

NIETZSCHE CON HERÁCLITO, O LA OSCURA NATURALEZA DEL PENSAMIENTO

JACOBO ZABALO
Universitat Pompeu Fabra

RESUMEN: La aceptación de Friedrich Nietzsche como clásico del pensamiento abunda en la problemática que él mismo planteó en su tiempo, relativa a la validez de una comprensión universal. Su crítica de la metafísica y la denuncia de la connotación moral de la idea de verdad, modulada a lo largo de los varios platonismos que se han sucedido desde la antigüedad, revela en positivo una apuesta por la experiencia directa de la vida, una aprehensión de la plenitud que no se acomoda en conceptos ni puede referirse con la deseada y tranquilizadora claridad. Este pensamiento reclama, de hecho, una comprensión que tenga en cuenta, asimismo, el lado menos amable, oscuro e impensado de la realidad. No es casualidad, en este sentido, la afinidad que Nietzsche demuestra con Heráclito. Las referencias al prefilósofo conocido como “el oscuro” no son numerosas, pero sí muy sintomáticas cuando tienen lugar; como también lo es el estilo aforístico, enigmático y profundamente estimulante de los dardos que, como aquel, acostumbra a lanzar Nietzsche. El presente artículo no pretende ser exhaustivo en la detección de vínculos entre autores tan ajenos en contexto, ni por tanto forzar las conexiones. Nos conformamos con apuntar las dificultades en la comprensión de Nietzsche y Heráclito, tratando de mostrar cómo a través de ellas la misma oscuridad busca tornarse reveladora.

PALABRAS CLAVE: metafísica, moral, vida, Heráclito, Nietzsche, Zarathustra.

Nietzsche with Heraclitus, or The Obscure Nature of Thought

ABSTRACT: The acceptance of Friedrich Nietzsche as a classic thinker agrees with the problem that he himself set out in his time, concerning the validity of universal comprehension. His criticism of metaphysics and the denunciation of the moral connotation of the idea of truth, modulated throughout the different Platonisms that have emerged since antiquity, positively reveal a move for the direct experience of life, an understanding of plenitude that is neither based on concepts nor referred to with expected and reassuring clarity. This thought requires, indeed, a comprehension that also takes into account the less nice, obscure and unforeseen side of reality. In this respect, Nietzsche's affinity for Heraclitus is not casual. The references to the pre-philosopher known as *the Obscure* are not many, but they are symptomatic when they appear; as it is the aphoristic, enigmatic and deeply stimulating style of the satirical remarks that Nietzsche usually throws, as Heraclitus himself. This

article is neither intended to be exhaustive in the detection of links between the two authors so different in context, nor to force connections. It will suffice to point at the difficulties in understanding Nietzsche and Heraclitus, trying to show that through them obscurity itself tries to become revealing.

KEYWORDS: Metaphysics, morals, life, Heraclitus, Nietzsche, Zarathustra.

1. Crisis de la comprensión, clave de la comprensión

La reputación de Friedrich Nietzsche con el martillo, herramienta que consideró especialmente apropiada para la destrucción de los “ídolos”, es hoy bien conocida. Se ha establecido por parte de la historia de la filosofía como un hecho, una realidad autoevidente, y por tanto perfectamente comprensible. En el autorretrato retrospectivo que es *Ecce Homo. Cómo se llega a ser el que se es* –presentación sincera al tiempo que problemática, por su sintomática tendencia a la hipérbole–, Nietzsche dijo de sí mismo: “Yo no soy un hombre, soy dinamita¹”. Desde la distancia, ya con perspectiva, el sentido de la explosión que Nietzsche quiso significar –descrita por él como “una crisis como ninguna antes en la Tierra²”– puede parecer obvio. Probablemente demasiado como para ser tomada aquella en su radical significación. ¿Puede acaso darse por supuesto el sentido del quiebro de sentido? ¿Qué tipo de crisis es aquella que no supone una ruptura, dando pie a una verdadera crítica en su propuesta de comprensión? Nos encontramos ante una situación aporética, que no por escasamente novedosa deja de ser de gran relevancia. Atañe a las raíces de la comprensión. El propio Nietzsche problematiza la comprensión de su obra en diversos momentos de la misma y de diversos modos. Se podría recordar, aquí, la perplejidad experimentada por un seguidor de Zarathustra que indaga sobre la relación del profeta con la poesía: “¿Por qué dijiste que los poetas mienten demasiado? / Preguntas, ¿por qué? No soy yo uno de esos a quienes sea lícito preguntarles por su porqué. ¿Es que mi experiencia vital es de ayer³?”. Tras proporcionar otros argumentos para su cuestionamiento de la habitual búsqueda de la verdad, Zarathustra acepta el reto de ese ingenuo interlocutor, sediento de conocimiento: “Sin embargo, ¿qué te dijo en otro tiempo Zarathustra? ¿Que los poetas

¹ NIETZSCHE, F. (1998). *Ecce homo*. Madrid: Alianza, p. 135.

² *Ibid.*

³ NIETZSCHE, F. (1972). *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza, p. 188.

mienten demasiado? –Mas también Zaratustra es un poeta. ¿Crees, pues, que entonces dijo la verdad⁴?”.

Toda aproximación a la obra de Nietzsche –incluso la explicación de la crisis que conllevaría su comprensión– necesita de una visión profundamente crítica. Después de todo, ¿cuál es la realidad de la crisis, en sí misma? ¿A qué tipo de realidad apunta? La obra de Nietzsche explicita un problema que concierne a la entidad de lo aparentemente real. Nietzsche, que escribió que no hay hechos sino tan solo interpretaciones, también postuló, en una página de *Humano, demasiado humano* que la irracionalidad de una cosa no es un argumento en contra de su existencia, sino una condición de la misma⁵. Una última cita, que acaba de arruinar cualquier atisbo de consolación filosófica, señala que “no existe una armonía preestablecida entre la promoción de la verdad y el bienestar de la humanidad⁶”. Nietzsche considera que la relación entre los hechos del mundo y la idea de verdad universal es ficticia, e insiste en recusar la pátina moralizante que aquella noción acarrearía desde su formulación platónica. En una fecha tan temprana como 1873 escribió un breve texto, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en que el núcleo duro de su crítica a la metafísica ya está presente, anticipando algunas ideas que reaparecerán a lo largo de su obra. Explica Nietzsche que “el intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que este es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir⁷”.

Según la particular *fisiología* de Nietzsche –aproximación crítica que orgullosamente emplea contra los discursos dominantes en muchos de sus diagnósticos epocales–, el intelecto es el órgano que permite una mejor conservación de la especie humana y no, según un posicionamiento de corte idealista, la fuente espiritual de donde brotaría la realidad, siendo así (racionalmente) concebible. En *Más allá del bien*

⁴ *Ibid.*, p. 189.

⁵ NIETZSCHE, F. (1996). *Human, All Too Human*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 182.

