

## NIETZSCHE LECTOR DE HERÁCLITO: A PROPÓSITO DEL SABER TRÁGICO

NIETZSCHE ON HERACLITUS: CONCERNING  
TRAGIC WISDOM

Gustavo Fernández Pérez  
IES. Alonso de Madrigal (Ávila)

**Resumen:** *Heráclito es uno de los pensadores más respetados por Nietzsche: de un lado, porque asume con pasmosa lucidez las contradicciones irresolubles del cosmos y de la vida, y, de otro, porque impugna todo intento de sojuzgar el devenir. Todo ello, desde una perspectiva «trágica», que Nietzsche emparentó con su propia filosofía. El propósito de este escrito no es analizar de un modo exhaustivo la presencia de Heráclito en la obra de Nietzsche, sino explorar el alcance y la pertinencia de su lectura trágica del pensamiento heraclíteo.*

**Palabras clave:** *Nietzsche, Heráclito, saber trágico, devenir, contradicción, límite.*

**Abstract:** *Heraclitus was one of those philosophers Nietzsche respected the most, for a number of reasons: firstly, he assumed with unexpected lucidity the unsolvable contradictions of life and cosmos; and secondly, he rejected any attempt to subjugate the becoming. Besides, Nietzsche describes Heraclitus as a tragic thinker, whose background is very much like his own. The purpose of this paper is not to analyze exhaustively the presence of Heraclitus in Nietzsche's works, but rather to explore the scope and pertinence of his tragic reading of the Heraclitean thought.*

**Keywords:** *Nietzsche, Heraclitus, tragic wisdom, becoming, contradiction, limit.*

Llegué por el dolor a la alegría.  
Supe por el dolor que el alma existe.  
Por el dolor, allá en mi reino triste,  
un misterioso sol amanecía.

José Hierro.

#### INTRODUCCIÓN: HERÁCLITO COMO MEMORIA DEL PORVENIR

Sobre Heráclito abundan interpretaciones desde muy antiguo, y lo paradójico es que encaja en todas a la vez que las desmiente<sup>1</sup>. Nietzsche, por de pronto, lo entiende como una alternativa al «platonismo» y sus derivados o, por decirlo de otro modo, como un pensador de la paradoja y de lo múltiple, que impugna todo intento de sojuzgar el devenir<sup>2</sup>. Huelga decir que la vuelta de Nietzsche a los griegos es la de un pensador de su propio tiempo, al que exhorta para que retome un modo de vida silenciado por la tradición, que prescribe una alegría inquebrantable, frente a las pasiones tristes y el resentimiento, y una defensa tajante de la inmanencia, frente a la mentira, el trasmundo y la ilusión<sup>3</sup>.

En *Ecce Homo*, se presenta al jonio como un remoto antecesor del «saber trágico»:

“Falta la *sabiduría trágica*, –en vano he buscado indicios de ella incluso en los *grandes* griegos de la filosofía, los de los dos siglos anteriores a Sócrates. Me ha quedado una duda con respecto a Heráclito, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del *fluir* y del *aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la *antítesis* y a la *guerra*, el *devenir*, el rechazo radical incluso del concepto mismo de ser –en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> A este respecto, Cfr. K. AXELOS, *Héraclite et la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 215.

<sup>2</sup> Cfr. T. BORSCHKE, “Nietzsche Erfindung der Vorsokratiker”, en J. SIMON (ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, vol. I, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985, p. 69.

<sup>3</sup> Cfr. E. MÜLLER, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin & New York, De Gruyter, 2005, pp. 21-24. Para Nietzsche, Heráclito es una alternativa al «platonismo» y sus derivados, por eso lo presenta como un pensador que niega los trasmundos y la idea misma de ser, a la vez que definiendo un devenir atroz y sin asideros, rayano con la «voluntad de poder». Cfr. F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, «La razón en filosofía», §2, Madrid, Alianza, 1998, p. 52. El problema de esta lectura del efesio es que omite el peso que tiene el *lógos* o razón cósmica universal en su planteamiento, esto es, la ley eterna y divina que ajusta e impone límites al devenir desde siempre. Colli se muestra tajante al decir que estamos ante una «banalización, ni siquiera original, del pensamiento heraclíteo», y esto por dos razones: de un lado, porque Nietzsche no hace justicia a los fundamentos de la concepción heraclíteo de la naturaleza y, de otro, porque recurre a fuentes secundarias y no a los textos originales del griego. Cfr. G. COLLI, *Introducción a Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 2000, pp. 46-47.

<sup>4</sup> F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, «El nacimiento de la tragedia», §3, Madrid, Alianza, 2001, p. 79.

Ante todo, Heráclito es un pensador trágico porque afronta sin *anestesia* las contradicciones irresolubles del cosmos y de la vida. En su universo, todas las cosas viven de la tirantez y el desencuentro (Cfr. 22 B 80 DK)<sup>5</sup>. Sin duda, estamos ante una potente intuición que apunta al fondo mismo de la naturaleza y que se niega a reducir su ajustado desarreglo a las estructuras cerradas de la lógica bivalente<sup>6</sup>. El mundo de lo múltiple es un mundo en guerra perpetua y renovación (Cfr. 22 B 53 DK). En este sentido, el desajuste manifiesto del cosmos esconde un encaje velado, y viceversa, puesto que la justicia natural no es sino la otra cara del antagonismo: ajuste o justeza, un contrapeso que nace de la pugna misma entre los opuestos y nunca de su reconciliación. Así, la vida nace de la muerte y la muerte de la vida en un ciclo eterno, recursivo a la vez que recurrente, que no está al servicio de ningún plan preestablecido. Por otro lado, el anclaje profundo de este proceso en la naturaleza atempera el dolor que produce la conciencia de la irremediable finitud de todo lo que hay. Se empieza y se acaba en el mismo sitio (eterno retorno que poco tiene que ver con el nietzscheano), de suerte que la naturaleza puede ser siempre *la misma* sin ser nunca *lo mismo* (Cfr. 22 B 6 DK)<sup>7</sup>.

