



**Universitat de les  
Illes Balears**

**TESIS DOCTORAL  
2015**

**EL RECURSO A HERÁCLITO  
EN LA OBRA DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

**Raúl Genovés Company**



**Govern de les Illes Balears**



ÍNDICE

RESUMEN EN CASTELLANO.....	3
RESUMEN EN ITALIANO.....	4
INTRODUCCIÓN.....	5
OBJETIVOS.....	19
1. LA FILOSOFÍA GRIEGA EN LA OBRA DE NIETZSCHE.....	21
1.1. <i>Justificación de la importancia de la Grecia clásica y arcaica en Nietzsche, a la hora de comprender en profundidad su filosofía.....</i>	21
1.2. <i>Crítica de Nietzsche a la «racionalidad» socrática .....</i>	31
1.3. <i>Importancia y sentido del recurso a Heráclito en la filosofía de Nietzsche .....</i>	43
<i>Breve comentario sobre las fuentes.....</i>	45
2. PRESENTACIÓN Y COMENTARIO DE LAS CITAS A HERÁCLITO EN OBRAS, EN COMBINACIÓN CON LOS FRAGMENTOS PÓSTUMOS .....	55
2.1. <i>De Laertii Diogenes fontibus (1867).....</i>	56
2.2. <i>Encyclopädie der klassischen Philologie (1871 / 1873-1874).....</i>	69
2.3. <i>Einführung in das Studium der platonischen Dialoge (1871-1879) .....</i>	78
2.4. <i>Die Geburt der Tragödie (1872).....</i>	117
2.5. <i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern Über das Pathos der Wahrheit. (1872) .....</i>	174
2.6. <i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1873).....</i>	214
2.7. <i>Die vorplatonischen Philosophen (1872-76).....</i>	284
2.8. <i>Die Διαδοχαι der vorplatonischen Philosophen (1873-1874).....</i>	436
2.9. <i>Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (Unzeitgemäße Betrachtungen II) (1873-74) .....</i>	444
2.10. <i>Die Geschichte der griechischen Literatur (I – II) (1874-1875) Die Geschichte der griechischen Literatur (III) (1875-1876) .....</i>	459
2.11. <i>Der Gottesdienst der Griechen (1875-1876; 1877-1878).....</i>	511
2.12. <i>Richard Wagner in Bayreuth (Unzeitgemäße Betrachtungen IV) (1876) .....</i>	529

2.13. <i>Menschliches, Allzumenschliches II.</i> <i>Vermischte Meinungen und Sprüche (1878-1879)</i> .....	543
2.14. <i>Fröhliche Wissenschaft (1882)</i> .....	554
2.15. <i>Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886)</i> .....	566
2.16. <i>Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887)</i> .....	573
2.17. <i>Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt (1888)</i> .....	589
2.18. <i>Ecce homo. Wie man wird, was man ist (1888)</i> .....	610
3. CONCLUSIONES.....	637
4. CONSIDERACIONES COMPLEMENTARIAS	
a) <i>Crítica a la πολυμαθία: de la erudición a la experiencia filosófica</i> .....	657
b) <i>¿Puede la teoría nietzscheana del eterno retorno derivarse únicamente a partir de los fragmentos de Heráclito? La doctrina de Zaratustra. Contradicciones en la identificación de la figura de Dioniso y Heráclito, por parte de Nietzsche</i> .....	679
5. ÍNDICES Y TEXTOS .....	698
5.1. Abreviaturas.....	698
5.2. Fragmentos de Heráclito.....	700
5.3. Citas de Nietzsche a Heráclito ordenadas cronológicamente	
En obras y textos para las lecciones.....	709
En apuntes y fragmentos póstumos.....	743
5.4. Fragmentos de Heráclito identificados en cada texto.....	762
BIBLIOGRAFÍA .....	764

RESUMEN

Tras comprobar en investigaciones preliminares relacionadas con el Trabajo de Final de Máster la ausencia de un estudio crítico completo y ordenado sobre el recurso a Heráclito en la obra de Friedrich Nietzsche, se evidenció la necesidad de desarrollar una investigación exhaustiva al respecto. La presente tesis doctoral atiende esta necesidad y contribuye en el campo de los estudios nietzscheanos con la aportación de un trabajo crítico en el que se presentan y analizan siguiendo el orden cronológico en que fueron escritos, todos los pasajes de las obras y los textos para las lecciones y conferencias impartidas por el autor que contienen alusiones a Heráclito. Cada uno de estos pasajes se ha contextualizado y comentado detalladamente, revisando las fuentes bibliográficas relacionadas y contrastándolo con las aportaciones más relevantes de la tradición interpretativa, tanto de los estudios nietzscheanos como de los heraclíteos, y aportando después nuestras propias consideraciones sobre el sentido del recurso en cada caso. Los comentarios de los diversos pasajes se complementan con el análisis de las alusiones a Heráclito contenidas en apuntes y fragmentos póstumos. También se revisan algunas cuestiones derivadas de la exploración, que suelen generar bastante confusión y a las que se ha dedicado un apartado específico que contribuye a mejorar su comprensión.

Por último, en un documento anexo a la tesis doctoral se presenta la relación completa y cronológicamente ordenada de todas las citas, facilitando así una consulta rápida de los pasajes en cuestión, a la vez que una visión de conjunto del proceso de las citas a lo largo de toda la obra del autor, junto con la posibilidad de contrastar de manera directa las alusiones realizadas en las anotaciones de los póstumos, y en las obras y otros textos, en un mismo periodo cronológico.

La presente investigación ofrece así un estudio completo, sistemático y cronológicamente ordenado del recurso a Heráclito en el conjunto de la obra del autor, con indicaciones precisas sobre el interés, sentido y contexto de cada una de las citas, que permite comprobar el alcance real de la cuestión a partir de la evidencia de los propios textos, ante la frecuente tendencia a utilizar las citas de manera aislada, superficial o incluso supeditada a determinados intereses interpretativos.

RESUMEN

Dopo aver constatato negli studi preliminari relativi al Lavoro Finale di Master *Fondamenti per un studio sull'influenza di Eraclito in Nietzsche* l'assenza di uno studio critico completo e ordinato sui riferimenti ad Eraclito nell'opera di Nietzsche, si evidenziò la necessità di sviluppare un'investigazione esaustiva al riguardo. La presente tesi di dottorato soddisfa questa necessità e contribuisce nel campo degli studi nietzscheani con un lavoro critico nel quale si presentano e analizzano seguendo l'ordine cronologico in cui furono scritti, tutti i passi delle opere e i testi per le lezioni e conferenze tenute dall'autore che contengono allusioni a Eraclito. Ciascuno di questi passi è stato contestualizzato e commentato dettagliatamente, controllando le relative fonti bibliografiche ed è stato confrontato con i contributi più rilevanti della tradizione interpretativa, tanto degli studiosi nietzscheani come di quelli eraclitei. I commenti dei diversi passi si completano anche con l'analisi delle allusioni a Eraclito contenuti in appunti e frammenti postumi, e con le nostre considerazioni sul significato del riferimento, in ogni singolo caso. Sono trattate anche alcune questioni derivate dall'analisi, che solitamente generano abbastanza confusione, e alle quali si è dedicata un'attenzione un po' più dettagliata che contribuisce a migliorarne la comprensione.

In un documento annesso alla tesi di dottorato si presenta la relazione completa e cronologicamente ordinata di tutte le citazioni, facilitando così una consultazione rapida dei passi in questione, contemporaneamente ad una visione della totalità del processo di citazioni nell'arco di tutta l'opera dell'autore, insieme alla possibilità di confrontare in modo diretto le allusioni ad Eraclito nelle annotazioni dei frammenti postumi e nelle opere e in altri testi in uno stesso periodo cronologico.

Il presente studio offre così un'analisi completa, sistematica e cronologicamente ordinata dei riferimenti a Eraclito nella totalità dell'opera di Nietzsche, con indicazioni precise sull'interesse, sul significato e sul contesto di ciascuna delle citazioni che permette così di confrontare l'importanza della questione a partire dall'evidenza dei testi stessi, di fronte alla frequente tendenza ad utilizzare le citazioni in maniera isolata, superficiale o perfino subordinata a particolari interessi interpretativi.

## INTRODUCCIÓN

### *Justificación de la investigación de la tesis doctoral<sup>1</sup>*

Según el artículo 13 del Real Decreto 99/2011, de 28 de enero (BOE núm. 35, de 10 de febrero de 2011), por el que se regulan las enseñanzas oficiales de doctorado, «la tesis doctoral ha de consistir en un trabajo original de investigación elaborado por el candidato en cualquier campo del conocimiento».

Con la intención de aportar una contribución en este sentido, se solicitó y obtuvo en su día una beca de Formación del Personal Investigador (FPI), en la convocatoria 2009 (BOIB núm. 92 de 25/06/2009) de la CAIB. La primera acción en el marco de las actividades relacionadas con la beca consistió en la elaboración del trabajo de final de máster *Fundamentos para un estudio sobre las influencias de Heráclito en Nietzsche*, para la obtención del título de Máster Universitario en Filosofía Contemporánea. Cuando en la defensa del mencionado trabajo expuse los resultados de mi estudio sobre la importancia de la filosofía griega en general y la de Heráclito en particular en el pensamiento y en la obra de Nietzsche, recibí la impresión por parte de los evaluadores de que ésta no era tanta como parecía, y que incluso podía ser un error concederle alguna significación. Aunque el trabajo fue bien valorado metodológicamente, sus conclusiones no lo fueron tanto. Este hecho que en principio me desanimó, poco después, y tras una seria conversación con mis directores de tesis, me motivó a investigar en profundidad la cuestión, dando como resultado el desarrollo de la presente tesis doctoral.

Esta tesis se inserta en el Programa de Doctorado en Filosofía 2010-11 de la UIB, en la rama del conocimiento de Artes y Humanidades, y se enmarca en el área de conocimiento de la Filosofía. Por su tema de estudio, abarca tanto la filosofía clásica como la contemporánea, y es el resultado de una investigación impulsada a partir de la comprobación, en el año 2011, de la inexistencia de un trabajo exhaustivo y completo sobre el tema central al que se ha dedicado la tesis.

---

<sup>1</sup> Esta tesis doctoral se ha realizado en el contexto de la beca concedida por la CAIB para la formación del personal investigador, con referencia FPI09-52631396-J.

Es bastante común entre los especialistas la consideración de que el pensamiento de Nietzsche ha absorbido elementos fundamentales de la filosofía de Heráclito de Éfeso, y que este presocrático es uno de los referentes más importantes en su filosofía<sup>2</sup>. Sin embargo, cuando se consulta la bibliografía especializada, se constata que el tratamiento de esta cuestión suele limitarse a observaciones bastante generales, o al análisis de determinados aspectos, normalmente supeditados a los intereses de cada investigador sobre las cuestiones concretas del pensamiento nietzscheano que le interesa destacar. Aunque existen trabajos sobre la presencia o el empleo de la cosmología heraclítica en la filosofía del autor, la inexistencia de un estudio exhaustivo, cronológicamente ordenado, contextualizado y completo sobre la cuestión justifica la importancia y necesidad de una investigación al respecto.

El objetivo principal de esta investigación es pues la exploración exhaustiva del recurso de Nietzsche a Heráclito, a través del análisis de todas las citas en las que el autor alude a este filósofo, a fin de constatar con la máxima precisión posible el empleo que el filólogo-filósofo hiciera de las informaciones sobre Heráclito y su cosmología, a las que tuvo acceso. Tal como se ha indicado, tras revisar la bibliografía especializada sobre el tema, se constata que pese a que muchos especialistas conceden importancia a la impronta de la figura y el pensamiento de Heráclito en la obra de Nietzsche, se evidencia la necesidad de un estudio sistemático e integral del recurso a Heráclito en la obra nietzscheana. En la mayoría de los casos, cada investigador alude a la cita o citas que más interesan al motivo de su investigación, dando con frecuencia la impresión de que falta profundizar en la contextualización de cada cita, y sobre todo de una perspectiva de conjunto que de manera detallada y cronológica permita contemplar el tratamiento, y en su caso el proceso de asimilación y desarrollo del empleo de los contenidos heraclíticos efectuado por Nietzsche. Se pretende así exponer y comentar cada una de las citas a Heráclito según el orden cronológico en que fueron escritas por el autor, tanto en sus obras, como en los apuntes y fragmentos póstumos, algunos de

---

<sup>2</sup> Vid. por ejemplo Moroney 1986, 22; Campioni 1992, 137; Ciaravolo 2007, 12; Sánchez Pascual, en Nietzsche 1998b, 156.



los cuales no han sido clasificados aún según el criterio establecido por las ediciones de referencia para la ordenación de los fragmentos póstumos<sup>3</sup>.

Por otra parte, debe advertirse sobre la especial atención que merecen los textos juveniles del primer periodo (1852-1869), la mayoría de los cuales suele ordenarse y editarse como material autobiográfico, siguiendo criterios que no les otorgan el valor que merecen, cuando en muchos casos, sobre todo los escritos a partir de 1864, encontramos múltiples notas, índices y esbozos estructurales que Nietzsche empleará después en las lecciones de sus diversos cursos, y que aportan información significativa, tanto para la elaboración de los textos para las lecciones, como en la formación de aspectos importantes del pensamiento del autor. Aunque en algunas ocasiones este material no presenta mayor relevancia filosófica, pues suele tratarse de anotaciones y citas tomadas de otros autores y fuentes diversas o esbozos aún muy preliminares de ciertas ideas, cabe tener en cuenta su importancia, puesto que -como se ha indicado- completan la comprensión de cómo se preparan y elaboran las lecciones, permitiendo observar la emergencia y la progresiva formación del planteamiento filológico y de no pocos aspectos del ideario filosófico de Nietzsche. En este sentido, ha de resaltarse la importancia de este material póstumo, con frecuencia desatendido en el nivel que merece; pues aunque disponemos de la publicación de los textos en cuestión, se evidencia la necesidad de incluir los que tienen relación con las lecciones -que son muchos-, en un aparato crítico de rigor, al estilo del que presenta la edición Colli-Montinari, que mejoraría notablemente la edición de los textos, y facilitaría asimismo la comprensión del sentido y la importancia de las lecciones impartidas por Nietzsche, en la formación de su pensamiento.

Actualmente existen innovadores proyectos que facilitan las tareas de investigación en el campo de los estudios nietzscheanos; así por ejemplo, la edición crítica digital titulada «Nietzsche source» ofrece un buscador que permite localizar rápidamente en la base de textos las palabras o expresiones que se deseen, y por tanto explorar el nombre de Heráclito y términos relacionados, en los distintos escritos de la obra del

---

<sup>3</sup> La edición alemana de referencia: F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe, ca. 40 Bde in 9 Abteilungen, begr. v. Colli und Montinari. Fortgef. v. V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter, Pestalozzi. Berlin/New York, De Gruyter 1967 ff. [Ca. 40 Bde in 9 Abteilungen]*; y la edición italiana: Nietzsche, F., *Opere di Friedrich Nietzsche, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi. (1964 ss), fundamentalmente.*

autor que se han incluido en la página. Sin embargo, cabe señalar que esta fuente aún no contiene todos los textos de Nietzsche, y que, de hecho, son bastantes las alusiones del filólogo filósofo a Heráclito, que no se encuentran en ella.

Incluso hay algunas citas de los años 1864-1869 que no están clasificadas en la edición de referencia de las obras completas, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), según el criterio establecido para la ordenación de los apuntes y fragmentos póstumos, de manera que no todos los escritos póstumos se encuentran recogidos en los *Nachgelassene Aufzeichnungen* o en los *Nachgelassene Fragmente*<sup>4</sup>. En la exploración realizada en nuestra investigación se han registrado algunas alusiones a Heráclito, tres de ellas bastante extensas, no clasificadas como apuntes o fragmentos póstumos. Esta comprobación refuerza, junto con las otras observaciones aportadas, las consideraciones sobre la necesidad de una edición con el aparato crítico adecuado, que contenga los diversos apuntes filológicos de los primeros años, habitualmente considerados de escasa importancia, y en los que se evidencian los primeros indicios de algunas de las cuestiones, planteamientos e ideas desarrollados posteriormente en el pensamiento y en la obra del autor.

La realidad editorial es que aún queda mucho trabajo en este sentido, pese a haberse avanzado mucho en la tarea de ordenación y clasificación de los textos según los criterios de edición crítica impulsados en su día por Colli y Montinari, y continuados hasta la fecha por los responsables de ésta. Modestamente, y con independencia de cuestiones interpretativas, la investigación realizada en esta tesis doctoral ofrece una ordenación cronológica completa y contextualizada del recurso de Nietzsche a Heráclito, inexistente hasta ahora, con un índice de las alusiones que permite una fácil y rápida consulta de las citas en los distintos textos y periodos, y que facilita asimismo la consulta más detallada del contexto y el sentido del recurso en cada caso, así como una visión de conjunto sobre el tema en general, y de la evolución de determinados aspectos o nociones en particular. El comentario de cada cita incluye también una síntesis de las aportaciones específicas de los especialistas, tanto en Nietzsche como en

---

<sup>4</sup> Hay textos con extensas alusiones a Heráclito, recogidos en Friedrich Nietzsche *Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe* (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV, pp. 112, 283, 394, 452; *ib.*, Bd. V, pp. 95, 365, 395; y que no se encuentran en la ordenación de los apuntes póstumos; cf. *Nachgelassene Aufzeichnungen*, KGW I/1 – I/5.

Heráclito, que se han considerado más apropiadas para la adecuada comprensión del estado de la cuestión en cada caso, así como nuestras propias contribuciones al respecto.

El hilo conductor de esta investigación consiste en presentar todas las citas de Nietzsche a Heráclito en obras y textos para las lecciones de Basilea, en combinación con apuntes y escritos póstumos, contextualizándolas y comentándolas en detalle, dando como resultado un itinerario a través del cual se evidencian la cantidad, el carácter y el sentido de las alusiones en cuestión. El resultado final de este proceso, además de constatar la cantidad, el sentido, y los aspectos concretos del empleo de las menciones a Heráclito en la obra de Nietzsche, puede constituir un manual a modo de guía práctica, útil para el acceso directo y fundamentado a los distintos modos, enfoques y momentos en que el autor cita al filósofo de Éfeso.

Respecto a los contenidos filosóficos nietzscheanos, cabe señalar que el propósito central de la tesis consiste en la exploración que se ha indicado, razón por la cual la investigación debe ceñirse al tratamiento de los aspectos del pensamiento de Nietzsche directamente vinculados con las citas analizadas, de modo que algunos elementos de la filosofía del autor, por importantes que resulten, no recibirán atención aquí. Sin embargo, comprobaremos que, progresivamente, el recurso a Heráclito por parte de Nietzsche aparece vinculado con significativas nociones y posicionamientos críticos de su ideario, que evidentemente sí serán tratados en este estudio.

En cuanto a las aportaciones de los especialistas respecto al uso de la filosofía de Heráclito por parte de Nietzsche, hemos tratado de aprovechar la mayor parte posible de los estudios más relevantes, si bien, debido a la inmensa cantidad de estudios sobre la cuestión, también se ha tratado de seleccionar los más significativos y los que se centran de manera más directa en el tema de nuestra investigación. Aún con la consciencia de que se podrían haber empleado muchas aportaciones más de las que se han aprovechado, consideramos adecuada la relación de especialistas y contribuciones empleadas en la investigación. Cabe señalar no obstante, y aunque pueda sorprender, que en esta investigación se ha prescindido de las aportaciones realizadas por dos

investigadores consagrados y venerados por muchos estudiosos, tanto de los estudios heraclíteos, como de los nietzscheanos<sup>5</sup>.

*Estructura de la tesis doctoral*

La tesis se divide en cinco apartados, además de esta introducción general en la que se indican el planteamiento y los objetivos generales en los que se enmarca la investigación, así como los diversos criterios metodológicos, bibliográficos y temáticos empleados. El primer apartado contribuye a mostrar la necesidad de contemplar la importancia de la filosofía griega en general, y la de Heráclito en particular, en la formación del pensamiento filosófico de Nietzsche. En el segundo apartado se realiza la exploración exhaustiva del recurso a Heráclito en el tejido de la obra nietzscheana; tanto por extensión como por relevancia, este apartado constituye la parte fundamental de la tesis. El tercer punto, dedicado a las conclusiones, presenta los resultados fundamentales de la investigación realizada. Seguidamente se analizan algunas cuestiones que se desprenden de la exploración, pero que al ir más allá de los límites temáticos previstos no se han tratado en profundidad en el segundo apartado, aunque sí se han señalado en su momento<sup>6</sup>. Finalmente se presentan los fragmentos de Heráclito, en griego, y el texto original en alemán de todos los pasajes en los que Nietzsche alude a Heráclito, ordenados cronológicamente, por un lado en obras y textos para las lecciones, y por otro las citas en apuntes y fragmentos póstumos. En este último apartado se incluye también una lista con las abreviaturas empleadas para referirnos a cada uno de los textos nietzscheanos, y una relación en la que se indican los fragmentos de Heráclito que hemos identificado en cada texto.

---

<sup>5</sup> Se trata de Mouraviev y de Heidegger, cuyas tendencias interpretativas, pese a resultar muy sugerentes en diversos sentidos, muestran lecturas bastante particulares que en muchas ocasiones aportan más información de la que parece corresponder a los textos que analizan; por lo que se ha decidido apenas emplearlos en este estudio, si bien han sido consultado en diversas ocasiones, y se reconoce asimismo el valor de sus aportaciones.

<sup>6</sup> Las cuestiones tratadas son la asimilación por parte de Nietzsche de la crítica de Heráclito a la erudición, y las dificultades relacionadas con la vinculación a Heráclito por parte de Nietzsche de las nociones de eterno retorno y filosofía dionisiaca. Estas cuestiones se tratan en el apartado 4 de la tesis, como consideraciones complementarias.

*Estructura del comentario de las citas en el punto 2. de la tesis*

La estructura del comentario de las citas en las que se aluda de forma directa o evidente a alguno de los fragmentos heraclíteos, seguirá el siguiente modelo de análisis, dividido en cinco puntos:

a) *Los fragmentos o contenidos de Heráclito en este caso.* Donde se presentarán por orden de aparición los fragmentos o contenidos de la filosofía heraclíteica directamente relacionados con la cita, comentando también el modo en que los emplea Nietzsche.

b) *Los contenidos heraclíteos de esta cita en el contexto de la filosofía heraclíteica.* En este apartado se expondrá el sentido de los fragmentos y contenidos en cuestión, en el contexto de la filosofía de Heráclito.

c) *Tradición interpretativa*<sup>7</sup>

c1) Respecto a Heráclito. Presentación de la interpretación de los fragmentos heraclíteos en cuestión, realizada por especialistas en Heráclito, de reconocido prestigio. Emplearemos sobre todo, los estudios de referencia de Kirk, Kahn, Marcovich, Conche, y Fronterotta.

c2) Respecto a Nietzsche. Exposición de los comentarios y alusiones a los pasajes en cuestión, aportados por diversos especialistas nietzscheanos. Puesto que en este caso los distintos pasajes no son comentados por los mismos investigadores, nos ceñiremos a los estudios y comentarios más significativos que encontremos, sobre los pasajes que estemos analizando.

d) *El recurso de Nietzsche a Heráclito en este caso.* Tras la contextualización del pasaje y la presentación de la tradición interpretativa, procederemos en este apartado a realizar nuestro propio comentario sobre el recurso concreto y su sentido en cada caso.

e) *Fragmentos póstumos vinculables*<sup>8</sup>. Se completa el análisis del pasaje con un estudio comparativo a partir de los fragmentos póstumos con alusiones a Heráclito

---

<sup>7</sup> Este modelo se omitirá en las ocasiones en que la cita a Heráclito no contenga alusiones evidentes a alguno de sus fragmentos, o si el posible fragmento al que se aluda se encuentra en también en otro texto en el que se considere que cumple una función más significativa. En los pocos casos en que se prescinde de este modelo, *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, *Enciclopedia de Filología clásica*, y *Las Διαδοχαί de los filósofos preplatónicos*, sí se realizan, no obstante, comentarios generales sobre las cuestiones que contempla este modelo, que más interés contemplar. El modelo completo se aplica fundamentalmente a los pasajes que contienen las alusiones más contundentes, o más extensas.

susceptibles de ser vinculados, normalmente por haber sido escritos en el mismo tiempo al que pertenece la obra que contiene las citas que se estén comentando, y contener aspectos afines. No obstante, ocasionalmente puede incluirse en el comentario algún fragmento póstumo que aún no perteneciendo al mismo periodo que el texto donde se encuentra el pasaje que estemos comentando, ofrezca información vinculable al pasaje en cuestión únicamente por razones de contenido.

#### *Informaciones generales*

Por otra parte, en el caso de las alusiones a Heráclito en las que no se cita de forma evidente alguno de sus fragmentos, el comentario no seguirá esta estructura de análisis, y se centrará únicamente en la contextualización temática y cronológica del pasaje. En cuanto a los fragmentos heraclíteos en los que aluda Nietzsche, se analizarán -evidentemente- en el contexto del comentario del pasaje que contenga la alusión en cuestión. En el caso de alusiones a un mismo fragmento en distintos textos, aunque en ambas ocasiones se señalará el fragmento en cuestión, el comentario se aplicará a la alusión que consideremos más significativa o que aporta más información respecto al propósito de la cita en cuestión. Pues a fin de evitar repeticiones y de dinamizar el curso de la exploración, los fragmentos y las cuestiones que se hayan tratado en una ocasión, aunque se indiquen no volverán a tratarse, a no ser que se trate desde enfoques distintos relacionados con otras cuestiones aún no vistas, y que contribuyan con más información de la aportada anteriormente.

En el caso de los textos *Sobre el pathos de la verdad*, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y *Los filósofos preplatónicos*, al dedicar más de la mitad del escrito a Heráclito en el primer caso, y varios capítulos completos en los otros dos casos, el comentario de los capítulos dedicados íntegramente al de Éfeso se realiza de manera algo distinta al resto de los casos. La diferencia radica fundamentalmente en que en lugar de transcribir cada alusión y comentarla, asignamos la numeración interna establecida para la clasificación de las citas en la tesis, al primer párrafo del capítulo o de los capítulos en cuestión, y a partir de ahí vamos realizando el comentario del recurso tal como avanza

---

<sup>8</sup> Normalmente este punto se presentará al final del comentario de todas las citas de cada obra, es decir, una vez por obra.

en el texto de Nietzsche, contemplando el texto completo dedicado a Heráclito bajo la numeración asignada al primer párrafo. Sí aplicamos, no obstante, nueva numeración a las diversas alusiones a Heráclito en otros capítulos del mismo texto.

Por otra parte, la extensión del comentario de las alusiones a Heráclito en los escritos de Nietzsche se rige fundamentalmente por dos criterios. El de la mayor o menor longitud de la cita en cuestión; y el del nivel de relevancia de su contenido. En este sentido, los comentarios más extensos y completos sobre la cosmología heraclítica se desarrollan en el análisis de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y *Los filósofos preplatónicos*, puesto que se trata del comentario más extenso y exhaustivo realizado por Nietzsche sobre Heráclito, si bien el más completo se realiza en el segundo de estos dos textos, cuya exploración ocupa casi una quinta parte de la presente tesis doctoral. Comprobaremos, no obstante, que algunos de los primeros textos analizados, contienen significativas explicaciones y argumentos por parte de Nietzsche sobre los distintos aspectos de la filosofía heraclítica que a menudo sirven para la comprensión posterior de las mismas cuestiones. De hecho, como también podremos comprobar, Nietzsche suele emplear este *modus operandi*, de manera que cuestiones analizadas detalladamente en un momento determinado, son tratadas o mencionadas en textos posteriores, sin volver a aportar el análisis exhaustivo que ya hiciera previamente. Es por esto, que hasta que no se han ido publicando los escritos filológicos que corresponden a las primeras etapas de su obra, no se ha podido comprobar que, efectivamente, es habitual que, tal como advertía el propio Nietzsche<sup>9</sup> detrás de determinadas afirmaciones filosóficas subyazca un previo y amplio estudio sobre la cuestión. En este sentido, la mayoría de trabajos preparatorios para las lecciones impartidas en la universidad y en el *pedagogium*, así como algunos de los textos para las diversas conferencias impartidas, presentan minuciosos estudios bien documentados sobre autores, temas, metodologías, o conceptos, que nos aportan valiosa información sobre la formación del pensamiento filosófico del autor.

---

<sup>9</sup> Cf. NF 19[55] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 25; GM-Vorrede-8, KGW VI/2, pp. 267-268; Nietzsche (1888) 1997b, 30.



*Cuestiones metodológicas*

Para la consulta de los textos del autor hemos utilizado la edición alemana de referencia «F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe, ca. 40 Bde in 9 Abteilungen, begr. v. Colli und Montinari. Fortgef. v. V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter, Pestalozzi. Berlin/New York, De Gruyter 1967 ff. [Ca. 40 Bde in 9 Abteilungen]*», a la que nos referimos con las siglas KGW; y también la edición italiana de las obras completas «Nietzsche, F., *Opere di Friedrich Nietzsche, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi. (1964 ss)*», a la que nos referimos con la palabra *Opere*. También hemos empleado la edición española de las obras completas a cargo de Sánchez Meca; y en ocasiones también se ha utilizado la edición española de algunas obras, ofrecida por la editorial Alianza a cargo de Sánchez Pascual.

En cuanto al sistema de citas, todas las referencias a los distintos textos de la obra nietzscheana vienen citadas a pie de página indicando en primer lugar su ubicación en la KGW, del siguiente modo: primero las siglas del escrito de donde procede el pasaje<sup>10</sup>, seguido de la numeración asignada a cada texto concreto, las siglas KGW, el tomo exacto de esta edición crítica, y finalmente el número de página donde se encuentra. En todos estos casos, a continuación se indica la ubicación del pasaje en la edición española que se está empleando para la cita en cuestión, indicando en primer lugar el apellido del autor, Nietzsche, seguido entre paréntesis del año en que fue redactado el texto, el año de la edición actual que se está empleando, y finalmente el número de página<sup>11</sup>. Los únicos casos en que no se alude a la KGW y se alude directamente a las otras ediciones, es cuando nos referimos a los comentarios de alguno de los editores o traductores, y no a un pasaje de la obra nietzscheana.