⁶ *Ibid.*

⁷ NIETZSCHE, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, p. 18.

y del mal, obra aparecida en 1886, Nietzsche escribió: “La mayor parte del pensamiento consciente debe clasificarse también entre las actividades instintivas, sin exceptuarse el pensamiento filosófico. [...] Detrás de toda lógica y de la aparente soberanía de sus movimientos, hay evaluaciones de valores, o para decirlo con mayor claridad, exigencias fisiológicas impuestas por la necesidad de mantener un determinado género de vida⁸”. Según Nietzsche no hay tal cosa como una verdad universal, incondicionada y desinteresada en su formulación; todo discurso o reflexión concebidos por el hombre ocultan en su trasfondo algún propósito, algún tipo de interés que favorece la autoconservación del individuo. Ya lo había planteado Thomas Hobbes en su *Leviatán*, obra que tiene presente Nietzsche y que refiere de hecho a través de la conocida expresión *bellum omnium contra omnes*. La imagen de la “guerra de todos contra todos” la empleará para explicar, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la genealogía de ese “misterioso impulso hacia la verdad⁹”.

A pesar de la tentativa de pacto en lo que respecta a las capacidades del intelecto (“en este mismo momento se fija lo que ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación uniformemente válida y obligatoria¹⁰”), no hay para Nietzsche una realidad monolítica, ni siquiera en el dominio de lo supuestamente objetivo, que constituya lo que llamamos “mundo”. En *Más allá del bien y del mal*, una obra que comienza con una crítica muy explícita de la metafísica (ya desde su primer capítulo, “Los prejuicios de los filósofos”), aparece cuestionada la fijación en torno la idea de una realidad, aquella que el entendimiento establece como tal. “Aun admitiendo que no nos sea dado nada «real» fuera de nuestro mundo de deseos y de pasiones; que no podamos alcanzar «realidad» más alta o más profunda que la de nuestros instintos –pues el pensamiento no expresa más que la relación de los instintos entre sí–, no sería lícito aventurar esta pregunta: «Este mundo dado, ¿no bastaría para comprender, a partir de lo que nos es semejante, el mundo que se llama mecánico (o material)?»”. No opta Nietzsche por comprender el mundo como una mera ilusión, una apariencia o una “representación” a partir de Berkeley o Schopenhauer, sino como una “realidad del mismo orden que nuestras mismas pasiones”¹¹.

⁸ NIETZSCHE, F. (1996). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Edaf, p. 41.

⁹ NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., p. 20

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ NIETZSCHE, F. (1996). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Edaf, p. 70.

El planteamiento nietzscheano, que dará sobradas razones al psicoanálisis para despuntar a comienzos de siglo XX y alzarse como alternativa al pensamiento técnico y cientificista –culminación triunfal de un positivismo neoplatónico, que finiquita la cuestión del sentido al darlo por supuesto–, merece un tratamiento no específicamente filosófico, tratamiento que en el presente artículo será iluminado por la poderosa ambigüedad de un prefilósofo como Heráclito de Éfeso, posiblemente el pensador que Friedrich Nietzsche más apreció.

2. Los enigmas de Heráclito: el juego de destrucción y creación

La crítica de Nietzsche a la filosofía, así como el problema de la comprensión del estallido de su crisis, implica al mismo tiempo una concepción de la realidad que se puede rastrear desde los inicios de su producción, con el interés por la antigüedad griega que mantendría hasta el final de su vida. Una concepción de la realidad afectada por el cambio continuo, la multiplicidad, y en suma cercana a una noción de *devenir* que avanza sin ruta preestablecida ni patrón, hasta el punto de que difícilmente puede ser referida por otros medios que no sean la ambigüedad, la paradoja o la equivocidad. Esta indeterminable dimensión de la realidad es manifiesta en la formulación que Heráclito propuso a propósito de la naturaleza, al afirmar que “la realidad [*physis*] gusta de esconderse”¹². Quizá no sea el término moderno el más apropiado –lo asume el traductor–, pero, con todo, “realidad” limita menos el alcance de la significación de la *physis* que la inevitablemente científica y positiva “naturaleza”. Veremos, más adelante, lo problemático de la traducción de algunos de los términos griegos atribuidos a Heráclito. Por el momento, señalar que en *El crepúsculo de los ídolos*, una de sus últimas obras, escribe Nietzsche: “Pongo aparte, con suma reverencia, el nombre de 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”¹³. No se preocupa lo más mínimo por empujar a Heráclito a un debate filosófico que no le correspondería por época; se centra en rendirle tributo

¹² HERÁCLITO (1999). *Razón común* (ed. crítica de A. García Calvo). Zamora: Lucina, p. 109.

¹³ NIETZSCHE, F. (2002). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Edaf, pp. 58-59.

–salvándolo del “hatajo de filósofos”¹⁴– y mostrar la adhesión a un pensamiento que le es afín, pese a la distancia. Otras referencias a lo largo de su producción –veremos– son más sutiles, si bien no menos significativas.

Ante todo, interesa plantear en qué sentido la crítica filosófica de Nietzsche, tan relevante para el pensamiento posmoderno, halla en Heráclito –un prefilósofo– el terreno común para la reflexión. Un pensamiento que no demanda apoyo metafísico, pues descarta todo fundamento, en realidad, que no sea elaborado en torno a nociones intrínsecamente problemáticas, como el fuego, el rayo o la guerra. La destrucción que conlleva el conflicto es entendida en positivo: cara otra de la misma y única realidad –la *physis*– que es constituida. Desde la psicología, James Hillman no ha dudado en aplicar la noción junguiana de “arquetipo” para explicar la validez del pensador antiguo. Su prólogo a una edición de Heráclito comienza afirmando lo siguiente: “Porque los modos arquetípicos de pensamiento trascienden el tiempo y el espacio, las observaciones de Heráclito son sorprendentemente posmodernas”¹⁵. De acuerdo con la noción de arquetipo, la vigencia de su pensamiento no debiera relacionarse con ningún tipo de moda, tratándose más bien de una corriente subterránea que emerge y se deja ver en diferentes momentos de la historia, en autores varios, generalmente más ensayísticos que sistemáticos. Un discurso a contrapelo, que refiere lo incomprensible de la naturaleza como *algo* consustancial al natural anhelo de comprender por parte del hombre, sometido él mismo a una dinámica de cambio perpetuo.

A pesar de que se acostumbra a dar por supuesta la existencia de un libro escrito por Heráclito, no deja de ser compleja la tarea filológica de componer a partir de citas (y citas de citas) posteriores un rescoldo de aquel fulgor prefilosófico, todavía próximo al mito. Cabe recordar que para la mentalidad griega arcaica la sabiduría –la capacidad de ver lo que es, siempre ha sido y será– se halla relacionada con la locura o *manía*, como ha estudiado Giorgio Colli¹⁶, en el marco del fenómeno religioso de la adivinación. Próximo en espíritu a la enigmática formulación de la verdad, el pensamiento de Heráclito nos ha llegado bajo la forma de una colección de declaraciones inspiradas, a menudo elusivas o paradójicas, explícitamente

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ HILLMAN, J. (2003). *Foreword: 'I am as I am not'* (en HERACLITUS, *Fragments*). Londres: Penguin Books, p. 11.