En otro sentido, apunta Nietzsche, Heráclito es un pensador trágico porque nos invita a pensar lo necesario y la tensión inherente al cosmos *sub specie totalitatis*, esto es, desde el punto de vista del entramado subrepticio que todo lo une, y que sólo los «despiertos» son capaces de entender (Cfr. 22 B 1 DK):

- <sup>5</sup> Todas las traducciones de los fragmentos de Heráclito están tomadas de A. MEDINA y G. FERNÁNDEZ (eds.), *Heráclito. Fragmentos*, Madrid, Encuentro, 2015. *Conflicto, ambigüedad, tensión, límite* son notas que definen tanto el pensamiento trágico como el heraclíteo. El discurso trágico es ajeno a las dualidades tajantes, por excluyentes, que pretenden mutilar la vida y su complejidad: para la tragedia no hay trasmundos, ni remedios que mitigen el dolor, sino que la realidad misma se presenta como desgarrar e irresoluble oposición. Por un lado, nos encontramos con un tejido cósmico de fuerzas opuestas que se levantan unas contra otras, por otro, con un ser humano que lo sufre y que no encuentra la razón de esta aparente sinrazón. Cfr. A. LESKY, *La tragedia griega*, Barcelona, Acontilado, 2001, pp. 42-52.
- <sup>6</sup> Como apunta R. Valls, la tragedia nos limpia de de las visiones ingenuas y falsas de la filosofía que la imaginan pura y simple racionalidad: «Nos enseña que la vida se las ha de haber también con la sinrazón, y cierra así el paso a las especulaciones que simplifican la realidad bifronte, la difaman, y vienen a dar al fin en el nihilismo». Cfr. R. VALLS, «Razón y sinrazón de la tragedia», en E. FERNÁNDEZ (ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 37-38.
- <sup>7</sup> No se olvide que los grandes trágicos, que se sirvieron de los mitos antiguos para explorar los enigmas más profundos de la condición humana, presentaban sus obras en unos certámenes que fusionaban en una misma fiesta el culto a la vida y el culto a la muerte, tal y como había reclamado Heráclito al decir que «Hades es el mismo que Dioniso» (22 B 15 DK). El fragmento en cuestión denuncia el hecho de que la mayoría de los hombres celebran los cultos y ritos dionisiacos, que son una exaltación de la vida, sin comprender la verdad profunda que encierran: que la vida es inseparable de la muerte. Cfr. M. CONCHE, *Héraclite: Fragments*, Paris, P.U.F., 2005, p. 139.

“¿Existe culpa, injusticia, contradicción y dolor en este mundo? «¡Sí!», exclama Heráclito, pero sólo para el hombre de inteligencia limitada que ve únicamente lo separado y no la unidad”<sup>8</sup>.

Por decirlo de otro modo, sólo el hombre aletargado, cuya intuición es fragmentaria y restringida, hace juicios de valor absolutos sobre el cosmos. Cabe pensar, por tanto, que la destrucción y la alternancia, propias de lo múltiple, no son más que perspectivas limitadas de una realidad única y amoral (Cfr. 22 B 67 DK). A este respecto, nos dice Nietzsche que todo lo que existe es «justo e injusto», y en ambos casos está «justificado»<sup>9</sup>. Y es que en la naturaleza no hay contrarios *buenos* o *malos*, en sentido excluyente, sino que todos coadyuvan en el ajuste eterno del cosmos; tampoco hay finalidad ni progreso hacia mejor: todo lo que nace está destinado a desaparecer, regenerando así el ciclo inmortal de la vida (trasunto, a su vez, de la tragedia ática y de los cultos agrarios de la Grecia arcaica)<sup>10</sup>. El propio desarrollo de *El nacimiento de la tragedia* apunta, desde diversos niveles, a una lógica de ecos heraclíteos, cuyo sustento ontológico consiste en la pugna entre lo «apolíneo» y lo «dionisiaco». Y es que el oscuro presocrático ha descrito como pocos «la herida eterna del existir» (*die ewige Wunde des Daseins*) a la que alude Nietzsche: la tensión que desgarrar la vida del hombre, la precariedad de su conocimiento, la fragilidad de su fortuna y la ley de la finitud, de la que no escapa nada de lo que hay<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999, pp. 67-68.

<sup>9</sup> F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, §9, Madrid, Alianza, 1995, p. 95. Sin duda hay un eco heraclíteo en esta idea: «Para la divinidad todas las cosas son bellas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas» (22 B 102 DK). Nietzsche, de un modo cercano a los sofistas, interpreta que el efesio nos invita a reconocer que no hay un fundamento natural para establecer los valores morales. Pero la idea de fondo es bien distinta, como apunta Marcovich, ya que Heráclito se refiere a la naturaleza contemplada desde el punto de vista divino: sólo la divinidad aferra el cosmos como un todo y entiende la necesidad de la *coincidentia oppositorum* para su ajuste. En otras palabras, los hombres, que interpretan la realidad desde sus *lógoi* particulares y no desde el *lógos* eterno, confunden la parte con el todo. Cfr. M. MARCOVICH, R. MONDOLFO y L. TARÁN, *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, Milano, Bompiani, 2007, p. 484. Nietzsche tiene razón, no obstante, al separar a Heráclito de Anaximandro y de Pitágoras. Si el primero sostiene que la multiplicidad es una «culpa» o «injusticia» que el paso del tiempo debe reparar, el segundo llama «buenos» a unos elementos, alineados junto a la unidad y el límite, y «malos» a sus opuestos. Pero Heráclito no entiende la presencia en el cosmos de lo uno sin relación a lo múltiple, y viceversa. La propia divinidad, como se ha dicho, es concebida como la unidad última y relacional de todas las oposiciones, que sólo para el hombre aletargado son susceptibles de ser desligadas. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b 29.

<sup>10</sup> Heráclito presupone, al igual que tantos otros sabios, que la lucidez abre a los hombres el espacio de lo común. Una misma ley divina enhebra la naturaleza toda y, a la vez, todas las dimensiones de la vida humana, de modo que la vida feliz consiste, para el jonio, en observarla. Cfr. D. W. GRAHAM, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 115.

<sup>11</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, §18, p. 145. Para H. Fränkel, el pensamiento heraclíteo tiene una vinculación radical con la tragedia de Sófocles: «Es heraclíteo la rudeza de la tragedia de Sófocles, que no reconoce otra solución de los conflictos que la convicción

## HACIA UNA DELIMITACIÓN DE LO TRÁGICO

Antes de esbozar una serie de trazos breves sobre lo trágico, es menester recordar que la tragedia, como género literario, tiene que ver con lo trágico, pero no lo agota<sup>12</sup>. Por ello, cuando el joven Nietzsche se refiere a la «época trágica de los griegos», está hablando de una determinada manera de ver el mundo: «el saber trágico» (*die tragische Weisheit*), que alude, fundamentalmente, al conocimiento lúcido y desnudo de lo real que, en cuanto tal, impele a celebrar la vida, incluso en lo peor, y que podemos resumir en la fórmula magistral de Esquilo: «Tened alegría a pesar de los infortunios» (*Cfr. Los persas*, v. 840).