Las alusiones a los apuntes y fragmentos póstumos siguen la ordenación y designación establecidas para los *Nachgelassene Aufzeichnungen* y *Nachgelassene Fragmente* en la KGW, y al citarlos se señalan en primer lugar las siglas NA, o NF, según el caso, seguido de la numeración correspondiente y del periodo al que pertenece, indicando a continuación el tomo y la página de la KGW donde se

---

<sup>10</sup> En los documentos anexos al final de la tesis doctoral se incluye un índice con las siglas asignadas a cada texto.

<sup>11</sup> P. ej. DLF-Text-6, KGW II/1, p. 148; =Nietzsche (1867) 2013, 203.



encuentra<sup>12</sup>. Cuando en alguna ocasión se alude a la edición italiana<sup>13</sup> de los fragmentos póstumos se indican las abreviaturas *Framm. post.* seguidas de la numeración del póstumo y del periodo al que pertenece. En el caso de alusiones a la edición española de los fragmentos póstumos<sup>14</sup>, se indican las siglas FP junto con el número de tomo, seguido de la numeración del fragmento y del periodo al que pertenece. En el caso de póstumos que se incluyen en alguno de los volúmenes de las obras completas y no en los volúmenes dedicados a los fragmentos póstumos en esta edición, se indican las siglas FP, seguidas de la numeración del póstumo, y acompañadas finalmente del apellido del autor, el año de la edición empleada y la página donde se encuentra el fragmento<sup>15</sup>. No obstante, cabe señalar que en la tesis doctoral estos últimos casos se dan en muy pocas ocasiones, y que normalmente las alusiones a los apuntes y fragmentos póstumos siguen directamente el modo establecido para la cita de los póstumos en la KGW.

Como se ha señalado en el primer apartado de la introducción, hay algunos apuntes póstumos en los que Nietzsche cita a Heráclito, que no están clasificados en la clasificación de los *Nachgelassene Aufzeichnungen*, y que están contenidos en el texto *Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe* (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994. En este caso se alude a esta referencia completa, seguida del volumen y del número de página donde se encuentra el pasaje en cuestión.

Por otra parte, no de todos los apuntes póstumos de estos años juveniles del autor hemos encontrado traducción al castellano, por lo que cuando los presentamos exponemos a continuación nuestra humilde propuesta de traducción.

Para el epistolario del autor se ha empleado la edición española dirigida por Santiago Guervós<sup>16</sup>; y en el caso de aludir a alguna de las cartas se indica la fecha y el destinatario, seguido del título *Correspondencia*, el número del volumen y la página en

---

<sup>12</sup> P. ej. NF 20[3] Winter 1876-1877, KGW IV/2, p. 457.

<sup>13</sup> *Friedrich Nietzsche. Frammenti postumi*, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana; versione di G. Colli e C. Colli; nuova edizione a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano (1967 ss.) 2004 ss.

<sup>14</sup> *Friedrich Nietzsche. Fragmentos póstumos* (IV vols.), edición a cargo de Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2006 ss.

<sup>15</sup> P. ej. FP 58[8] otoño de 1867-primavera de 1868; Nietzsche 2011a, 272.

<sup>16</sup> Nietzsche, F.: *Correspondencia* 1850-1889 (VI vols.), Madrid, Trotta, 2005-2012.

que se encuentra. Cuando nos referirnos a la *Nietzsches persönliche Bibliothek*, la actualización más reciente de la bibliografía contenida en la biblioteca personal de Nietzsche -a cargo de G. Campioni, P. D'Iorio, M. C. Fornari, F. Fronterotta, y A. Orsucci-, empleamos las siglas BN, seguidas del año de la edición, 2003, y de la página correspondiente.

Para la consulta de los fragmentos de Heráclito de Éfeso, hemos utilizado varias ediciones; fundamentalmente las ediciones Marcovich, Kirk, Kahn, Conche, Fronterotta, y en ocasiones también la aportada por García Calvo. Aunque en alguna ocasión hemos aludido a la edición ofrecida por Mouraviev, ésta no se ha empleado, sobre todo porque las otras resultan más claras y prácticas<sup>17</sup>. En cuanto a la traducción española de los fragmentos de Heráclito se ha empleado la facilitada por Bernabé<sup>18</sup>, si bien al citarlos hemos seguido la ordenación Diels-Kranz.

En cuanto a los trabajos y estudios contemporáneos especializados que se han empleado, nos referimos siempre a estos señalando en primer lugar el apellido del autor, seguido del año de la edición y el número de página<sup>19</sup>. Los años de publicación de las distintas obras y estudios empleados pueden consultarse en la bibliografía general adjunta al final de la tesis. En el caso de autores modernos de cuyos textos se ha empleado una edición actual, se indica el apellido del autor, seguido entre paréntesis del año de la primera edición, y del año de la edición actual, y la página en concreto, después<sup>20</sup>. En los casos en que hemos acudido directamente a la edición original, se emplea el mismo método de cita que el aplicado a los autores contemporáneos<sup>21</sup>. En cuanto a los autores clásicos, seguimos el modelo establecido por el *Diccionario Griego-Español* (DGE).

---

<sup>17</sup> Kahn, 1981; Kirk, 1970; Marcovich, 2007; Conche 1986; Fronterotta 2013; García 1985; Mouraviev, 1999 ss. En algunos de estos casos, la primera edición es anterior a la empleada; el año en cuestión aparece señalado en la bibliografía general.

<sup>18</sup> Bernabé, 2001.

<sup>19</sup> P. ej. Moroney 1986, 42-43.

<sup>20</sup> P. ej. Schelling (1861) 1991, 289-290.

<sup>21</sup> P. ej. Bernays 1869, 15.

*Agradecimientos*

En primer lugar cabe dar las gracias al *Govern de les Illes Balears*, puesto que sin la beca de formación del personal investigador concedida en su momento, no habría sido posible realizar esta investigación.

Agradecer asimismo, las constantes indicaciones y soporte recibidos por los directores de la presente tesis doctoral, Francesc Casadesús y Antonio Bordoy, que con sus conocimientos y su tesón han incentivado intensamente el desarrollo de las habilidades investigadoras y metodológicas necesarias para la adecuada elaboración de esta tesis. Y también a los compañeros del grupo de investigación, con especial atención a aquellos con los que se ha compartido despacho y no pocas vicisitudes, propias de la vida y el esfuerzo académicos.

Por otra parte, en varias fases del proceso de realización de la tesis doctoral las tareas de investigación se realizan en el *Centro Interdepartimentale «Colli-Montinari» di ricerche su Nietzsche e la cultura europea*, cuyo equipo se extiende por toda la geografía europea y colabora estrechamente con el Archivo Goethe-Schiller de Weimar, bajo la dirección del especialista Giuliano Campioni, director del centro y coordinador nacional de investigación interuniversitaria. Esta estancia de investigación tiene como objetivos fundamentales: disponer del abundante material bibliográfico del que dispone el centro «*Colli-Montinari*», indispensable para la realización de un trabajo bien documentado sobre Nietzsche y difícil de encontrar en otros centros de investigación; asimilar criterios, metodologías y resultados de las investigaciones actuales del grupo investigador en relación con la recepción nietzscheana de la filosofía griega; y elaborar parte de la tesis doctoral. Es por esto que muchas de las referencias empleadas corresponden a miembros del centro y colaboradores de G. Campioni, a quien agradecemos su plena y constante disponibilidad, sin la cual este trabajo no habría sido posible. Un sincero agradecimiento también para aquellas amistades de la ciudad de Pisa que con su hospitalidad han facilitado las estancias. También a Virginia Ghelarducci, que ha contribuido con la traducción de las conclusiones de esta tesis, y a Nicole Swiderski por su ayuda en la lectura de algunos textos en alemán.

Asimismo, cabe agradecer al servicio de biblioteca y documentación de la *Universitat de les Illes Balears* su constante atención, diligencia y agilidad para conseguir

incluso los más antiguos y a veces extraños documentos. Un agradecimiento también a aquellos miembros del departamento de Filosofía y Trabajo Social de la mencionada universidad y a los docentes de otras universidades, que en algún momento han contribuido con alguna indicación o detalle al impulso de esta investigación.

Finalmente quiero agradecer a todas las amistades que han asumido mi ausencia durante el intenso proceso de trabajo que ha supuesto la realización de la tesis.

Y muy especialmente a mi madre y a mi padre, para quienes más esfuerzo ha supuesto este tiempo de distancia que por fin ha concluido.

## OBJETIVOS

- Catalogar todas las citas a Heráclito contenidas en la obra de Friedrich Nietzsche.
- Contextualizar y comentar detalladamente cada una de las citas.
- Constatar el sentido y el alcance de las citas en relación con el pensamiento del autor.
- Comprobar a partir del recurso en cuestión, la importancia del estudio filológico en la formación filosófica de Nietzsche.
- Confirmar a partir del análisis de todas las citas el grado de vinculación con Heráclito de algunas nociones nietzscheanas atribuidas tradicionalmente al de Éfeso.

αἰῶν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη.  
(Heráclito de Éfeso)<sup>22</sup>

*Darin, daß die Welt ein göttliches Spiel sei und jenseits von Gut und Böse  
— habe ich die Vedantaphilosophie und Heraclit zum Vorgänger.*  
(Friedrich Nietzsche)<sup>23</sup>

*In senso generale il fondo greco è sempre presente in Nietzsche e quindi in ogni  
momento lo si può andare a ripescare sotto le sue parole.*  
(Giorgio Colli)<sup>24</sup>

*El gran respeto de Nietzsche por Heráclito se encuentra atestiguado en la  
totalidad de su obra. Y ello, ya desde la primera.*  
(Sánchez Pascual)<sup>25</sup>

*La filosofia nietzscheana fa, in tutto il suo percorso, una complessa lettura della  
figura e del pensiero di Eraclito.*  
(Giuliano Campioni)<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> DK 22 B 52.

<sup>23</sup> NF 26[193] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 199.

<sup>24</sup> Campioni 1984, 168 («Intervista a Giorgio Colli»).

<sup>25</sup> Nietzsche (1888) 1998b, 156 («notas del traductor», n. 54).

<sup>26</sup> Campioni 1992, 137.

## 1. LA FILOSOFÍA GRIEGA EN LA OBRA DE NIETZSCHE

1.1. *Justificación de la importancia de la Grecia clásica y arcaica en Nietzsche, a la hora de comprender en profundidad su filosofía.*

Il rapporto di Nietzsche con la cultura e civiltà greca, la sua interpretazione vitale del pensiero del passato, invita a seguire la sua strada, ad esplorare sentieri da lui appena tracciati, ed offre sempre di nuovo un buon accesso demistificante alla genesi del suo proprio pensiero, rivela la portata della tensione produttiva fra filosofia e filologia, fra presente e passato. E tutto ciò spesso non è tenuto nella debita considerazione<sup>27</sup>.

Si bien es cierto que la impronta de la Antigüedad clásica en Nietzsche no suele recibir la debida consideración por parte de la mayoría de investigadores, cabe señalar ciertos riesgos en relación con esta cuestión. Por un lado, el de exagerar la importancia del impacto de la filosofía griega en la obra nietzscheana, y por otro el de malinterpretar su sentido y repercusión en el pensamiento del filólogo. El propósito de este apartado es valorar hasta qué punto la observación de la relación nietzscheana con la Grecia clásica y arcaica puede considerarse imprescindible o no para una adecuada comprensión del autor y su obra. En el segundo apartado trataremos la cuestión de Sócrates; y en el tercero el sentido del interés de Nietzsche en Heráclito.

La cita de Chiara Colli con la que abrimos este capítulo procede de *Nietzsche filologo tra inattualità e vita. Il confronto con i Greci*. En el primer capítulo de este libro, la autora explica que su «relación» con Nietzsche remite a la infancia, cuando su padre -Giorgio Colli- y sus amigos solían reunirse casi todas las tardes para conversar sobre su filosofía y el referente de la «grecità» como un modelo para la reflexión. En nota a pie de página a esta cita escribe que Barbara von Reibnitz, especialista con amplia experiencia en el estudio de Nietzsche: «condanna il frequente passar sotto silenzio il rapporto di Nietzsche con l'antichità, nel campo sia degli studi dell'antichità che delle religioni e anche della filologia classica e filosofia antica, trovandosi in ciò d'accordo con Giorgio Colli, deciso sostenitore di questo aspetto di Nietzsche»<sup>28</sup>. Comenta que Ernst Holzer, editor de *Philologica* defendía en 1910 la importancia «di accertare ciò che l'antichità ha significato per Nietzsche, più che ciò che Nietzsche ha significato per la

---

<sup>27</sup> Colli 2009, 8-9.

<sup>28</sup> Vid. *Ibid.*, n. 3, p. 9.

filología» y que «in maniera simile pensava su di lui anche Jacob Burckhardt»; posición a la que según Chiara Colli y Reibnitz se suman al menos otros siete importantes especialistas, entre los que destacamos a W. Jaeger, W. Nestle y W. Kranz<sup>29</sup>. La hija del que está considerado -junto con M. Montinari- uno de los mejores conocedores de Nietzsche, y probablemente quién mejor diálogo y debate «de filósofo a filósofo» ha entablado con él, explica que la reflexión sobre el mundo griego es una constante, tanto en Colli como en Nietzsche, y que ambas se entrelazan continuamente en el pensamiento colliano -admirador y crítico. La grecidad es para Nietzsche un terreno de combate con el cual medirse y a cuyo conocimiento profundo dedica auténtico empeño, un interés por penetrar la Antigüedad clásica y tomarla como referente, que pese a no ocupar primer plano en todas las fases de su obra, mantendrá siempre. Hasta aquí la aportación de Chiara Colli.

En nuestra opinión, al realizar un primer sondeo de este tema, sorprende que amplios sectores de la investigación actual sobre Nietzsche sigan obviando -cuando no negando- la centralidad de la cuestión griega en la obra nietzscheana, y que tampoco en todos los casos en que es reconocida, se le conceda el valor que realmente parece tener. De hecho, el reconocimiento de la presencia e importancia en Nietzsche de los filósofos griegos en general y de los presocráticos en particular, es lugar común entre los especialistas italianos, buenos conocedores de la colosal y meticulosa tarea realizada por G. Colli y M. Montinari para la edición de las obras completas publicada por primera vez en 1964 y continuada por el Centro «Colli-Montinari», cuyo equipo se extiende por toda la geografía europea y colabora estrechamente con el Archivo Goethe-Schiller de Weimar. El director del centro, Giuliano Campioni -que ha trabajado intensamente tanto con Colli como con Montinari- es responsable de la revisión de la edición italiana de las obras completas que aquellos publicaran, así como del *Epistolario*, la nueva edición de los *Fragmentos póstumos*, y de la publicación en 2013 de la *Nietzsches persönliche Bibliothek* (BN), que presenta la más completa versión de la

---

<sup>29</sup> *Ibid.* En cuanto a los trabajos actuales sobre esta cuestión, en la parte final de esta nota leemos que: «Ma pure negli ultimi decenni non manca anche su questo punto una ricezione più seria di Nietzsche, sia nell'ambito dell'edizione critica in Germania, in Italia, e anche negli altri paesi, che di singoli studiosi -per esempio Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches* (2005) e recentemente Gherardo Ugolini, con il suo libro *Guida alla lettura della Nascita della tragedia di Nietzsche* (2007)».



biblioteca personal de Nietzsche, y que presenta, entre otras aportaciones, el índice exhaustivo de la biblioteca conservada en Weimar<sup>30</sup>. Actualmente sigue revisando y editando fragmentos póstumos, epistolarios y material inédito; y sostiene que el conocimiento de la filosofía griega antigua facilita una mejor y más completa comprensión de Nietzsche. A todos los miembros del equipo que han sido consultados al respecto les sorprende la actitud de desatención ante lo que para sus maestros y para ellos, así como para los investigadores italianos en general, ha sido y es una evidencia<sup>31</sup>.

Un mes antes de la muerte de Giorgio Colli, el profesor Campioni realizó una entrevista que supone un valioso documento, pues recoge explicaciones y aclaraciones sobre cuestiones fundamentales del pensamiento colliano en relación tanto con Nietzsche como con los filósofos griegos. En ella encontramos expresiones como ésta: «In senso generale il fondo greco è sempre presente in Nietzsche e quindi in ogni momento lo si può andare a ripescare sotto le sue parole»<sup>32</sup>. Según Colli la única constante que podemos encontrar en el pensamiento nietzscheano desde el principio hasta el final es el nombre de Dioniso, figura cuyo simbolismo, pese a experimentar notables cambios a lo largo de la obra, remite siempre al mundo griego<sup>33</sup>.

No obstante, en un momento posterior de la entrevista G. Colli reconoce otra constante en Nietzsche: «la sua autocichiarazione di “inattuale” che in qualche modo è una costante, una delle poche costanti che si trovano nel suo pensiero»<sup>34</sup>. Esta afirmación forma parte de la explicación de qué significa «inactual» para Nietzsche; en opinión de Colli el sentido que esta expresión ha tenido siempre para el filósofo-filólogo es el del desapego y alejamiento del presente, en el contexto de un intenso

---

<sup>30</sup> Esta aportación resulta de gran utilidad, pues permite consultar rápidamente los textos y ediciones de que disponía Nietzsche en su propia biblioteca.

<sup>31</sup> F. Fronterotta sostiene que la confrontación con la Antigüedad griega es fundamental en todo el transcurso de la filosofía nietzscheana. En opinión de S. Buselato el hecho de que Nietzsche haya dedicado tantos años al estudio del pensamiento griego, es ya un dato filosófico. Nuestra conclusión apunta a que esta actitud evasiva solo puede ocultar dos cosas: intereses interpretativos o ignorancia; y en ambos casos falta de comprensión profunda y perspectiva de conjunto de la filosofía y la obra del autor.

<sup>32</sup> Campioni 1984, 168.

<sup>33</sup> Vid. *Ibidem*: «l'única costante del suo pensiero dall'inizio alla fine è proprio il nome di Dioniso».

<sup>34</sup> *Ib.*, 170.

combate contra el presente, contra la época moderna. La relación con la grecidad es central aquí, pues «quando formula il concetto di “inattualità”, Nietzsche pensa ai Greci»<sup>35</sup>. Hasta aquí los testimonios collianos en relación con este punto.

La cuestión de la «inactualidad» es clave constante en la obra de Nietzsche, quien retorna siempre a los griegos cuando necesita una alternativa. Por otra parte, y en ese sentido, bajo el título de *Consideraciones inactuales* se agrupan una serie de escritos dedicados a la crítica de la cultura contemporánea<sup>36</sup>, en los que la cuestión griega deviene central. En la cuarta de estas «consideraciones» Nietzsche explica el sentido de estudiar la «grecidad»; en la segunda encontramos la propuesta de «usarla», rescatarla de la letra muerta; la tercera, *sobre el porvenir de nuestros establecimientos educativos*, pretende transferirse a la actualidad partiendo de la grecidad antigua y trata la necesidad de «educar a los educadores». Bajo el título *Nosotros los filólogos*, se reúnen una serie de reflexiones (en principio destinadas a ser una de las «consideraciones»), que preparan el giro radical que se operará en Nietzsche a partir de 1878<sup>37</sup>. En este texto deja bien claro cuál es la tarea de la filología, y cuán escaso es el filólogo que aúna vocación y talento. En apuntes para este escrito denuncia la incapacidad de los filólogos de su época para comprender el mundo clásico, su miopía y la adulteración que ejercen sobre la Antigüedad cuando proyectan en su estudio los valores y los prismas propios de su época, así como sus intereses.

Vemos pues que, aún con los cambios que experimenta el tratamiento y la presencia de la «grecidad» a lo largo de su obra, y las críticas del propio Nietzsche a los intentos de recuperación o renacimiento de lo trágico, el mundo griego es telón de fondo en el escenario de la investigación, el diálogo y el debate nietzscheanos. Nos encontramos

---

<sup>35</sup> *Ib.*, 171.

<sup>36</sup> En la «nota al testo» del volumen IV de la edición de los fragmentos póstumos realizada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, y actualmente a cargo de Giuliano Campioni, se explica que los fragmentos incluidos en ese volumen: «estate-autunno 1873 – fine 1874», están relacionados con las *Consideraciones inactuales*, y que éstas corresponden a un ambicioso proyecto de crítica a la cultura contemporánea. En principio, las «consideraciones» previstas por Nietzsche iban a ser trece, aunque finalmente fueron cuatro. Los fragmentos de esa época han permitido la reconstrucción de una visión del diseño proyecto en su conjunto. Vid. *Friedrich Nietzsche. Framm. post. IV*, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana; versione di G. Colli e C. Colli; nuova edizione a cura di G. Campioni; Adelphi, Milano 1992 e 2005; p. 305.

<sup>37</sup> Con *Humano, demasiado humano*, Nietzsche inicia un intenso combate contra todo signo dogmático y metafísico, que le llevará a profundizar con un rigor radical en diversos campos de la ciencia de su época.

ante un filólogo con fornida formación y conocimiento del mundo clásico, cuya materia de trabajo es -sobre todo- la Antigüedad. Su interés filosófico despierta y se agudiza a través del estudio filológico de aquella época, y la reflexión sobre el mundo griego cruza toda su obra. Así, por ejemplo, en varios de los fragmentos póstumos del verano de 1885 podemos comprobar cómo la cuestión de la grecidad sigue manteniéndose como referente para la reflexión sobre la «actualidad», si bien la perspectiva y la actitud hacia la Grecia antigua son distintas a las que Nietzsche mantuviera en *El nacimiento de la tragedia*, más de una década atrás; como por ejemplo el fragmento 41[4] donde se considera que la filosofía alemana en su conjunto no es más que un fragmento del Renacimiento, en el sentido del anhelo y la «voluntad de *continuar* descubriendo la Antigüedad, exhumando la filosofía antigua, sobre todo los Presocráticos, [...] todas aquellas formas fundamentales de interpretación del mundo que el espíritu griego en Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito y Anaxágoras, ha inventado»<sup>38</sup>.

Una tesis bastante radical esta definición de la filosofía alemana de su época; clara muestra de la importancia que Nietzsche sigue otorgando a la filosofía griega en general y a la presocrática en particular; no sólo en cuanto antecedente inmediato de la filosofía alemana, sino como horizonte para la reflexión y el diálogo que él mismo entabla con la filosofía, la ciencia, el arte, la política y, en definitiva, con diversos aspectos de la complejidad y la cultura.

No obstante, y como ya se ha apuntado, el tratamiento de la Antigüedad experimentará -a lo largo de la obra- notables cambios ligados al giro de otras cuestiones fundamentales en el pensamiento de Nietzsche. Si en los años de juventud la recuperación de lo trágico era una de las claves, poco después de *El nacimiento de la tragedia* este idealismo romántico es abandonado. En fragmentos póstumos del 1875

---

<sup>38</sup> NF 41[4] August – September 1885, KGW VII/3, pp. 412-413. No insistimos ahora en el comentario de fragmentos en los que se alude a Heráclito, como éste, puesto que aquí se señalan simplemente como referencia introductoria en el contexto de la continuidad de la importancia que Nietzsche concede a la filosofía griega en su pensamiento y en su obra; y porque el comentario exhaustivo de todas las citas a Heráclito se realiza en la segunda parte de la tesis doctoral.

encontramos abundantes declaraciones que dejan bien clara la imposibilidad y el absurdo de intentar cualquier «repetición» de Grecia<sup>39</sup>.

En la nota al texto de los fragmentos póstumos del periodo «invierno-primavera 1875 – primavera 1876» los responsables de la edición italiana contextualizan los fragmentos de esta etapa y explican que corresponden a un «decisivo periodo di transizione che si concluderà, simbólicamente, con il commiato definitivo da Richard Wagner»<sup>40</sup>. Antaño, frente a la disposición dogmática y «humanística» en el estudio de la Antigüedad, la imagen del «genio» filosófico y artístico inspirado en Schopenhauer y Wagner podía restaurar la «inclinación pedagógica» de la filología, y otorgar al filólogo un papel en la construcción de una comunidad superior; sin embargo: «ora che la riflessione sulla Grecità non è più legata a Wagner e a Schopenhauer la critica diventa radicale fino al punto di affermare l'impossibilità educativa e l'inutilità della stessa filologia: "Compito della filologia: finiré"»<sup>41</sup>.

Distanciada del idealismo wagneriano, de la metafísica del artista propia de *El nacimiento de la tragedia*, y del «Renacimiento» del germanismo, la reflexión sobre el mundo griego apunta a la revalorización del Renacimiento latino y la figura del «poeta-filólogo», que a diferencia del filólogo moderno, contiene en sí la potencialidad de «una nuova forma di vita attraverso l'incorporazione del mondo antico»<sup>42</sup>.

«Il recalcitrare dei Tedeschi di fronte all'antichità classica viene giustificato talvolta dal filosofo come recalcitrare di fronte alla «civiltà romanizzata» di un fondo ancora informe, di una «barbarie» che può essere feconda, e che si mostra riluttante all'imposizione di una "forma" straniera: «Il modo di camminare, di star fermi, di muoversi, la forma della vita in società, le maniere degli oratori pubblici, i gesti dei giovani, le arti delle donne: tutto ciò che epoche passate hanno fatto oggetto di educazione del corpo e specchio di grandi e belle emozioni è totalmente corrotto o tarde imitazione: nel migliore dei casi è tutto Rinascimento o meglio fioritura postuma di esso (la civiltà francese)»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> NF 5[156] Frühling – Sommer 1875, KGW IV/1, p. 159: «*Nos separa por siempre de la cultura antigua el que su fundamento se ha convertido en algo definitivamente caduco para nosotros*».

<sup>40</sup> Volúmen V de la edición Colli-Montinari de *Framm. post.*, «nota al testo», p. 399.

<sup>41</sup> *Ib.*, p. 404. Cf. NF 5[145] Frühling – Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 152-153.

<sup>42</sup> *Ib.*, p. 404-405.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

Para Nietzsche no se trata ya de una recuperación o resurrección de lo trágico; el fragmento 5[156] de la primavera – verano del 1875 muestra a las claras el abismo infranqueable:

«Nos separa por siempre de la *cultura antigua* el que su *fundamento* se ha convertido en algo definitivamente *caduco* para nosotros. [...] Ésta sería UNA TAREA, *caracterizar al helenismo como algo irrecuperable y, con él, también el cristianismo y los fundamentos que han sostenido hasta el presente nuestra sociedad y nuestra política*»<sup>44</sup>.

De la civilización antigua estamos separados «por siempre», es imposible asir sus fundamentos, y por sublimes que estos fueran no pueden servir como tales en la nueva civilización. En los apuntes para la consideración inactual dedicada a la cuestión de la educación puede comprobarse que la crisis no afecta solo a la figura del investigador - el filólogo-, sino también al objeto de estudio, la Grecidad, que ya no puede ser un referente de perfección para el presente. Nietzsche afirma que los nuevos fundamentos son inéditos respecto a cualquier época anterior y que por esto precisamente es posible mantener esperanza ante la raza humana<sup>45</sup>.

La evasión de la realidad -ante la insatisfacción propia del hombre moderno- y la búsqueda de un refugio bajo el manto del modelo clásico comporta una falsificación, una distorsión de la Antigüedad clásica, cuya veneración es «un grandioso ejemplo de donquijotismo» que persigue espejismos; «la misma Grecia en su totalidad se transformó gradualmente en un objeto digno de Don Quijote», dice el propio Nietzsche en uno de estos fragmentos póstumos, muy ilustrativo al respecto<sup>46</sup>. Además, las imitaciones son insostenibles; en este sentido, se advierte del peligro que encierra el

---

<sup>44</sup> NF 5[156] Frühling – Sommer 1875, KGW IV/1, p. 159. Muchos de los fragmentos póstumos contenidos de la *primavera-verano* de 1875 son material preparativo para dos de las *Consideraciones inactuales*. Asimismo, en los escritos de este periodo puede rastrearse el tránsito experimentado por Nietzsche entre el «wagerianismo» y la liberación que experimentará al reconocer en Wagner diversos aspectos cuestionables que cada vez cobrarán más relevancia, y le irán llevando a emanciparse del influjo wagneriano, primero, y a entablar una dura crítica hacia el «tirano», después.

<sup>45</sup> La nueva perspectiva desde la que Nietzsche se acerca al mundo griego ahora está muy marcada por las lecciones de Burckhardt sobre los Griegos, y por las investigaciones de las recientes ciencias antropológica y etnológica; vid. *Framm. post.*, V, «nota al testo», pp. 398-399.

<sup>46</sup> NF 7[1] 1875, KGW IV/1, p. 197.

arte como contenedor y custodio de «ideas muertas»<sup>47</sup>, así como los peligros de la *historia* y del sentir «históricamente». Por otra parte, y además, los estudios realizados sobre la Antigüedad hasta la época son para Nietzsche «oscuros y mentirosos»<sup>48</sup>. La educación y la lucha por la nueva cultura son las cuestiones centrales en los apuntes de esta época. Como se explica en el comentario al texto de la edición de este volumen de los *Fragmentos póstumos*, la novedad en este periodo es el distanciamiento de la metafísica del artista; Nietzsche reconoce junto al telón trágico e inmutable de la existencia, un ámbito de movilidad que -liberado de las estructuras metafísicas- es transformable y puede ser mejorado. A las filosofías les corresponde discernir los límites de lo inmutable y operar mejoras en lo mutable<sup>49</sup>.

Otra cuestión importante que también cabe resaltar a la hora de valorar la importancia de la cuestión griega es el sentido de la multiplicidad de discursos y cuestiones que se entrelazan en la compleja obra de Nietzsche. Por una parte, dialoga con sus contemporáneos sobre cuestiones diversas relacionadas con el arte y la filosofía, con la ciencia y la cultura; a la vez que dialoga con los clásicos y abre el acceso a la antigua Grecia. Por otra, el uso que Nietzsche hace del lenguaje se acerca más al de los siete sabios y los autores clásicos que al de la moderna filología de su época<sup>50</sup>. Aunque Nietzsche usa los aforismos sobre todo en la etapa que discurre entre *Humano, demasiado humano* y *La ciencia jovial*, y los retoma en *Así habló Zaratustra*, ya en sus primeras obras se detecta el carácter sentencioso. El estilo aforístico es una de las herramientas más útiles en este sentido; el aforismo nietzscheano es el resultado de una intensa elaboración, un proceso de destilación que condensa en una rotunda y concisa expresión contenidos de vasto alcance. Esto, junto con su carácter lapidario y sentencioso, increpa al lector invitándolo a participar en la tarea de comprensión y a dialogar con el autor. Un «método» que rompe las barreras del tiempo y del espacio, y

---

<sup>47</sup> Cf. NF 5[158] Frühling – Sommer 1875, KGW IV/1, p. 160.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Vid. *Framm. post.*, V, «nota al testo», p. 407.