¹⁶ COLLI, G. (1996). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.

reivindicadas como cercanas a Apolo. El dios asociado al arte y a las bellas formas es también conocido por la implacabilidad de sus flechas, que envían enfermedades. De hecho, la ambivalencia de atributos repercute asimismo en el modo como se comunica el propio Heráclito: “Tal como el señor, cuyo templo divinadorio es el que está en Delfos, ni dice ni oculta sino que da señas”¹⁷. Poéticamente formulados, sus *fragmentos* (término que propuso Hermann Diels, el primer estudioso en ordenarlos) podrían entenderse perfectamente como epigramas o aforismos. El tono es lapidario y oscuro; sentencian, pero al mismo tiempo solicitan una interpretación. Aquello que comunican por medio del lenguaje común es solo una parte del significado que atesoran. “Pues oro los que andan buscándolo tierra excavan mucha y encuentran poco”¹⁸. En la traducción de Agustín García Calvo, versión de forzado hipérbato, resuena aquel errático buscar lo que no puede hallarse de un modo privado, esto es, siendo buscado unilateralmente.

Al igual que la palabra del oráculo, que Heráclito tiene muy presente, sus enigmas no pueden entenderse literalmente; adquieren sentido solo cuando se asumen en su profunda conexión con el que busca el significado, y no solo en su forma de búsqueda más particular o provechosa. La ansiedad de la propia búsqueda desvirtúa los resultados. “Si no espera, no encontrará lo inesperado, imposible de buscar como es y sin vía cierta”¹⁹, dice Heráclito en otro lugar (citado por Clemente de Alejandría, al igual que aquel fragmento que refería la problemática búsqueda de lo preciado). Esta traducción del pasaje no exime al lector de aquella complejidad, si bien también existen otras que connotan los términos de modo a hacerla más comprensible, a riesgo de errar. Yéndonos al otro extremo de la filología, con un tono más propio del *coaching*, algunas ediciones acaban simplificando la cuestión de forma alarmante. Una popular versión de bolsillo traduce aquel fragmento del siguiente modo: “El que no puede buscar lo imprevisto no ve nada, porque el camino conocido es un callejón sin salida”²⁰. Este tipo de traducción es muy sintomática de la necesidad de arrojar luz y despejar la desconcertante complejidad de los fragmentos; y, sin embargo, pretendiendo resolver el enigma se llega a una confusión mayor, que provoca la pérdida de

¹⁷ HERÁCLITO. *Razón común*, op. cit., p. 114.

¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

¹⁹ *Ibid.*, p. 369.

²⁰ HERACLITUS. (2003). *Fragments*. Londres: Penguin Books, p. 7.

significado profundo o deriva la cuestión a una disputa que quizá no sea la que corresponde a Heráclito por época, hallándose como se halla en un contexto prefilosófico, no tematizada aún la búsqueda de la verdad en un sentido ideal.

Precisamente por su premeditada y fecunda ambigüedad, Friedrich Nietzsche consideró equivocado tildar a Heráclito de “el oscuro”, pues –según dice, a propósito de su estilo– “el hecho es que difícilmente ha escrito nunca alguien con semejante luminosidad y lucidez”²¹. El aforismo de Heráclito recién citado, aquel que versa sobre las expectativas erradas, representa un buen ejemplo del procedimiento desconcertante a la par que estimulante que se inspira en el oráculo de Delfos. Al igual que aquella confesión de Zaratustra (ser un poeta y, por tanto, un *verdadero mentiroso*), se da una contradicción performativa en el aforismo de Heráclito: uno no puede esperar lo inesperado porque cuando trata de hacerlo, lo inesperado se torna en expectativa, y por lo tanto deja de ser lo que esencialmente decía ser a priori. La participación en la transformación de la realidad que uno es (en la que uno está inevitablemente incluido y que *deviene*, estando involucrado en su fluir) supone la pertenencia a un todo que lo trasciende desde la inmanencia más tangible. La realidad de la *physis* se muestra y oculta indiferente, sale a la luz desde una oscuridad igualmente constitutiva. La interpretación que de la verdad (*alétheia*) realiza Martin Heidegger en su artículo de 1946 es representativa de una mostración no completamente emancipada de su no menos original ocultación. La negación no es ajena a la afirmación, constituyen ambas el todo. La tendencia de la *physis* a ocultarse debe entenderse desde su positiva mostración, asumiendo que una no excluye la otra, sino precisamente al contrario, la requiere. Algunas traducciones no respetan la simultaneidad de los contrarios que de forma premeditada postula Heráclito. Las mencionamos aquí únicamente como representativas de esa voluntad de aclarar, de establecer ideas de forma clara y distinta, desde una perspectiva tan filosófica como ajena a Heráclito. Decir que “las cosas guardan sus secretos”²² no solo supone una interpretación errónea del término *physis*, junto con la desaparición del verbo que habla del gusto por la susodicha ocultación, sino que –lo que quizá sea más grave– se fundamenta imposiblemente en la platónica se-

²¹ NIETZSCHE, F. (2006). *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (en *The Nietzsche Reader*). Malden (MA): Blackwell Publishing, p. 112.

²² HERACLITUS. *Fragments, op. cit.*, p. 9.

paración entre lo que la cosa parece ser y lo que atesora. Decir que “la verdadera naturaleza de una cosa tiende a ocultarse”²³ no parece una solución mucho mejor. Sorprenden aún los añadidos e implicaciones filosóficas que incorpora la alusión a una verdadera naturaleza, dando por supuesto no solo que hay una que no lo es (exactamente lo contrario que plantea Heráclito), sino tendiendo el puente platónico hacia una esencia oculta, distinta de la aparente mostración. Claro que la consideración de estos primeros pensadores como “filósofos”, ya en el título del volumen conjunto, nos habría de preparar a la confusión.

Dados semejantes esfuerzos de clarificación, traídos a colación solo por lo sintomático de su propósito –aclarar lo imposible de aclarar–, diríase que la mejor traducción es la más oscura, la que extrañamente afirma que la naturaleza de la naturaleza no reside solo en ser lo que naturalmente es (visible), algo que expone Heráclito mediante un razonamiento ambiguo, probablemente indeterminable en su poderosa ambivalencia. Con todo, lo que parece más importante para nuestro propósito es el hecho de que las ideas anti-metafísicas de Nietzsche acerca de lo que modernamente tendemos a llamar “realidad” están sostenidas por una coherencia peculiar; un pensamiento que se presenta como alternativa a la lógica filosófica y que Heráclito ya anticipaba en sus fragmentos. El temprano estudio de Nietzsche que se conoce como *El nacimiento de la tragedia*, escrito entre 1870 y 1871, apunta a una comprensión de Sócrates, y del movimiento intelectual que genera, como el comienzo de la decadencia. En este trabajo Nietzsche menciona a Heráclito, si bien no lo estudia en detalle. Y, sin embargo, el estudio de los fenómenos culturales relacionados con Dioniso, el dios que Nietzsche sintió más cercano, revela “la construcción y destrucción por juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito a un niño que, jugando, coloca piedras aquí y allá y construye montones de arena y luego los derriba”²⁴. Se refiere Nietzsche al fragmento que lo postula según la mezcla de azar y necesidad dominante en el curso de los tiempos: “La vida es un niño que se divierte moviendo las fichas por el tablero; es el reino del niño”²⁵.