Lo trágico tiene poco que ver con la quejumbre, la tristeza o la ruina para Nietzsche. No es el designio funesto, salvo el que augura la irremediable finitud de todo lo que existe. Lo eterno o inmutable queda excluido de una fórmula que alude, radicalmente, a una existencia que se sabe limitada y pasajera, y que se quiere como tal. Se trata de un amor irrestricto a la vida, desde el convencimiento de que todas las figuras de la finitud son sólo instantes efímeros en el decurso del devenir, de que el ocaso del ente finito no significa su aniquilación definitiva, sino la vuelta al fondo misterioso y eterno de la vida, del que procede<sup>13</sup>. Pero dejemos que sea el propio Nietzsche quien exponga las notas básicas de lo trágico:

del héroe, forzada por la catástrofe, de la inevitabilidad del conflicto y la catástrofe. Es heraclítica la recia ira de los personajes, la dureza del destino y de los dioses y, después del juego de las fuerzas de la aniquilación, la declaración: nada ha sucedido que no sea Zeus». *Cfr. H. FRÄNKEL, Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993, p. 371. Igualmente, se ha considerado a Esquilo un pensador de la justicia cósmica o un «poeta cósmico», semejante a los presocráticos: sea porque la democracia ateniense quedó asentada sobre un equilibrio entre el pueblo llano y la aristocracia, con un profundo respeto hacia la justicia divina y los límites del cosmos; sea por el tratamiento que hace de los contrarios, que a su juicio son inseparables (triunfo-derrota, alegría-lamento, riqueza-pobreza); o sea porque la justicia no es sino el producto de la piedad debida a los dioses, cuyo respeto garantiza el ajuste cósmico. *Cfr. B. DEFORGE, Eschyle, poète cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, pp. 33-34.

<sup>12</sup> Muchos son los estudios dedicados a la obra de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia*. Y casi todos coinciden en afirmar que el filósofo alemán apenas profundiza en la problemática filosófica de la tragedia griega. A este respecto, *Cfr. W. KAUFMANN, Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1978, pp. 300ss. El propio autor lo reconoce. *Cfr. F. NIETZSCHE, El nacimiento de la tragedia*, «Ensayo de autocrítica», §2, pp. 27-28. Pero este no es el tema que nos ocupa. Lo que nos interesa es establecer hasta qué punto Heráclito es o no un pensador «trágico», en el sentido nietzscheano del término. Para ello es preciso adoptar un concepto de lo trágico que vaya más allá del ámbito estético y literario: lo trágico, no se olvide, aparece como una mirada portadora de una visión particular del mundo a lo largo de toda la obra de Nietzsche. Se trata, nos dice Fink, de «la primera fórmula empleada por el pensador alemán para expresar su experiencia del ser. La realidad es para él un antagonismo de contrarios primordiales». E. FINK, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996, p. 20. Obviamente, y ante esta visión de lo trágico, se entiende que la filosofía de Heráclito, que se asienta sobre una tensión irresoluble entre contrarios, le pareciera al filósofo alemán tan cercana a sus propios planteamientos.

<sup>13</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 20-21. Nótese que la vida humana es un trazo recto e irreversible en un universo donde todo es eterno y se renueva de manera circular. La grandeza de los mortales radica,

“El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros [...] para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, –ese placer que instituye en sí también el placer de destruir. En este sentido tengo derecho a considerarme el primer filósofo trágico –es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista”<sup>14</sup>.

Lo trágico es la voluntad de aceptar la vida sin subterfugios. Es el amor por la verdad toda y el intento de hallar una forma lúcida de vivirla y habitarla, desde diversas perspectivas y sabiendo de su carácter fragmentario y fatal<sup>15</sup>:

“Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati*: el no-querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario–, sino amarlo”<sup>16</sup>.

Se trata de aceptar el destino como algo necesario y amarlo, sin desdoblamiento la percepción ni separar las fuerzas de sus manifestaciones. La filosofía de Nietzsche, nos dice Jaspers, es una filosofía de la «pura inmanencia», por ello, asumir la «muerte de Dios» es algo indispensable para que se pueda querer el devenir en toda su *inocencia*, sin tener que justificarlo desde lo único y lo eterno<sup>17</sup>. O lo que es lo mismo, sólo un espíritu trágico es capaz de acabar con la dualidad entre el «mundo verdadero» y el «aparente» y abandonar los valores reactivos y contrarios a la vida que han jalonado la historia de Occidente, así como querer, desde una voluntad de poder activa, que «el eterno reloj de arena de la existencia» (*die ewige Sanduhr des Daseins*) dé la vuelta una y otra vez, y con él retorne todo lo que es y todo lo que fue, cada instante único y eterno<sup>18</sup>.

En definitiva, se trata de constatar que la vida, que se sabe frágil y a la intemperie, celebra su propia finitud y resiste, a pesar de las infinitas razones para considerarla absurda. Pero esto no supone caer en un pesimismo al uso, que se regocije en lo peor:

justamente, en su capacidad para producir cosas dignas de permanecer en la memoria de los hombres, en un cosmos donde todo es inmortal menos ellos mismos. Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 33-35.

<sup>14</sup> F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, «El nacimiento de la tragedia», §3, p. 78.

<sup>15</sup> Cfr. G. COLLI, *Después de Nietzsche*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 132.

<sup>16</sup> F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, «Por qué soy yo tan inteligente», §10, p. 61.

<sup>17</sup> Cfr. K. JASPERS, *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963, p. 458.

<sup>18</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *El gay saber*, «Libro cuarto», «La carga más pesada», §341, Madrid, Espasa, 2000, p. 283.

“Con estos pensamientos –dicho sea de pasada– no pretendo en modo alguno ayudar a nuestros pesimistas a llevar agua nueva a sus malsonantes y chirriantes molinos del tedio vital; al contrario, hay que hacer constar expresamente que, en aquella época en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad, la vida en la tierra era más jovial que ahora que existen pesimistas”<sup>19</sup>.

La fortaleza para afrontar la vida en su totalidad, incluso en sus peores catástrofes, supone todo un desafío a las pasiones tristes. Se trata de un «pesimismo de la fortaleza», fórmula ideada por el filósofo alemán para alejarse del pesimismo resignado de Schopenhauer, como es bien sabido:

“¿Existe un pesimismo de la fortaleza? ¿Una predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de la existencia?”<sup>20</sup>

Se trata del pesimismo de aquellos que tienden de suyo a lo problemático, sin buscar consuelo en un trasmundo, de aquellos que saben de lo terrible de la vida, de su falta de seguridades, y aun así la aman, por ello se relaciona con una «salud desbordante» (*überströmender Gesundheit*), frente al punto de vista nihilista y patológico de la tradición metafísica heredada<sup>21</sup>.