<sup>50</sup> Precisamente éste, junto con el impacto que supone la visión nietzscheana de los clásicos, es uno de los puntos de la crítica que recibirá de la comunidad filológica en general, y de Wilamowitz en particular.

abre juego al diálogo; posible por su amor a la Antigüedad, por su experiencia de empatía y proximidad con el pensar y el sentir de aquellas gentes<sup>51</sup>.

De modo muy evidente en la primera etapa y con no menos importancia -aunque de forma distinta- en la última, la obra nietzscheana muestra una búsqueda de estímulo vital y referencia para la reflexión a partir del modelo de la Grecia antigua. En este sentido, podemos distinguir tres periodos: una primera etapa marcada por las influencias de Wagner y Schopenhauer, seguida por un alejamiento de estos en la segunda, y una tercera muy productiva iniciada con *Así habló Zaratustra*. Una de las características del primer periodo es el interés por la grecidad como modelo de referencia, donde la reflexión sobre el mundo griego ocupa un lugar central. Tras *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche se libera de la metafísica del arte e inicia una investigación donde la reflexión sobre el mundo griego deja de ser el eje e incluso parece abandonarse, y la ciencia ocupa un primer plano. La última fase suele ser vista como opuesta a la primera, pero no es así, supone más bien un retorno a la temática del inicio y la grecidad vuelve a jugar un rol central -si bien desde otras perspectivas.

Cabe prestar atención al supuesto alejamiento del interés por la Grecia clásica durante ese segundo periodo. Es evidente que la reflexión sobre los griegos deja de ocupar un lugar preferente; no obstante, nos interesa indagar si esta cuestión deja de tener importancia o si sigue de fondo, aunque no esté tan presente. Evidentemente, los periodos en que la cuestión de la "Grecidad"<sup>52</sup> ocupa un plano más principal son el de Basilea y los últimos años (especialmente a partir de *Así habló Zaratustra*), en los que encontramos una reafirmación de aspectos fundamentales de su pensamiento inicial. En la etapa de *Humano, demasiado humano*, parece que la cuestión griega pierde primacía; aunque cabe tener en cuenta que los filósofos presocráticos ya han sido reconocidos por Nietzsche como precursores de la ciencia, y la cuestión científica es uno de los elementos centrales del interés nietzscheano en esa etapa, si no el central.

---

<sup>51</sup> Vid. Colli 2009, 55.

<sup>52</sup> El término «grecidad» no aparece registrado en el Diccionario de la Real Academia Española; cuando lo empleamos nos referimos al tratamiento nietzscheano de la Antigüedad griega en general, a la que Nietzsche suele aludir con expresiones tales como «*Griechenthum*», palabra que algunos traductores españoles optan por traducir como «helenismo», traducción afín a la cuarta definición del término en el DRAE, en el sentido de «influencia ejercida por la cultura antigua de los griegos en la civilización y cultura modernas»; cf. NF 1[29] Herbst 1869, KGW III/3, p. 14.



Entre la primera y la segunda de las etapas propuestas, el tratamiento de la cuestión griega experimenta un notable cambio: de la convicción en la reconquista de la perspectiva de la Antigüedad, al reconocimiento de la gran dificultad que supone realmente acercarse a los griegos<sup>53</sup>. La tercera etapa supone un retorno fuerte de elementos de la «grecidad», donde es fácil encontrar ecos de la filosofía presocrática y menciones directas a filósofos de la antigua Grecia.

En conclusión y, como ya se ha dicho anteriormente, lo que sí se mantendrá siempre es la observación del mundo griego como referencia para el análisis del moderno, aunque desprovisto de la intención de resurgimiento o renacimiento propia del periodo inicial. Del fervor de los años juveniles: «El helenismo (*Griechenthum*) tiene para nosotros el valor que tienen los santos para los católicos»<sup>54</sup>, al pensamiento experimentado y mucho más labrado de la madurez, la pasión por la Antigüedad griega y el reconocimiento de su importancia, persisten:

«[...] Tengo que reconocerlo con agradecimiento: cuando empecé a estudiar la regla "hombre", encontré espíritus extraños y no inofensivos, de vez en cuando espíritus incluso muy libres que pasaban por el camino, -y, sobre todo, uno y éste una y otra vez, nada menos que el propio dios Dioniso: -el mismo al que yo antaño, cuando era mucho más joven, había ofrecido un sacrificio respetuoso e inocente. Quizá encuentre todavía tiempo y tranquilidad suficientes para contar a mis amigos todo lo que he conservado de la filosofía del dios Dioniso: a media voz, como es justo, -porque muchas cosas son secretas y algunas, inquietantes. Pero que Dioniso es un filósofo y que por tanto también los dioses filosofan, me parece en todo un caso importante y digno de ser comunicado de la manera más cuidadosa, un hecho que no tiene nada en contra suya, excepto quizá el no ser conocido a su debido tiempo: pues hoy no agrada el creer en dioses»<sup>55</sup>.

En 1968 el filólogo español R. Adrados, decía que «la relación de Nietzsche con la Antigüedad Clásica nunca dejó de ser íntima»<sup>56</sup>, reconociéndole además innovaciones tan importantes como la primera valoración seria de la filosofía presocrática y el revolucionario estudio sobre sus filósofos, así como el «descubrimiento de lo trágico»<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> Vid. Colli 2009, 87.

<sup>54</sup> NF 1[29] Herbst 1869, KGW III/3, p. 14.

<sup>55</sup> NF 41[9] August – September 1885, KGW VII/3, pp. 417-420.

<sup>56</sup> Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla el 22 de marzo de 1968. Rodríguez Adrados 1970, 97.

<sup>57</sup> *Ib.*, 101.



Y más recientemente, el investigador español Diego Sánchez Meca en su introducción al primer tomo de la nueva edición en castellano de las *Obras completas* de Friedrich Nietzsche:

«Si el auge del espíritu socrático en la época moderna es un proceso de olvido y secularización del devenir trágico del mundo, desde su primera obra Nietzsche propondrá la vuelta a los griegos entendida como movimiento de des-secularización (*sich entweltlichen*), lo que equivale a decir reactualización y afirmación de la temporalidad trágica (el eterno retorno) como devenir propio del mundo»<sup>58</sup>.

Visto esto, nos interesa ahora dedicar una atención -siquiera concisa- al análisis de la crítica nietzscheana a Sócrates, figura clave en el diagnóstico de la tradición occidental, y por tanto, en toda la obra de Nietzsche.

## 1.2. Crítica de Nietzsche a la «racionalidad» socrática

«Socrates, he de confesarlo, me es tan cercano, que casi siempre estoy en lucha con él»<sup>59</sup>.

En el capítulo de *Ecce homo* dedicado a *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche dice que:

«Las dos innovaciones decisivas del libro son, por un lado, la comprensión del fenómeno dionisiaco en los griegos: el libro ofrece la primera psicología de ese fenómeno, ve en él la raíz única de todo el arte griego. Lo segundo es la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico»<sup>60</sup>.

Sócrates es visto así como símbolo de una racionalidad que se opone al instinto griego originario; portador de una moral que atenta contra la vida, y la carcome. La primera aproximación de Nietzsche al mundo griego pretende indagar cuestiones relativas al arte y la filosofía modernas; para ello adopta el entramado conceptual de la

---

<sup>58</sup> Nietzsche 2011a, 37 (introducción de Sánchez Meca). No obstante, si bien es cierto que la «relación» de Nietzsche con los griegos se mantiene a lo largo de toda su obra, ha de señalarse que mientras en la época de *El nacimiento de la tragedia* busca una recuperación de lo griego, posteriormente el escenario griego se empleará como referente de contraste modélico, y ya no como un ideal a recuperar. Respecto a la cuestión de la importancia del horizonte griego en el pensamiento de Nietzsche vid. también Ginzo 2000.

<sup>59</sup> NF 6[3] Sommer 1875, KGW IV/1, p. 173.

<sup>60</sup> Nietzsche 1998a, 76.

filosofía de Schopenhauer, si bien desde un enfoque que le permitirá superar el pesimismo schopenhaueriano. En este sentido, han de tenerse en cuenta las ventajas que le aporta a Nietzsche su empleo de la figura de Dioniso y de la relación entre ésta y Apolo, de modo que la íntima compenetración entre ambos sirve para comprender lo esencial de la tragedia griega y del arte mismo<sup>61</sup>. Así, el arte es la llave para comprender la dimensión trágica del mundo, puesto que sólo una aprehensión estética -trágica- del mundo permite aceptarlo plenamente, al ubicar el «mal» en su sitio natural en la danza de la discordia.

En opinión de Nietzsche los filósofos anteriores a Sócrates aún son fieles a este espíritu trágico. Con Sócrates se abre una brecha que rechaza lo dionisiaco y relega virtud y felicidad a una «verdad» lógica, desprovista de la dimensión trágica de la vida y de aspectos básicos como los instintos, el sufrimiento, el éxtasis y la fusión. Esta visión rasgada del mundo y de la vida es la que ha heredado la civilización moderna, con sus ideales de racionalidad excesiva, erudición y utilitarismo, que antepone la colección de datos a la vida. «Sócrates, abstractamente humano, antepone el bien del individuo, el conocimiento como finalidad de la vida. Destrucción de los instintos»<sup>62</sup>.

Según el propio Nietzsche, su denuncia de la moral como signo de decadencia es toda una primicia: «una singularidad de primer rango en la historia del conocimiento»<sup>63</sup>. El desenmascaramiento del atentado que la dialéctica socrática ejerce contra la sabiduría trágica denuncia la equiparación entre razón, virtud y felicidad -el intelectualismo moral introducido por Sócrates y asumido por Platón- como síntoma de debilidad y de huida ante el dolor que la vida entraña. Un rechazo y disgusto ante la vida por el daño que conlleva<sup>64</sup>. Contra esta negación de la vida, Nietzsche esgrime la suprema afirmación, el santo decir sí incluso al sufrimiento y a todo lo hostil que la vida implica; una disposición a la verdad que exige coraje, pues sin la valentía que osa avanzar aún con el dolor y la destrucción, no es posible el conocimiento, el cual Nietzsche entiende como afirmación plena de la realidad. El sufrimiento es connatural

---

<sup>61</sup> Kouba 2009, 25-29.

<sup>62</sup> NF 21[23] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 122. Período en el que Nietzsche está gestando *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

<sup>63</sup> EH-III-Text-8, KGW VI/3, p. 309; =Nietzsche (1888) 1998a, 77.

<sup>64</sup> Para esta cuestión vid. «El problema de Sócrates»; GD-II, KGW VI/3, pp. 61-67; = Nietzsche (1888) 1998b, 43-50.

a la vida como los dolores lo son al parto; además de que es absurdo negarlo, es en su decidida aceptación precisamente que la afirmación de la vida cobra creatividad y fuerza plenas. Por el contrario, la debilidad y el miedo a la realidad dificultan el conocimiento de tal modo, que al débil le resulta necesaria la mentira. La imposibilidad de aprehender la esencia de las cosas no es cuestión de las limitaciones cognoscitivas de la mente humana, sino de la constitución propia del mundo<sup>65</sup>. Según Nietzsche el optimismo socrático pretende que es posible y necesario superar esta situación (de no-verdad) mediante un avance progresivo en la adquisición del conocimiento de la verdad que entraña el mundo, y que ese desarrollo permitirá mejorar el modo de vida del hombre<sup>66</sup>. Esta voluntad de verdad es para Nietzsche una negación de la vida, una manipulación cuyo interés no es la verdad sino la fe, relacionada con la necesidad de «encontrar tierra firme» en mitad del devenir, de hallar referencias y estructuras sólidas que inspiren seguridad, aunque sean falsas. Nuestra necesidad de seguridad exige al mundo orden y racionalidad; hay un fuerte componente moral tras este impulso hacia la verdad. Si bien, la crítica de Nietzsche a la ciencia experimenta notables cambios a lo largo de su obra, éstos son consecuentes con los avances de su investigación, de modo que la profundización en la comprensión de la complejidad del mundo y de nuestra situación en él, le lleva de afirmar la metafísica -contra la ciencia- en sus primeros escritos, a negarla después en favor de un conocimiento crítico, que también será sometido a profunda revisión. En todo ello hay un hilo conector que remite a Sócrates.

La ciencia y la racionalidad que Nietzsche considera latentes ya en la época presocrática, toman fuerza decisiva a partir de Sócrates y Platón, instaurándose como paradigmas rectores de la tradición occidental, y radicalizándose con la Modernidad. El dogma socrático de que el conocimiento de la verdad es el acceso a la virtud,

---

<sup>65</sup> Nietzsche renuncia al concepto de «verdad», y cuando contrapone sus interpretaciones a otras interpretaciones no lo hace en el sentido de confrontar opciones bajo el criterio de «más o menos verdadero». Se trata más bien de una invitación a ir siempre más allá de las apariencias y los dogmas, reconociendo que el juego del conocimiento opera con ilusiones que si bien pueden servir en la tarea investigadora, no hay que confundir con verdades sólidas, puesto que en realidad no hay sustancia, objeto ni cosa alguna, sino continuo devenir. Por tanto, no es un rechazo a las ficciones que producimos, sino el reconocimiento de que son ilusiones, operativas ante la necesidad de organización de nuestro entendimiento, pero carentes de existencia en realidad. Vid. Parmeggiani 2005, 219.

<sup>66</sup> Vid. Kouba 2009, 254.

corrompe lo esencial de la sabiduría griega originaria -todo lo que Nietzsche aglutina bajo el simbolismo de lo dionisiaco<sup>67</sup>- e instaura como regente de la filosofía una razón ligada a la apariencia, el orden y la medida, desentendida de los instintos vitales más profundos. Comienza así lo que Nietzsche considera la «historia de un error»<sup>68</sup>. La filosofía de Platón asume el intelectualismo socrático y da un paso más al duplicar el mundo y concebir un Mundo suprasensible Verdadero, superior al mundo tangible e imperfecto.

Por otra parte, y en relación con la crítica al imperio de la ciencia, la reflexión que hace Nietzsche sobre sus *Consideraciones inactuales* en *Ecce homo*, dice:

«La *segunda intempestiva* descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: -la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la ‘impersonalidad’ del trabajador, de la falsa economía de la ‘división del trabajo’. Se pierde la *finalidad*, esto es, la cultura: -el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza*. En este tratado el ‘sentido histórico’, del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia»<sup>69</sup>.

Frente a la concepción «idealista» de ciencia y racionalidad basada en el miedo, la mentira y en presupuestos metafísicos, Nietzsche opone lo dionisiaco, en augurio del pronto retorno del espíritu trágico griego originario<sup>70</sup>. En este contexto, el arte es

<sup>67</sup> Cuestión central en la filosofía de Nietzsche, el simbolismo dionisiaco es una constante en su obra, aunque experimentará importantes transformaciones a lo largo de ésta. Su importancia requiere un capítulo específico, y es por esto que aquí no profundizamos en el tema.

Para esta cuestión vid. Campioni 1984, 168; una entrevista a G. Colli en la que afirma Colli: «l’única costante del suo pensiero dall’inizio alla fine è proprio el nome di Dioniso».

<sup>68</sup> Vid. GD-IV-Text 1, KGW VI/3, pp. 74-75; =Nietzsche (1888) 1998b, 57-58.

<sup>69</sup> EH-III-Text-11, KGW VI/3, p. 314; =Nietzsche (1888) 1998a, 83-84.

<sup>70</sup> Vid. EH-III-Text-10, KGW VI/3, p. 311; =Nietzsche (1888) 1998a, 79-80: «Yo prometo una edad trágica: el arte supremo en el decir sí a la vida, la tragedia, volverá a nacer cuando la humanidad tenga detrás de sí la consciencia de las guerras más duras, pero más necesarias, sin *sufrir por ello*». Aunque en la etapa de *Ecce homo* hace ya mucho tiempo que Nietzsche ha renunciado al sueño idealista de recuperación de la Antigüedad, cabe tener en cuenta que esta cita corresponde al capítulo en que está hablando sobre *El nacimiento de la tragedia*. Sin embargo, el tono de este pasaje sugiere un «futuro dionisiaco», y afirma que «Todo en este escrito es un presagio: la cercanía del retorno del espíritu griego, la necesidad de *Antialejandros* que vuelvan a *atar* el nudo gordiano de la cultura griega, después que ha sido desatado». En el contexto donde se encuentra esta cita, Nietzsche está tratando una cuestión central, la importancia de encontrar anti-Alejandros que puedan volver a atar el nudo gordiano que Alejandro desató, disolviendo la unificación del espíritu griego con la expansión de sus conquistas. El pasaje contiene elementos heraclíteos y, de hecho, en *Ecce homo* -años más tarde- Nietzsche vuelve a aludir a esta misma cuestión al hablar póstumamente sobre *El nacimiento de la tragedia*, en un contexto también muy cargado de tintes heraclíteos. De hecho, la fuerza que Nietzsche reconoce como

mucho más fiel a la auténtica vía filosófica que el concepto, propio de la actitud cientifista estéril y engañadora. Que el lenguaje académico-científico de su época no es apto para captar ni mostrar la auténtica sabiduría, es una cuestión que Nietzsche deja ya bien clara en su discurso de presentación como catedrático<sup>71</sup>, al animar a sus colegas a que en la tarea filológica recuperen el espíritu vitalista originario, abracen la perspectiva filosófica y renuncien al pesado manto del cientifismo estéril y obsesivo. En esta etapa, es precisamente por esto que recurre al arte como máxima expresión de la verdad, puesto que éste sí está capacitado para aprehender y transmitir tanto la naturaleza profunda y universal del saber como su nivel de apariencia. Se trata de una estética que remonta al origen de la tragedia griega y la interacción que Nietzsche propone entre lo dionisiaco y lo apolíneo en una relación cuya naturaleza habrá de buscarse en el sentido heraclíteo de la tensión y unidad de los contrarios. El «último discípulo de Dioniso» escoge el arte como instancia donde la antítesis muestra su naturaleza oculta, es decir, la redención del choque entre contrarios -máxima expresión de la justicia- y el desprendimiento de los adornos culturales y eruditos innecesarios. Genio estético y espíritu trágico, música y desmesura, mito y hado son los baluartes de la primera etapa de la obra nietzscheana; un periodo que contiene el germen del tránsito a una crítica radical de la moral y los valores de la cultura europea, pues en el pretendido objetivismo del hombre de ciencia hay una falsedad radical.

Nietzsche ha señalado con precisión el origen de este engaño. Ahora bien, hay dos cuestiones que conviene aclarar: ¿Es siempre crítico con Sócrates?; y ¿la crítica mantiene siempre el mismo sentido?

La crítica que Nietzsche hace de Sócrates en el periodo de *El Nacimiento de la Tragedia*, incide en aspectos distintos a la de la etapa del *Crepúsculo de los Ídolos*. En las primeras obras la crítica se centra en el hecho de que Sócrates supone la síntesis de los tipos o modelos de conocimiento anteriores, los que son caracterizados en *Los filósofos preplatónicos* como «filósofos puros»; es el último de estos, pero a la vez es el comienzo de algo totalmente nuevo que acabará con el mundo griego originario. Sócrates rompe

---

necesaria para contrarrestar el efecto de disolución ocurrido con Alejandro y para «reanudar» el nudo gordiano que unificaba la multiplicidad y la diversidad en la Grecia antigua, casa perfectamente con la teoría de los contrarios de Heráclito.

<sup>71</sup> Vid. HKP, KGW II/1, pp. 247-269; =Nietzsche (1869) 2013, 219-231.

con esa tradición de los filósofos «tallados en una sola pieza» e inaugura una nueva vía marcada por la abstracción racional desentendida de los instintos. Un irreversible atentado contra el espíritu griego originario.

Según Giuliano Campioni, esta crítica señala la decadencia implícita en la razón abstracta. Nietzsche caracteriza a Sócrates como un «monstruo» racional en un mundo dominado por la naturaleza de los instintos, en una comunidad espiritual dedicada a la elaboración del genio artístico. En el seno de una comunidad estética, la actitud de abstracción propia del interrogatorio socrático ante artesanos cuya experiencia del conocimiento es más «instintiva» que abstracta, corrompe y viola la vida. Irrumpe con su racionalidad «abstractora» frente a los instintos indómitos que solo pueden ser dominados mediante una tiranía de la razón sobre estos, es decir, mediante una racionalidad anti-vital, que niega la vida. Por esto Sócrates es visto como un monstruo:

«L'istinto è qualcosa di primitivo, di "dato", che la consapevolezza socratica (sviluppatasi sotto il dispotismo della *Civilisation*) distrugge, portando alla rovina l'intera comunità estetica [...] La vicinanza del lavoro nel mondo greco, accettata liberamente come *fatum*, cessa di essere «naturale» e al servizio della cultura vissuta. Prima di lui, in Grecia, manca perfino l'idea di artificialità [...] Socrate porta la consapevolezza e la riflessione del singolo, e con essa l'affermazione dell'illusione fenomenica: la propria sfera di volontà egoistica si trova necessariamente in conflitto con le altre sfere: nasce il filisteo come "servo di una realtà che non è tale". Con Socrate trionfa il ceto medio borghese che "sempre riflette e domanda", che calcola, che vuole il dominio ed esercita la violenza sulla natura»<sup>72</sup>.

Sócrates es así identificado como el precursor de la ciencia y la técnica. Sin embargo, a partir de los años 1875-76 Nietzsche comienza a criticar también el intelectualismo moral socrático, es decir, la introducción del elemento moral en la actividad del conocimiento, una contradicción que Nietzsche ve como una negación de la auténtica actitud científica. Aunque ya es posible encontrar preparativos de esta crítica en algún fragmento de los años 1872-73: «Después de Sócrates ya no hay que salvar el bien común, de ahí la ética individualista, que quiere salvar a los *individuos*»<sup>73</sup>; «Con Sócrates comienza el *optimismo -optimismo* que ya no es artístico- con teleología y fe en el buen dios; la fe en el hombre bueno y sabio. Disolución de los instintos»<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Campioni 2008, 103-104.

<sup>73</sup> NF 19[20] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 10.

<sup>74</sup> NF 23[35] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 150-151.

Por otra parte, el fragmento del verano de 1875 con el que abrimos este apartado: «*Sócrates*, he de confesarlo, me es tan cercano, que casi siempre estoy en lucha con él»<sup>75</sup>, muestra un fuerte signo de reconocimiento hacia el filósofo ateniense. Aunque junto con la valoración viene también el combate, rápidamente, en fragmentos casi inmediatamente posteriores a éste:

[sc. Presocráticos] «Estos filósofos ponen de manifiesto la fuerza vital de aquella cultura, que genera sus propios correctivos.

*¿Cómo perece esa época? De forma no natural. ¿Dónde se esconden, pues, los gérmenes de la corrupción?*

*La fuga del mundo por parte de los mejores fue una gran desgracia. A partir de Sócrates: de repente, el individuo se consideró a sí mismo demasiado importante»*<sup>76</sup>.

«Con Empédocles y Demócrito, los griegos estuvieron en la mejor disposición *para tasar correctamente* la existencia humana, su sinrazón y su dolor; *pero nunca llegaron a hacerlo*. Fue gracias a Sócrates»<sup>77</sup>.

En algunos fragmentos de los años 1874 y 1875 encontramos un reconocimiento hacia Sócrates; pero será posteriormente cuando habrá un cambio sustancial en este sentido. Campioni explica que el giro antimetafísico y antidogmático iniciado a partir de *Humano, demasiado humano*, favorece un cambio en la consideración nietzscheana de la «emancipación del individuo». La acentuación y singularidad del individuo deja de ser vista como un perjuicio y pasa a ser precisamente el elemento clave que permite la liberación del rebaño y una vida excepcional en la que la «autosuperación y la templanza» son los signos distintivos de la felicidad. Sócrates «aparece ahora, en cierta medida, como “espíritu libre”»<sup>78</sup>. Idóneo mediador capaz de albergar en sí la multiplicidad de almas y los más diversos discursos. Exaltado y valorado como el maestro capaz de dominar los instintos por su superioridad intelectual y aunar la diversidad en un auténtico arte dialéctico. Mayéutico buscador de sabios a los que nunca encuentra, señala la propia búsqueda como suprema felicidad.

---

<sup>75</sup> NF 6[3] Sommer 1875, KGW IV/1, p. 173.

<sup>76</sup> NF 6[13] Sommer 1875, KGW IV/1, p. 178.

<sup>77</sup> NF 6[25] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 183-184.

<sup>78</sup> Campioni 2008, 109. Vid. *Ib.* 107-112.



Sin embargo, más adelante<sup>79</sup> Nietzsche descubre la auténtica naturaleza decadente de Sócrates, que vuelve a ser caracterizado como *monstrum*, esta vez por su negación de la vida en su actitud hacia la muerte. Su actitud «heroica» al ceder ante la muerte como lo hace, surge de un fondo pesimista, pues -en realidad- Sócrates ha soportado la vida como víctima que padece una enfermedad. Además de monstruo es considerado «antigriego»; un decadente incapaz de ordenar el caos de la complejidad de los instintos. Sócrates ha suprimido las pasiones en lugar de dominarlas; ante la tiranía de los instintos ha impuesto la de la razón. Desde esta perspectiva, la ironía socrática no es reflejo de un auténtico dominio, sino de un desprecio a la vida; su audacia es debilidad; y su dialéctica, dogmatismo fanático y unilateral, estéril para sostener la complejidad de lo diverso. Heroísmo del ocaso<sup>80</sup>.

«La moral de los filósofos, desde Sócrates, una quirotada  
una buena porción de histrionismo  
una falsa interpretación de sí mismo  
¿qué es la realidad?

idiosincrásico: el entusiasmo por la dialéctica, optimista – la sensibilidad sobreexcitable y por consiguiente el miedo el mayor de todos los embustes y autoengaños, establecer una identidad entre bueno, verdadero y bello y *representar* esta unidad»<sup>81</sup>.

#### *Consecuencias a partir de la crítica a Sócrates*

En el capítulo de *El crepúsculo de los ídolos* titulado «¿qué debo a los antiguos?», Platón es duramente criticado por ser el iniciador de la literatura, un alejamiento de la inmediatez y la grandeza del modo de expresión presocrático; el inicio de una decadencia cuyo germen ya se encuentra en Sócrates, aunque su método fuera el diálogo y no la escritura. La fuerza vital del logos se encuentra en el modo de

---

<sup>79</sup> Campioni fecha el inicio de esta nueva y radical crítica a Sócrates en la época de *La ciencia jovial*, concretamente en el aforismo 340, dedicado al *Sócrates agonizante*. Vid. Campioni 2008, 115. Cf. «El problema de Sócrates» en *El crepúsculo de los ídolos*; GD-II-Text-10, KGW VI/3, pp. 61-67; =Nietzsche (1888) 1998b, 43-50.

<sup>80</sup> El heroísmo es un tema que fascinó a Nietzsche en sus años juveniles y, de hecho, es un elemento importante en los primeros escritos y juega un papel central en *El nacimiento de la tragedia*. No obstante, tras su «emancipación» de la metafísica del arte, el único heroísmo que Nietzsche admite es el de la pasión por el conocimiento, la vida como experimento; pero no el heroísmo inspirado en ideales metafísicos y fanatismo. Vid. Campioni 2008, 17-20, 50-51, 59-60, 66-69, y 142-143.

<sup>81</sup> NF 7[20] Ende 1886 – Frühjahr 1887, KGW VIII/ 1, pp. 310-311.



expresión de los presocráticos, especialmente en Heráclito. En *Los filósofos preplatónicos* Sócrates es caracterizado como el último de esos «filósofos puros» y a la vez es mixto; inaugura una nueva vía, el inicio de la decadencia; se trata de un alejamiento de aquella fuerza enérgica, que cristalizará en la escritura y la filosofía de Platón, su buen alumno<sup>82</sup>.

Hemos visto que la filosofía de Platón asume el intelectualismo moral socrático y da un paso más al duplicar el mundo y concebir un Mundo suprasensible Verdadero, superior al tangible e imperfecto. La metafísica del Mundo Verdadero y el orden suprasensible propuesta por Platón es aprovechada por el cristianismo y su promesa de salvación en el más allá tras una vida buena y virtuosa en el mundo sensible. El tercer paso en este proceso de racionalización lo da Kant al convertir la promesa de redención que el cristianismo presentaba como vínculo de solidaridad humana, en imperativo de la razón práctica. Por su parte, la crítica empirista elimina de raíz cualquier posibilidad de ese «mundo verdadero», puesto que escapa a la validación de las ciencias empíricas, y por tanto ningún imperativo puede desprenderse de él<sup>83</sup>.

Un paso más y, con la muerte de Dios, disuelta la referencia de lo normativo, el hombre se enfrenta al abismo del vasto devenir. En la cuarta y última parte de *Así habló Zaratustra* Nietzsche dice que el hombre superior afronta ese abismo. El hombre de ciencia forma parte del grupo de los hombres superiores que reconocen y enfrentan la muerte de Dios; sin embargo se trata de hombres débiles que aún buscan un sustituto normativo y, por tanto, no son los guerreros del conocimiento que Zaratustra espera. Los hombres superiores son únicamente *escalones* para que: «hombres más altos puedan pasar sobre vosotros a la otra orilla!»<sup>84</sup>.

El caos del hombre moderno, su incapacidad para sostener y realizar la integración de la complejidad, de la multiplicidad de la vasta realidad, hunde sus raíces en el giro introducido por Sócrates. Falta la fuerza originaria capaz de dominar y unificar la multiplicidad en la que estamos sumidos. El hombre moderno está enfermo, sufre la

---

<sup>82</sup> Cabe señalar que la reflexión crítica en torno a Sócrates y a Platón –con sus variaciones y diversos sentidos- se mantendrá a lo largo de toda la obra nietzscheana. Vid. Nolte 1991, 138.