²³ V.V. A.A. (2000). *The First Philosophers*. Oxford: Oxford University Press, p. 40.

²⁴ NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, Madrid, 2004, pp. 198-199.

²⁵ COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega. Heráclito, op. cit.*, p. 33.

Más de diez años después, el profeta Zaratustra explica, en aquel su *Libro para todos y para nadie*, la absoluta seriedad del juego. En el primer discurso, “De las tres transformaciones”, escribe Nietzsche: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”²⁶. La tercera transformación del espíritu, el niño, deja tras de sí la necesidad de someterse y llevar una carga moral, sacrificio que el camello hace con sumo gusto; y también va más allá de la desafortunada voluntad del león, un tipo de voluntad que reedita las aspiraciones de trascendencia con sus ansias de libertad estando no obstante incapacitado para crear valores. El niño, por su parte, no queda preso de ninguna idea, no se basa en ninguna teoría. En el discurso “Del árbol de la montaña”, Zaratustra espeta a un joven seguidor: “Todavía no eres libre, todavía buscas la libertad. Tu búsqueda te ha vuelto insomne y te ha desvelado demasiado”²⁷. La tematización de nociones trascendentales –metafóricamente intuitidas en aquel “oro” de Heráclito– no concierne a la criatura más inocente y auténtica en su desear. Los movimientos del niño son libres sin saberlo, sin querer ejercer (racional o irracionalmente) algún tipo de actividad. Por supuesto, no hay en su caso “mundo aparente” contrapuesto al “verdadero”, ni trascendencia que no se viva inmanentemente.

259

Dos años después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche escribió *La filosofía en la época trágica de los griegos*, un texto que dejó inacabado y que, a pesar de revisarlo en 1879, nunca sería publicado en vida. Aquí sí figuran alusiones al pensamiento de Heráclito de gran relevancia, pues explicitan su afinidad espiritual. El pensador antiguo –según Nietzsche– “ya no distingue un mundo físico de uno metafísico, un reino de cualidades definidas de un «indefinido» indefinible”²⁸. Por de pronto, parece necesario no pasar por alto una obviedad, y es que este lenguaje (filosófico) pertenece a un período posterior a la producción platónica, y por lo tanto no se puede encontrar en Heráclito; dicho lo cual, el intempestivo empleo por Nietzsche acontece como respuesta a los idealismos de todos los tiempos, tratando de potenciar al mismo tiempo una comprensión de la *physis* que realmente sí se halla en el pensamiento de Heráclito. *Physis* como “realidad” que no equivale a lo que

²⁶ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 51.

²⁷ *Ibid.*, p. 74.

²⁸ NIETZSCHE, F. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, op. cit., p. 108.

racionalmente es pensado ni tampoco a la “naturaleza” que es percibida, o empíricamente abordada. La *physis* no se muestra completamente a la vista, ni estaría esencialmente oculta en su realidad trascendental, línea que la filosofía platónica apuntalará. La alternancia de uno y otro se resuelve en el flujo del devenir, en la constancia del cambio, que *siempre es siendo otra cosa*. Gilles Deleuze trató este punto en el párrafo “Existencia e inocencia” de su clásico *Nietzsche et la philosophie*: “Heráclito tiene dos pensamientos [...]: uno según el cual el ser no es, todo está en devenir; el otro, según el cual el ser es el ser del devenir en cuanto tal”²⁹. Estos dos pensamientos son en realidad uno, se remiten a aquella realidad que todo lo engloba, co-perteneciéndose en su contradictoria complementariedad. El ser que solo es siendo, un llegar-a-ser, y el ser que no es sino entendido como dejar-de-ser, como cambio, constituyen una misma unidad. La diferencia para consigo mismo es lo que hace que la *physis* nunca deje de ser la que es, repitiéndose siempre distinta.

Muchos son los fragmentos de Heráclito que parecen desafiar un conocimiento unívoco de la naturaleza, mientras que otros cuestionan abiertamente toda comprensión exclusivista, elaborada de modo particular por aquel que cree saber y anda dormido en su certeza, al no saberse perteneciendo a un mismo *logos*. “Siendo la razón común, viven los más como teniendo un pensamiento privado suyo”³⁰. El principio que reúne a todas las inteligencias bien puede entenderse como razón, de acuerdo con la versión de García Calvo; fundamental, en cualquier caso, es reparar en la complejidad de esta lógica prefilosófica. Se expresa –lo estamos viendo– en sorprendentes y problemáticos enunciados. Quizá una de las sentencias más elípticas y extrañas sea aquella que plantea que “Uno y sólo lo inteligente no quiere y quiere que se le diga nombre de Zeus”³¹. En la versión que Colli nos presenta de los fragmentos la idea se torna ligeramente más comprensible e informativa. Siendo menos equívoca, desvela el riesgo de una comprensión simplista: “Hay una sola cosa que no quiere y, a la vez, quiere ser llamada con el nombre de Zeus, la sabiduría”³².

La ambigüedad que deriva de la ambivalencia es inspiradora o desconcertante, dependiendo de cuán vitalmente se asuma el desa-

²⁹ DELEUZE, G. (1998). *Nietzsche et la philosophie*. París: PUF, p. 27.

³⁰ HERÁCLITO. *Razón común, op. cit.*, p. 41.

³¹ *Ibid.*, p. 124.

³² COLLI, G. *La sabiduría griega. Heráclito, op. cit.*, p. 83.