Por último, es preciso abordar la relación de fondo entre lo «trágico» y lo «dionisiaco»<sup>22</sup>. Dioniso es el dios que celebra la vida, el dios que enseña que lo trágico se halla únicamente en la pluralidad como tal, en la alegría de lo múltiple, en lo más opuesto, por tanto, a cualquier forma de reduccionismo que pretenda sojuzgar o cosificar la vida. Lo trágico es inmediatamente alegre porque no apela al miedo ni a la mala conciencia de la «moral de los esclavos». En palabras de Deleuze: «Una lógica de la múltiple afirmación, es decir, una lógica de la pura afirmación, y una ética de la alegría que le corresponden,

<sup>19</sup> F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, «Tratado segundo», §7, Madrid, Alianza, 2011, p. 97.

<sup>20</sup> F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, «Ensayo de autocrítica», §1, p. 26.

<sup>21</sup> A pesar de la enfermedad, Nietzsche no abandonó nunca estas ideas. Es más, convirtió su «voluntad de salud» en su propia filosofía. La enfermedad, en sus palabras, le quitó toda idea de una filosofía de la pobreza, de la tristeza, del desaliento, del resentimiento. La única condición para ello es «estar sano en el fondo». Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, «Por qué soy yo tan inteligente», §2, p. 28.

<sup>22</sup> Es cosa bien sabida que Nietzsche hizo de lo dionisiaco uno de los polos, junto con lo apolíneo, de su visión de la tragedia. Lo dionisiaco es sinónimo de desmesura, embriaguez, éxtasis vital e inestable devenir. Se trata de «la visión terrible de las cosas», que nace de la fusión con lo «Uno-primordial» y de la propia vivencia del «dolor-primordial». Lo apolíneo, por el contrario, representa el «principio de individuación», por el cual una cosa es lo que es, el equilibrio estable y el límite. Ambos principios son antónimos recíprocos, esto es, el significado de uno implica necesariamente la existencia del otro. Cfr. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, «La visión dionisiaca del mundo», §1, pp. 230-234.

tal es el sueño anti-dialéctico y anti-religioso que recorre toda la filosofía de Nietzsche. Lo trágico no está fundado en una relación de lo negativo y la vida, sino en la relación esencial de la alegría y de lo múltiple, de lo positivo y de lo múltiple, de la afirmación y de lo múltiple»<sup>23</sup>.

Se trata de «divinizar todo lo existente» (*alles Vorhandene vergöttlicht*)<sup>24</sup>. Sólo mediante la alegría se piensa y se quiere lo real en su totalidad, con su dosis inextinguible de dolor y de ruina. La alegría es una aprobación incondicional de la vida, de la inmanencia, o, por decirlo de otro modo: «es un regocijo incondicional de y a propósito de la existencia»<sup>25</sup>. Es absurdo mostrar resentimiento ante el infortunio. Sólo cuando se aprenda a querer lo inevitable se alcanzará la auténtica lucidez, como pusieron de manifiesto los grandes poetas trágicos.

#### RAZÓN Y SINRAZÓN EN LA NATURALEZA

La pregunta por la naturaleza es tan remota como la propia filosofía. Se trata de un problema fundamental para los presocráticos, trasunto y referente último del resto de planos. Pensar la naturaleza requiere profundizar en la paradójica relación entre lo uno y lo múltiple y en la riña perpetua entre los opuestos que tejen y destejen la trama del cosmos. Todo ello obliga a reunir y a pensar en una misma intuición el horizonte de lo cósmico, lo humano y lo divino, por medio de relaciones fecundas de ida y vuelta<sup>26</sup>.

Heráclito ha tematizado, acaso por vez primera, el carácter dinámico de lo real, pero nótese que el devenir no es un objeto más dentro de su pensamiento, sino el horizonte mismo donde se despliega. Se trata, nos dice Nietzsche, de un devenir incesante, pero sujeto a leyes, de un devenir inocente que arrastra y dispersa y que no necesita «justificación»<sup>27</sup>. Y es que el devenir no es un accidente en la naturaleza, sino un elemento sustantivo de la misma. No se olvide el alcance universal que esta tesis tiene para Heráclito, puesto que entiende la naturaleza como una red de relaciones respectivas en sempiterno vaivén y desencuentro (Cfr. 22 B 41 DK). A este respecto, y por contraste con Anaximandro, afirma Nietzsche:

---

<sup>23</sup> G. DELEUZE, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 30.

<sup>24</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, §3, p. 52.

<sup>25</sup> C. ROSSET, *La fuerza mayor: notas sobre Nietzsche y Cioran*, Madrid, Acuarela, 2000, p. 26.

<sup>26</sup> Cfr. M. CONCHE, *Présence de la nature*, Paris, P.U.F., 2001, pp. 3-13.

<sup>27</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, §5, pp. 56-57. El pensador alemán recrimina al milesio el hecho de «moralizar» lo natural, desde el momento en que se refiere al nacimiento de los seres y a la contrariedad misma como una «injusticia que debe ser reparada». Cfr. *Ibid.*, §4, pp. 51-52.



“Heráclito desiste de separar un mundo físico de otro metafísico, un reino de cualidades determinadas de un reino de indeterminación indefinible [...] 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 [...]. No veo más que devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de la cortedad de vuestra vista y no de la esencia de las cosas que creáis ver tierra firme en medio del mar del devenir y el perecer”<sup>28</sup>.

El devenir revela el carácter efímero de todo lo finito y no ofrece refugio ni escapatoria, sino una alegre aceptación de la ley del mundo y una invitación dionisiaca a disolver todas las ficciones que obstaculizan una mirada limpia e inocente sobre lo real. Tal fluencia incesante, piensa Heráclito, no necesita sustrato ni meta, sino que se auto-ajusta de un modo inmanente por medio de un complejo juego de tensiones y oposiciones<sup>29</sup>.

En efecto, pensar el devenir plantea un doble riesgo: por un lado, centrarse en la cosa que deviene sin tener en cuenta los elementos adventicios que posibilitan tal proceso, y, por otro, cosificar el proceso mismo, tomando el devenir como algo que le sobreviene a la cosa y no como un elemento constitutivo de la cosa misma<sup>30</sup>. De los dos es consciente Heráclito, y los dos los salva con pasmosa lucidez, por un lado, estableciendo una «armonía invisible» que religa todas las cosas del mundo, pero no de un modo finalista (*Cfr.* 22 B 10 DK), y, por otro, entendiendo su mismidad como contrariedad sujeta a pautas (*Cfr.* 22 B 111 DK), lo que permite superar el dualismo excluyente y alcanzar un concepto de auto-organización natural dinámico e integrador, que aloja en su interior al desorden, pero no como resta, sino como suma:

“El orden del mundo, el mismo de todas las cosas, no lo ha hecho ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será: un fuego siempre vivo, que se enciende con medida y se extingue con medida” (22 B 30 DK).