<sup>83</sup> Vid. GD-IV-Text-1, KGW VI/3, pp. 74-75; =Nietzsche (1888) 1998b, 57-58; «Cómo el “mundo verdadero” terminó por convertirse en una fábula».

<sup>84</sup> ZaIV-Text-11, KGW VI/1, p. 347; cf. ZaI-Text-10, KGW VI/1, pp. 54-56; =Nietzsche (1883-1885) 1997, 83-85.

debilidad de la decadencia; es incapaz de dominar la complejidad y gestar un orden. Como un náufrago a la deriva, no atina a asumir y encauzar las fuerzas de la marea. Inexorablemente, se arrastra, se hunde o se congela, pero no concibe ni consigue navegar en la inmensidad caótica, en la lucha continua de la multiplicidad de fuerzas del tejido de la vida. Los hombres superiores de la última parte de *Así habló Zaratustra* son así, aunque simbolizan un signo de esperanza, aún están ligados al pasado, «oprimidos por muchos recuerdos, por muchas cargas». Hombres de ciencia, revolucionarios de la época, wagnerianos, artistas, cosmopolitas, figuras que aún viven bajo la sombra de la muerte de Dios<sup>85</sup>.

En el capítulo de *Sulla strada di Nietzsche*, titulado «Fisiologia dell'arte e della decadenza»<sup>86</sup>, Campioni expone la descripción nietzscheana de las diversas máscaras de la modernidad, y cómo es en la psicología francesa<sup>87</sup> de la segunda mitad del siglo XIX que apunta a una estructura plural del «yo» donde Nietzsche encuentra el carácter dinámico de la complejidad psíquica que contempla la multiplicidad; una psicología dinámica que permite la construcción genealógica del sujeto. En el contexto de esta explicación, Campioni cita un pasaje donde Nietzsche dice que el hombre, al contrario del animal, ha elevado en sí una masa de instintos e impulsos antagónicos, una contradicción que no se da en el resto de animales<sup>88</sup>. Las morales son expresiones de jerarquías locales, históricas, un intento de unificación de esa pluralidad polémica y compleja. La lucha de estas contradicciones entre sí implica una disolución, pero hay una fuerza poderosa, un instinto que las domina. Existe pues la capacidad de tener esos instintos antagónicos y aún así mantener la forma.

Especialmente a partir de su radical giro antimetafísico, Nietzsche investiga con gran interés diversas ramas de la ciencia de su época. En la psicología dinámica de su

---

<sup>85</sup> Vid. Campioni, 1993, 233.

<sup>86</sup> *Ib.*, 223-250.

<sup>87</sup> Según las investigaciones de G. Campioni, se trata de una tradición fuerte que se remonta a Montaigne y que se encuentra en el escritor Stendhal (psudónimo empleado por Henri Beyle, que es su nombre real) y el perspicaz análisis psicológico que realiza de los personajes de sus obras. El estudio de la pluralidad del «yo», energía del espíritu libre que se opone a la enfermedad de la voluntad (Bourget). Fuerza vital y analítica que se opone a la anarquía europea, a la enfermedad de la voluntad. Voluntad analítica: no necesariamente mediante el conocimiento se llega a la virtud y la felicidad (contra el intelectualismo moral iniciado con Sócrates). *Ib.*, 231.

<sup>88</sup> *Ib.*, 233. Es el NF 27[59] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 289.

tiempo encuentra claves de vital importancia para su propio pensamiento; el «yo» es una unidad aparente, un producto que corresponde a una fuerza dominante que prevalece sobre la complejidad, pluralidad y contraposición de fuerzas. Se trata de una unidad ficticia que pertenece a la metafísica y al lenguaje. La armonía, la forma, es resultado de un ejercicio hegemónico de una fuerza sobre otra, no se produce espontáneamente, porque las distintas fuerzas en el ser humano no tienden al orden espontáneamente<sup>89</sup>. El bombardeo de estímulos de la gran ciudad ejerce un efecto alucinatorio sobre el individuo, sumiéndolo en una corriente de sensaciones difíciles de controlar. Bourget asocia «la fuga romántica hacia el ideal, hacia el misticismo como expresión de una impotencia ante la gran ciudad»<sup>90</sup> Los trabajos de autores como Bourget o Taine –entre otros- son cruciales en las investigaciones que el filósofo está realizando. Así, la cuestión de la «voluntad» en Nietzsche está en conexión con las discusiones científicas de su época.

La voluntad es para la época una actividad racional, el coronamiento de una evolución que sigue un orden, resultado de una multitud de tendencias disciplinadas, siguiendo un orden jerárquico. Nietzsche hace una crítica radical a la noción de voluntad como facultad, pues se trata de una falsa concreción. La fuente de la voluntad está en la fisiología, no en la fría razón calculadora. También critica a Schopenhauer que ve la voluntad en los deseos, los impulsos y el instinto. Para Nietzsche la voluntad es el choque que señala luego una dirección y una medida al impulso, al deseo y al instinto; es pues, una fuerza ordenadora, organizadora; no los impulsos instintivos en sí. Por otra parte, la técnica psicológica de la hipnosis permite explorar el inconsciente y analizar la complejidad del sujeto en toda su multiplicidad, y comprender los procesos de conflicto en los que está sumido y de los que emerge la frágil unidad del «yo», una construcción que ha de contemplarse en toda su complejidad emergente y no como una unidad dada.

En este juego de fuerzas en continua interacción el dolor desempeña una función primordial; según Nietzsche las religiones y todos los anestésicos físicos, psicológicos y morales que empleamos son intentos desesperados por encontrar calma y armonía

---

<sup>89</sup> Vid. Campioni 1993, 234-240.

<sup>90</sup> *Ib.*, 244-255.

ocultando las raíces del sufrimiento. Se trata de una «medicina inferior». Los fragmentos póstumos de los años 1875-1876 muestran reflexiones muy interesantes respecto a esta cuestión:

«Los medios contra el dolor que emplean los hombres son anestésicos de diversa índole. Religión y arte pertenecen a los anestésicos por medio de representaciones. Confortan y relajan; son un grado de *medicina inferior* para las dolencias anímicas. *Eliminación del motivo del sufrimiento* mediante una suposición [...]»<sup>91</sup>.

Al filósofo le corresponde la tarea de diagnosticar la etiología y el curso de esta enfermedad y tratarla con auténtica medicina, que no esquiva, sino afronta la cuestión como tal. «*El filósofo como médico de la cultura*»<sup>92</sup>, es el título que Nietzsche tenía previsto para la obra que acabó llamándose *La filosofía en la época trágica de los griegos*, como explica en carta a Gersdorff del 2 de marzo de 1873, donde declara que su interés no pretende tratar sólo el problema histórico sino una perspectiva más «general»<sup>93</sup>.

Así, puede decirse que el juego de la salud-enfermedad y la función del dolor en los procesos de la vida, son cuestiones centrales en el interés de las investigaciones realizadas por Nietzsche prácticamente ya desde la primera etapa. Y por la íntima conexión del diagnóstico con el tajante giro atribuido a Sócrates, podemos afirmar que la cuestión socrática deviene medular en la crítica de Nietzsche a la tradición occidental. En efecto, el filósofo ateniense es, por un lado, el final del equilibrio del espíritu dionisiaco griego originario de la Grecia artística y la tragedia clásica; y por otro, el comienzo de la vía de la Modernidad, el triunfo de la técnica y la ciencia al servicio del egoísmo y la anestesia.

En este sentido, el interés de Nietzsche por los filósofos anteriores a Platón cobra una vital importancia; y es en el contexto de ese empeño donde vamos a explorar el significado de la figura de Heráclito en el pensamiento nietzscheano. Procedemos ahora a presentar una justificación general de la cuestión, que servirá de preludeo al análisis cronológico y contextualizado de todas las citas en las que el filólogo recurre al filósofo de Éfeso.

---

<sup>91</sup> NF 5 [163] Frühling – Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 161-162.

<sup>92</sup> NF 23[15] Winter 1872-1873, KGW III/4, p. 141.

<sup>93</sup> Vid. *Correspondencia II*, p. 390.

1.3. *Importancia y sentido del recurso a Heráclito en la filosofía de Nietzsche*

«Antes de mí no existe esta transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: 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 mismo concepto «ser» -en esto tengo que reconocer, bajo cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado»<sup>94</sup>.

Vista la crítica a Sócrates como precursor de la modernidad y la decadencia, nos interesa indagar si puede considerarse a Heráclito una alternativa, en el sentido del filósofo exento de la enfermedad y el socratismo que Nietzsche considera anterior a Sócrates, y por tanto, un referente modélico en el horizonte de la propuesta nietzscheana. Si es así, la comprensión del sentido del recurso al de Éfeso puede aportarnos claves interesantes para la comprensión de la filosofía del propio Nietzsche<sup>95</sup>. La teoría de los contrarios, la cuestión del devenir, la afirmación de la guerra, el talante épico, o el estilo aforístico y sentencioso son aspectos fundamentales que encuentran ecos fuertes en el pensamiento nietzscheano. Es casi un tópico que Heráclito de Éfeso es el filósofo más admirado por Nietzsche, y que su filosofía ha servido de inspiración en muchas de las cuestiones centrales de su pensamiento<sup>96</sup>. Cabe considerar, no obstante, la distancia que media entre ambos, pues el escenario y el mundo en que habitan y operan ambos filósofos es totalmente distinto. La reflexión de Nietzsche discurre en el curso de un diálogo con la filosofía, el arte, la ciencia y

<sup>94</sup> EH III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1888) 1998a, 78-79.

<sup>95</sup> En opinión de A. Lossi, las propuestas de Heráclito y Sócrates representan para Nietzsche «due modelli razionali che simboleggiano due visioni del mondo contrapposte. [...] L'opposizione Eraclito-Socrate sembra funzionale a mettere in luce non una mera contrapposizione di idee, quanto piuttosto due tipologie di ragioni e le capacità descrittive [...] Il rapporto tra questi due approcci risulta particolarmente indicativo non solo delle posizioni di Nietzsche intorno ai primi anni Settanta, ma anche alla luce delle sue continue riflessioni sulla relazione tra essere e divenire». Vid. Lossi 2012, 68.

<sup>96</sup> Vid. por ejemplo Fink 1976, 16; Hershbell & Nimis 1979, 17-38; Borsche 1985, 69-70; Moroney 1986, 22, 27-29, 32, 41; Most 1995, 106-107, 109; Löwith 1996, 119-126; Losurdo 2002, 506, 631; Gillham 2004, 145-149; Marsden 2006, 25; Wilkerson 2006, 134; Ciaravolo 2007, 12; Frey 2007, 113; Lossi 2012, 67-70; o las declaraciones del investigador español Sánchez Pascual, en Nietzsche (1888) 1998b, n. 54, por citar solo algunos. Cabe destacar también el trabajo de investigación sobre la presencia de Heráclito en la filosofía nietzscheana aportado por Giorgetti 1983.

múltiples aspectos de la cultura de su época, a la vez que en confrontación constante con la Antigüedad, una realidad muy distinta y, en cierto modo, inaccesible.

La presencia e importancia de Heráclito y su cosmología en el pensamiento de Nietzsche ha de considerarse desde distintas perspectivas o a diversos niveles. Por un lado interesa explorar las ocasiones en que Nietzsche cita a Heráclito, y el sentido que pueda tener cada alusión según el contexto en que aparece y las cuestiones que se están tratando. Por otro -y en concordancia con el propósito anterior- ha de comprobarse hasta qué punto, en el contexto de la crítica a aspectos fundamentales de la cultura occidental, y a lo que Nietzsche en su última etapa denomina «Historia de un error»<sup>97</sup>, es lícito considerar al de Éfeso una alternativa, en el sentido del «artista trágico»<sup>98</sup> reivindicado en textos tan significativos como el *Crepúsculo de los ídolos*; obra de la cual Nietzsche afirma que contiene su propia «heterodoxia filosófica esencial»<sup>99</sup>, y donde Heráclito es distinguido «con gran reverencia», de entre todos los demás filósofos<sup>100</sup>. O con la identificación de los aspectos del pensamiento heraclíteo que el autor reconoce en *Ecce homo* como «lo más afín» a sí mismo entre todo lo pensado hasta el momento, justo tras autodefinirse como «primer filósofo trágico», y en cuya caracterización puede contemplarse a Heráclito como predecesor<sup>101</sup>.

Las alusiones a Heráclito en obras y en textos para las lecciones impartidas durante su periodo docente son ochenta. Cabe tener en cuenta que en el caso de *La filosofía en la época trágica de los griegos* y de *Los filósofos preplatónicos* no se trata de citas contenidas en algún pasaje sino de capítulos enteros dedicados a Heráclito; cuatro capítulos en una<sup>102</sup> y uno en el texto para las lecciones sobre los filósofos preplatónicos; en este último caso además, el capítulo dedicado a Pitágoras comparte título con el nombre de Heráclito -entre corchetes- y contiene abundantes menciones al de Éfeso. Además, en ambas obras se cita a Heráclito en distintos pasajes contenidos en otros capítulos, aparte de los específicamente dedicados a él. Y un tercer caso de cita extensa lo constituye el primero

<sup>97</sup> Cf. GD IV-Text-1, KGW VI/3, pp. 74-75; =Nietzsche (1888) 1998b, 57-58; GD Vorrede-1, KGW VI/3, pp. 51-52; =Nietzsche (1888) 1998b, 31-32.

<sup>98</sup> GD III-Text-6, KGW VI/3, p. 73; =Nietzsche (1888) 1998b, 56.

<sup>99</sup> Carta a Paul Deussen, 14 de septiembre de 1888.

<sup>100</sup> GD III-Text-2, KGW VI/3, p. 69; =Nietzsche (1888) 1998b, 52.

<sup>101</sup> EH III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1888) 1998a, 78-79.

<sup>102</sup> PHG Texts-5-8, KGW III/2, pp. 316-329; VP Texts-9-10, KGW II/4, pp. 251-282; =Nietzsche (1873) 2003b, 56-75; Nietzsche (1872-1876) 2013, 353-374.

de los «cinco prólogos para cinco libros no escritos», *Sobre el pathos de la verdad*, dedicado íntegramente a Heráclito<sup>103</sup>.

En cuanto a las citas en apuntes y fragmentos póstumos, son setenta y siete los que contienen alusiones a Heráclito<sup>104</sup>; muchas de las cuales contribuyen a comprender mejor el sentido del recurso al de Éfeso desarrollado en textos de la misma época a la que pertenecen los póstumos en cuestión, de los cuales el primero en el que se menciona a Heráclito es de 1866, y el último de 1888<sup>105</sup>. En ocasiones estas anotaciones, además de ciertas relaciones de ideas que facilitan la mencionada comprensión, muestran también indicaciones sobre algunas de las fuentes empleadas, que no suelen citarse en las obras, salvo excepciones como muchos de los textos para las lecciones impartidas durante los años de docencia en Basilea, o estudios previos como *De Laertii Diogenis fontibus*.

Todas estas cuestiones serán tratadas en apartados específicos a lo largo del siguiente capítulo de la tesis, en consonancia con el análisis de las citas de Nietzsche a Heráclito, tanto en textos completos como en fragmentos póstumos. Como se ha señalado en la introducción de la presente tesis doctoral, la habitual consideración por parte de los investigadores sobre la impronta del pensamiento heraclíteo en la filosofía nietzscheana, junto con la inexistencia de un estudio exhaustivo, cronológicamente ordenado, contextualizado y completo sobre la cuestión, justifican la importancia y necesidad de esta tarea.

#### *Breve comentario sobre las fuentes*

No obstante, antes de realizar el comentario exhaustivo del recurso a Heráclito conviene tener en cuenta, siquiera brevemente, qué tipo de acceso tuvo Nietzsche al pensamiento de este filósofo. Aunque la investigación de las fuentes empleadas por Nietzsche en su acceso a la filosofía griega en general, y a Heráclito en particular, no

---

<sup>103</sup> CV-Text-1, KGW III/2, pp. 249-254; =Nietzsche 2011a, 544-548.

<sup>104</sup> Uno de estos es el NA 74[37] März 1868 bis Mai 1869, KGW I/5, pp. 121-123, que comentamos al final de este apartado, junto con la recensión de Nietzsche al estudio de Bernays sobre las cartas de Heráclito, pues este póstumo reproduce, con muy pocas diferencias, dicha recensión. Realizamos aquí este comentario porque el póstumo en cuestión no se incluye, junto con todos los demás, en el próximo apartado, dedicado al comentario de todas las citas a Heráclito en la obra de Nietzsche.

<sup>105</sup> Cf. NA 41[1] Frühjahr 1866, KGW I/4, p. 91; NA 14[116] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, p. 84.



forma parte de los objetivos de esta tesis doctoral, no está de más -a modo de referencia orientativa general- aportar algunas indicaciones básicas al respecto; pues esta comprobación facilita la comprensión de fondo sobre algunas cuestiones significativas, como por ejemplo las versiones de los fragmentos heraclíteos que llegaron hasta el filólogo, así como los enfoques o comentarios que de estos realizaran los distintos transmisores o especialistas empleados por el filólogo. En este sentido, ha de tenerse en cuenta, entre otras fuentes e informaciones, su conocimiento de la obra de Bernays en general, y concretamente su recensión al estudio de este especialista sobre las cartas de Heráclito.

En su traducción de *Los filósofos preplatónicos*, P. D'Iorio y F. Fronterotta introducen un aparato crítico muy útil y abundantes notas explicativas sobre cuestiones clave como la de las fuentes empleadas por Nietzsche. Las referencias que Nietzsche usa en el capítulo dedicado a Heráclito en esa obra aluden sobre todo a Bernays<sup>106</sup> y Lasalle<sup>107</sup>, y Lange<sup>108</sup>, además de Zeller<sup>109</sup> para la cuestión de Hermodoro. D'Iorio y Fronterotta señalan que al referirse a Heráclito, Nietzsche parafrasea a Bernays en muchas ocasiones. Y en su artículo *Apollineo e dionisiaco. Alcuni fonti non antiche di Nietzsche*, Sandro Barberá alude al estudio de Tilman Borsche en el que se demuestra que la imagen del niño que juega construyendo y destruyendo castillos junto al mar, empleada por Nietzsche a partir de la interpretación de los testimonios heraclíteos<sup>110</sup>, se habría inspirado en los estudios de Bernays sobre Heráclito<sup>111</sup>. Asimismo reconoce

---

<sup>106</sup> Bernays 1848; 1854; y 1866. Bernays es el autor de su época al que más veces cita Nietzsche en el capítulo dedicado a Heráclito en *Los filósofos preplatónicos*, además de parafrasearlo en varias ocasiones; vid. notas 5,7, 9, 11, 20 y 30 de Paolo D'Iorio y Francesco Fronterotta al capítulo de Heráclito en la edición francesa; Nietzsche (1872-1876) 1994, 310-319.

<sup>107</sup> Lassalle 1858, vol. II.

<sup>108</sup> Lange 1866, 388-389.

<sup>109</sup> Zeller 1859.

<sup>110</sup> Se refiere al fragmento de Heráclito DK B 52 (Hippol., IX 9, 4): «El conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!». Sin embargo, la imagen del niño construyendo y destruyendo figuras de arena procede de la *Iliada* y no de los fragmentos de Heráclito; esta cuestión será tratada con detalle en el comentario de las citas a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia*, al analizar el pasaje en que Nietzsche hace esta alusión. Cabe decir que el estudio de T. Borsche sí advierte que esta imagen es homérica, si bien no añade más al respecto. Vid. Borsche 1985, 74.

<sup>111</sup> «Un recente studio di Tilman Borsche ha mostrato que l'interpretazione di Nietzsche della testimonianza eraclitea, che ripropone l'immagine omerica del fanciullo intento a costruire e distruggere edifici di sabbia sulla riva del mare dipende, oltreché dalle *Heraklitische Studien* di



afinidades entre el tratamiento que Nietzsche hace del de Éfeso en *La filosofía en la época trágica de los griegos* y *Los filósofos preplatónicos*, y la obra de Lassalle: *La filosofía di Eraclito*<sup>112</sup>, muy influenciada por la visión hegeliana de cuestiones fundamentales de la filosofía heraclítica como son el devenir, la teoría de los contrarios, o el *polemos* y su identificación con *dike*, a su vez relacionada con el *logos*<sup>113</sup>. No obstante, a continuación observa que Nietzsche se desliga de la visión hegeliana de Lassalle al recurrir a Schopenhauer como lo hace en *Los filósofos preplatónicos*<sup>114</sup>, de modo que elementos schopenhauerianos como la noción de «justicia eterna» o su estética y la definición de la música en relación con la diada heraclítica *pòlemos* y *dike*, marcarían fuertemente la interpretación nietzscheana de Heráclito en este período<sup>115</sup>.

Por otra parte, cabe destacar que Nietzsche conocía bien las informaciones aportadas por Diocles de Magnesia y por Diógenes Laercio; y aunque como filólogo debía tener asimismo acceso a los testimonios de los diversos autores clásicos a través de los cuales nos han llegado los fragmentos de Heráclito, es decir, Aristóteles, Aecio, Clemente de Alejandría, Hipólito, Plutarco, o Sexto Empírico, entre otros; las investigaciones actuales sobre esta cuestión aún no son concluyentes. En este sentido han de tenerse en cuenta también los apuntes y trabajos realizados por Nietzsche en los años inmediatos -anterior y posteriormente- al inicio del ejercicio de su docencia<sup>116</sup>, en el contexto de estudios preparativos que en su mayoría serán empleados en la elaboración de textos para sus lecciones, o en el desarrollo de escritos destinados a ser obras. Asimismo, cabe tener presentes sus reseñas a algunos trabajos de reconocidos

---

Bernays –che la vedevano appunto come metafora della alternante vicenda cosmica di costruzione e distruzione- da una contaminazione con l'idea, nient'affatto antica, ma propria soltanto dell'estetica moderna, dell'attività artistica come «gioco». Barbera 1992, 59-60.

<sup>112</sup> «Se si inseriscono i due testi di Nietzsche nella storia delle interpretazioni ottocentesche, non possono sfuggire alcune affinità con *La filosofia di Eraclito* di Lassalle, menzionato due volte nei *Filosofi preplatonici*». Vid. *Ib.*, p. 62.

<sup>113</sup> Vid. *Ib.*, p. 62.

<sup>114</sup> «É proprio in virtù del riferimento complessivo a Schopenhauer che l'interpretazione di Nietzsche si distacca in modo decisivo da quella dell'hegeliano Lassalle nella ricerca di un principio unitario della filosofia di Eraclito»; *Ib.*, p. 64.

<sup>115</sup> Vid. *Ib.*, 65-70.

<sup>116</sup> Especialmente NA August bis Dezember 1865 – Frühjahr 1868, KGW I/4, pp. 76-579; NA Frühjahr 1868 – Herbst 1869, KGW I/5, pp. 1-436; *Philologische Schriften (1867-1873)*, KGW II/1, pp. 1-364; *Vorlesungsaufzeichnungen (SS 1869 – WS 1869/70)*, KGW II/2, 1-442; *Vorlesungsaufzeichnungen (SS 1870 – SS 1871)*, KGW II/3, pp. 3-437.

especialistas en estudios clásicos<sup>117</sup>, como la recensión en 1869 al exhaustivo estudio de Bernays sobre las cartas de Heráclito publicado ese mismo año, *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*; la cuarta de las siete recensiones realizadas por Nietzsche para la *Litterarisches Centralblatt für Deutschland*<sup>118</sup>.

Los comentarios de Nietzsche al respecto otorgan reconocimiento al trabajo de Bernays y resaltan, entre otros aspectos, la importancia del pensamiento de Heráclito para los estoicos, cuestión a la que, como veremos, alude en distintas ocasiones a lo largo de su obra y a la que recurrirá en su última mención al de Éfeso en *Ecce homo*, donde reconoce en los aspectos fundamentales de este filósofo «lo más afín» a su propio pensamiento, y donde recurrirá a «la Estoa» como heredera de «casi todas» las «ideas fundamentales» de Heráclito<sup>119</sup>; señalando asimismo diversos aspectos que le servirán en sus estudios críticos *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* y sobre las *διαδοχαί*. En este sentido cabe resaltar pues, el interés de Nietzsche en los estudios de Bernays sobre Heráclito, junto con sus propias investigaciones sobre Diógenes Laercio y las fuentes empleadas por el doxógrafo, como referentes fundamentales a partir de los cuales, al menos en principio, abordará el filólogo sus investigaciones sobre el filósofo de Éfeso. No obstante, también cabe señalar que si bien estos testimonios resultan significativos en sus primeras aproximaciones a la cosmología heraclítica, tanto su tratamiento de las diversas cuestiones relacionadas con la filosofía de Heráclito que le interesan, como las citas a algunos de los diversos transmisores y comentaristas, muestran que el empleo nietzscheano de la filosofía heraclítica no se limita a las interpretaciones y aportaciones ni de Diógenes Laercio ni de Bernays.

De sobra es conocido el interés del filólogo en la obra de Diógenes Laercio, a la cual dedicó un trabajo que fue premiado por la universidad de Leipzig y que pese a su tono

---

<sup>117</sup> Vid. *Rezensionen (1868-1870)*, KGW II/1, pp. 367-379.

<sup>118</sup> Vid. Bernays 1869; *Rezension: Bernays, Jacob, die Heraklitischen Briefe*; KGW II/1, pp. 373-374. En época moderna, con la instauración de la filología como disciplina académica y el establecimiento de rigurosos criterios metodológicos para la clasificación y el análisis de los textos, se comprobó que estas cartas tradicionalmente atribuidas a Heráclito no fueron escritas por el de Éfeso, sino por autores de distintas épocas, probablemente estoicos y de otras corrientes. El estudio de Bernays puede considerarse una importante contribución en este sentido.

<sup>119</sup> EH-III-Text-9, KGW VI/3, p. 311; =Nietzsche (1888) 1998a, 79.

hipercrítico<sup>120</sup>, muestra una disposición a tomar académicamente en serio las aportaciones del doxógrafo<sup>121</sup>. Por otra parte, está el acceso que como experto en filología clásica debiera tener a las fuentes antiguas y a los trabajos de estudiosos de su época como Zeller<sup>122</sup>, entre otros. Los textos clásicos que encontramos en la biblioteca personal de Nietzsche relacionados con el acceso a Heráclito son de Platón, Aristóteles, Teofrasto, Estrabón, Plutarco, Diógenes Laercio, y Estobeo<sup>123</sup>. Por otra parte, en ocasiones Nietzsche cita textualmente a algunos de los autores que emplea; tal es el caso, por ejemplo, de Estobeo, Filón de Alejandría, o Clemente de Alejandría en algunos apuntes de juventud, concretamente en los del periodo «otoño de 1867 - primavera de 1868», lo cual parece indicar que consultaba sus obras<sup>124</sup>. Encontramos también abundantes citas a diversos autores de la Antigüedad clásica y tardía en los extensos apuntes para sus lecciones sobre *Historia de la Literatura griega* impartidas en Basilea entre 1874 y 1879, así como en el texto dedicado al estudio del *Culto griego a los*

<sup>120</sup> En el estudio en cuestión el autor de las *Vidas de los filósofos ilustres* recibe duras críticas como éstas: «Trasilo fue usado por Diocles, no por aquel pobre hombre de Laercio. [...] Laercio es un ἐπιτομή (epítome) de Diocles»; DLF-IV, KGW, II/1, 131; =Nietzsche (1867) 2013, 189.

<sup>121</sup> El trabajo de Nietzsche sobre las fuentes de Diógenes Laercio fue premiado en 1868 por la Universidad de Leipzig y contribuyó a su nominación a la cátedra de Filología clásica de la universidad de Basilea. Independientemente de lo crítico que pudiera ser el filólogo con el doxógrafo, es indiscutible que supone un paso importante a la hora de aproximar la obra laerciana a los estudios académicos y profundizar en su análisis. Según el propio Nietzsche «cuanto más intensamente los estudiosos modernos se han ocupado de la historia de la filosofía, tanto más es de asombrarse que hasta ahora nadie haya tratado específicamente las fuentes de Diógenes Laercio»; vid. DLF-III, KGW, II/1, 104; =Nietzsche (1867) 2013, 169. En este sentido cabe reconocer a Nietzsche el mérito de resaltar la importancia de los testimonios aportados por Diógenes Laercio para los estudios de la filología clásica y de la filosofía griega.

<sup>122</sup> Zeller 1856. Ciaravolo comenta que el interés de Nietzsche en la filosofía presocrática, y su lectura alternativa a la visión de ésta propuesta por Zeller -que considera la filosofía presocrática como propedéutica y «preparatoria» a los poderosos sistemas de Platón y Aristóteles-, pudo ser una especie de reacción debida al desacuerdo ante la perspectiva zelleriana, imperante en la esfera de la intelectualidad «clásica»; vid. Ciaravolo 2007, 17-20.

<sup>123</sup> Para cualquier consulta en relación con las fuentes empleadas por Nietzsche resulta de gran ayuda la edición de *La biblioteca personal de Nietzsche*, fruto de un largo proceso de trabajo impulsado en su día por M. Montinari y continuado después por el equipo de investigación dirigido por el Prof. G. Campioni, en colaboración con otros equipos. Esta edición ofrece la más completa recopilación realizada hasta el momento, de la biblioteca personal de Nietzsche conservada en Weimar. Vid. Campioni 2002.

<sup>124</sup> Cf. Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. V, p. 95; Nietzsche 2011a, 281.

*dioses*<sup>125</sup>, entre otros. Sin embargo, aunque como excelente filólogo clásico es muy probable, efectivamente, que accediera a las obras de varios de los transmisores de Heráclito clásicos y de la Antigüedad tardía, como Aecio, Sexto Empírico, Clemente de Alejandría, Hipólito, Simplicio, o Plotino -entre otros-, en principio no sabemos, incluso cuando los cita, si ha consultado directamente sus textos o si recoge citas que otros especialistas modernos puedan haber realizado. Por esto se evidencia la necesidad de realizar un estudio exhaustivo sobre la cuestión, si bien, como también se ha indicado, no se incluye en el propósito de la presente tesis doctoral. Respecto a esta cuestión, los comentarios aportados aquí se limitan a trazar un marco orientativo de referencia general y, en todo caso, a resaltar la necesidad de una investigación exhaustiva al respecto.