fío de enigmas de esta suerte. En el caso de Nietzsche, puede apreciarse un compromiso sin fisuras. La afinidad espiritual para con ese paradigma de sabiduría es tan evidente que en *La filosofía en la época trágica de los griegos* se atreve a hablar en el lugar de Heráclito, traduciendo a su propio lenguaje: “No veo nada que no sea devenir. No se deje engañar. Es culpa de su miopía, no de la naturaleza de las cosas, si usted cree ver tierra en algún lugar del océano del venir-a-ser y dejar-de-ser. Emplea nombres para las cosas como si rígida y persistentemente duraran; sin embargo, incluso el río en el que entra por segunda vez no es el mismo que aquel en que entró antes”³³. El tópico recurrentemente atribuido al pensamiento de Heráclito se alimenta de la famosa metáfora fluvial, tomada y retomada sin plenas garantías de comprensión. La única versión fidedigna del mismo (pues ni siquiera el celebrado *pánta rheî*, “todo fluye”, aparece en ningún fragmento atribuible a Heráclito) es aquella que afirma que “en unos mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos”³⁴. La mismidad del río reside en su perpetua diferencia; su estabilidad, en el movimiento de aguas que son siempre distintas, de acuerdo con la experiencia cambiante de quien se encuentra asimismo incluido y afectado por la fluctuación. Diversos comentaristas, a lo largo de la historia, han tratado de *explicarse* a raíz de este paradigma. Un caso llamativo es Michel de Montaigne, quien como es sabido inaugura un género, el ensayo, cuya premisa es que todo conocimiento pasa por el reconocimiento de su provisionalidad y del cambio a que esta sometido el propio investigador (*je ne peins pas l'être. Je peins le passage...*). El cambio es inherente a un devenir que hace de la diferencia la más universal de todas las cualidades, según reconoce en el ensayo “De la experiencia”, donde, además de transcribir un poema de su amigo Étienne de la Boétie –que respetuosamente versifica el tópico de Heráclito-, sostiene que uno es diferente no solo de los demás, sino también para consigo mismo a diferentes momentos del día³⁵.

Para comprender –de nuevo– postulados abiertamente contradictorios para la lógica formal, reclama Nietzsche algo distinto a la intelección. “La regia posesión de Heráclito se encuentra en su extraordinaria capacidad para pensar de manera intuitiva. Hacia el otro tipo de pensamiento, el tipo que se lleva a cabo en conceptos y

³³ NIETZSCHE, F. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, op. cit., p. 107.

³⁴ HERÁCLITO. *Razón común*, op. cit., p. 187.

³⁵ MONTAIGNE, M. (2003). *Ensayos completos*. Madrid: Cátedra.

combinaciones lógicas, en otras palabras hacia la razón, él se muestra frío, insensible, de hecho hostil, y parece sentir placer cada vez que puede contradecirlo con una verdad intuitivamente alcanzada”³⁶. El opúsculo titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito en el contexto de 1873, había tratado precisamente el problema del conocimiento a través de un lenguaje petrificado, responsable de la reificación de la realidad. Al “hombre racional”, preso de abstracciones que nunca, a pesar de proporcionarle la ficción del dominio sobre la naturaleza, le hacen del todo feliz, le contraponen el “hombre intuitivo”, paradigma que considera floreciente en la Grecia antigua y que asocia a la creatividad y apreciación artísticas. Ambos buscan dominar la vida, proyectar una valoración sobre la misma, pero “mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura sus desgracias mediante ellas, sin obtener de las abstracciones algún tipo de felicidad, [...] el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación”³⁷.

La identificación de Nietzsche con Heráclito –y, en suma, con el “hombre intuitivo”– es bastante obvia desde el inicio de su producción; no hace falta esperar a su inspirada infiltración en los discursos zaratustrianos para que fructifique. Próximo a lo planteado en *El nacimiento de la tragedia*, en la parte de su obra inconclusa que dedica a Heráclito, explica Nietzsche que “en este mundo solo el jugar, jugar con la implicación de artistas y niños, solo eso expresa el llegar-a-ser y el dejar-de-ser, construyendo y destruyendo, sin aditivos morales en una inocencia eterna e igual [...]. Solo el hombre estético puede mirar así al mundo [...] el artista destaca contemplativamente desde arriba y al mismo tiempo activamente dentro de su trabajo, entiende cómo la necesidad y la aleatoriedad, la tensión de oposición y la armonía deben aparejarse para crear una obra de arte”³⁸. Por medio de una lógica de creación-destrucción se engarzan lo arbitrario y lo necesario. Gilles Deleuze lo explica en la sección “Le coup de dés”: “El lanzamiento de dados afirma el devenir, y afirma el ser del devenir”. Pensemos en aquellos dos pensamientos que Deleuze consideraba característicos de Heráclito, y cómo se correlacionaban. En este párrafo precisa el vínculo existente entre necesidad y azar,

³⁶ NIETZSCHE, F. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, op. cit., p. 107.

³⁷ NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., pp. 37-38.

³⁸ NIETZSCHE, F. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, op. cit., p. 111.

un vínculo que afecta a todo ser viviente y requiere según Nietzsche una actitud determinada, cercana a la ontológica y extramoral aristocrática del *superhombre*: “Los dados, al ser lanzados, afirman el azar; la combinación que forman al caer afirma la necesidad”³⁹.

Zaratustra es plenamente consciente del juego, pero a diferencia del niño se jacta de no ser inocente en su voluntariamente equívoca mostración, en el curso de la construcción artificiosa de una apariencia, una máscara a través de la cual hacer resonar sus doctrinas: “Mi maldad y mi arte más queridos están en que mi silencio haya aprendido a no delatarse por el callar. Haciendo ruido con palabras y con dados, consigo yo engañar a mis solemnes guardianes: a todos esos severos espías debe escapárseles mi voluntad y mi finalidad”⁴⁰. Lejos de clarificar, los enigmas de Zaratustra profundizan en lo incomprensible de la experiencia vital, imposible como tal de universalizar.

3. Crítica celebración de lo vivo

La postfilosofía de Nietzsche encuentra en Heráclito nociones prefilosóficas que brindan una alternativa a la metafísica, estando basadas en una noción ambigua y sin embargo convincente de la *physis*. Ya hace algunas décadas, Giorgio Colli planteó claramente el problema, que como tal debe ser considerado: ¿podemos, desde nuestro tiempo, reflexionar de una manera no-filosófica? Si la respuesta es no, el pensamiento de Heráclito parece condenado a permanecer cerrado sobre sí por causa de su mítica oscuridad. Pero si la respuesta es afirmativa, una oscuridad mayor amenaza con impregnar de forma subliminal la certidumbre de nuestra mirada, al establecer una creencia inconsciente. Con todo, resta una tercera opción, arriesgada por incierta y quién sabe si practicable; aquella que apunta a la necesidad de una crítica permanente, y que bien puede significar el vivir en la crisis al igual que Nietzsche, hasta perder –de un modo lógico– toda referencia intelectual. “El eterno y exclusivo llegar-a-ser, la impermanencia de todo lo real –que actúa constantemente y llega-a-ser, pero nunca es, como Heráclito lo enseña– es un pensamiento terrible, paralizante. Su impacto en los hombres puede ser comparado a la sensación durante un terremoto, cuando se pierde la íntima confianza en la firmeza del fundamento. Hay que tener

³⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 29.

⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 246.

una fuerza asombrosa para transformar esta reacción en su contrario”⁴¹.