<sup>28</sup> *Ibid.*, §5, pp. 57-58.

<sup>29</sup> En el otro extremo de este problema sitúa Nietzsche a Parménides, un pensador «antigriego» que «petrifica todo lo que toca», hasta el punto de que «la sangre se hiela poco a poco a su contacto», y en cuya descripción se atisban ya las líneas maestras de su invectiva contra el platonismo: lo uno que somete a lo múltiple, la huida del mundo, el ser como unidad inmóvil, la visión moral del devenir o el predominio de la razón frente a la intuición. *Cfr. Ibid.*, §10, pp. 78-86. Heidegger ha tratado de desmontar este tópico, diciendo que «Heráclito –a quien, en abierta oposición con Parménides, se le atribuye la doctrina del devenir– dice, en verdad, lo mismo que aquél». A su parecer, que los entes devengan no significa que lo haga el ser del ente, o lo que es lo mismo, el ente que deviene deja de revestir tal o cual aspecto inteligible concreto, pero no deja de ser. *Cfr.* M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 135.

<sup>30</sup> *Cfr.* M. ÁLVAREZ GÓMEZ, “Cómo pensar el devenir”, en VV. AA., *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Salamanca, S.C.L.F., 1996, p. 89.

Este célebre fragmento encierra al menos dos ideas fundamentales para entender la física heraclítica: que el cosmos es eterno e increado y que sus variaciones se atienen a una rigurosa norma. La naturaleza es, para Heráclito, fuego y transformaciones del fuego. Pero éste no debe ser interpretado como un elemento sustancial, al modo de los milesios, sino como una metáfora de la fuerza vital que unifica los múltiples cambios del devenir incesante<sup>31</sup>.

El fuego es capaz de mudarse en las formas más diversas y su transformación es la causa de la generación de todo cuanto hay:

“Todas las cosas son un cambio equivalente por fuego y el fuego por todas las cosas, de la misma manera que los bienes se cambian por oro y el oro por los bienes” (22 B 90 DK).

Lo que el efesio parece querer decirnos con esta comparación es que el fuego, como el oro, preside todos los intercambios que se originan en el cosmos, no como un sustrato permanente, sino como el patrón de medida universal que está presente en todas sus transformaciones. Se trata de la idea arcaica por antonomasia de lo uno que deviene eternamente lo múltiple, y viceversa, donde lo uno es una fuerza creadora e intensa y no un conjunto articulado de sustancias, al modo aristotélico<sup>32</sup>.

#### LA GUERRA ES EL PADRE DE TODAS LAS COSAS

Otro aspecto trágico que destaca Nietzsche del pensamiento heraclítico es la fortaleza con la que asume las oposiciones que desgarran y ajustan el cosmos:

“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 la fe en la solidez de la tierra. Se necesita poseer una fortaleza extraordinaria para transformar este hecho en su contrario, esto es, en un sentimiento de lo sublime, de asombro feliz. Esto logró Heráclito al observar el proceso vital del nacimiento y la muerte de los seres y concebirlo como una forma de polaridad, como la escisión de una fuerza dividida en dos actividades cualitativamente diversas, aunque opuestas, tendentes asimismo a una reunificación”<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> A este respecto, Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Madrid, Gredos, 1984, pp. 434-435.

<sup>32</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, §24, p. 188.

<sup>33</sup> F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, §5, p. 60.

En verdad, se necesita «una fortaleza extraordinaria» (*eine erstaunliche Kraft*) para aceptar la terrible verdad de la enemistad de todas las cosas con todas en el decurso del devenir y, más aún, si cabe, para transformar el pasmo inicial que tal idea produce en lucidez<sup>34</sup>. Heráclito entiende la lucha como un principio cósmico máximamente universal<sup>35</sup>, que dispone el ordenamiento del propio cosmos, a través del flujo eterno de todo lo que hay:

“Es preciso saber que la guerra es común; la justicia discordia, y que todo acontece por la discordia y la necesidad” (22 B 80 DK).

La guerra es común porque el *lógos* –la ley de todo lo que acontece– es una ley de discordia y lucha de tensiones opuestas. Esto remite a la suposición pareja de que todo cuanto existe está en proceso incesante de cambio, sin olvidar que todo cambio es intercambio y lucha de contrarios (*Cfr.* 22 B 90 DK). Por tanto, al decir que la «justicia es discordia y necesidad», se está diciendo que la guerra es el propio *lógos*, de modo que lo real no puede perder nunca la tensión, so pena de dejar de ser lo que es. A este respecto, nos dice Nietzsche:

“El vulgo cree, sin embargo, 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, semejantes a dos luchadores de los cuales, a veces uno, a veces el otro, obtiene la ventaja [...]. De la lucha de los contrarios surge el devenir; una determinada cualidad que aparentemente se establece como duradera no es sino la manifestación momentánea de la prevalencia casual de uno de los luchadores sobre el otro; mas no por ello finaliza el combate: continúa sin cesar durante toda la eternidad. Todo sucede conforme a su ley, y es a través de él como se manifiesta la justicia eterna”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Cfr.* J. HERSHBELL y S. A. NIMIS, “Nietzsche and Heraclitus”, en *Nietzsche-Studien* 8 (1979), pp. 21-23.

<sup>35</sup> *Cfr.* ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 5, 986b 3. Como nos dice Castoriadis: «Lejos de ser simple coexistencia pasiva de los contrarios, la contrariedad es a la vez determinación ontológica y principio activo –lucha, discordia, guerra–. Todo lo que existe está en conflicto, no solamente con las otras cosas, sino consigo mismo». C. CASTORIADIS, *Lo que hace a Grecia: de Homero a Heráclito*, Buenos Aires, F.C.E., 2006, p. 278.