En cuanto a los estudios de sus contemporáneos, por él mismo sabemos que estaba al corriente de los trabajos de importantes especialistas como Schleiermacher<sup>126</sup>, Bernays<sup>127</sup>, Schuster<sup>128</sup>, o Lange<sup>129</sup>, entre otros<sup>130</sup>. Los estudios contemporáneos sobre

<sup>125</sup> «[...] con esto concuerda la palabra de Heráclito (Plut., *De pyth. orac.* c. 21), “la sibila, que con boca enloquecida (μαινομένῳ στόματι) pronuncia (φθεγγομένη) sus severas (ἀγέλαστα) palabras, sin risa (ἀμύριστα) y sin adorno (ἀκαλλώπιστα)”. Σίβυλλα es la “mujer sabia”, de σοφός, en eólico συφός, en latín arcaico *sibus*. La sibila de Samos se llama Φοιτώ, “furiosa”. Hubieron diversas Sibilas, pero la leyenda se esforzó en construir una unidad ancestral que remontase hasta la guerra de Troya; me parece que ya Heráclito no era extraño a esta creencia, puesto que dice: “ella atraviesa con su voz millares de años”»; GG-II-Text-4, KGW II/5, pp. 484-485; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 1011. El estudio exhaustivo de esta cita se realizará en la segunda parte de la tesis doctoral, dedicada al comentario de las citas de Nietzsche a Heráclito.

<sup>126</sup> Schleiermacher: «Über das Verzeichniß der Schriften des Demokritus bei Diogenes Laertius. Gelesen in der Sitzung der historisch-philologischen Classe der königlichen Akademie der Wissenschaften am 9. Januar 1815», en *Sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. Dritter Band*, Reimer, pp. 293-305, Berlin. Nietzsche hace referencia a este autor en un escrito filosófico de juventud en el que está estudiando a Demócrito; vid. Nietzsche 2011a, 275. Es muy probable que en algún momento accediera también al estudio sobre Heráclito de este mismo autor, la primera recopilación de los fragmentos de Heráclito, 72 fragmentos publicados en 1807 en una edición que se convertirá en el punto de partida y referencia de los estudios heraclíteos hasta la posterior edición de Diels en 1901, y de Diels-Kranz en 1903.

<sup>127</sup> Bernays, J., *Heraklitea*, Bonn 1848; «Heraklitische Studien», *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 7 (1850), pp. 90-116; «Neue Bruchstücke des Heraklit», *Rheinisches Museum für Philologie*. Neue Folge, 9 (1853), pp. 241-269; *Neue Bruchstücke des Heraklit von Ephesus*, «Rheinisches Museum», 9, 1854; y *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, Berlin: W. Hertz 1869 (BN).

Bernays es el autor de su época al que más veces cita Nietzsche en el capítulo dedicado a Heráclito en *Los filósofos preplatónicos*, además de parafrasearlo en varias ocasiones; vid. notas 5,7, 9, 11, 20 y 30 de Paolo D'Iorio y Francesco Fronterotta al capítulo de Heráclito en la edición francesa: Friedrich Nietzsche, *les philosophes préplatoniciens*, éditions de l'éclat, 1994, pp. 310-319.

Heráclito que Nietzsche posee en su biblioteca personal son los de Zeller (1869), y Bernays (1869). La primera recopilación de los fragmentos de Heráclito es la de Schleiermacher (1807), autor que no encontramos en la biblioteca del filólogo, pero que es citado por Nietzsche en el contexto del tratamiento de Demócrito, en el fragmento 58[13] incluido en los fragmentos del periodo «otoño 1867-primavera 1868»<sup>131</sup>. Heráclito es citado pocos fragmentos después, con indicación por cierto, de la fuente de la cita, en este caso Lucrecio<sup>132</sup>. En ese contexto dedicado al estudio de Demócrito, y muy probablemente inspirado en la lectura de la *Historia del materialismo* de Lange, publicada ese mismo año 1867, también se cita a Zeller, entre otros<sup>133</sup>. Aunque cronológicamente es muy probable que el filólogo consultara también los trabajos de Lassalle (1858), Schuster (1873), e incluso las *Doxografías griegas* de Diels (1879); ninguno de estos trabajos consta en su biblioteca<sup>134</sup>. No obstante, en los textos de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* encontramos referencias a algunos de estos autores -entre ellos Lassalle o Schuster-, y muchos pasajes que contienen datos e ideas con especificación concreta de su fuente de procedencia<sup>135</sup>. También hay citas a los

<sup>128</sup> Schuster 1873.

<sup>129</sup> Lange 1866, 388-389. En carta de Nietzsche a Gersdorff, en febrero de 1868, Nietzsche comenta la riqueza que ha encontrado en esta obra de Lange, la cual «no se cansa de hojear y consultar como un verdadero tesoro» (citado por Ciaravolo 2007, 19); según Ciaravolo el interés de Nietzsche en los filósofos presocráticos podría deberse a la lectura de este libro, y sobre todo al tratamiento de Demócrito ofrecido por Lange. Para la cuestión de la influencia de Lange y el materialismo en Nietzsche, cf. Hollingdale 1965, 90-91; Janz 1981, 548; y Montinari 1999, 65-69, según éste último, el tratamiento que hace Lange del materialismo de Demócrito sirve a Nietzsche para profundizar en la crítica a Schopenhauer.

<sup>130</sup> Según Ciaravolo es posible que también consultara los estudios de Lassalle, F., *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln*, Berlin 1858, vol. II; Schuster, P., «Heraclit von Ephesus. Ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen», dans *Acta societatis philologae lipsiensis III*, Lipsiae: Teubner 1873, e incluso las *Doxografías griegas* de Diels, de 1879. Vid. Ciaravolo 2007, 19-21. En nuestra opinión y a partir de las citas del propio Nietzsche en sus apuntes para las lecciones sobre *Historia de la Literatura griega*, y para los cursos sobre *Los filósofos preplatónicos*, consultó las obras de Schuster y de Lassalle.

<sup>131</sup> Nietzsche 2011a, 274-275.

<sup>132</sup> Vid. NA 58[32] Herbst 1867 bis Frühjahr 1868.

<sup>133</sup> Vid. FP 58[8] otoño de 1867-primavera de 1868; Nietzsche 2011a, 272.

<sup>134</sup> Vid. Campioni 2002.

<sup>135</sup> En el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche cita los trabajos de varios estudiosos modernos de la filosofía griega. Destacamos aquí los más directamente relacionados con el filósofo de Éfeso: Bernays, de quien se citan cinco obras, cuatro de ellas específicas sobre Heráclito: Bernays 1848; Bernays 1869; Bernays 1850, 90-116; Bernays 1853, 241-269; Lassalle 1858; Rettig 1865. También cabe señalar la cita de diversos estudios sobre la filosofía griega, algunos de los cuales son recopilaciones de los textos de los primeros filósofos

estudios de Valentin Rose sobre Aristóteles, concretamente en relación con alusiones a Heráclito<sup>136</sup>.

Aunque como ya se ha indicado, el hecho de que cite a autores antiguos o clásicos no siempre nos asegura que accediera directamente a sus obras, en sus trabajos *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, la *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, o la *Historia de la literatura griega*, entre otros, el modo en que emplea las referencias -en general- muestra que suele trabajar con los textos que menciona<sup>137</sup>. Y, como veremos en el siguiente apartado, tanto los escritos de juventud como los múltiples apuntes de preparación para las lecciones que impartió en Basilea durante diez años, contienen abundantes muestras de acceso directo a las fuentes clásicas.

Para finalizar este apartado, señalar la existencia de un apunte póstumo incluido en los escritos en el periodo marzo - mayo de 1869, que reproduce, con muy pocas diferencias, la recensión de Nietzsche al estudio de Bernays sobre las cartas de Heráclito, de ese mismo año. Cabe indicar, no obstante, que si bien las diferencias en el cuerpo de texto se reducen a que el póstumo contiene una frase que no se encuentra en la recensión, y que la recensión contiene otra que no está en el apunte; el apunte póstumo contiene tres párrafos más de información, dos al principio y una al final; de manera que aporta más contenidos, antes de donde comienza y después de donde acaba, el texto en la recensión<sup>138</sup>. Los párrafos en cuestión son los siguientes:

74[37] «Nach einer Seite hin scheint mir B<ernays> die Bedeutung einiger dieser Briefe zu unterschätzen. Nichts ist nämlich wahrscheinlicher als daß zahlreiche Notizen der griechischen Litt<eratur>geschichte, und vornehmlich diejenigen über die ausgesucht seltsamen Todesarten von Dichtern u. Philosophen ihren Ursprung haben in der freien Dichtung solcher pseudopigr<aphischer> Briefliteratur.

Den Beziehung den B<ernays> zwischen den Naochiden gesetzt u. dem 7 Brief herausfühlt, verm<a>g ich nicht anzuerk<ennen>. Es handelt sich schließlich allein um die richtige Deutung des τὰ ζῶντα κατεσθίετε. In der Stelle, in der die verkehrte u. unnatü<r>liche Welt

---

antiguos; por ejemplo, Karsten 1858; Maass 1880, 15-19; Mullach 1860-1867; Schulz 1866; Ueberweg 1867; o Zeller 1869. Y asimismo otros estudios sobre diversos aspectos de la filosofía griega, como el de Schleiermacher 1835, 293-305; y el de la historia de la filosofía de Ritter 1829.

<sup>136</sup> NA 52[2] Frühjahr 1867 bis Winter 1867/68, KGW I/4, p. 160.

<sup>137</sup> En el estudio *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, por ejemplo, hay más de treinta citas precisas a diversos autores clásicos y modernos; vid. DLF, KGW II/1, pp. 75-167; =Nietzsche (1867) 2013, 149-218.

<sup>138</sup> Cf. *Rezension: Bernays, Jacob, die Heraklitischen Briefe*, KGW II/1, p. 373-374; NA 74[37] März 1868 bis Mai 1869, KGW I/5, pp. 121-123.



der Ephesier gezeichnet wird, hat der Tadel des Fleischessens ebensogut Platz wie der Sklaverei: daß aber Heraklit selbst als Vegetarier (aber darum noch nicht als Pythagoreer) gedacht wurde, sagt uns Laertius Diogenes IX 3.

[...] <sup>139</sup>

In dieser ungleichförmigen Masse, dem wahrscheinlichen Reste einer noch viel reicheren heraklitischen Briefliteratur, sind stoische, jüdische christliche. [...] <sup>140</sup>

Schließlich sei erwähnt, daß wir über die Bedeutung der Worte τὰ ζῶντα κατεσθίετε mit Bernays nicht einer Meinung sind An jener Stelle, an der die verkehrte u unnatürliche Welt der Ephesier geschildert wird, hat der Tadel des Fleischessens schließlich eben so gut (dh. Ebenso schlecht) Platz als der der Sklaverei: daß aber Heraklit selbst als Vegetarier (doch darum nicht als Pythagoreer) gedacht wurde, deutet Laertius an.» <sup>141</sup>

El póstumo aporta más información que la recensión en sí; sobre todo los dos párrafos del comienzo, puesto que el último viene a ser una repetición en versión ligeramente distinta del segundo de los dos primeros párrafos. Así, mientras las alusiones a Diógenes Laercio compartidas en ambos textos se refieren a las informaciones sobre Meliso en relación con Heráclito y los efesios contenidas en D.L. IX, 24; en el apunte póstumo se alude también a los testimonios sobre Heráclito contenidos en D.L. IX, 3. Y expone algunas consideraciones más sobre el interés de autores estoicos y judeo-cristianos en el empleo de Heráclito; así como sobre la utilidad de la información contenida en las cartas pseudoheraclíteas; utilidad a la que Nietzsche alude en otros textos <sup>142</sup>.

Por tratarse de una recensión y de un apunte póstumo que básicamente reproduce el contenido de ésta, con la diferencia de la ampliación que suponen los párrafos señalados y cuya información está vinculada también a la recensión, no incluimos estos textos en el siguiente apartado, dedicado al comentario del recurso a Heráclito en la obra del autor. Y tampoco les aplicamos la numeración interna establecida para las citas de Nietzsche a Heráclito, aunque sí se incluirán ambos textos en el apartado final

<sup>139</sup> Justo en este punto es donde se inserta lo que coincide con el comienzo del texto de la *Rezension*, cuyo texto completo se reproduce, con la excepción de las diferencias en las dos frases a las que hemos aludido.

<sup>140</sup> El apunte póstumo sigue con idéntico contenido que la reseña, con la diferencia de que en este punto la *Rezension* incluye una frase que aquí no se encuentra: «als welcher übrigens mit Sicherheit der platonische, mit Wahrscheinlichkeit der hippokrateisch-demokritische Briefwechsel zugeschrieben werden muß»; y justo después de la cual el texto coincide hasta el final de la *Rezension*. Mientras que el último párrafo que aparece aquí no se encuentra en la *Rezension*; cf. Nietzsche: *Rezension: Bernays, Jacob, die Heraklitischen Briefe*, KGW II/1, p. 373.

<sup>141</sup> NA 74[37] März 1868 bis Mai 1869, KGW I/5, pp. 121-123.

<sup>142</sup> Cf. VP-Text-6, KGW II/4, p. 239; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 45-46.

de la tesis, en la relación adjunta donde se presentan por orden cronológico todos los pasajes y escritos donde Nietzsche alude a Heráclito.

Procedemos ahora a realizar el comentario detallado y contextualizado de todas las citas de Nietzsche a Heráclito en las obras y en los textos para las lecciones, complementando el análisis de las citas contenidas en cada texto con un estudio comparativo a partir de los fragmentos póstumos escritos en el mismo periodo<sup>143</sup>, a fin de combinar las alusiones a Heráclito contenidas en obras y en los textos para las lecciones, con las anotaciones y «escritos preparativos» que constituyen el cuaderno de campo donde se trazan abundantes bosquejos de los proyectos a desarrollar, así como múltiples ideas, datos, y fuentes, que nos aportan una valiosa información complementaria.

---

<sup>143</sup> Excepcionalmente se incluirá en el comentario algún fragmento póstumo que aún no siendo del mismo periodo que la obra en cuestión, contenga signos de vinculación evidente.



## 2. PRESENTACIÓN Y COMENTARIO DE LAS CITAS A HERÁCLITO EN OBRAS Y TEXTOS PARA LAS LECCIONES, EN COMBINACIÓN CON LOS *FRAGMENTOS PÓSTUMOS*

«Nietzsche è il più grande rivoluzionario della filosofia occidentale.  
Eraclito è l'arma della sua rivoluzione»<sup>144</sup>.

Con el análisis exhaustivo de las citas a Heráclito se pretende facilitar una perspectiva de conjunto sobre la comprensión y uso que Nietzsche hiciera de su cosmología. Para ello vamos a seguir un método que consiste en presentar cada cita y realizar tres niveles de análisis: el primero consistirá en mostrar los contenidos heraclíteos con los que pueda relacionarse y explorar el sentido de éstos en el contexto del pensamiento de Heráclito; en el segundo estudiaremos la tradición de comentario e interpretación de los fragmentos de Heráclito por un lado, y del recurso de Nietzsche al de Éfeso por otro, con la intención de vislumbrar qué se ha dicho y de qué pasajes. Finalmente estudiaremos cada una de las citas en el contexto del escrito donde se encuentra, indagando el sentido e interés del empleo del recurso en cada caso, en relación con las cuestiones que Nietzsche está tratando; a fin de constatar las aportaciones de otros especialistas, y de contribuir con las observaciones que se desprendan del análisis realizado y de la complementación con los fragmentos póstumos relacionados, a la mejor comprensión del sentido del recurso en cuestión.

De acuerdo con este criterio, y como se ha indicado en el apartado de la introducción dedicado a la cuestión metodológica, para el comentario de las citas aplicamos una estructura dividida en cinco puntos, que contemplan respectivamente, los fragmentos de Heráclito contenidos en cada cita (*a*); el sentido de éstos en el contexto del pensamiento heraclíteo (*b*); las aportaciones de la tradición interpretativa, tanto de Heráclito como de Nietzsche, que hemos considerado más significativas respecto al tema de la cita en cuestión (*c*); nuestras aportaciones sobre el sentido del recurso a Heráclito en cada pasaje (*d*); y finalmente, los fragmentos póstumos vinculables al pasaje, por razones cronológicas o temáticas (*e*)<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> Ciaravolo 2007, 12.

<sup>145</sup> Como se ha indicado en la introducción, no se aplicará este modelo en el caso de aquellos textos en los que no se aluda de manera evidente a ningún fragmento de Heráclito, o en los que aún aludiéndose, interese más analizar en detalle el recurso al fragmento en cuestión en otro

2.1. *De Laertii Diogenes fontibus* (1867).

*Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*

La disertación en latín *De Laertii Diogenis fontibus*, con la que Nietzsche logró obtener el premio de la Universidad de Leipzig al mejor trabajo filológico en el año 1867, contiene cinco alusiones a Heráclito. El texto apareció publicado en *Rheinisches Museum*<sup>146</sup> en dos partes, la primera en el número XXIII de la revista, en 1868; y la segunda en el siguiente número, el año 1869. Fue el propio Ritschl, profesor de Nietzsche y director de la revista, quién propuso la publicación. El mentor del joven filólogo concedió gran reconocimiento a este ensayo, de cuya excelencia se sirvió para intervenir a favor de la concesión de la cátedra de filología clásica de la universidad de Basilea a su alumno, sin tesis ni pruebas al grado de doctor.

Aunque Ritschl había indicado la necesidad de profundizar en un estudio detallado sobre las fuentes de Diógenes Laercio<sup>147</sup>, parece que el joven filólogo tenía un interés personal en el tema; y tras la redacción de su primer estudio *De Laertii Diogenis fontibus* realizó otros dos trabajos más, a modo de continuación de éste, que también fueron publicados después; se trata de *Analecta Laertiana* y *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Diogenes Laertius*<sup>148</sup>. Las alusiones a Heráclito son las siguientes:

**1A [DLF]**<sup>149</sup>

«Yo, sin embargo, teniendo en la mente las palabras del famosísimo sabio de Éfeso, según las cuales πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει [una gran erudición no enseña a la mente], etc.»<sup>150</sup>

---

texto. No obstante, sí se contemplan aquellos aspectos del modelo de análisis que resulten más adecuados en esos casos, como por ejemplo la complementación del comentario con los fragmentos póstumos vinculables al pasaje en cuestión.

<sup>146</sup> Nietzsche (1868 y 1869), «De Laertii Diogenis fontibus», *Rheinisches Museum für Philologie*, XXIII, XXIV, Universität zu Köln.

<sup>147</sup> Vid. n. 9 del «prefacio» de Sánchez Meca al volumen II de las *Obras completas* de Nietzsche; donde se remite a Ritschl, F., «Stichometrisches bei Diogenes Laertius», en *Opuscula philologica*, vol. I, pp. 190-191. Nietzsche 2013, 86.

<sup>148</sup> En su «prefacio» al II vol. de las *Obras completas* de Nietzsche, Sánchez Meca indica donde fueron publicados; en *Rheinisches Museum* 1970, número 14, pp. 117-231 el primero; y en *Gratulationschrift des Paedagogiums zu Basel*, 1870 el segundo. Vid. Nietzsche 2013, 86, n. 8.

<sup>149</sup> En la sección «abreviaturas» se presentan las siglas con las que nos referimos a las distintas obras de Nietzsche cuando introducimos en el cuerpo de texto los fragmentos que contienen citas a Heráclito. En este caso, [DLF] son las siglas de *De Laertii Diogenis fontibus* (*Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*). El número en negrita que precede a los corchetes corresponde a la numeración interna de las citas en este trabajo, donde la letra A corresponde a las citas en textos publicados como obras, y la letra B a las citas en fragmentos póstumos.

Este pasaje se encuentra en el apartado II del texto *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, dedicado a Favorino de Arlés. Nietzsche comienza este apartado comentando algunas de las reflexiones que se encuentran en el prólogo de las *Noches áticas* de Aulo Gelio -autor romano del siglo II-, porque considera que el prólogo en cuestión contiene indicios suficientes para identificar a Favorino como el autor de un libro de gran tamaño, repleto «de doctrinas de todo tipo»<sup>151</sup>, que le fue entregado a Aulo Gelio; y que Nietzsche señala como una de las fuentes empleadas por Diógenes Laercio<sup>152</sup>. La obra de Gelio resulta interesante sobre todo porque contiene fragmentos de autores cuya obra no ha llegado hasta nosotros, y también alusiones a bastantes documentos antiguos. La cita a Heráclito que aquí nos ocupa es, de hecho, la transcripción que hace Nietzsche de uno de los pasajes de las *Noches áticas*, en el que Aulo Gelio critica la tendencia que encuentra en muchos libros, especialmente de autores griegos, a acumular informaciones que persiguen más la cantidad que la «selección» de lo realmente importante y útil. La última parte del pasaje de Aulo que Nietzsche reproduce es precisamente la alusión al «famosísimo sabio de Éfeso» y a la primera frase del fragmento DK B 40, que aquí encontramos formulada como «una gran erudición no enseña a la mente». Esta sentencia de Heráclito, transmitida por Diógenes Laercio<sup>153</sup>, presenta alguna variación según el comentarista que la cite; así, Clemente de Alejandría, por ejemplo, la presenta como πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει<sup>154</sup>, que suele traducirse como «mucha erudición no enseña a tener sensatez»<sup>155</sup>.

---

<sup>150</sup> DLF-II, KGW II/1, p. 91; =Nietzsche (1867) 2013, 159.

<sup>151</sup> DLF-II, KGW II/1, p. 91; =Nietzsche (1867) 2013, 160.

<sup>152</sup> DLF-II, KGW II/1, p. 103; =Nietzsche (1867) 2013,, 168.

<sup>153</sup> D.L. IX, 1.

<sup>154</sup> Vid. Clem.Al. *Strom.* I 93,1. No es el único que incluye el verbo ἔχειν en la expresión; vid. por ejemplo también Athen. XIII 610 B.

<sup>155</sup> Ésta es la traducción por la que opta Ferrer: «un gran saber no enseña a tener lucidesa»; vid. Ferrer 2011, 320-231; mientras que otros traductores, como Marcovich, Berbabé, Kahn, Conche, o Fronterotta prescinden del verbo ἔχειν, y traducen la sentencia como: «l'apprendere molte cose non insegna l'intelligenza», cf. Marcovich 2007, 422; «erudición no enseña sensatez», cf. Bernabé 2001, 131; «much learning does not teach understanding», cf. Kahn 1981, 36-37; «le grand savoir n'enseigne pas l'intelligence», cf. Conche 1981, 91; o «il molto sapere non insegna l'intelligenza», cf. Fronterotta 2013, 185.

La transmitida por Aulo, y reproducida por Nietzsche, no contiene el verbo ἔχειν<sup>156</sup>; éste tipo de diferencias es una de las cuestiones habituales en la lectura y traducción de los fragmentos de Heráclito, que depende de la fuente de transmisión empleada, y que en ocasiones obedece a los intereses interpretativos de cada especialista. En este caso, no obstante, la diferencia no afecta sustancialmente al significado de la sentencia.

La siguiente cita a Heráclito en el estudio *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* se encuentra en la lista presentada por Nietzsche del catálogo titulado βίοι τῶν παιδεα διαλαμψάντων «vidas de los que destacaron en la cultura», de Hermipo, y que según el filólogo éste habría confeccionado a partir del catálogo de Calímaco. Heráclito ocupa el décimo lugar en la lista del apartado dedicado a las βίοι τῶν σοφῶν «vidas de los sabios»; tras Solón, Tales, Quilón, Misón, Periandro, Anacarsis, Epiménides, Ferécides, y Anaxágoras; y le siguen otros veintiséis, de los cuales el siguiente es Zenón y el último Epicuro. El catálogo se divide en cinco apartados, dedicados a las vidas de los oradores, los historiadores, los magos, los sabios, y los autores de misceláneas. Cada uno de los nombres «de los que destacaron en la cultura» tiene una numeración al lado, en el caso de la cita que aquí nos ocupa: «Heráclito, XXXVIII». Nietzsche indica que Hermipo siguió con mucho cuidado la estructura de las πίνακες de Calímaco y que el único cambio que introdujo fue el de enumerar a los autores literarios por orden cronológico, en lugar de alfabético<sup>157</sup>.

La tercera mención a Heráclito en el texto que aquí nos ocupa se encuentra en el apartado IV:

## 2A [DLF]<sup>158</sup>

«Este libro gozó de tal fama que hizo nacer una secta filosófica llamada los Heraclíteos. Éstas eran en general sus doctrinas»<sup>159</sup>.

<sup>156</sup> Cf. Gell. *praef.*, 12.

<sup>157</sup> Nietzsche (1867) 2013, 179.

<sup>158</sup> Numeramos en segundo lugar la tercera cita porque en la anterior el nombre de Heráclito simplemente forma parte de una lista. Así que únicamente señalaremos con la numeración interna prevista para el comentario de las citas, aquellas que contengan información relevante para nuestro estudio. No obstante, las citas que simplemente incluyan a Heráclito en una lista, como la anterior, siempre recibirán algún breve comentario; ahora bien, la numeración, como se ha dicho, se dedicará a las que aportan información relevante, pues son las que se computarán en el índice de referencia final de las citas cronológicamente ordenadas.

<sup>159</sup> DLF-III, KGW II/1, p. 117; =Nietzsche (1867) 2013, 188.

En esta alusión a Heráclito, Nietzsche cita un pasaje de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, en relación con el supuesto libro del de Éfeso. La primera de las dos frases se encuentra en D L IX, 6; tal como indica el filólogo; la segunda, referente a las doctrinas, es en realidad el inicio del siguiente pasaje, D.L. IX, 7. La mención de Diógenes Laercio a «los heraclíteos» parece referirse a posibles seguidores de la filosofía de Heráclito aún a pesar de que éste no impartiera algo así como lecciones, ni tuviera discípulos reconocidos. En todo caso, los mencionados «heraclíteos» podrían ser simpatizantes o partidarios de su filosofía, cuyo discipulado se diera a través de la lectura de su libro, y no del trato con el propio Heráclito<sup>160</sup>.

Señalamos aquí que Crátilo constituye un ejemplo de esto; según los testimonios de Aristóteles, este filósofo griego del siglo V a. C., radicalizó la noción heraclíteica de cambio que se desprende del fragmento DK 22 B 12, cuestionando, no sólo la permanencia de las aguas que discurren en un río, sino la existencia de algo a lo que pueda llamarse «río»; poniendo en duda incluso la consistencia de las palabras y la posibilidad de la comunicación<sup>161</sup>. Aunque esta radicalidad por parte de Crátilo puede interpretarse como una crítica respecto a Heráclito, su reformulación de la tesis heraclíteica en cuestión tiene a Heráclito como punto de partida.

Por otra parte, la alusión de Diógenes Laercio a los heraclíteos parece confirmarse en Teeteto 179d – 180c, donde Platón menciona a los «discípulos de Heráclito», y también a la «doctrina de los heraclíteos», abundantes y bastante fervorosos, según estos testimonios.

Nietzsche incluye este pasaje, junto con otros cinco más referidos a otros filósofos, en una lista que presenta a modo de ejemplo de cómo en Diógenes Laercio «las opiniones de los filósofos van estrechamente ligadas a los catálogos de escritores»<sup>162</sup>. Su intención en este punto del estudio es mostrar que este tipo de articulación es original de Diocles de Magnesia, y reproducido después por Laercio. La conclusión de Nietzsche respecto a las fuentes es que «Laercio, en general, [...] compendió el libro de

---

<sup>160</sup> Así lo sugieren también los traductores de la edición española de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio; vid. Casadesús (ed., en prensa), n. 32 al libro IX.

<sup>161</sup> Vid. Arist. *Metaph.*, 1010 a 12-13.

<sup>162</sup> Los pasajes son: D.L. III, 47; V, 28; VII, 38; VIII, 9; IX, 6; IX, 45; X, 28. Nietzsche (1867) 2013, 188-189.

Diocles incluyendo algunas breves historietas sacadas de Favorino. Por tanto, en muy pocas palabras, Laercio es un ἐπιτομή [epítome] de Diocles»<sup>163</sup>.

La siguiente cita en relación con Heráclito se encuentra en el apartado VI:

### 3A [DLF]

«Ἡράκλειτος Βλύσωνος ἢ Βάκτωρος, οἱ δὲ Ὀρακίου [Heráclito, hijo de Blison o de Bactor, según otros de Horacino]».

«Ἡράκλειτος Βλύσωνος ἢ ὡς τινες Ἡρακίοντος [Heráclito, hijo de Blison o según algunos de Heracíonte]»<sup>164</sup>.

En este apartado, Nietzsche intenta rebatir la «opinión extendida e inveterada entre los eruditos, [...] que considera a Laercio como la fuente de las vidas de Suidas»<sup>165</sup>; y analiza la posibilidad de que Hesiquio<sup>166</sup> fuera el autor original de las vidas de los filósofos, presentadas por Suidas. En el contexto de este análisis crítico estudia la relación entre Hesiquio y Laercio, que son los autores a los que dedica este apartado, y presenta una comparación entre algunos pasajes de ambos, a fin de mostrar aspectos que presenta el primero y que no se encuentran en el segundo. Su conclusión es que no existe ninguna razón de peso para considerar a Diógenes Laercio fuente de Hesiquio; y que, de hecho, Hesiquio, no solo presentó -en varias ocasiones- detalles que no se encuentran en Laercio, sino también «muchas vidas de las mismas épocas y escuelas filosóficas que Laercio omitió del todo»<sup>167</sup>.

La cita que aquí nos ocupa se encuentra en la primera parte de esta comparativa, dedicada a los «padres de los filósofos que Hesiquio trató con más precisión que Laercio». Heráclito ocupa el tercer lugar de estos ejemplos, tras la mención a Arquitas y a Epiménides; los dos pasajes referidos al de Éfeso y sometidos a comparación, son los testimonios sobre los progenitores de Heráclito, aportados por Hesiquio y Diógenes Laercio respectivamente. En este caso, la información de Hesiquio incluye a Bactor, a quién Laercio no menciona.

<sup>163</sup> DLF-IV, KGW II/1, p. 131; =Nietzsche (1867) 2013, 189.

<sup>164</sup> DLF-VI, KGW II/1, pp. 148 ; =Nietzsche (1867) 2013, 203.

<sup>165</sup> DLF-VI, KGW II/1, p. 143; =Nietzsche (1867) 2013, 198-199.