El resquebrajamiento que Friedrich Nietzsche supuso para la filosofía occidental –esa terrible interrogación plantada en mitad del camino, según Eugen Fink– encuentra su *alfa* en Heráclito, cuya crisis *avant la lettre* será apreciada por el explosivo, o cuando menos incendiario, pensador. Nietzsche busca dinamitar la univocidad de una significación violentamente despojada de toda pátina moral, en pro de la inmediata vivencia de lo vivo, irreferible cuanto pueda esta ser en cada caso. Semejantemente, aquel estudioso de Nietzsche – Eugen Fink– reconoció, en conversación con Martin Heidegger, que “el lenguaje de Heráclito tiene una ambigüedad interior y multidimensionalidad tales, que no podemos dar de él una referencia inequívoca”⁴². Comparable a cuanto sucede con Nietzsche, pero desde el otro lado del fenómeno cultural que conocemos como filosofía, no hay conceptos filosóficamente adecuados en Heráclito (“¿Desde cuándo tenemos conceptos en absoluto?”⁴³, se pregunta Heidegger a propósito de lo que sucede antes de la tematización del saber socrático-platónica) y ni siquiera la oposición, la contradicción perpetua que se dice característica de su pensamiento, puede entenderse dialécticamente todavía⁴⁴.

El *logos* de Heráclito, aquella “razón común” –en palabras de Agustín García Calvo– que certifica un tipo de lógica prearistotélica y no filosófica, engloba a toda realidad, por diferente que sea en su constante devenir. Así, de haber un principio, no ofrece este una comprensión metafísica, ni supone un fundamento estable sobre el cual reflexionar con seguridad. Más bien al contrario: el principio es la guerra, el conflicto (*pólemos*) que azuza la totalidad múltiple de las cosas que van siendo en su respectivo y común devenir. Heráclito emplea otra imagen para describir esa norma que todo lo gobierna, imprevisible y poderosa. Al igual que otras nociones a él atribuidas, el rayo representa esa dinámica de creación-destrucción (“Y las cosas todas las timonea el rayo”⁴⁵). Un fenómeno natural que no deja de ser extraordinario, a pesar de su relativa presencia en la vida de los

⁴¹ NIETZSCHE, F. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, op. cit., p. 108.

⁴² HEIDEGGER, M. y FINK, E. (1993). *Heraclitus Seminar*. Evanston (IL): Northwestern University Press, p. 4.

⁴³ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁵ HERÁCLITO. *Razón común*, op. cit., p. 252.

hombres. Deslumbra en un instante, pero es una luz que no ilumina de manera continuada. No hay forma de habituarse a las condiciones que impone, siendo visible e invisible. Su luz es cegadora e instantáneamente deja en la oscuridad. Quizá por eso Nietzsche, en la cuarta parte de su *Zaratustra*, emplea una metáfora semejante: “Hace ya mucho tiempo que mi sabiduría se acumula como una nube, se vuelve más silenciosa y oscura. Así lo hace toda sabiduría que alguna vez debe parir rayos. Para estos hombres de hoy no quiero yo ser luz ni llamarme luz. A estos –quiero cegarlos: ¡rayo de mi sabiduría! ¡Sácales los ojos!”⁴⁶.

El modelo de sabiduría que promueve Nietzsche no quiere ser entendido como una clarificación redentora ni tampoco, por supuesto, como una mera acumulación de saber. Las parábolas son una constante en el *Zaratustra*, solo que lejos de aportar luz buscan despertar algo de aquella intuición prefilosófica que no cuaja en conocimiento; apuntan con certeza al elemento indeterminable, en el que el hombre está inequívocamente incluido. La vida, en su dimensión más instintiva e irreductible, es reivindicada frente a una clase de especulación teórica que Heráclito no conoció. Aún así –y de ahí el problema, ya señalado– a Heráclito sí que lo hemos conocido a través de ella. Platón refleja algunas de sus doctrinas en el *Cratilo*, concretamente aquella idea que se convierte en topos, perpetuado de forma acrítica: “Dice en alguna parte Heráclito que todas las cosas corren y nada permanece, y comparando la corriente de un río con los seres, dice que dos veces en el mismo río no puedes entrar”⁴⁷. Aristóteles recoge en diversos lugares de la compilación hoy conocida como *Metafísica* la mención de Platón y el extremismo de aquel peculiar discípulo de Heráclito que da título al diálogo, de quien prácticamente se burla por haber apuntado –a modo de corrección del efesio– que ni siquiera una vez puede uno bañarse en el mismo río. Con defensores o intérpretes de este tipo, no ha de extrañar que la especulación filosófica haya tendido a minimizar las contradicciones, por fructíferas que originalmente fueran, y banalizar o desechar el pensamiento de Heráclito.

Alguien tan interesado por el cambio como Aristóteles apenas pudo sacar provecho de las intuiciones a propósito de lo que venimos llamando “devenir” de las cosas, y eso a pesar de considerar a Heráclito como uno de los *physiologoi* (pensadores que no se fundamen-

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 386.

⁴⁷ HERÁCLITO. *Razón común*, op. cit., p. 187.

taban ya en mitos para desplegar sus investigaciones). Poco probable, en cualquier caso, que entendiera la advertencia de que es “nuevo a cada día el sol”⁴⁸, en su justa y fecunda problemática. Toda una serie de teorías, por parte de comentaristas aristotélicos, despliegan explicaciones inverosímiles y pasan por alto que si el sol es nuevo a cada día, para Heráclito *también* lo es a cada momento, siendo siempre en realidad el mismo. Como sucede con la metáfora fluvial, desde la filosofía cuesta comprender una coherencia que no repose en el principio de no contradicción, y que no materialice sus resultados de acuerdo a la universalidad abstracta de la teoría. Lo cierto es que para Heráclito la dimensión presente y oculta de la *physis* habilita e impide un acceso directo, total y definitivo a aquella su realidad, entendible por tanto solo en términos contradictorios o según un fluir conceptualmente inaprehensible. Una de las parábolas zaratustrianas atiza, en este sentido, las pretensiones teóricas de quienes manejan la creencia de la comprensión: “Cuando el agua tiene maderos para atravesarla, cuando puentecillos y pretilos saltan sobre la corriente: en verdad, allí no se cree a nadie que diga: «Todo fluye». Hasta los mismos imbéciles le contradicen. «¿Cómo?, dicen los imbéciles, ¿que todo fluye? ¡Pero si hay puentes y pretilos *sobre* la corriente!» Sobre la corriente todo es sólido, todos los valores de las cosas, los puentes, los conceptos, todo el «bien» y el «mal»: ¡todo es *sólido!*”⁴⁹.

266

El tópico atribuido al pensamiento de Heráclito difícilmente puede ser comprendido –o, cuando menos, *participado*– desde una perspectiva que se sabe ajena, fundamentada fuera del elemento en el que aquel *todo* se hallaría incluido y en movimiento. El desconcertante mandato de esperar lo inesperado (que, además de despertar la perplejidad, parecía sumir en la aporía a todo aquel que quisiera ponerlo en práctica) es reformulado críticamente por Nietzsche, quien señala a través de Zaratustra lo fácil que es hablar de la realidad prescindiendo de ella, precisamente a través de la palabra que la comprendería. Pues, ¿quién comprende a quién? ¿No es el que comprende él mismo comprendido, y de forma inconsciente (incomprendida por él mismo)? En palabras del Nietzsche de *Más allá del bien y del mal*, “¿quién es Edipo aquí? ¿Y quién la Esfinge?”⁵⁰. La realidad de la *physis* (llámese naturaleza, realidad o vida) englobaría,

⁴⁸ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 279.