<sup>36</sup> F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, §5, pp. 60-61. A este respecto, *Cfr.* 22 B 89 DK, donde Heráclito establece una distinción entre los «dormidos», los más, que viven en un mundo cerrado e incommunicable, y los «despiertos», los menos, que comparten el mundo gobernado por el *lógos*. Conocer la *comunidad* del mundo y participar de ella constituye la verdadera sabiduría. La tragedia estriba en participar de ella sin conocerla, como hacen los «dormidos», cuya torpeza mental les impide verse como un elemento más de este gran entramado natural y divino. Heráclito no hace sino denunciar la situación por la que los hombres permanecen encerrados en su propio mundo, en sus propias creencias, incapaces de abrirse a lo común, esto es, a la unidad última de todas las cosas. Por eso afirma que «presentes están ausentes», pues son como «sordos», ya que por mucho que escuchan la palabra de la naturaleza y padecen sus efectos, no son capaces de comprenderla: «no saben escuchar ni hablar», en palabras de Heráclito. Dicho de otro modo, el hombre que desconoce la interconexión de

Es cierto que el despliegue de pares de opuestos para la interpretación del cosmos es una constante en la filosofía arcaica, pero ningún otro pensador ha afirmado, como Heráclito, que la justicia nace de la discordia, subrayando el ajuste de fondo que subyace a la cara polémica del cosmos<sup>37</sup>. La oposición tiene un papel central en su filosofía porque los contrarios cooperan –enfrentándose– en la organización del cosmos. Además, tejen una gran red por medio de la que se trata de pensar el mundo. De este modo, la tensión y la oposición, desde un punto de vista ontológico, al tiempo que el oxímoron y la paradoja, desde un punto de vista lógico, se revelan como elementos ineludibles, no sólo en su propio discurso, sino en la estructura misma de la naturaleza<sup>38</sup>. Por tanto, el mundo de lo múltiple debe ser entendido como un gran campo de batalla:

“Guerra es padre y rey de todas las cosas. A unas ha hecho dioses, a otras hombres; a unas ha hecho esclavos, a otras libres” (22 B 53 DK)<sup>39</sup>.

la naturaleza y se encierra en sí mismo, alimenta la ilusión de habitar la verdadera realidad, sin advertir que se encuentra en un sueño, en una existencia inconsciente e inauténtica. Sólo contemplando el cosmos *sub specie totalitatis* encajan todas las piezas de este enorme rompecabezas de alcance antropocósmico, que se presenta a primera vista como un espectáculo atroz de tensiones e interacciones, para destaparse después como el resultado de lo diverso sometido a una norma eterna. Cfr. G. S. KIRK, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, p. 341.

<sup>37</sup> Cfr. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, “El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico”, en *Emérita* 41 (1973), p. 12. En este sentido, cuando Nietzsche afirma que «de la lucha de los contrarios surge el devenir» y que «es a través de él como se manifiesta la justicia eterna» (*die ewige Gerechtigkeit*) describe a la perfección el fondo del pensamiento heraclíteo. Lo desconcertante es que, poco después, sostenga que las cosas mismas, «en cuya consistencia y duración creen las estrechas mentes de los hombres», no poseen, de hecho, verdadera existencia para Heráclito. Cfr. F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, §5, p. 62. Es cierto, como advierte Nietzsche, que para Heráclito la realidad se origina por la tensión interna e incesante entre sus elementos, pero la lucha a la que alude el efesio, la fuerza creadora y rectora del cosmos, es el *lógos* mismo, algo imposible de casar con una «voluntad de poder» que sólo busca someter, dominar y superar resistencias, sin ajuste a pauta, norma o ley. Cfr. D. SÁNCHEZ MECA, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 88-92.

<sup>38</sup> «El estilo es el típico encadenamiento arcaico de contraposiciones [...] Tal estilo se corresponde con la visión del mundo de Heráclito, para quien toda la vida es un juego de oposiciones que se siguen en flujo continuo [...]. Pero ante todo se sentía atraído por la paradoja, muy próxima a su estilo, y que se convirtió en vehículo de sus ideas [...]. En la filosofía de Heráclito, encuentra su culminación y su expresión teórica más perfecta la concepción polarizada que dominó la época arcaica». H. FRÄNKEL, *op. cit.*, pp. 349-350.

<sup>39</sup> Al hacer de la guerra el principio rector de todas las cosas, Heráclito torna generativa una realidad que, por definición, causa efectos contrarios, a la par que invierte el significado que le dan los poetas, que hacen de ella lo más funesto y temible. No obstante, el aspecto positivo de la guerra sólo se hace visible para el hombre que, superando su propia individualidad, sea capaz de contemplar el devenir cósmico desde una perspectiva unitaria y global. Cfr. CH. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 208. Heidegger, por su parte, subraya que estamos ante una guerra originaria, anterior a todo lo divino y lo humano: «la lucha tal como la piensa Heráclito provoca el inicio de la separación de lo que está presente en su confrontación, lo que da lugar a que sean asignados

En este fragmento se presenta la guerra con los atributos de Zeus, «padre y rey de todas las cosas»<sup>40</sup>. La Guerra, como Zeus, representa un poder supremo y único que se ejerce sobre la diversidad de las divinidades y de los hombres, garantizando así la justicia y el equilibrio en el cosmos, y salvaguardando la distancia ontológica entre dioses y hombres; no se olvide que cada ser del cosmos tiene un lugar propio y unos límites que no debe sobrepasar, so pena de quebrantar el orden natural y exponerse a un castigo por su desmesura (Cfr. 22 B 94 DK).

#### EL COSMOS ES EL JUEGO DE UN NIÑO

Todo lo que acaece en el cosmos de Heráclito, piensa Nietzsche, no es más que un juego sin meta ni plan, una sucesión de «amorosos combates» (*freudigen Kampfspiele*), sujetos a reglas, entre las parejas de opuestos:

“Sólo se trata de un juego. No os lo toméis con tanto patetismo y, sobre todo, ¡no en sentido moral! Heráclito describe sólo el mundo existente, y se complace en su descripción del mismo modo que se complace el artista en la contemplación del desarrollo de su obra. A Heráclito lo consideran sombrío, melancólico, llorón, oscuro, bilioso, pesimista y, sin duda alguna, muy digno de ser odiado únicamente quienes no tienen motivo para estar satisfechos con la descripción que hace de la naturaleza humana”<sup>41</sup>.

Como dice el texto, se trata de un juego de contrarios, no absolutos, sino respectivos, que revelan en su mutuo enfrentamiento una armonía hecha de disonancias. Así lo expresa el jonio en un conocido fragmento:

“El tiempo es un niño que juega a la *pétteia*, el poder regio en manos de un niño (22 B 52 DK)”<sup>42</sup>.

La paradoja toma el protagonismo en este texto en el que «un niño que juega», símbolo de la inocencia de lo natural, se asimila al tiempo inexorable que

la ubicación, la posición y el orden de prioridad dentro de la presencia». M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 63.

<sup>40</sup> Se trata de uno de los epítetos más repetidos del Crónida, v. gr., Cfr. HOMERO, *Iliada*, I, 544.

<sup>41</sup> F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, §7, p. 70.