<sup>166</sup> Hesiquio de Alejandría, gramático alejandrino del siglo V aproximadamente; autor de un diccionario de palabras griegas inusuales, que resulta de gran utilidad para el estudio de dialectos griegos, y para el conocimiento de diversos aspectos de la filología, la religión y la vida social de la Antigüedad griega.

<sup>167</sup> DLF-VI, KGW II/1, pp. 154-155; =Nietzsche (1867) 2013, 208.

En el apartado dedicado a los «maestros y discípulos», contenido en esa misma lista comparativa, Nietzsche introduce los testimonios sobre los posibles maestros de Heráclito, aportados por ambos autores. Nuevamente, el de Alejandría aporta más información:

**4A [DLF]**

Según Hesiquio: «Ἡράκλειτος – τινὲς δὲ αὐτὸν ἔφασαν διακοῦσαι Ξενοφάνους καὶ Ἰππάσου τοῦ Πυθαγορείου [Heráclito – algunos dijeron que él fue discípulo de Xenófanes y de Hípaso el pitagórico]».

Según Diógenes Laercio: «Σωτίων δὲ φησιν εἰρηκέναι τινὰς Ξενοφάνους αὐτὸν ἀκηκοέναι [Soción dice que según algunos él fue discípulo de Xenófanes]»<sup>168</sup>.

Nietzsche se muestra en desacuerdo con la tesis de Valentin Rose, de que «Hesiquio transcribió a Laercio palabra por palabra»<sup>169</sup>; tras el análisis comparativo propone que «Hesiquio usó una fuente más rica que Laercio», y concluye que «Laercio y Hesiquio presentan siempre un único e idéntico catálogo, aunque cada uno con sus diferencias, de modo que unas veces éste, otra aquél, ofrecen más riqueza de contenido»<sup>170</sup>. Con esto concluye que «el mismo catálogo poco a poco, a través de las manos de distintos copistas, fue dando lugar a estas dos formas distintas que representan Laercio y Hesiquio»<sup>171</sup>.

Finalmente, Nietzsche propone como fuente original el libro de Demetrio de Magnesia *Sobre los homónimos*; a partir del cual surgen tanto el texto *Sobre los homónimos* de Argesifonte, como las *Vidas de los filósofos* de Diocles. A partir de este último Diógenes Laercio habría elaborado sus *Vidas*; mientras que el texto de Argesifonte sería la fuente para el *Léxico* de Hesiquio de Mileto, el cual a su vez habría dado lugar al supuesto epítome de Hesiquio y por último a *Suidas*<sup>172</sup>.

*Fragmentos póstumos vinculables*

<sup>168</sup> DLF-VI, KGW II/1, pp. 151-152; =Nietzsche (1867) 2013, 205. Cf. D.L. IX, 5.

<sup>169</sup> DLF-VI, KGW II/1, p. 147; =Nietzsche (1867) 2013, 202. Cf. Rose 1854, 49.

<sup>170</sup> DLF-VI, KGW II/1, pp. 155-156; =Nietzsche (1867) 2013, 208-209.

<sup>171</sup> DLF-VI, KGW II/1, p. 156; =Nietzsche (1867) 2013, 208.

<sup>172</sup> DLF-VI, KGW II/1, p. 167; =Nietzsche (1867) 2013, 218.



En los fragmentos que exponemos a continuación encontramos las primeras alusiones de Nietzsche a Heráclito en apuntes póstumos; están escritos entre los años 1866 y 1869, y contienen esbozos preparativos de diversas ideas y planteamientos, la mayoría de las cuales se desarrollarán en textos como el que aquí nos ocupa, así como en algunas de las lecciones impartidas posteriormente, durante el ejercicio de su docencia. Algunos de estos apuntes contienen abundante información sobre las distintas fuentes empleadas por Nietzsche en ese periodo<sup>173</sup>.

La primera alusión la encontramos en el siguiente apunte de la primavera de 1866:

**1B**<sup>174</sup>

41[1] «*Ueber die litterarhistorischen Quellen des Suidas* (Leipzig in den Pfingsttagen 1866)  
[...] sie alle berühmte<n> Männer aus, aber sie konnte Ἡρακλείδης, Ἡράκλειτος, Ἡροδοτος, Ἡρωδιανός, Ἡσίοδος und viele andre nennen<sup>175</sup>.

Escrito «en Pentecostés» de ese año, este esbozo presenta anotaciones destinadas al estudio de las fuentes de *Suidas*, enciclopedia del siglo X escrita en griego y que contiene abundantes referencias sobre «la historia literaria». Como hemos comprobado en el comentario de una de las menciones a Heráclito en el estudio *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, Nietzsche rechaza la tradicional consideración por parte de los estudiosos que identifican a Diógenes Laercio como fuente de las *vidas* que se encuentran en *Suidas*, y trata de mostrar que fue Hesiquio el autor de éstas; con esta pretensión establece distintas comparativas de informaciones, fechas y autores<sup>176</sup>. Entre otros muchos materiales empleados, el análisis de *Suidas* cumple una significativa función en el estudio de las fuentes realizado por Nietzsche; este apunte póstumo es un claro boceto de notas preparativas al respecto.

<sup>173</sup> No de todos los apuntes póstumos de estos años hemos encontrado traducción al castellano, de manera que presentamos en alemán los que no han sido traducidos, y el resto en español. Por otra parte, hemos registrado otras cuatro alusiones a Heráclito, tres de ellas bastante extensas, no clasificadas como apuntes o fragmentos póstumos; de manera que cuando las comentemos las citaremos indicando la edición -y la página de ésta- donde se encuentran: Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994.

<sup>174</sup> [B] corresponde a la numeración interna en esta tesis doctoral para la identificación de las citas a Heráclito en los fragmentos póstumos.

<sup>175</sup> NA 41[1] Frühjahr 1866, KGW I/4, p. 91.

<sup>176</sup> DLF-IV, KGW II/1, pp. 129-130; =Nietzsche (1867) 2013, 198-199.



No es el único apunte que contiene anotaciones de cuestiones desarrolladas en el estudio sobre las fuentes del doxógrafo. El póstumo que mostramos a continuación presenta extensas notas y combinaciones de listas, en el contexto de diversas menciones a *Suidas* y a las fuentes de Diógenes Laercio, donde también aparece -entre otros muchos- el nombre de Heráclito, con alusiones a comentaristas, transmisores y otras informaciones empleadas tanto en el estudio sobre las fuentes de Diógenes Laercio, como en el que Nietzsche realizará sobre las Διαδοχαί pocos años después, ya en plena época de docencia.

**2B**

«Zur Litteratur der ἀποφθέγματα und χροεῖαι

(Es folgen Diog. Lart. I.1.5; I.1.7.; I.1.9.; I.2.12; I.2.16; I.2.2; I.5.5; I.6.4.)

Drei Varianten über den Tod des Heraclit.

1. – Dem folgt das Epigr. des Diogenes. La.

2. *testis* Hermippus

3. Neanthes

Sotion und Hippobot. folgen einer 4. Version, deren Quelle Ariston *de Heraclito* (nämlich *Ceus, peripatet.*)

Wann lebte Seleucus ὁ Ὀμηρικὸς γραμματικὸς?

Für Hesychius ist sehr zu beachten v. Σέλευκος. καὶ ἄλλον δὲ τινα Σέλευκον εὖρον ἐν παραθήκη, βιβλία δ οὐκ εἶχεν.

Also hatte er einen Katalog vor?

Seleucus Sophist in Rom.

Nach den Briefen des Heraclit an Darius fährt Diog La fort: Δημήτριος δὲ φησιν ἐν τοῖς ὁμωνύμοις καὶ Ἀθηναίων κτλ. Daraus kann man schließen, daß er den Brief vorher überlieferte.

Die Erklärer des Heraklit:

Ἀωτισθένης

Ἡρακλείδης diese wahrscheinl. aus Hermipp?»<sup>177</sup>

Κλεάνθης

Σφαῖρος

Las anotaciones de este póstumo se recogen bajo el título «Suidas, <Zu Lartius Diogenes>. Demetr. Magn.; Zu Hesychius und Suidas; Zu Photius., Die aristotelischen...»<sup>178</sup>. Es un apunte extenso en el que se tratan diversas cuestiones relacionadas con *Suidas*, y con el estudio de Diógenes Laercio, y que contiene otras alusiones a Heráclito, como ésta: «Heraclit Schüler des Xenophanes, ebenso wie Sotion.

<sup>177</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV p. 394. Se trata de uno de los apuntes que no están clasificados siguiendo la ordenación establecida para los apuntes y fragmentos póstumos en la KGW.

<sup>178</sup> *Ib.*, 369.

9.1.4. } Her. Behandelt Dem. M.»<sup>179</sup>, en la que se hace referencia a las informaciones aportadas por Soción sobre que Heráclito fue discípulo de Jenófanes<sup>180</sup>. Al comienzo de la parte del apunte que aquí exponemos Nietzsche señala tres distintos testimonios sobre la muerte de Heráclito; los del doxógrafo Diógenes Laercio, los del poeta Hermipo, y los del historiador Neantes. También alude a Hesiquio; y después a los testimonios de Diógenes Laercio sobre la presunta carta de invitación del Rey Darío a Heráclito para recibir su instrucción, y la de respuesta del filósofo de Éfeso a Darío declinando la invitación<sup>181</sup>. Y se enumeran asimismo, los diversos autores a los que Diógenes Laercio presenta como intérpretes de Heráclito: Antístenes, Heráclides, Cleantes, y Esfero. El pasaje donde el doxógrafo los enumera dice que «fueron muchos los que interpretaron su libro, como Antístenes, Heráclides Póntico, Cleantes y Esfero el estoico», entre otros<sup>182</sup>. En cuanto a los otros nombres, en las listas que ofrece el doxógrafo de las obras de Heráclides Póntico encontramos una titulada «explicaciones de Heráclito»<sup>183</sup>; de Cleantes también presenta una lista de sus obras en la que constan cuatro libros dedicados a «explicaciones de las doctrinas de Heráclito»<sup>184</sup>, y en la lista de obras atribuidas a Esfero aparecen también cinco libros sobre el filósofo de Éfeso<sup>185</sup>; en cuanto a Hermipo, de sus comedias se ofrece una extensa lista en *Suidas*.

Este póstumo se encuentra entre los clasificados dentro del periodo otoño de 1866 – otoño de 1867. De este mismo periodo es el apunte que exponemos a continuación, y que también contiene diversas listas y consignas relacionadas con Diógenes Laercio, *Suidas*, y las Διαδοχαί:

**3B**

«Πίνδαρος 1 ἐγνωρίζετο  
2 floruit.

Oft gleich zB. Heraclit *agnoscebatur*

1. 2.

<sup>179</sup> *Ib.*, 381.

<sup>180</sup> Cf. D.L. IX, 5.

<sup>181</sup> Cf. D.L. IX, 12-14.

<sup>182</sup> D.L. IX, 15. Señalar que seguramente el Antístenes al que se refiere aquí Diógenes Laercio no es el Antístenes discípulo de Sócrates y precursor del cinismo, sino un seguidor de Heráclito con el mismo nombre al que el doxógrafo alude poco antes; cf. D.L. IX, 6.

<sup>183</sup> D.L. V, 88.

<sup>184</sup> D.L. VII, 174.

<sup>185</sup> Vid. D.L. VII, 177-178.

Dies wird wohl auch von den historischen Notizen gelten. Welche Notierung wird mit der im Suidas übereinstimmen?

I. La. D.

Lebensumstände. Ἀλέξανδρος ἐν διαδοχαῖς: [...]»<sup>186</sup>.

El contexto donde se inserta esta alusión a Heráclito contiene más enumeraciones -a modo de listas- de diversos autores: Apolodoro, Aristozenos, Antístenes, entre otros; e indicaciones sobre el criterio de clasificación a partir de distintos tipos de relación, tales como «padres, hermanos, parientes, los nombres, la muerte, la casa, los sucesores, la datación». El nombre de Heráclito vuelve a aparecer en una de estas listas, bajo el criterio de «sucesores», y junto a los nombres de Archelaos, Epicuro, y Teodoro -seguidor de la tradición hedonista-, entre otros<sup>187</sup>. En este pasaje el nombre de Heráclito viene asociado al verbo *agnôscô*, que suele traducirse por percibir, reconocer.

Por otra parte, un apunte póstumo escrito en el periodo que va de otoño de 1866 al otoño de 1867 alude a los testimonios de Soción sobre la posibilidad de que Heráclito fuera discípulo de Jenófanes, citados por Nietzsche en su estudio *De Laertii Diogenes fontibus*:

#### 4B

«Heraclit Schüler des Xenophanes, ebenso wie Sotion. 9.1.4. } Her. Behandelt Dem. M.»<sup>188</sup>

Cabe destacar también dos pasajes contenidos en escritos póstumos de la primavera-otoño de 1868, en los que Nietzsche alude a la crítica de Heráclito a la *πολιματιή*, reproduciendo la sentencia en la que el de Éfeso declara que «Homero merecería que lo expulsaran de los certámenes y que lo apalearan [...]»<sup>189</sup>; y también el pasaje de las *Noches áticas* empleado por el filólogo en su estudio *sobre las fuentes de*

---

<sup>186</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV p. 452. Estos apuntes tampoco están clasificados con la numeración establecida por la KGW para la ordenación de los apuntes y fragmentos póstumos.

<sup>187</sup> Vid. *ib.*, 481.

<sup>188</sup> Este fragmento es otro de los que no están clasificados según el criterio establecido en la KGW para los apuntes y fragmentos póstumos, y que se encuentra en: Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV p. 381. Cf. DLF-VI, KGW II/1, pp. 151-152; =Nietzsche (1867) 2013, 205; D.L. IX, 5.

<sup>189</sup> Fragmento DK 22 B 42.

*Diógenes Laercio*, donde Aulo Gelio alude a la crítica heraclítica de que la erudición no instruye<sup>190</sup>:

**5B**

«Auch Heraclit urtheilt verschieden: nach ihm ist Hesiod einer, den seine πολυμαθίη nichts gelehrt hat.

Homer aber verdient ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ραπίθζεσθαι»<sup>191</sup>.

«Ego vero cum illud Ephessi viri summe nobilis verbum cordi haberem, quod profecto ita est πολιματὴ νόον οὐ διδάσκει e.q.s.»<sup>192</sup>.

En efecto, esta es la transcripción del pasaje contenido en la introducción de las *Noches áticas*, donde Aulo Gelio transcribe a su vez la parte del fragmento DK B 40 en la que Heráclito dice que πολυματὴ νόον οὐ διδάσκει. La única diferencia es que en el caso de las *Noches áticas* Aulo Gelio dice «ego vero, cum illud Heracliti Ephesii, viri summe nobilis verbum cordi haberem», y Nietzsche transcribe «Ego vero cum illud Ephessi viri summe nobilis verbum cordi haberem», eludiendo el nombre de Heráclito, y manteniendo el de Éfeso. Esta paráfrasis, la misma que Nietzsche había empleado en su estudio sobre las fuentes del doxógrafo Diógenes Laercio, junto con la otra alusión que hemos visto a la crítica de Heráclito a la erudición, a Hesíodo y a Homero, son las primeras menciones del filólogo a la crítica heraclítica a la πολυμαθίη. Aunque estos apuntes póstumos son posteriores al estudio de 1867 sobre Diógenes Laercio, evidencian el interés en la censura heraclítica a la erudición, a la que Nietzsche recurrirá en diversos textos y que con el tiempo se convertirá en un importante aspecto de su crítica a la cultura occidental en general, y a la ciencia y la filosofía en particular<sup>193</sup>.

Señalar por último un póstumo clasificado entre los apuntes del periodo primavera de 1867-invierno de 1867-68, que alude al estudio de Valentin Rose, a quien Nietzsche

<sup>190</sup> Cf. DLF-II, KGW II/1, p. 91; =Nietzsche (1867) 2013, 159; DK 22 B 40.

<sup>191</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV, p. 112. Estos son otros dos pasajes en los que se alude a Heráclito y que no están clasificados como apuntes póstumos según el criterio establecido para los apuntes y fragmentos póstumos en la KGW.

<sup>192</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV, p. 283. Cf. Gell. *praef.*, 12.

<sup>193</sup> Esta cuestión se tratará con más detalle en el punto 4 de la tesis.

cuestiona la tesis de que «Hesiquio transcribió a Laercio palabra por palabra»<sup>194</sup>. El apunte al que nos referimos es el siguiente:

**6B**

52[2] «Valentin Rose de Aristotelis librorum ordine  
et auctoritate commentatio. 1854.

[...] Heraklit stellt Pythagoras mit Xenophanes zusammen, dem Zeitgenossen des Hiero, der weder Philosoph noch Physiker war, sondern Dichter. Später ist er mit den Eleaten vermischt worden: seine Ansichten sind in ein System gebracht worden. So schon von Theophrast. (über Hesiod v. Hippolyt p. 282)»<sup>195</sup>.

El fragmento, como su propio encabezamiento indica, alude a la disertación de Valentin Rose *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, del año 1854. Aunque el pasaje en cuestión no trata el tema del posicionamiento crítico al que Nietzsche alude en su estudio *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*; es otra evidencia del empleo de este estudio en la exploración de las fuentes realizada en los trabajos nietzscheanos de esa época; y constata además la consulta y conocimiento de abundantes informaciones aportadas por diversos transmisores y comentaristas antiguos señalados por Rose. Nietzsche destaca aquí a Teofrasto e Hipólito y alude a la crítica heraclítica a Pitágoras, Jenófanes y Hesíodo, que se encuentra en los testimonios aportados por Diógenes Laercio<sup>196</sup>. También procedente de los testimonios aportados por el doxógrafo es el apunte póstumo que exponemos a continuación, escrito en el mismo periodo que el anterior, y que reproduce textualmente un pasaje del libro IX de Diógenes Laercio:

**7B**

52[5] «Heraclit hielt Hesiod für eine wirkliche Persönlichkeit. VIII. 9. ebenso Homer.  
Θεόφραστος ἐν τοῖς φυσικοῖς πάντων σχεδὸν ἐκτιθέμενος τὰ δόγματα»<sup>197</sup>.

La primera frase de este apunte alude a la consideración de Heráclito hacia Hesíodo y Homero; mientras que la segunda, como hemos indicado, reproduce literalmente un

<sup>194</sup> DLF-VI, KGW II/1, p. 147; =Nietzsche (1867) 2013, 202.

<sup>195</sup> NA 52[2] Frühjahr 1867 bis Winter 1867/68, KGW I/4, p. 160. Este es uno de los póstumos que transcribimos en alemán porque no está traducido al español.

<sup>196</sup> Cf. DK 22 B 40; D.L. IX, 1; Rose 1854, 15, 30, 49.

<sup>197</sup> NA 52[5] Frühjahr 1867 bis Winter 1867/68, KGW I/4, p. 176. Este póstumo tampoco está traducido al español.

pasaje del apartado del libro IX que Diógenes Laercio dedica a Parménides y cuyo texto dice «Teofrasto en la Física, donde expone las teorías, en general, de todos los filósofos»<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> D.L. IX, 22.

2.2. *Encyclopädie der klassischen Philologie* (1871 / 1873-1874).*Enciclopedia de Filología Clásica.*

La edición española de las obras completas de Nietzsche dirigida por Sánchez Meca opta por presentar únicamente la parte de este texto titulada *Cómo se llega a ser filólogo*, siguiendo el criterio de que ésta es la única parte que supone una aportación propia por parte del autor, en el texto completo para las lecciones impartidas en el semestre estival de 1871 y en el semestre de invierno de 1873 – 1874, bajo el título *Encyclopaedie der klass. Philologie*<sup>199</sup>. Los capítulos que preceden al apartado en cuestión vienen a ser una recopilación de las contribuciones más significativas sobre la cuestión, aportadas por la tradición de los estudios clásicos. El objetivo central del texto era elaborar una visión general de los distintos aspectos de la filología clásica como disciplina a lo largo de la historia, partiendo de la época alejandrina. Sánchez Meca señala que la *Enciclopedia* sigue la estela de las conferencias y cursos sobre el tema impartidos anteriormente por Wolf, Boeckh, Bernhardt, y Ritschl; y también que en lugar de desarrollar ciertas cuestiones como la historia o la metodología, entre otras, se limita a presentar «conjuntos de notas, citas, abreviaturas y referencias bibliográficas, de tal modo [...] que la única parte original en la que Nietzsche no sigue el modelo de sus antecesores es la parte a la que alude el título *Cómo se llega a ser filólogo*»<sup>200</sup>. Cuestión, esta última, cuya evidencia -concluye- hacía que no se le dedicara una atención específica en este tipo de estudios, pero que interesó especialmente a Nietzsche, quien consideró que se trataba de un aspecto central a la hora de abordar aquello que constituía su interés fundamental en esa etapa, el estudio de la Antigüedad en su conjunto, y cómo la filología clásica realiza ese estudio.

Si los estudios clásicos habían de contribuir a facilitar una imagen nítida de los primeros autores griegos, que pudiera servir como modelo de referencia en la formación de los alemanes modernos, la filología debía resultar impecable en ese sentido; es decir debía tratar de aproximarse a su objeto de estudio -la Antigüedad- con la máxima desnudez, precisión y receptividad posibles. Tratar de aprehenderla en su conjunto y en su complejidad, evitando proyectar aspectos de la perspectiva o las

---

<sup>199</sup> KGW II/3, p. 339.

<sup>200</sup> Sánchez Meca («Introducción» al vol. II de *Obras completas*); Nietzsche 2013, 88.

pretensiones modernas que no se encontraran en ella. Para esto, efectivamente, la filología debía revisar sus intereses y metodologías, así como asumir que ni la erudición por sí sola ni el poder académico basado en intereses corporativos, pueden cumplir esta función<sup>201</sup>. De ahí la importancia de tratar la cuestión de *Cómo se llega a ser filólogo*, a cuyo interrogante Nietzsche responde ya en el primer apartado del texto así titulado, enumerando tres características impescindibles que éste debe reunir: 1. «ser internamente receptivo» a la Antigüedad; 2. ser educado por ella «para que su educación pueda, a su vez, aprovechar a otros»; y 3. dedicarse a su estudio también como erudito «para familiarizar a la juventud con el espíritu científico»<sup>202</sup>.

No obstante, y en relación con el interés de la presente tesis doctoral, cabe señalar unas alusiones a Heráclito en uno de los apartados del texto completo de la *Encyclopädie der klassischen Philologie*, no contemplados en la edición española antes mencionada. Las citas a las que nos referimos se encuentran en el undécimo capítulo del texto completo, dedicado a la «Litterarhistorische Kritik»:

**5A [EKP-11]**

«Die Pseudepigraphie, aus Bewunderung, selten aus Mißgunst. Dann aus Geldgier (Galen). Von Betrügnern ist nicht zu reden. Pythagoreer Aristoteles. Sokratiker. – Briefe zB. Heraclits, mit werthvollen Erkenntnissen über Heraclit.

Das Pinakographische. Ob Titel ursprünglich? Plato, Heraclit. Arcestrat. Werth der πίνακες des Callimachus.

[...]

Die mortes. Heraklit u. die Wassersucht. Diogenes amb Biß eines Hundes: ein cynischer Tod.»<sup>203</sup>.

En este apartado se presentan diversos aspectos de los conocimientos y los criterios relacionados con la crítica de los textos. Se alude a la hermenéutica, a la pseudoepigrafía; justo a continuación a las «cartas de Heráclito» y a la validez del conocimiento que sobre este filósofo puedan aportar. Se mencionan después los πίνακες de Calímaco, a los que Nietzsche había aludido también en su estudio *Sobre*

<sup>201</sup> En palabras de Sánchez Meca, «Nietzsche entiende su profesión de filólogo como la condición de posibilidad de la propia inactualidad crítica. [...] De este modo, en sus manos, una ciencia pretendidamente objetiva, o sea, sin efectos “políticos”, se convierte en una ciencia crítica y aplicada. [...] no comprende la filología como un fin en sí misma, sino como instrumento de un compromiso con la crítica y la transformación de la cultura moderna». Sánchez Meca («Introducción» al vol. II de *Obras completas*); Nietzsche 2013, 28.

<sup>202</sup> EKP-Text-6, KGW II/3, p. 368; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 299.

<sup>203</sup> EKP-Text-11, KGW II/3, p. 383.



las fuentes de Diógenes Laercio<sup>204</sup>. La última mención al de Éfeso en este capítulo se encuentra más adelante, en el contexto de la alusión a los testimonios de Diógenes Laercio sobre las muertes, y se señala concretamente la de Heráclito por hidropesía<sup>205</sup>.

Las siguientes menciones a Heráclito se encuentran en el decimotavo capítulo del texto completo.

6A [EKP-18]

«§ 7. Sobre el estudio de los filósofos antiguos

En el fondo de cualquier ciencia moderna, por ejemplo de las matemáticas, la medicina, la agricultura, o la cría de caballos, se podría preguntar: ¿cómo era entre los antiguos? Los antiguos alcanzaron el más elevado carácter científico clásico en cuanto filósofos. Nunca ha habido, ni siquiera de manera aproximada, una serie tal de pensadores en los que todas las posibilidades filosóficas podían ser, por así decirlo, experimentadas. El primer período fue, tal vez, el más fascinante, con naturalezas originales tan magníficas como las de Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Parménides o Demócrito, figuras que, sin excepción, no conocen la contradicción entre lo que se es y lo que se piensa, y que demuestran claramente su teoría por la práctica. La pérdida de sus obras constituye una pérdida inmensa. Es sumamente asombroso observar cómo, en un pueblo tan instintivamente creador, el pensamiento se desarrolla al lado de la forma. En el conjunto no hay ninguna contradicción, pero las facetas diversas, incluso los rasgos particulares del pueblo, se ponen de manifiesto bajo filosofemas diversos. El erudito es, en esta época, desconocido, lo mismo que la separación de las ciencias. Eran intentos de conquistar el mundo por el pensamiento; todos los sistemas posteriores se anuncian ya aquí. Los fragmentos deben ser estudiados en el original»<sup>206</sup>.

En la versión presentada por la edición española de las obras completas a la que nos hemos referido anteriormente, este pasaje se encuentra al comienzo del apartado 7 del texto titulado «cómo se llega a ser filólogo», contenido en la *Enciclopedia de la filología clásica*, que es parte del material de las lecciones impartidas por Nietzsche en el semestre de verano de 1871. Si bien, en el texto original corresponde al capítulo 18 del texto completo de la *Encyclopädie der klassischen Philologie*, que consta en realidad de 21 capítulos, más un prólogo y otros cuatro apartados, tres al comienzo y uno al final. El del final -*Schluß*- es la «conclusión», que sí se incluye en la versión española<sup>207</sup>.

<sup>204</sup> Cf. Nietzsche (1867) 2013, 179.

<sup>205</sup> Cf. D.L. IX, 3-4.

<sup>206</sup> EKP-Text-18, KGW II/3, p. 407; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 309-310.

<sup>207</sup> EKP, KGW II/3, pp. 339-437. La edición dirigida por Sánchez Meca comienza el texto a partir del capítulo 6 del texto original «§ 6. Genesis u. Vorbildung des klass. Philologen», con el subtítulo «Wie wird der Philolog?», que es el enunciado que se aprovecha para presentar el texto «cómo se llega a ser filólogo», en el que se han seleccionado determinados capítulos del original, y se ha prescindido de otros. Cf. EKP-Text-6, KGW II/3, p. 366; Nietzsche (1870-1871) 2013, 297.

Justo al final del apartado que precede a esta cita, Nietzsche dice que la originalidad y la profundidad «de los supuestos generales» de un lector se ponen a prueba y se muestran «en la lectura», y que en ese sentido resulta crucial «si lo que lee se transforma en carne y sangre tuyas. A veces el erudito se aburre completamente a fuerza de estar tomando cosas prestadas constantemente»<sup>208</sup>. Una declaración radical sobre la inoperatividad de la erudición por sí sola, y sobre la necesidad de articular congruentemente pensamiento y vida, teórica y praxis.

El séptimo apartado -«sobre el estudio de los filósofos antiguos»-, comienza con una reflexión sobre la indicación de comparar «cualquier ciencia moderna» con su antecedente en la Antigüedad; y afirma que «los antiguos alcanzaron el más elevado carácter científico clásico en cuanto filósofos», constituyendo una serie de «pensadores en los que todas las posibilidades filosóficas podían ser [...] experimentadas». En este punto señala a «Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Parménides o Demócrito» como los representantes del más fascinante de los periodos, el primero. Una de las características fundamentales de estos filósofos es que en ellos se da la sinergia «entre lo que se es y lo que se piensa», y «demuestran claramente su teoría por la práctica»<sup>209</sup>.

En este apartado Nietzsche concluye que el estudio comparativo con un pueblo de las características que encuentra en el mundo griego antiguo aporta la más rica variedad y calidad de ejemplo e instrucción vital. La sencillez y profundidad que caracteriza a los primeros griegos, el tener «en sí mismos algo de obra de arte», los convierte en «maestros inmortales»<sup>210</sup>. En ese sentido, la intención del joven profesor consiste en «haber mostrado la tarea de la filología como un medio para transfigurar la propia existencia y la de la juventud que está creciendo. Queremos aprender de los griegos, y queremos enseñar con sus ejemplos: ésta debe ser nuestra tarea»<sup>211</sup>.

El análisis y la revisión de la filología que Nietzsche propone en el texto *Cómo se llega a ser filólogo* tiene su resonancia y profundización en el estudio filológico y filosófico realizado a partir de ese mismo año en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, impartidas entre 1872 y 1876. Lecciones que ya fueron anunciadas en el

---

<sup>208</sup> EKP-Text-17, KGW II/3, p. 406; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 309.

<sup>209</sup> EKP-Text-18, KGW II/3, p. 407; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 309.

<sup>210</sup> EKP-Schluß, KGW II/3, p. 437; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 311.