⁵⁰ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 39.

en cualquier caso, todo discurso particular. Lo dice con su enigmática elocuencia Heráclito: “A lo que no se pone nunca, ¿cómo va a escondérsele uno?”⁵¹. Y, así, los puentes, parapetos o puntos de apoyo que fundamentan la aproximación a la realidad están inevitablemente sometidos al devenir, por muy estables o racionales que se quieran⁵². El camino iniciado explícitamente por Aristóteles aporta una confianza en la fundamentación racional del saber que se antoja incompatible con aquella concepción prefilosófica que Zaratustra reclama para sí.

Friedrich Nietzsche entendió desde muy temprano, ya en sus primeras obras, que el hombre se interesa solo por el lado amable de la verdad en la medida que asegura la autoconservación, despreocupándose al mismo tiempo de la faz amenazadora, igualmente constitutiva de la realidad⁵³. Esta referencia a la vertiente ignota e incontrolable, y así menos ordenada por el pensamiento filosófico, se encuentra arquetípicamente –como es sabido– en Heráclito; por ejemplo, en uno de los fragmentos que se le atribuyen y que sentencia que “no es para los hombres mejor que les sucedan cuantas cosas quieren”⁵⁴. Un fragmento que algunas ediciones rematan con un corolario más informativo –por tanto, menos enigmático– y que no forzosamente seguiría, en disposición, a aquel fragmento: “La enfermedad ha hecho a la salud cosa grata y buena, el hambre a la hartura, el cansancio al descanso”⁵⁵. Son varias las traducciones⁵⁶ que exponen los términos de tal forma que el pensamiento de Heráclito parecería que se presta a la exclusión de uno de los dos, cuando su profunda autenticidad reside en la simultaneidad de ambos, en la confrontación que inevitablemente –sea percibida o no– tiene lugar.

⁵¹ HERÁCLITO. *Razón común*, op. cit., p. 48.

⁵² El caso paradigmático corresponde a la ciencia moderna, animada por los descubrimientos de Galileo Galilei, que prioriza la verdad a priori –bajo la forma de ley o principio– sin necesitar siquiera la corroboración de la experiencia cotidiana, que en muchos casos parecería contradecirla; un proceder teórico y antiintuitivo que se infiltra en la mentalidad hasta en el siglo XIX, quizá el momento de esplendor de un positivismo que la actual sociedad, altamente tecnificada, ya apenas tematiza ni cuestiona.

⁵³ NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., p. 20.

⁵⁴ HERÁCLITO. *Razón común*, op. cit., p. 290.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁶ COLLI, G. *La sabiduría griega. Heráclito*, op. cit., p. 101 (“La enfermedad hace que la salud resulte más agradable y placentera; y eso mismo hace el hombre con respecto a la saciedad”).

“Se debe ver la guerra cómo es común. Y justicia contienda, y cómo según contienda se producen todas las cosas”⁵⁷. Lo explica ya filosóficamente Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, abundando en el tópico y simplificando la cuestión: “Que lo a contrapelo concordante, y de los elementos dispares la armonía más hermosa, y que todas las cosas suceden según discordia”⁵⁸. El fragmento que más genuinamente podemos atribuir a Heráclito es aquel que dice: “No entienden cómo es que, difiriendo [consigo, se aviene] consigo mismo a ponerse de acuerdo: ajuste de contravuelta, tal como de un arco y de una lira”⁵⁹. En el plano estrictamente musical, consonancia y disonancia se complementan; desde la separación extrema pertenecen a una unidad, estando la multiplicidad de las cosas que son reunidas en su ser diferente⁶⁰. La confrontación de tonos conforma una melodía compleja, plena, acorde al movimiento general de lo vivo. El paradójico entendimiento de aquella remota y presente *physis* lo formula Nietzsche en su tardía obra *El crepúsculo de los ídolos* retomando el tono dionisiaco de *El nacimiento de la tragedia*, que considera entonces, casi veinte años después, su primera “transvaloración de todos los valores”: “La psicología de la celebración orgiástica como un sentimiento desbordante de vida y fuerza, dentro del cual hasta el dolor actúa como estimulante. [...] El decir sí a la vida, incluso en sus problemas más extraños y duros [...] por encima del horror y la compasión, para ser el eterno placer del devenir mismo”⁶¹.

Aunque perfectamente establecida como incuestionable en la sociedad del positivismo, la pretensión de eliminar a toda costa el aspecto negativo de la *physis* no hace sino rebajar la celebración afirmativa de la plenitud, aquella que según Nietzsche desplegaba en sus juegos de creación-destrucción la tercera transformación del espíritu, el niño. El *superhombre*, de forma semejante, habría de asomir la realización de esas actividades desde una negatividad que ya no le condicione moralmente; el resquicio de pesadumbre, el resentimiento que florece en un clima de nihilismo, más bien lo animaría a acometer la susodicha “transvaloración”. La comprensión por sus

⁵⁷ HERÁCLITO. *Razón común*, op. cit., p. 132.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁶¹ NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos*, op. cit., pp. 179-180.

contemporáneos del *superhombre* “como tipo «idealista», de una especie superior de hombre, mitad «santo, mitad genio»...”⁶² –explica Nietzsche en *Ecce homo*– no podría ser más inocente y más contraria a la predicación de Zaratustra. Nietzsche apuesta, de hecho, por una explotación de la vertiente más oscura, que como tal lo lleva más allá. “«El hombre es malvado» –así me dijeron, para consolarme, los sabios. ¡Ay, si eso fuera hoy verdad! Pues el mal es la mejor fuerza del hombre. «El hombre tiene que mejorar y empeorar» –esto es lo que yo enseño. Lo peor es necesario para lo mejor del superhombre”⁶³, explica Zaratustra en su discurso “Del hombre superior”. Y en Más allá del bien y del mal: “Las grandes épocas de nuestra vida son aquellas en que tenemos, al fin, el valor de declarar que lo malo que hay en nosotros es lo mejor de nosotros mismos”⁶⁴. El tono de Nietzsche puede parecer ingenuamente provocador, y los fragmentos en cuestión exabruptos proferidos para epatar al bienpensante; pero, más que una mera inversión de valores –una sustitución del bien por el mal– lo que propone, de un modo especialmente lírico en el *Zaratustra*, es una superación –en el sentido fuerte, abismático– que tendría lugar reuniendo los extremos habitualmente confrontados, considerados mutuamente exclusivos. Podemos recordar un poema de Paul Celan que participa de esta sensibilidad. En la versión de J. A. Valente, el segundo cuarteto de *Sprich auch du* dice: “Habla- / Pero no separes el No del Sí. / Y da a tu decir sentido: / dale sombra”.