<sup>42</sup> No cabe duda de que la metáfora remite a un juego de guerra: el tablero simboliza el cosmos entendido como escenario de una contienda eterna entre fuerzas enemigas, lo que conecta con el fondo mismo del pensamiento heraclíteo. Sin opuestos no hay juego, ni hay lucha, ni hay cosmos, de modo que, igual que en una partida de ajedrez carece de sentido mover sólo las blancas, sin poner en juego las piezas negras, carece de sentido pensar la naturaleza atendiendo únicamente a los aspectos racionalizables de la misma, silenciando el resto. Cfr. R. MONDOLFO, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Madrid, Siglo XXI, 1981, pp. 222-223.

todo lo arrastra, esto es, a lo más fuerte e implacable (por eso tiene «el poder regio»). Parece como si Heráclito quisiera recordarnos, al modo de los poetas trágicos, el destino inexorable del ente finito, o lo que es lo mismo, lo vano de intentar ganarle la partida al tiempo, ya que se ha perdido de antemano, en el mismo momento de nacer<sup>43</sup>. El ser humano, por falta de perspectiva, carece de la información necesaria para unificar todos los movimientos de la naturaleza, por ello, en lugar de intentar transgredir sus normas (las reglas del juego), debe aceptarlas, reconocer sus límites y dejarse arrastrar por el flujo eterno de lo natural.

La clave de este planteamiento estriba en interpretar la vida a partir de un «instinto de juego»<sup>44</sup>. El niño sabe que cada partida concreta ha de terminar, pero esto no supone un drama, sino el inicio de otra nueva, puesto que el juego es eterno. Por ello, le basta con disfrutar de la eternidad en un instante, asumiendo que tal vez sea el próximo movimiento del tiempo, que permanece siempre joven y eterno, como la naturaleza, el que arruine los cimientos de lo inmutable.

El juego de lo natural es una mezcla de medida y de azar: de azar, porque, ante la ausencia de finalismo, cada movimiento, resultado de las interacciones entre los contrarios, es imprevisible; de medida, porque el juego mismo, desde una perspectiva unitaria, obedece a unas reglas bien definidas, que permiten integrar los encuentros fortuitos en la trama de lo inexorable, hasta que, la siguiente partida, desdibuje y redefine de nuevo el ámbito de lo necesario<sup>45</sup>.

Se trata de comprender que el arte regio consiste en gobernar el mundo (interior y exterior) de acuerdo con sus propias leyes; de comprender que todas las posibilidades del juego están ya inscritas *ab initio* en la propia naturaleza, a pesar de que los más no sean capaces de contemplarla desde una perspectiva relacional. Los despiertos, que contemplan la batalla cósmica desde un punto de vista global, entienden la belleza de este sublime espectáculo, puesto que conocen la medida insobornable que lo rige y posibilita, pero los dormidos, que sólo tienen acceso a una parte aislada de la batalla cósmica, lo entienden como algo terrible y doloroso, que nada significa.

El tiempo es, pues, joven e inocente como un niño que «construye montones de arena y luego los derriba»<sup>46</sup>, y detenta el poder regio porque nadie

---

<sup>43</sup> A este respecto, y ante el carácter efímero de la felicidad humana, el acecho sin tregua del dolor y la imposibilidad de luchar contra lo que no depende de nosotros, Sófocles afirma, rezumando una cierta dosis de pesimismo existencial, que «el no haber nacido triunfa sobre cualquier razón» (Cfr. *Edipo en Colono*, vv. 1224-1229). Parejas son sin duda las célebres palabras de Segismundo en *La vida es sueño*, de todos conocidas.

<sup>44</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, §7, p. 68.

<sup>45</sup> Cfr. G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 30.

<sup>46</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, §24, p. 188. Esta imagen del niño que juega estaba ya presente en la *Ilíada*, en un pasaje en el que Héctor describe cómo Apolo derriba el muro

puede arrebatarle el dominio en este juego, que es su juego. Su ferocidad, desde el punto de vista humano, no es sino la más absoluta indiferencia, desde el punto de vista cósmico. Ni providencia, ni finalidad, ni determinismo, ni causalidad. Sólo el juego de los contrarios y la ley eterna que lo regula; la naturaleza inconmensurable y la limitación de los mortales.

#### CONCLUSIÓN: HERÁCLITO, UN SABER DEL LÍMITE

Como se ha visto, Heráclito sitúa la clave de lo real en la tensión misma entre los opuestos, esto es, en ese misterioso umbral entre lo visible y lo invisible, entre lo que ya no es y lo que todavía no es, donde se entreteje todo cuanto hay, de modo que una cosa nunca es sólo lo que es, sino, a la vez, lo que la desmiente e impugna<sup>47</sup>. Asumir todo esto con lucidez, piensa Nietzsche, no supone un déficit de alegría, sino, al contrario, y ahí radica la esencia trágica del pensamiento heraclíteo, un superávit de lucidez y un aumento de la propia potencia: el error está en creer que la felicidad excluye el dolor (Cfr. 22 B 111 DK).

Heráclito es un pensador trágico porque, pese al ajuste de fondo que se presupone en el cosmos, la tensión no desaparece jamás<sup>48</sup>. El jonio desmonta de ese modo las categorías lógicas convencionales al postular un cosmos cuyo sustrato no es unitario ni inmutable, sino el resultado de la relación de lo diverso sujeto a normas. La contrariedad de una cosa respecto de otra define su propia miseria, por cuanto cada una vive a expensas de la otra y sólo adquiere sentido en disonancia con otra. ¿Y qué otra cosa es el hombre, dirá Nietzsche, sino una encarnación de esa misma disonancia? Se trata, en suma, de «ver lo necesario como bello» (*das Nothwendige als das Schöne sehen*), del placer por lo disarmónico que lleva al filósofo alemán a bendecir la existencia toda y que le acerca al pensamiento de la paradoja y lo necesario del viejo y oscuro presocrático<sup>49</sup>.

Cabe cuestionarse, no obstante, si el presocrático defiende un devenir «que no revela nunca una permanencia», como pretende el filósofo alemán, o si, por el contrario, existe una lógica inmanente e ineludible en su

de los aqueos con la misma facilidad con la que un niño, jugando en la playa, desbarata con los pies y las manos lo que de arena había construido. Cfr. HOMERO, *Ilíada*, XV, 362.

<sup>47</sup> Se trata de pensar el espacio fronterizo del límite, de la contrariedad abierta y no excluyente, donde radica la tensión misma que mantiene unido al cosmos, en la que el límite, dada su radical ambivalencia, se asemeja a los goznes de una puerta que separa los opuestos al tiempo que permite el intercambio entre ellos. Cfr. E. TRÍAS, *Los límites del mundo*, Barcelona, Ariel, 1985, pp. 80ss.