<sup>211</sup> EKP-Schluß, KGW II/3, p. 437; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 312.

año 1869 y cuyo interés fundamental fue profundizar precisamente en el estudio y comprensión de estas figuras modélicas a las que en ese estudio denomina «carácteres puros», «tallados en una sola piedra»<sup>212</sup>; puesto que en ellos pensamiento y carácter forman una unidad. Nietzsche se adentraba así en la exploración de cada uno de estos arquetipos, maestros eternos que representan distintos modelos originales e íntegros de determinada actitud y sistema filosóficos, que el filólogo compara con diversas teorías y planteamientos científicos modernos. Cumplía así con su propósito de estudio detallado de los modelos arquetípicos, y el análisis comparativo de estos con algunos de los sistemas científicos de su propia época. Una intención de cotejo de la cual también contiene signos el texto *Cómo se llega a ser filólogo*; tal es el caso de las afirmaciones con las que comienza el apartado en que se encuentra el pasaje que estamos comentando y que preceden la alusión a Heráclito: «en el fondo de cualquier ciencia moderna, por ejemplo de las matemáticas, la medicina, la agricultura, o la cría de caballos, se podría preguntar: ¿cómo era entre los antiguos? Los antiguos alcanzaron el más elevado carácter científico clásico en cuanto filósofos».

A esta reflexión le sigue el reconocimiento de la unidad ejemplar entre pensamiento y vida, teoría y práctica que Nietzsche elogia en los primeros filósofos; entre los cuales cita aquí a Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Parménides y Demócrito<sup>213</sup>. Y justo después, la consideración de la simbiosis entre filosofemas y vida, de manera que «el erudito es, en esta época, desconocido, lo mismo que la separación de las ciencias»; pues la tarea del pensamiento en esos albores es fruto natural de la propia vida y su comprensión; «intentos de conquistar el mundo por el pensamiento». Un dinamismo que destila propuestas filosóficas donde no son concebibles ni la erudición, ni la especialización o diversificación científica; y que contienen el germen de «todos los sistemas posteriores». Cabe señalar, no obstante, que si bien en este texto Nietzsche señala que «el erudito es, en esta época, desconocido» e incluye a Pitágoras entre las «naturalezas originales» modélicas, también lo es que en el texto de las lecciones sobre

---

<sup>212</sup> VP-Text-1, KGW II/4, pp. 211-213; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 327-328.

<sup>213</sup> Figuras que -por supuesto- se encuentran entre los arquetipos tratados con exhaustividad en el texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*.

*Los filósofos preplatónicos*<sup>214</sup>, una de las perspectivas clave desde la que se aborda el análisis del de Samos es la crítica de Heráclito a su erudición. Crítica en la que el filólogo hace hincapié repetidas veces y que, de hecho, marcará impronta en la censura a la erudición que él mismo está forjando en las reflexiones y estudios de esos años, y que con el tiempo se convertirá en uno de los aspectos fundamentales de su crítica a la cultura occidental en general, y a la ciencia y el sistema educativo en particular.

Por otra parte, Nietzsche lamenta la «pérdida inmensa» que supone la desaparición de las obras de estos maestros de vida filosófica y recomienda que «los fragmentos deben ser estudiados en el original»<sup>215</sup>. En relación con estas cuestiones, y como explica más detalladamente en otros textos escritos en ese mismo periodo<sup>216</sup>, a partir de Sócrates se produce un cambio fundamental que supondrá la ruptura con la unidad integral entre pensamiento y vida que caracteriza a los modelos filosóficos arquetípicos. En el texto que aquí nos ocupa la consideración al respecto es que «Sócrates quiere poner el saber en el lugar del instinto», y que «el “hombre como medida de todas las cosas” (ἄνθρωπος μέτρον πάντων) se convierte en la verdad»<sup>217</sup>. Nietzsche indica que el maestro de Platón no encuentra el saber «en ninguna parte» y que «niega, por consiguiente, «los frutos de la ilusión (*Wahn*), tanto en las costumbres como en el arte». La cruzada socrática por la supremacía del saber y el atentado contra el arte devienen aspectos fundamentales a partir de los que se desarrolla el proyecto filosófico y político de Platón, en quien «la resistencia frente al arte alcanza su cima»<sup>218</sup>. Según el filólogo, el fundador de la Academia no perseguía una utopía; «creyó tener una misión como la de Solón y Licurgo», e intentó «por tres veces, lograr el poder»; un «instinto práctico de la filosofía» que sólo se apaciguará con Aristóteles, en quien «el conocimiento en sí se convierte en una meta». A partir de este momento -señala Nietzsche-, resurgen los distintos sistemas presocráticos «en formas más sobrias» que darán cabida a casi todos ellos. Cada una de estas formas se identifica con alguno de los modelos filosóficos originarios y lo tomará como baluarte; se enumeran así las

---

<sup>214</sup> Impartidas, como hemos señalado, entre 1872 y 1876; es decir a partir de justo un año después de la redacción de *Cómo se llega a ser filólogo*.

<sup>215</sup> EKP-Text-18, KGW II/3, p. 407; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 309-310.

<sup>216</sup> *El nacimiento de la tragedia o Los filósofos preplatónicos*, por ejemplo.

<sup>217</sup> EKP-Text-18, KGW II/3, p. 408; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 310.

<sup>218</sup> EKP-Text-18, KGW II/3, p. 408; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 310.

distintas relaciones propuestas en este pasaje, donde encontramos la última mención a Heráclito en el texto:

**7A [EKP-18]**

«una relación así se encuentra entre la Academia y los eléatas; entre los (cínicos) estoicos y Heráclito, entre los epicúreos y Demócrito, entre los neoplatónicos y Pitágoras-Platón»<sup>219</sup>.

Es curioso el hecho de que se relacione aquí tanto a los cínicos como a los estoicos con Heráclito. Que el estoicismo toma al de Éfeso como uno de sus referentes fundamentales es evidente; ahora bien, que el cinismo también lo hiciera ya no lo es tanto. No obstante y pese a las notables diferencias entre cinismo y estoicismo, lo que sí permiten los testimonios aportados por Diógenes Laercio es establecer relaciones de parentesco entre ambas escuelas; sobre todo a partir de las noticias sobre el periodo, anterior a la aparición del estoicismo, en que su fundador -Zenón de Citio- fue discípulo de Crates, uno de los representantes más conocidos de la escuela cínica<sup>220</sup>. Otra consideración que Nietzsche señala respecto al cinismo, justo a continuación, es que «los cínicos son la consecuencia práctica de Sócrates, por eso Antístenes era llamado “Sócrates enloquecido” (Σωκράτης μαινόμενος)»; información en parte errónea, pues si bien los testimonios de Diógenes Laercio sobre los fundamentos socráticos del cinismo son ciertos, no es Antístenes, sino Diógenes de Sinope el que en esos mismos testimonios se relata que fue definido por Platón como un “Sócrates enloquecido”<sup>221</sup>. Las referencias a la impronta socrática en el cinismo sí son acertadas; en las *Vidas de los filósofos ilustres* encontramos la información de que el fundador de la escuela cínica «animaba a sus alumnos a que se hicieran, junto con él, alumnos de Sócrates», que recorría largas distancias a diario para escucharlo y que «tomando de él la firmeza e imitando su impassibilidad, fue el *iniciador* del cinismo»<sup>222</sup>.

En cuanto a la mención de Heráclito en este pasaje, ya hemos comentado la licitud de la relación del estoicismo con él; y la única explicación que encontramos para incluir en esa articulación al cinismo, es decir, el mencionado parentesco con el fundador de la escuela estoica.

---

<sup>219</sup> EKP-Text-18, KGW II/3, p. 408; =Nietzsche 2013, 310.

<sup>220</sup> D.L. VII, 2-4; VI, 85.

<sup>221</sup> D.L. VI, 54.

<sup>222</sup> D.L. VI, 2.

Por otra parte, diversos fragmentos póstumos escritos durante los años 1869 y 1870 apuntan, entre otras, algunas de las cuestiones que se desarrollarán en las lecciones impartidas por Nietzsche a partir de ese momento, como es el caso de las lecciones del semestre de verano de 1871, cuyo material preparatorio se recoge bajo el título *Enciclopedia de filología clásica*, y donde se analizan diversos aspectos de la filología clásica como disciplina. Algunos de los apuntes póstumos simplemente contienen notas, o enunciados breves a modo de listas de ideas que se emplearán después en el desarrollo de nociones y planteamientos más amplios en diversas lecciones, según los intereses de cada tema a tratar. Por mencionar algunos ejemplos exponemos a continuación dos póstumos de este tipo, cuyas anotaciones sirven tanto para la exploración de la filología a lo largo de la historia realizada en estas lecciones, como para el análisis de los primeros arquetipos filosóficos en *Los filósofos preplatónicos*; o para la exploración de distintas cuestiones relacionadas con el estudio de la Antigüedad en otros textos posteriores, como el de las lecciones sobre *Historia de la literatura griega*.

**8B**

1[110] «*Consideraciones sobre la Antigüedad*

La estética de Aristóteles.

Estudios sobre la Antigüedad.

Sobre la estética de los trágicos I. II.

La personalidad de Homero.

Pesimismo de los antiguos.

Lírica griega.

Demócrito.

Heráclito.

Pitágoras.

Empédocles.

Sócrates.

[...]»<sup>223</sup>

Las dos últimas notas de este póstumo aluden a la «mitología de Hesíodo», tratada años después con bastante detalle en el texto para las lecciones sobre *Historia de la literatura griega*; y a la consideración de «los filósofos como artistas», cuestión que Nietzsche empleará desde distintas perspectivas en diversos textos, y que aprovechará

---

<sup>223</sup> NF 1[110] Herbst 1869, KGW III/3, p. 39.

de manera especial en el tratamiento de Heráclito como filósofo artista en obras como *El nacimiento de la tragedia* o *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

2.3. *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge* (1871-1879)<sup>224</sup>

*Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*

Este texto forma parte del material redactado por Nietzsche para lecciones de los cursos de la cátedra de filología clásica en la universidad de Basilea impartidos entre 1871 y 1879. Se trata de un estudio bastante exhaustivo sobre los diálogos de Platón, que incluye además una reflexión introductoria interesante y sugestiva, en la cual se recomienda disponer de ciertos conocimientos e informaciones previas antes de abordar el estudio serio de Platón y su obra. En este sentido, el filólogo traza lo que considera las líneas fundamentales sobre la vida, los escritos y el pensamiento del fundador de la Academia; presentando en el primer capítulo una estructura orientativa que irá desarrollando a través del análisis de cada uno de los diálogos platónicos propuestos<sup>225</sup>; y el comentario en el segundo capítulo, de treinta y seis cuestiones que considera fundamentales en la filosofía de Platón. Es un escrito en general poco conocido<sup>226</sup> que muestra varios aspectos que llaman la atención, entre los que cabe destacar un minucioso estudio de Platón, de su proyecto filosófico y de su obra, junto con una valoración y reconocimiento notables hacia el autor por parte de Nietzsche<sup>227</sup>. Se evidencia un conocimiento y elogio de la obra platónica y del hombre Platón que hacen que la posterior crítica a éste no pueda considerarse fruto de una repulsión

<sup>224</sup> Aunque suele considerarse que las lecciones fueron impartidas durante los semestres invernales de 1871-1872 (*Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*), y 1873-1874 (*Über Platons Leben und Schriften*), y en el semestre estival de 1876 (*Über Platons Leben und Lehre*), el investigador F. Ghedini incluye también, pues así fueron anunciados los cursos, el semestre invernal de 1878-1879 con las lecciones *Einleitung in das Studium Platons*; y asimismo propone tener en cuenta «il seminario tenuto nel semestre estivo del 1878 sull' *Apologia*»; Ghedini 1999, 225, n. 1. También señala que «nell'edizione De Gruyter le lezioni su Platone compaiono tra quelle degli anni 1871/72 – 1874/75, ma prima del testo si riportano i titoli di tutti i diversi corsi su Platone, ivi inclusi quelli del 1876 e del 1878/79, senza ulteriori specificazioni»; *ib.*, 228.

<sup>225</sup> Los diálogos de Platón tratados por Nietzsche son *República, Timeo, Critias, Clitofonte, Las Leyes, Fedón, Menón, Ión, Fedro, Banquete, Lisis, Eutidemo, Gorgias, Protágoras, Parménides, Crátilo, Teeteto, Sofista, Político, Filebo*. Y bajo el epígrafe de «escritos menores» *Alcibiades mayor, Cármides, Hipias mayor, Hipias menor, Téages, Anterastes, Hiparco, Minos, Axíoco, Epínomis, De lo justo, De la virtud, Demódoco, Sísifo, Divisiones, Laques, Alcibiades II, Eutifrón, Apología de Sócrates, Menéxeno, Critón*. En su análisis el filólogo señala también cuales de éstos son de autenticidad dudosa.

<sup>226</sup> Vid. Galparsoro 1995, 53, n. 13.

<sup>227</sup> Vid. ESPD, KGW II/4, pp. 7-9; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 441-442.



visceral, como a menudo se ha tendido a pensar. En cuanto al interés de nuestro estudio, el texto presenta abundantes y significativas alusiones a Heráclito.

En general, y como el propio título indica, la introducción a los diálogos de Platón pretende ser una guía de acceso, estudio e interpretación de la obra y el proyecto platónicos. De hecho, el título viene acompañado de varios subtítulos; los dos primeros son «*Plato amicus sed*» y «Platón y sus predecesores». El último de los subtítulos es «un ensayo para uso de quienes quieren leer a Platón y consideran necesario prepararse para ello», subtítulo que según el traductor para la edición española dirigida por Sánchez Meca, fue añadido por Nietzsche quizá en 1874. Asimismo, señala que de este subtítulo aparece tachado en el texto original la expresión «quienes quieren prepararse para leer a Platón», y en su lugar aparece la siguiente anotación al margen, seguramente a modo de calendario sobre la distribución de los temas a tratar en los distintos cursos: «<Introducción al estudio de los diálogos platónicos> [*Semestre de invierno 1871-1872*] <Sobre la vida y los escritos de Platón> [*Semestre de invierno de 1873-1874*] <Sobre la vida y la doctrina de Platón> [*Semestre de verano de 1876*] <Iniciación al estudio de Platón> [*Semestre de invierno de 1878-1879*]»<sup>228</sup>.

La primera alusión a Heráclito en el texto es la siguiente:

## 8A [ESPD-I]

### «§ 2. La vida de Platón

Ya antes de su encuentro con Sócrates habría tenido conocimiento de la filosofía de Heráclito (Aristóteles, *Met.* I, 6). Sobre su relación con Heráclito también da noticia Diógenes Laercio, pero habitualmente se ha interpretado de manera errónea: Ἐφιλοσοφεί δὴ τὴν ἀρχὴν ἐν Ἀκαδημίᾳ εἶτα ἐν τῷ κήπῳ τῷ περὶ τὸν Κολωνόν, ὡς φησὶν Ἀλεξέξανδρος ἐν διαδοχαῖς, καθ' Ἡράκλειτον [Empezó a filosofar en la Academia, y después en unos jardines junto a Colono. Así lo cuenta Alejandro en las *Sucesiones*, citando a Heráclito]. No: *Heraclitum adducens testem* [aduciendo a Heráclito como testigo]. Tras la muerte de Sócrates, se dice luego, estudió con Arquitas y con el parmenídeo Hermógenes. La idea de que lo sensible está sometido a un cambio constante la habría recibido del heraclíteo Crátilo: y la habría mantenido siempre. Por eso, cuando, por mediación de Sócrates, ha llegado al conocimiento de los conceptos, los cuales, una vez correctamente formulados, deberían mantenerse inmutables, ha llegado al convencimiento de que éstos no pueden tener relación con lo sensible: tiene que haber otras entidades, que sean los objetos del conocimiento conceptual. – Enorme influencia del sublime Heráclito. No hay ser alguno, el devenir eterno es como un eterno ser. El mundo es la divinidad en movimiento. Jugando, la divinidad construye el mundo innumerables veces. Una naturaleza extremadamente inflexible y sublime, que rechaza todos los demás puntos de vista, incluso los de Homero y Hesíodo. Crátilo superó al

<sup>228</sup> Nietzsche (1871-1879) 2013, 441, (n. 1-3).

maestro, que sostenía que uno no puede bañarse dos veces en el mismo río, con la afirmación de que ni siquiera *una sola vez* podría ocurrir esto (Arist., *Met.*, IV, 5). La consecuencia extrema de este punto de vista sería (dice Aristot.) que Crátilo habría creído imposible decir nada más, sino sólo hacer indicaciones con el dedo. Platón llama a estos heraclíteos los inconstantes (τοὺς ῥέοντα: los que fluyen, *Teeteto*, 181 a)<sup>229</sup>.

Este pasaje se encuentra en el segundo apartado del primer capítulo del texto, dedicado -como el propio título indica- a «la vida de Platón». Al comienzo de este apartado; Nietzsche señala el libro tercero de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio, como la fuente de la información que a continuación expone; indicando, no obstante, y en concordancia con los resultados de su anterior estudio *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, que parte de las informaciones transmitidas por el doxógrafo proceden de Diocles de Magnesia, «su fuente principal»<sup>230</sup>. Efectivamente, en el mencionado libro de Diógenes Laercio encontramos los testimonios reproducidos por el profesor de Basilea; concretamente en D.L. III, 5 se dice que Platón «explicaba al principio en la Academia, luego en el jardín junto a Colona»; en D.L. III, 6, que «cuando tenía veinte años escuchó a Sócrates. Y cuando éste se fue, se dirigió a Crátilo, el seguidor de Heráclito»; y en D.L. III, 8, que «hizo una mezcla de argumentos de Heráclito, los pitagóricos y Sócrates; en efecto, filosofaba en lo sensible según Heráclito, en lo inteligible según Pitágoras, y en lo político según Sócrates».

Para la cuestión de la impronta heraclíteica en Platón, Nietzsche alude justo antes de la mención a estos testimonios, a «Aristóteles, *Met.* I, 6», donde el Estagirita relata que el fundador de la Academia habría conocido a Heráclito antes que a Sócrates. En cuanto a la cuestión del influjo heraclíteico en su doctrina, el filólogo afirma que «la idea de que lo sensible está sometido a un cambio constante la habría recibido del heraclíteo Crátilo: y la habría mantenido siempre»; un testimonio que se encuentra también en el capítulo de la *Metafísica* señalado por Nietzsche. Y donde Aristóteles explica también que la noción heraclíteica del flujo constante, al combinarse con la noción socrática sobre la inmutabilidad de los conceptos -asumida posteriormente-, llevó a Platón a la conclusión de «que éstos (*sc* los conceptos) no pueden tener relación con lo sensible».

Se señala aquí una «enorme influencia del sublime Heráclito»; a quien Nietzsche atribuye que «no hay ser alguno» y que «el devenir eterno es como un eterno ser»;

---

<sup>229</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 43; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 467-468.

<sup>230</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 43; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 467.

signo de la interpretación nietzscheana de que Heráclito no admite la noción de un ser al estilo parmenídeo, y que en lugar de una entidad eternamente inmutable, concibe que el «eterno ser» es precisamente «el devenir eterno», es decir, cambio y movilidad por siempre. En este punto, el profesor recurre veladamente a la imagen del fragmento DK 22 B 52 para definir -en su exposición sobre la cosmología heraclítica- el mundo como «la divinidad en movimiento», y afirmar que «jugando, la divinidad construye el mundo innumerables veces»<sup>231</sup>. Asimismo caracteriza al filósofo de Éfeso como «una naturaleza extremadamente inflexible y sublime, que rechaza todos los demás puntos de vista, incluso los de Homero y Hesíodo»; rechazo que, en efecto, se confirma a partir de los fragmentos DK 22 B 40, B 42, B 56 y B 57, aunque Nietzsche no los cite aquí<sup>232</sup>.

Por último, considera que «Crátilo superó al maestro», y alude a los testimonios de Aristóteles, en *Metafísica* IV, 5 donde el Estagirita comenta que ante la propuesta heraclítica de que «no es posible zambullirse dos veces en el mismo río» el supuesto discípulo sostendría que «ni siquiera una vez»<sup>233</sup>; posición extrema que le llevaría a dudar incluso de la capacidad del lenguaje para designar cosas y de la existencia de algo que pueda considerarse una entidad a la cual referirse; por lo cual dejó de hablar y pasó a comunicarse únicamente con el dedo. Finalmente, el filólogo cita el pasaje del *Teeteto*, 181 a, donde Platón -dice Nietzsche- «llama a estos heraclíticos los inconstantes (τοὺς ῥέοντασ: los que fluyen»); y donde el fundador de la Academia, efectivamente, alude «a los partidarios del flujo [...] que ponen lo inmóvil en movimiento», en oposición a «los partidarios del todo»<sup>234</sup>.

A continuación, tras un comentario sobre los testimonios de Diógenes Laercio respecto a la edad en que Platón conoció a Sócrates -veinte años- y al sueño

---

<sup>231</sup> Esta lectura del fragmento DK B 52 de Heráclito se convertirá en uno de los aspectos fundamentales en la imagen nietzscheana de la filosofía heraclítica, y que Nietzsche empleará a la hora de expresar aspectos fundamentales de su propio pensamiento. Esta cuestión puede comprobarse ya en el texto *El nacimiento de la tragedia*, de 1872, como veremos al analizar el pasaje en que se recurre de nuevo al mencionado fragmento.

<sup>232</sup> En la presente tesis doctoral el análisis de los fragmentos de Heráclito se realiza en el contexto del comentario de los pasajes en los que Nietzsche alude directamente a alguno de éstos, y en el caso de aludir al mismo fragmento en distintos textos, aunque se señalan ambas ocasiones, el comentario se aplica a la alusión que consideramos más significativa o que aporta más información respecto al propósito de la cita en cuestión.

<sup>233</sup> Arist. *Metaph.*, 1010a 13.

<sup>234</sup> Estas son las expresiones que encontramos en el texto de Platón, Pl. *Tht.* 181a-b.

premonitorio que tuvo el maestro respecto al discípulo<sup>235</sup>, se encuentra la siguiente alusión a Heráclito:

**9A [ESPD-I]**

«Para la evolución de Platón durante su juventud tenemos, por tanto, como puntos principales: 1. La generación de la *peste*. 2. Impulsos *artísticos universales*. 3. *Critias* y la revolución *oligárquica* de los Treinta. 4. *Heráclito*, como primer filósofo, forma su concepto de filósofo. 5. *Sócrates* intensifica su idealismo ético-político y le libera del eterno flujo de los heraclíteos»<sup>236</sup>.

Las alusiones en los puntos 4 y 5 a Heráclito y al «eterno flujo de los heraclíteos», son cuestiones que en opinión de Nietzsche marcarán los orígenes y la raíz del pensamiento platónico, una parte de las cuales vendría a transformarse a partir de las enseñanzas socráticas. Concretamente se refiere a la dificultad de articular la noción heraclíteica de devenir eterno -que según el filólogo Platón habría asumido antes de conocer a Sócrates-, con la formulación socrática de los conceptos inmutables.

La explicación de esta cuestión se encuentra en el siguiente apartado del texto, dedicado a los viajes de Platón, donde se sigue aludiendo a la relación de Platón con la filosofía del de Éfeso, a partir de los testimonios de Hermodoro aportados por Diógenes Laercio<sup>237</sup> respecto a la «estancia en Mégara» y los viajes del discípulo de Sócrates tras la muerte de su maestro. Nietzsche señala que «no es el temor a los tiranos, sino el temor a la muerte lo que impulsa a los filósofos», y «de ahí que, después de Sócrates, Platón escuchase aún a heraclíteos y parmenídeos»<sup>238</sup>. El profesor de filología sostiene que tras la muerte de su maestro Platón busca «a un segundo filósofo que ocupe para él el lugar de Sócrates», más no lo consigue, y que ésta es la razón por la cual no se identificó con los socráticos de manera inmediata, sino progresiva, construyendo una imagen del maestro cada vez más elevada, impulsado por la nostalgia. «Él, que comenzó siendo un heraclíteo, nunca ha sido un socrático puro»<sup>239</sup>.

---

<sup>235</sup> La cuestión de la edad se encuentra en D.L. III, 6; los comentarios sobre el sueño en D.L. III, 5: «se dice que Sócrates vio en sueños que tenía en sus rodillas un cisne recién nacido que se puso inmediatamente a agitar sus alas para emprender el vuelo cantando con dulzura; y un día después se encontró con Platón, diciendo que ése era el ave».

<sup>236</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 44; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 468.

<sup>237</sup> D.L. II, 106; III, 6.

<sup>238</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 45; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 469.

<sup>239</sup> *Ibid.*

A continuación se comentan las influencias recibidas por Platón en sus viajes y estancias formativas en Mégara, Magna Grecia, Egipto y Sicilia; y cita el pasaje de Diógenes Laercio III, 8 donde se dice que «hizo una especie de miscelánea de las opiniones de los heraclíteos, los pitagóricos y los socráticos. En lo relativo a las cosas sensibles filosofaba con Heráclito, a las intelectuales, con Pitágoras, y a las políticas, con Sócrates»<sup>240</sup>. En este punto Nietzsche concluye que Platón:

**10A [ESPD-I]**

«(Por medio de Sócrates restringe el movimiento eterno de Heráclito a las αἰσθητά [cosas sensibles], que no tienen verdadera οὐσία [esencia]: por medio de Sócrates también accede al conocimiento de los conceptos estables, a la ἐπιστήμη [ciencia]»<sup>241</sup>.

Pero que el problema sobre cómo es posible el acceso a la ἐπιστήμη para los hombres, «que estamos en un mundo de la αἰσθήσεις», lo resolvió mediante los pitagóricos, conectando «la preexistencia y transmigración de las almas con su reminiscencia de las Ideas, sobre la que reposa su teoría del conocimiento». Nietzsche subraya esta importancia de la cosmogonía pitagórica en la filosofía platónica, y afirma que la fundación de la Academia ha de concebirse «como una imitación platónica de la secta pitagórica»<sup>242</sup>. Se considera pues que lo fundamental del pensamiento de Platón se constituye a partir de la articulación de tres elementos clave, y que se enumeran en el contexto de la última mención a Heráclito, al final de esta primera parte del capítulo I del texto, donde se concluye con una reflexión sobre la teoría de las Ideas en la que Nietzsche propone que:

**11A [ESPD-I]**

«Como vías de conocimiento para estas Ideas se admiten las siguientes: 1. El movimiento heraclíteo de todas las cosas, 2. Las εἶδη inmutables socráticas, 3. La transmigración pitagórica de las almas en tanto que mediadora, ἐπιστήμη ἀνάμνησις»<sup>243</sup>.

<sup>240</sup> Cf. D.L. III, 8; Nietzsche (1871-1879) 2013; «en Laercio, III, 8, se lee: μίξιν τε ἐποίησατο τῶν τε Ἡρακλειτείων λόγων καὶ Πυθαγορικῶν καὶ Σωκρατικῶν. τὰ μὲν γὰρ αἰσθητὰ τῶν τε Ἡρακλειτον, τὰ δὲ νοητὰ κατὰ Πυθαγόραν, τὰ δὲ πολιτικὰ (e. d., ética) κατὰ Σωκράτην ἐφιλοσόφει [Hizo una especie de miscelánea de las opiniones de los heraclíteos, los pitagóricos y los socráticos. En lo relativo a las cosas sensibles filosofaba con Heráclito, a las intelectuales, con Pitágoras, y a las políticas con Sócrates].

<sup>241</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 47; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 470.

<sup>242</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 47; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 471.

<sup>243</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 55; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 476. El fragmento de Heráclito más evidente en esta alusión al «movimiento heraclíteo de todas las cosas» es DK B 12; fragmento al cual Nietzsche se refiere de forma más directa en el comentario al *Crátilo*, incluido en el texto

Desde esta perspectiva el filólogo sostiene que Platón no pudo haber escrito nada antes de su encuentro con los pitagóricos y que, por tanto, «todos los escritos corresponden a la segunda mitad de su vida»<sup>244</sup>. Y es desde la triple articulación propuesta que se aborda el estudio de los diálogos.

Las siguientes alusiones a Heráclito se encuentran en la última parte de este primer capítulo, dedicada a la «Introducción a cada uno de los diálogos»; la primera de las cuales la encontramos hacia el final del comentario a la «República»:

**12A [ESPD-I]**

«Sobre el contenido de este título nos ilustra Laercio, IX, 51: πρώτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις [sobre cada cosa pueden sostenerse dos afirmaciones contrarias entre sí], esto es, la doctrina heraclítea de los contrarios, trasladada del ámbito físico al ámbito lógico»<sup>245</sup>.

Este pasaje se encuentra en el contexto del análisis de la estructura de *La República*, obra que, según Nietzsche, Platón no habría segmentado en las diez partes con las que tradicionalmente se ha presentado el texto; «la división en diez libros no es platónica»<sup>246</sup>. El filólogo cita los pasajes de Diógenes Laercio III, 37, donde el doxógrafo cita el testimonio de Aristoxeno, según el cual «esa misma *República* ya está escrita más o menos en las *Controversias* de Protágoras»; y 57, donde también se alude a «la *República* -esa obra en la que dice Favorino, en el libro II de su *Historia Varia*, que casi toda se puede encontrar en las *Antilogías* de Protágoras». Nietzsche aclara que «cuando Platón habla de ἀντιλογικοί [antilogías: contradicciones], piensa en Protágoras»<sup>247</sup>; y alude al pasaje del *Teeteto*, 161c, donde Platón cita la famosa sentencia de Protágoras, «el hombre es la medida de todas las cosas»; máxima a la cual también aluden Aristóteles, Diógenes Laercio y Sexto Empírico, entre otros<sup>248</sup>; y que se supone se encontraría al inicio del desaparecido libro de Protágoras *Sobre la verdad*. A continuación Nietzsche comenta que en el índice presentado por Diógenes Laercio de

---

que aquí nos ocupa; y más directamente aún en los apartados 3 y 4 de la segunda parte del texto, en los que Nietzsche trata la relación de la filosofía de Platón con la de Heráclito, y la cuestión de si es heraclíteo o no el argumento «todo fluye», tal como aparece en el *Crátilo*.

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 67; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 484.

<sup>246</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 66; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 483.

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> Cf. Arist. *Metaph.*, 1062b 10-15; Pl. *Th.*, 161c; D.L. IX, 51; S.E., M. VII, 560.

las obras atribuidas a este filósofo figuran «dos libros *De contradicciones* como una única obra de mayor extensión»; en este punto recurre a «Bernays (*Museo renano*, 7, 464)<sup>249</sup>, para la demostración de «la triplicidad de títulos». Cuestión que Nietzsche relaciona con el contenido del pasaje de Diógenes Laercio al que se refiere el pasaje que aquí estamos comentando.