Ya en *La gaya ciencia* había Nietzsche vertido una crítica contra la asepsia del positivismo contemporáneo: “¿Cómo? El objetivo final de la ciencia es proporcionar al hombre la mayor cantidad posible de placer y la menor cantidad posible de dolor? Pero supongamos que el placer y el dolor estén tan unidos entre sí, que el que *quiere* tener el mayor posible del primero *debe* tener la mayor cantidad del otro también –que todo aquel que quiere aprender a elevarse hasta los cielos debe también esta preparado para penar hasta la muerte”⁶⁵. La herida, el foco de dolor, es también la ocasión de una salud superior para aquel ser que ya está en disposición de sanarse a sí mismo. Aunque pensar en clave cristiana no parece descabellado en este

⁶² NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, op. cit., p. 65.

⁶³ NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 385.

⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 100.

⁶⁵ NIETZSCHE, F. (2001). *The Gay Science*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-38.

punto, Nietzsche no pretende ahondar en esa línea, que rechazó en diversas ocasiones y concretamente en la contemporánea recreación que Richard Wagner hiciera en su *Parsifal*. Tampoco le complace la visión de la voluntad que Arthur Schopenhauer ofrece, en lo que considera una plácida anestesia frente al sufrimiento que aboca a la inacción, a la muerte en vida. Si bien por un momento reconoce Nietzsche no ser completamente ajeno a su tiempo, cree aportar un modelo de vida a la altura de las más altas expectativas. “Descontado, pues, que soy un *décadent*, también soy su antítesis. Mi prueba de ello es que siempre he elegido los remedios *justos* contra los estados malos”⁶⁶. En *Ecce homo* se distingue del ser “típicamente enfermizo” (el *nihilista*, incapaz de crear valores, o el *victimizado*, que halla un beneficio moral en creerse perseguido): “Para un ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico estimulante para vivir, para más-vivir”⁶⁷. La apuesta de Nietzsche es apasionada, creadora, y en suma artística; requiere una entrega total, la participación del individuo en la vida que lo incluye, sin distinciones morales. “Lo que se hace por amor, se hace siempre más allá del bien y del mal”⁶⁸.

270

Orgullosamente reconocida, la enfermedad de Nietzsche solo torna más coherente su tarea vital, a pesar del acabamiento que presiente, que parece anticipar. Finalmente, “hundirse en el propio ocaso” es un *leitmotiv* que refiere el paso previo a la superación, y como tal recorre el *Zarathustra*, su obra más poética e incomprensible. Entender esa obra –ni que sea “seis líneas”⁶⁹– implica vivirla, algo para lo cual los modernos –considera– no se encuentran aún preparados. Con perspectiva, intuimos que la inspirada profundidad del pensamiento nietzscheano se hace *algo* más accesible a través de la interpretación que de la antigua Grecia realiza. Su contribución a la filología clásica no ha sido precisamente lo que le ha dado fama, y aun así no deja de ser relevante, por sintomática de su extraordinaria posición como autor. La relación es en dos sentidos opuestos, simultáneos para nuestros intereses. Por un lado, Giorgio Colli ha valorado positivamente los desatinos de Nietzsche en su aproximación a un mundo imposible de reconstruir por su escasez de testimonios, proximidad al mito y comunicación eminentemente oral,

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁸ NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*, p. 104.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 64.

pues el medio parabólico (en su caso, el enfrentamiento de lo apolíneo y lo dionisiaco), aun insuficiente, tematiza ya una dificultad insalvable que el pensamiento de Heráclito igualmente pone sobre la mesa. Por otro lado, en perfecta retroalimentación y sentido inverso, lo oscuro del pensamiento nietzscheano, su reivindicación antimetafísica, puede ser entendido desde la comprensión de la *physis* proyectada sobre aquel mundo prefilosófico.

Justamente, pensando en aquel mundo, recordemos una historia de inevitable regusto mítico recogida por Heráclito (si bien popular en su contexto, con variaciones). Una historia, de nuevo, que en su formulación no solo resulta problemática de entender literalmente, sino que apunta a la problemática tendencia inherente a querer hallar una solución unilateral, basada en lo aparente; es decir, dejando de lado la realidad de aquello que, si bien no se manifiesta, no por ello deja de ser: “Engañados están los hombres tocante al conocimiento de las cosas aparentes y reales por manera muy semejante a la de Homero, el que vino a ser más sabio que los helenos todos: pues también a él le engañaron al decirle: «Todos los que vimos y cogimos, esos los vamos dejando, y todos los que no vimos ni cogimos, esos los traemos»”⁷⁰. Ese coger y dejar –y llevar sin saberlo aquello que no se ha sabido encontrar– supone una aproximación parabólica a la propia actividad gnoseológica, siempre provisional en su avance e inconscientemente errada en la mayor parte de sus progresos. La confusión del más sabio acontece precisamente por no calibrar la evidencia, por no atenerse a la realidad que se ausenta a la vista (los parásitos en el cabello de aquellos niños). ¿Quién, para buscar la verdad y resolver el enigma, iba a prestar atención a una realidad tan baja... tan poco “real”? Desde luego no la persona que cree saber, aquella que desde siempre y de forma natural tiene a su alcance la verdad. Como si, en efecto, la verdad se pudiera poseer; como si se dejara comprender gustosamente... cuando, de acuerdo con Heráclito –y también Nietzsche–, es más bien uno que está en ella comprendido, y no del modo que siempre quisiera.

En un sentido radical, sin restricciones o connotaciones morales –es decir, más allá del bien y el mal–, la verdad natural se descubre impregnada de una fatalidad inexplicable, peligrosa en su inocente indiferencia, por la sombra de la incomprensión que acarrea. El sabio se demuestra no sabiendo frente a los que casi nada saben; pero

⁷⁰ HERÁCLITO. *Razón común*, op. cit., p. 54.

también el que inesperadamente despunta por su saber, por su privilegiada intuición, se condena al aislamiento. Era el caso de Edipo, cuya condena a la ceguera se deriva de una especial capacidad para ver lo que los demás no ven, una vez resuelto el enigma de la esfinge. Tampoco las dotes adivinatorias de Casandra le permiten cambiar el destino, que necesariamente confirman. Ya del otro lado de la historia –volviendo ya al autor del *Zaratustra*–, parece que la frenética vitalidad del propio Nietzsche, en su batalla contra la razón, tampoco pudo salvarlo del ocaso, la patológica clarividencia en que se sumió progresivamente. Tras declarar en *Ecce homo* que no es un hombre, sino dinamita –y aun asumiendo, en el capítulo que lleva por título “Por qué yo soy un destino”, que él es “también, necesariamente, el hombre de la fatalidad”⁷¹, se atreve a celebrar su crítica disposición: “Yo soy un *alegre mensajero* como no ha habido ningún otro. Conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas”⁷².

Jacobo Zabalo Puig
Profesor de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universitat
Pompeu Fabra
jacobozabalo@upf.edu

272

[Artículo aprobado para su publicación en febrero de 2015]

⁷¹ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, *op. cit.*, p. 136.

⁷² *Ibid.*