<sup>48</sup> Cfr. J. BRUN, *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1976, p. 42.

<sup>49</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *El gay saber*, «Libro cuarto», «Al año nuevo», §276, p. 231. A propósito de la disonancia, no se olvide la importancia que la música tiene para Nietzsche, por cuanto permite el acceso a la esencia problemática del mundo: «El placer que el mito trágico produce tiene idéntica patria que la sensación placentera de la disonancia en la música. Lo dionisiaco con su placer primordial percibido incluso en el dolor, es la matriz común de la música y del mito trágico». F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, §24, p. 188.

decurso. Es cierto que, para el efesio, todas las cosas del cosmos están sujetas a un flujo incesante, pero, si se sabe mirar bien, se descubre que éste no es sino el aspecto visible de unos contrarios armonizados por una tensión invisible que los hombres, por lo general, son incapaces de advertir. El devenir es la otra cara del *lógos*, la norma eterna que ajusta la lucha entre los contrarios y las transformaciones que acontecen en la naturaleza. El *lógos* es la razón en la sinrazón del devenir, la medida frente a la desmesura de la «voluntad de poder» nietzscheana. Lo que nos dice el efesio es que esas realidades en movimiento constante, como si del fluir de un río se tratara, están gobernadas por una «armonía de tensiones opuestas», pero no que el devenir niegue la presencia de determinaciones estables, aunque pasajeras, en el cosmos (Cfr. 22 B 51 DK).

Por decirlo de otro modo, lo que más le preocupa al efesio es la incapacidad de los «dormidos» para percatarse, pese a participar de ella, de la ley universal que todo lo gobierna. Los más ven las tensiones opuestas que tejen el cosmos pero desconocen el ensamblaje profundo que las atempera (Cfr. 22 B 1 DK). A diferencia de Nietzsche, Heráclito cree en la verdad de lo eterno y en la estructura racional, aunque dinámica y paradójica, del cosmos, algo que se refleja en las leyes de la ciudad-estado y en el arraigo del ser humano en el mismo (Cfr. 22 B 114 DK), de modo que, ante la ausencia de un plan divino que oriente el devenir, uno sabe a qué atenerse y puede eliminar de su vida cualquier atisbo de desasosiego, al saberse inmerso en la trama de lo necesario, «que gobierna todo por medio de todo» (Cfr. 22 B 85 DK)<sup>50</sup>.

Este aspecto trágico del pensamiento heraclíteo, relativo a la ley inexorable que todo lo gobierna y al puesto del hombre en el cosmos, apenas se hace visible en la interpretación nietzscheana del jonio. Heráclito impele a los hombres a interiorizar la ley eterna que ajusta y unifica el devenir y a tomar conciencia de los límites que impone, algo que nada tiene de negativo, si se entiende adecuadamente. Ahí radica la tragedia del héroe, como vieron Esquilo y Sófocles (su desmesura le lleva a oponer su pobre individualidad a lo universal y eterno, algo que acarrea muchos sufrimientos), pero también su majestad (el reconocimiento de las leyes eternas del cosmos le permite ser grande en medio de las desgracias y, de ese modo, abrirse paso a través de la espesura)<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> La divinidad heraclíteo, la unidad inter-relacional de todos los opuestos o la naturaleza misma, es descrita con los atributos tradicionales de Zeus, a saber: el poder supremo y la sabiduría sin par, aunque, al mismo tiempo, se duda de que este nombre sea el más apropiado. En consecuencia, lo único sabio quiere que se le dé el nombre de Zeus, porque se trata del principio vital y rector de todas las cosas, pero, a su vez, no quiere, para evitar equívocos, ya que la tradición mitológica transmite una imagen del dios marcada por los más grotescos y deleznable rasgos antropomórficos. Cfr. G. S. KIRK, *op. cit.*, pp. 392-393.

<sup>51</sup> Cfr. R. ORSI, *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid, CSIC/Plaza y Valdés, 2007, pp. 320-324.



Se trata de reconocer la limitación onto-epistémica del ser humano, y de obrar en consecuencia, ajustando la propia vida a las pautas eternas de la naturaleza:

“Por ello es necesario seguir lo común, pero, aun siendo la razón común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia” (22 B 2 DK).

La mejor manera de interiorizar esta norma y evitar la desmesura es poner en práctica un saber que se sepa y se quiera humano, lejos del anhelo de rivalizar con los dioses. Se trata de respetar la propia finitud y la asimetría que existe entre el hombre y lo divino, entre el hombre y la naturaleza<sup>52</sup>. Los que viven en un letargo perpetuo, no llegan a barruntar su lugar en el cosmos, por eso obran movidos por el placer obtuso y el egoísmo mostrenco, pero Heráclito afirma:

“Ser sensato es la máxima virtud, y es sabiduría decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza” (22 B 112 DK).

Este fragmento pone el acento en la homología que se presupone entre la conducta humana y las exigencias de la naturaleza, puesto que comparten un mismo *lógos*. En este sentido, si fuéramos capaces de hacer que todas las tensiones humanas, que polémica y agónicamente alientan en cada una de nuestras decisiones, llegaran a armonizarse de un modo prudente, tendríamos la máxima virtud y el máximo saber que le está permitido a un mortal.

Para terminar, y pese al aserto nietzscheano que hace de la *hybris* «la piedra de toque (*der Prüfstein*) de todo discípulo de Heráclito»<sup>53</sup>, pensamos que el presocrático se halla más del lado de las Erinis, ayudantes de la justicia cósmica, que del lado de la desmesura que acarrea la ruina del héroe trágico; más del lado de lo eterno y la verdad, que del lado de la embriaguez mística y desmedida que busca cifrar la eternidad en un solo instante. Nietzsche apostó por una desmesura inhumana, o sobrehumana, pero únicamente la medida y la prudencia, pensaban los griegos de la época trágica, son capaces de poner límites al deseo y al temor. Se trata de buscar un equilibrio entre los propios deseos y las demandas de lo real, pero esto no quiere decir vivir por defecto, o siguiendo un instinto gregario, sino, muy al contrario, aspirar a una finitud lúcida y alegre, esto es, a una vida más sabia y más libre, a pesar de todo.

Gustavo Fernández Pérez.  
Avda. Derechos Humanos, 21, p. 5, bajo p.  
05003 Ávila.  
gfernandezpe@educa.jcyl.es

<sup>52</sup> Cfr. W. JAEGER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid, F.C.E., 1990, p. 177.

<sup>53</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, §7, p. 67.