Efectivamente, en el pasaje 51 del libro IX de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio encontramos la noticia de que Protágoras «fue el primero en sostener que “sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos entre sí”»; teoría que en opinión de Nietzsche se corresponde con «la doctrina heraclítica de los contrarios», uno de los aspectos fundamentales en la cosmología de Heráclito. La alusión de Nietzsche a la teoría de los contrarios la comentaremos en detalle en el análisis del recurso a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia*, pues la mención a esta cuestión allí adquiere mayor significación en relación con la filosofía nietzscheana; en este sentido la alusión, que aquí es más descriptiva, en el otro texto es más reveladora<sup>250</sup>.

Lo que sí cabe destacar en esta ocasión es la indicación del aprovechamiento en clave lógica por parte de Platón de la teoría que Nietzsche caracteriza como física en Heráclito; lo cual es discutible, pues *physis* y *logos* en la cosmología heraclítica son, como muestra el simbolismo del fuego, aspectos de una misma unidad<sup>251</sup>; y ésta es precisamente una de las diferencias radicales con la perspectiva platónica.

La siguiente mención a Heráclito en el cuerpo del comentario a los diálogos lo encontramos en el análisis del «Crátilo»:

### 13A [ESPD-I]

«Sócrates acude en este punto a la teoría de las Ideas. Y arremete contra Heráclito. Algo que se encuentra en eterno flujo no puede ser conocido. Ni puede ser sensato encomendarse uno mismo y la propia formación del alma a esos nombres, pues se deposita demasiada confianza en ellos: pero también el juzgar las cosas de manera tan absoluta, como hace

<sup>249</sup> J. Bernays, «Die Καταβάλλοντες des Protágoras», en *Rheinisches Museum* 7 (1850), 464-468; cita completa aportada por el traductor del texto para la edición dirigida por Sánchez Meca; vid. Nietzsche (1871-1879), 2013, 483, n. 100.

<sup>250</sup> Cf. GT-Text-19, KGW III/1, pp. 123-124; =Nietzsche (1872) 2000, 168.

<sup>251</sup> Vid. por ejemplo, DK 22 B 30, B 50, y B 67. La cuestión del fuego se desarrollará, junto con la de los contrarios, en la alusión de Nietzsche a ambas en el pasaje de *El nacimiento de la tragedia*, al que nos hemos referido.



Heráclito, resulta muy discutible. Sócrates anima al joven Crátilo. Al final, éste confiesa que sigue manteniendo su inclinación por Heráclito»<sup>252</sup>.

Las siguientes alusiones a Heráclito se encuentran en el capítulo II del texto; concretamente en el apartado titulado «la filosofía de Platón como principal testimonio sobre el hombre Platón».

**14A [ESPD-II]**

«§ 2 Según la exposición de Aristóteles en *Metafísica*, A 6; M 4, Platón se habría familiarizado, en primer lugar, con la doctrina heraclítica de que todo lo sensible se halla en constante flujo, por lo que no cabe saber alguno, y en lo sucesivo se habría mantenido fiel a este punto de vista. [...] Platón creía, con Heráclito, que todo lo particular está sometido a un flujo constante, por mediación de Sócrates halló las definiciones universales [...]

§ 3. *Relación con la doctrina de Heráclito.* ¿Realmente ha adoptado Platón la opinión de Heráclito o la de los heraclíteos? ¿Qué significa la frase de Heráclito πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει [todo fluye y nada permanece]? Si se dice que la *materia* de todas las cosas cambia continuamente, esto significa que cada cosa renueva de continuo la consistencia de sus partes; si se dice que toda cosa particular perece y nada permanece, esto significa tan sólo que ninguna cosa permanece cuando su existencia individual por toda la eternidad, aun cuando se mantenga inalterada durante largo tiempo. En el último caso, todo el acento recae en el οὐδὲν μένει [nada permanece], y πάντα χωρεῖ [todo fluye] no significa sino que toda cosa debe ceder algún día su lugar aquí. En el primer caso, χωρεῖ [fluye] tiene un sentido muy enfático y οὐδὲν μένει se refiere a cada parte de la sustancia: ninguna partícula de tierra permanece siendo tierra, y cuando lo hace, tampoco p. e., ninguna partícula de tierra permanece siendo tierra, y cuando lo hace, tampoco mucho más de un momento. Pero entonces todo persistir cualitativo y espacial se erradicaría por completo del mundo y nos encontraríamos ante lo que Platón describe como el punto de vista de los heraclíteos, que ninguna cosa *es* esto o aquello, sino que sólo *deviene* incesantemente. *Esta interpretación es la de Platón. En ello sigue a los heraclíteos: mientras que Heráclito, según demuestra Schuster, pp. 207 ss., opina tan sólo que ninguna cosa en el mundo escapa a su ocaso final*<sup>253</sup>. El acento principal recae en οὐδὲν μένει. Cielo y tierra desaparecerán: porque nada permanece, de ahí que tampoco haya fines últimos hacia los cuales todo estaría orientado conforme a un continuo perfeccionamiento. El obrar de la naturaleza es comparable al de un alfarero, que modela figuras y criaturas a partir del barro y luego vuelve a introducirlas en la masa. *Nada puede permanecer definitivamente, opina Heráclito*»<sup>254</sup>.

Tras aludir de nuevo a la señalada impronta heraclítica en la base del pensamiento de Platón, y a la posterior influencia socrática, Nietzsche profundiza aquí en el análisis de la afirmación «todo fluye y nada permanece». Pese a que la alusión al fragmento DK B 12 de Heráclito en este pasaje es completamente evidente, el comentario al fragmento siguiendo el modelo previsto en la tesis para el análisis de las alusiones a Heráclito en

<sup>252</sup> ESPD-I, KGW II/4, pp. 129-130; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 524-525.

<sup>253</sup> Shuster 1873.

<sup>254</sup> ESPD-II, KGW II/4, p. 150; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 538.



las que se cite alguno de sus fragmentos, lo realizaremos al tratar un pasaje de *Humano, demasiado humano*, donde la alusión al fragmento DK B 12 pese a tampoco reproducirlo fielmente- es más evidente y adquiere mayor significación en relación con el pensamiento nietzscheano que aquí<sup>255</sup>. De hecho, la expresión πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, no es de Heráclito<sup>256</sup>; quien, si seguimos la transmisión aportada por Cleantes, que parece la más verosímil<sup>257</sup>, lo que habría afirmado es ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ: «a quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima»<sup>258</sup>, y no la afirmación «todo fluye», aportada por Platón.

La siguiente alusión a Heráclito en el texto *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón* trata precisamente esta cuestión:

#### 15A [ESPD-II]

«§ 4. ¿Es *heraclíteo* el argumento: «todo fluye, luego no es posible el conocimiento (ἐπιστήμη) alguno referente a la esencia a partir de las cosas sensibles? No, ni tampoco procede del heraclíteo Protágoras, sino que es *cratíleo*<sup>259</sup>. Protágoras pensaba más bien que había una ἐπιστήμη, y que ésta era igual a la αἴσθησις [sensación] y a la δόξα [opinión] concerniente a ella (luego ἐπιστήμη = δόξα = αἴσθησις). Protágoras piensa que hay un *único* tipo de conocimiento, pero que *hay* conocimiento, sólo que no posee ninguna validez *universal*. Heráclito no es en absoluto el padre de esa doctrina del desprecio de los sentidos: al contrario, él ha fundado ante todo la μάθησις [ciencia] en la ὄψις [vista] y en la ἀκοή [oído], así pues, la suya es una *reflexión con base a la experiencia* (fe incondicional en la γνῶσις [facultad de conocer]): contra su mundo como mundo de la δόξα polemiza Parménides. Los discípulos de Heráclito se atuvieron a la idea de que «*si* hay en general un conocimiento, éste procede de los sentidos, pues no existe en modo alguno un conocimiento no sensible»: de esa forma pudieron surgir dos tendencias»<sup>260</sup>.

En este pasaje se da una ampliación de información respecto a la alusión a Heráclito del pasaje anterior. Si allí se alude a los comentarios de Platón al πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει; en esta ocasión se cuestiona además si «es *heraclíteo* el argumento: “todo

<sup>255</sup> Vid. VM-II-Text-223, KGW IV/3, p. 113; =Nietzsche (1879) 1996 II, 75. En aquel texto se alude al fragmento de Heráclito en cuestión de este modo, «no se sumerge uno dos veces en el mismo río».

<sup>256</sup> La expresión es de Platón, quien según Marcovich habría accedido a la versión del texto corregida por Crátilo; cf. *Crat.* 402a; Marcovich 2007, 525-526.

<sup>257</sup> Ésta es, de hecho, la versión que siguen Marcovich, Kahn, y Fronterotta, por ejemplo. Cf. Marcovich 2007, 515-531; Kahn 1981, 166-168; Fronterotta 2013, 83-93.

<sup>258</sup> Traducción de Bernabé 2001, 133.

<sup>259</sup> Nietzsche corrige en el manuscrito, suprimiendo «platónico» y sustituyéndolo por «cratíleo». (n. del traductor).

<sup>260</sup> ESPD-II, KGW II/4, pp. 150-151; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 538-539.

fluye, luego no es posible el conocimiento (ἐπιστήμη) alguno referente a la esencia a partir de las cosas sensibles”», a lo que Nietzsche responde que no. Sin embargo, lo que el filólogo cuestiona aquí no es si la expresión πάντα χωρεῖ «todo fluye» es heraclíteo, sino si lo es la afirmación «todo fluye, luego no es posible el conocimiento (ἐπιστήμη) alguno referente a la esencia a partir de las cosas sensibles». En efecto, y como explica a continuación, lo que Nietzsche trata en esta sentencia es la cuestión de la imposibilidad del conocimiento «referente a la esencia a partir de las cosas sensibles»; esta imposibilidad es lo que no considera heraclíteo, y por esto dice que «Heráclito no es en absoluto el padre de esa doctrina del desprecio de los sentidos». Doctrina que tampoco atribuye al heraclíteo Protágoras, sino a Crátilo.

Al señalar que Heráclito «ha fundado ante todo la μάθησις [ciencia] en la ὄψις [vista] y en la ἀκοή [oído]», Nietzsche se basa en el fragmento DK 22 B 55: «las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, éstas son las que yo prefiero», y a partir de ahí postula que «la suya es una *reflexión con base a la experiencia*», que el filólogo asocia a una «fe incondicional en la γνῶσις [facultad de conocer]», contra lo cual «polemiza Parménides»<sup>261</sup>.

La cuestión aquí es que a partir de este punto, hay seguidores de Heráclito, como Crátilo, que «ya no confiaban en los sentidos y perdieron la base para todo saber», y a los que precisamente Nietzsche considera «melancólicos»; cuestión importante, pues, como veremos al comentar el recurso a Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, el filólogo considera que al de Éfeso solo lo consideran melancólico «quienes tienen motivo para no estar satisfechos con la descripción que hace de la naturaleza humana»<sup>262</sup>. El germen de aquella consideración lo encontramos aquí, donde se señala el carácter melancólico de este tipo de discípulos y se considera que a causa de esta desconfianza en los sentidos y en la posibilidad del conocimiento «desesperaron por completo», con casos extremos como el de Crátilo quien, como testimonia Aristóteles, dejó de hablar y se comunicaba únicamente «señalando con el dedo»<sup>263</sup>.

---

<sup>261</sup> La consideración por parte de Nietzsche de que Parménides reprueba a Heráclito en su poema, se desarrolla con bastante detalle en una sección del texto sobre *Los filósofos preplatónicos*, que veremos más adelante, puesto que evidentemente, contiene alusiones a Heráclito.

<sup>262</sup> Vid. PHG-Text-7, KGW III/2, p. 326; =Nietzsche (1873) 2003b, 70.

<sup>263</sup> Cf. Nietzsche (1871-1879) 2013, 539; Arist. *Metaph.*, 1010 a 12-13.

La otra sección de discípulos sería la procedente de Protágoras, heraclíteos que «se dejaron influir menos por esta concepción y sólo asintieron a ella al admitir que un conocimiento *universalmente válido* no puede ser resultado de la αἴσθησις», pero que «como la fuente del conocimiento únicamente podía ser ésta, no pudieron aceptar más que un conocimiento *individual*», lo cual dificultaba la cuestión pues como no aceptaban «que alguien pudiera saber algo acerca de las percepciones y representaciones de otro» tampoco podían evidenciarse las posibles contradicciones; «los conocimientos individuales no son susceptibles de ser refutados»<sup>264</sup>.

Cabe destacar que Nietzsche no cuestiona en este análisis si la afirmación «todo fluye» es de Heráclito o no; lo que cuestiona es la segunda parte de la sentencia referente a la posibilidad de conocimiento en lo sensible, de modo que acepta como heraclíteo la sentencia πάντα χωρεῖ transmitida por Platón, y que no se considera heraclíteo, como veremos en el apartado *b)*, dedicado a la tradición interpretativa.

Por otra parte, señalar que el análisis del fragmento DK B 55 de Heráclito -contenido en este pasaje-, lo realizaremos al final de nuestro comentario, siguiendo el modelo establecido para el análisis de las alusiones directas a los fragmentos de Heráclito. Antes de esto, y a fin de presentar seguidas todas las citas de Nietzsche al de Éfeso en la *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, comentaremos las dos últimas alusiones a él que contiene el texto<sup>265</sup>:

#### 16A [ESPD-II]

«§17. Sobre el elemento pitagórico en la teoría de las Ideas. Hemos visto ya lo que significó la doctrina de los heraclíteos, así como la de Sócrates <para esta teoría>. Resulta sin embargo llamativo que no se haya mencionado hasta ahora la influencia más esencial –la *pitagórica*. Para ello, debemos volver a prestar atención al pasaje de Aristóteles en *Metafísica*, I, 6. “Tras los citados sistemas filosóficos, dice, vinieron las disquisiciones de Platón, que en la *mayoría de sus puntos* siguen a los pitagóricos, si bien también poseen los suyos propios, que los distinguen de las de los filósofos de la escuela itálica. En su juventud más temprana, Platón se familiarizó con Crátilo y con las concepciones de Heráclito, según las cuales todo lo sensible se halla sometido a un flujo constante y, por tanto, no es posible ciencia alguno de ello, y así ha seguido sosteniéndolo más tarde [...]”»<sup>266</sup>.

<sup>264</sup> ESPD-II, KGW II/4, p. 151; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 539.

<sup>265</sup> Que se encuentran en los apartados § 17 y § 20 del capítulo II. Vid. Nietzsche (1871-1879) 2013, 546-547 y 549.

<sup>266</sup> ESPD-II, KGW II/4, pp. 163-164; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 546-547.

La cita sigue, y reproduce casi todo el capítulo sexto del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles; concretamente desde 987a 30 hasta 988a. Tal como señala el propio Nietzsche, trata aquí una cuestión que ya presentó justo en la primera alusión a Heráclito en el texto, concretamente en el apartado 2 del primer capítulo, donde el filólogo exponía -citando el mismo pasaje de la *Metafísica* al que se alude aquí-, que Platón habría tenido contacto con la filosofía de Heráclito antes de conocer a Sócrates, y recibido de Crátilo una idea que no abandonaría nunca: «que lo sensible está sometido a un cambio constante». Noción que en combinación con la teoría socrática de los conceptos inmutables que conocería después, llevaría al fundador de la Academia «al convencimiento de que éstos no pueden tener relación con lo sensible» y que por tanto «tiene que haber otras entidades, que sean los objetos del conocimiento conceptual»<sup>267</sup>. Son cuestiones que, junto con la influencia pitagórica, resultan fundamentales en el desarrollo de su teoría de las Ideas; como Nietzsche ha estado señalando en diversos pasajes del texto y muy específicamente en el pasaje que precede al comentario titulado «*Introducción a cada uno de sus diálogos*»<sup>268</sup>, donde como hemos visto señala estos tres componentes «como vías para el conocimiento de estas Ideas», situando en primer lugar «el movimiento heraclíteo de todas las cosas», en segundo lugar «las εἶδη inmutables socráticas», y finalmente «la transmigración pitagórica de las almas en tanto mediadora». Pues bien, en el pasaje que ahora nos ocupa considera que de estas tres influencias la «más esencial» «para esta teoría» de las Ideas es la pitagórica, y para argumentar esta afirmación reproduce textualmente desde el principio y casi hasta el final el mencionado capítulo de la *Metafísica* de Aristóteles. Capítulo que comienza diciendo que las investigaciones de Platón posteriores a su encuentro con los sistemas filosóficos heraclíteo y socrático, «en la mayor parte siguen a los pitagóricos», en combinación con otros elementos propios de Platón «que las distinguen de las de los filósofos de la escuela itálica». Aristóteles relata que de muy joven su maestro «se familiarizó con Crátilo y con las concepciones de Heráclito» sobre el «flujo constante» al que «lo sensible se halla sometido», y por lo cual «no es posible ciencia alguna de ello»; y también que esta noción Platón la seguiría manteniendo después. En este punto

---

<sup>267</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 43; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 467-468.

<sup>268</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 55; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 476.

el Estagirita explica la evolución que experimentaría el pensamiento platónico a partir de su adhesión a Sócrates. Concretamente, y como se ha señalado anteriormente, la cuestión se habría centrado en la dificultad que le planteaba a Platón articular la noción heraclítea del flujo constante con la inmutabilidad de los conceptos de la propuesta socrática. Platón llega «a la convicción de que los conceptos no podían hacer referencia a lo sensible, sino a algo distinto», puesto que no podían establecerse conceptos universales a partir de la mutabilidad propia de los objetos sensibles. De modo que denominó «a este universal “Ideas” de los seres, de las que todas las cosas sensibles estarían separadas y de donde recibirían sus nombres». Y es justo en este punto donde Aristóteles señala que Platón se sirve de los pitagóricos; concretamente de su tesis de que «los seres existen por *imitación* de los números»; cuestión que en opinión de Aristóteles habría sido adoptada por el fundador de la Academia, limitándose únicamente a «*modificar* la expresión», sustituyendo el término «imitación» por el de «participación» y los números por las «Ideas»; con lo cual resultaría que, efectivamente como propone Platón, los seres existen por participación de las Ideas; participación que incluye asimismo a los números, si bien en un empleo ligeramente distinto al propuesto por los pitagóricos.

Es por esto que Nietzsche considera que la pitagórica es la más esencial de las tres influencias en la teoría de las Ideas, pues es la que permite a Platón articular la noción heraclítea del flujo y cambio constantes, con la socrática de la inmutabilidad de los conceptos.

La siguiente y última alusión a Heráclito en este texto resulta concluyente en este sentido:

**17A [ESPD-II]**

«§ 20. Heráclito no explica la naturaleza de Platón. Ni tampoco el sumamente popular Sócrates»<sup>269</sup>.

El párrafo donde se encuentra esta cita expone las significativas afinidades de Platón con Pitágoras y afirma que en éste «hallamos una prefiguración de Platón» en el sentido de que ambos comparten una pretensión reformadora, tanto a nivel político como religioso. Pitágoras «enseñaba a concebir la existencia terrena como un estado de

---

<sup>269</sup> ESPD-II, KGW II/4, p. 167; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 549.

penitencia donde expiar algunas faltas», cuestión clave en la doctrina de la transmigración de las almas, que constituye -en opinión de Nietzsche- un núcleo central en el carácter y en el pensamiento de Platón. Tanto la «apreciación religiosa de la realidad» como «el profundo pesimismo» que encontramos en Platón «son de índole pitagórica», concluye; y también existe un importante paralelismo en el hecho del «recurso consistente en fundar una secta», la pitagórica; y la creación por parte de Platón de una Academia con inclinación selectiva y de acceso restringido.

Es por todas estas cuestiones que Nietzsche considera mucho más afín y explicativo del carácter y el proyecto platónicos a Pitágoras que a Heráclito y a Sócrates. Heráclito presenta un monismo radicalmente contrario al dualismo implícito en la doctrina de la transmigración de las almas; y Sócrates, entre otros aspectos que lo distinguen de su discípulo<sup>270</sup>, «se mantenía dentro de los límites del Estado griego». Si bien las aportaciones de ambos representan, como hemos visto, dos de las tres influencias fundamentales en Platón, con ellos no se puede explicar su «naturaleza», la cual sigue mucho más de cerca el carácter, la cosmovisión y el proyecto del filósofo de Samos.

*a) Fragmentos de Heráclito en este pasaje<sup>271</sup>.*

Hemos visto que en la división § 4, encontramos una alusión bastante directa al siguiente fragmento de Heráclito:

DK B 55: «las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, éstas son las que yo prefiero».

En este pasaje Nietzsche pregunta si «¿es heraclíteo el argumento “todo fluye, luego no es posible conocimiento (ἐπιστήμη) alguno referente a la esencia a partir de las cosas sensibles?»», cuestión a la cual responde que «Heráclito no es en absoluto el padre de esa doctrina del desprecio de los sentidos». Precisamente para argumentar esta conclusión el filólogo recurre al mencionado fragmento de Heráclito, diciendo que el filósofo de Éfeso «ha fundado ante todo la μάθησις [ciencia] en la ὄψις [vista] y en la ἀκοή [oído]». Nietzsche señala aquí que Parménides se muestra polémico con este

---

<sup>270</sup> Poco después de estas afirmaciones Nietzsche escribe que «Sócrates se hallaba muy lejano de esa desesperación de toda posibilidad de saber: en la que en cambio se sitúa Platón»; ESPD-II, KGW II/4, p. 169; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 550.

<sup>271</sup> Tal como hemos señalado, comentamos ahora la alusión al fragmento DK B 55 de Heráclito, contenida en la antepenúltima unidad textual con referencias al filósofo de Éfeso en este texto; concretamente en § 4.

planteamiento, pues la δόξα excluye el conocimiento; de esta cuestión el filólogo realizará un análisis bastante exhaustivo en el capítulo dedicado al de Elea en el texto de las lecciones que impartirá entre 1872 y 1876 sobre *Los filósofos preplatónicos*, donde desarrollará además el estudio más completo y detallado sobre Heráclito, de toda su obra.

*b) Los contenidos heraclíteos de este pasaje en el contexto de la filosofía de Heráclito*

Las cuestiones de la filosofía de Heráclito a las que más directamente se alude en este texto son el devenir y la consideración de los órganos de los sentidos vista y oído. Hemos visto que los fragmentos más evidentes en el tratamiento que hace el filólogo de estas cuestiones en el texto son DK 22 B 12, y B 55. No obstante, cabe señalar que la alusión al devenir asume la sentencia πάντα χωρεῖ transmitida por Platón, sin tratar realmente el contenido del fragmento, que no es exactamente igual, pues lo que afirma es ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ. De todos modos, ha de señalarse también que tal como afirma Nietzsche, en efecto, el cambio constante es una noción central en la cosmología de Heráclito; una cuestión relacionada acertadamente también con lo sensible.

Ahora bien, la defensa de la vista y el oído por parte del de Éfeso ha de tomarse con cierta precaución, pues aunque es cierto que en el fragmento B 55 a estos sentidos se les concede un reconocimiento importante, también lo es que en B 107 se advierte de la falsedad de su testimonio para quienes tienen «almas bárbaras», lo cual implica que éstos por sí solos no sirven para transmitir nítidamente el conocimiento, sino que se necesita además la instrucción adecuada; cuestión que podemos relacionar con la doctrina del logos, cuya supremacía está siempre presente de un modo u otro en los distintos aspectos de la cosmología de Heráclito.

Por otra parte, el fragmento DK 22 B 101a concede mayor fiabilidad a los ojos que a los oídos; B 56 afirma que «se equivocan los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas [...]»; y B 108 sostiene que «lo sabio está separado de todas las cosas».

El análisis del fragmento B 55 aportado por los especialistas puede ayudarnos a aclarar estas cuestiones.



*c) Tradición interpretativa*

c1) Respecto a Heráclito

Kahn trata el fragmento DK 22 B 55, junto con los fragmentos B 101a, B 107, y B 19, agrupados por este investigador bajo la consideración de que las cuatro sentencias muestran las fuentes necesarias pero no suficientes para acceder al tipo de conocimiento que Heráclito intenta transmitir<sup>272</sup>. Se trataría pues de un señalamiento por parte del de Éfeso de que la verdad no es tan inaccesible u oscura como algunos pueden pretender, que no necesita de revelaciones privilegiadas; sino que puede aprehenderse mediante «la vista, el oído, y la experiencia ordinaria de la vida», dice Kahn, refiriéndose al fragmento que aquí nos ocupa. Argumento que se vería reforzado en el fragmento B 101a, continúa explicando, con la preferencia de la vista sobre el oído, no por supremacía de estatus, sino como la mayor fiabilidad concedida a la experiencia directa, sobre los rumores, especialmente cuando no se sabe escuchar y hablar correctamente<sup>273</sup>.

Marcovich incluye este fragmento junto con B 101a y B 35, bajo la hipotética consideración de que las tres sentencias refieren a la necesidad de recoger la máxima cantidad de información empírica posible, como acción preparatoria y previa para «el aprendizaje del logos»<sup>274</sup>. Concretamente, en el comentario a B 55 traduce μάθησις como «percepción», «aprendizaje», «experiencia personal», y considera que la sentencia puede tratarse de un refuerzo a favor de la doctrina heraclítica del logos, más que un ataque contra Pitágoras, Jenófanes u otros filósofos, como algún investigador ha insinuado<sup>275</sup>.

Conche sugiere interpretar el fragmento B 55 en el sentido de «aprender por experiencia»; de manera que la vista y el oído reciben un tratamiento distinto a la habitual consideración de estos sentidos «como instrumentos al servicio de la vida», y «del deseo». Aquí son considerados «medios de conocimiento»; la percepción sensorial libre del deseo permite una visión más completa que la puramente sensual, de manera

---

<sup>272</sup> Kahn 1981, 106-107.

<sup>273</sup> Este investigador propone interpretar el fragmento DK 22 B 107 en el sentido de que «la racionalidad es entendida como la capacidad para participar en la vida de la lengua, sabiendo como escuchar y como hablar». Kahn 1981, 107.

<sup>274</sup> Vid. Marcovich 2007, 395.

<sup>275</sup> Vid. *ib.*, 396.



que partiendo de los órganos sensoriales mediante los cuales captamos la realidad y aprender cuanto hay en la realidad. Es por esto, dice Conche, que Heráclito prefiere la vista y el oído, pues mediante estos órganos se percibe directamente la realidad y es posible aplicar pensamiento y reflexión directamente sobre ésta. Y es por esta disposición filosófica que a la percepción sensorial se le reconoce un estatus de conocimiento. A diferencia de la mirada o la escucha de aquellos que no están libres del deseo y las obligaciones propias de la vida, el filósofo aprehende la realidad con ojos y oídos libres que configuran una visión amplia y profunda, considerada conocimiento, que es como propone traducir aquí el término μάθησις<sup>276</sup>.

Por otra parte, en su traducción de los fragmentos de Heráclito, Fronterotta se muestra en desacuerdo con la posibilidad de que B 55 implique una contraposición entre dos clases de conocimiento, uno sensible y otro racional. La contraposición que sí reconoce es entre un conocer independiente del juicio interpretativo, y «la inconsistencia de las opiniones diversas y cambiantes» de aquellos que se dejan llevar por las argumentaciones, sin someterlas a un examen crítico<sup>277</sup>. El fragmento señala pues, un conocimiento de adquisición propia, de cada individuo, a partir de lo que ve y de lo que oye; en lugar de un conocimiento basado en la asimilación sin rigor crítico, de lo que otros explican.

## c2) Respecto a Nietzsche

En 1991, P. De Giovanni encargado de la introducción y traducción de este texto presentada por la editorial Bollati, parece incurrir en importantes errores que pueden generar confusión por varias razones. Las observaciones de S. Barberá al respecto sirven para aclarar esta cuestión. En 1992, bajo el título de *Le disaventure di Nietzsche in casa Bollati. Frammenti democritei*<sup>278</sup>, el investigador italiano S. Barbera escribe una crítica bastante detallada sobre la edición italiana de la *Introducción a los Diálogos de Platón* a cargo de P. de Giovanni<sup>279</sup>. Para comenzar señala que ya la introducción, aparte de presentar ambiciones excesivas, muestra un «tratamiento más que impropio de la

---

<sup>276</sup> Conche 1986, 264-265.

<sup>277</sup> Vid. Fronterotta 2013, 163-165.

<sup>278</sup> Barbera 1992b, 461-470.

<sup>279</sup> Nietzsche, *Plato amicus sed. Introduzioni ai dialoghi platonici*, a cura di Piero di Giovanni, Bollati-Boringhieri, 1991.

materia». Además, el texto que presenta de las lecciones en cuestión es incompleto y adulterado respecto del original; Barberá señala que esta edición solo presenta «un cuarto del manuscrito nietzscheano»<sup>280</sup>. En cuanto a las cuestiones filosóficas, De Giovanni parece interpretar aspectos fundamentales de la lectura de Platón realizada por Nietzsche en esa época, a partir de elementos y perspectivas del pensamiento nietzscheano posterior que el joven profesor aún no había forjado en los años en que impartió sus lecciones sobre los *Diálogos*; como es el caso de la «voluntad de potencia», o «la transvaloración de los valores» entre otros<sup>281</sup>.

Barberá comenta también que De Giovanni confunde algunas de las identificaciones y similitudes que señala entre Nietzsche y Platón, que en realidad existen pero que se deben a motivos distintos a los advertidos por el traductor. Así por ejemplo, el especialista crítico comenta que se trata de «un procedimiento usual también en los escritos sobre los filósofos preplatónicos, la atribución a los pensadores antiguos de características que Nietzsche, en el mismo periodo, valoriza en la personalidad de Schopenhauer». En este sentido, Barberá considera, y señala la misma observación aportada por el traductor de la edición francesa, en su prefacio<sup>282</sup>, respecto a que el texto de las lecciones sobre los diálogos platónicos representa, en su mayor parte, «una minuciosa comparación entre la filosofía platónica y la schopenhaueriana», como muestran las múltiples referencias comparativas a la obra de Schopenhauer contenidas en el texto<sup>283</sup>.

Así, llega a afirmar que «le contestazione dell'ortodossia platonica della teoria schopenhaueriana delle idee costituisce il centro di gravità delle Lezioni»; y señala que las alusiones concretas de Nietzsche al respecto remiten fundamentalmente al apartado 36 de *El mundo como voluntad y representación*. Barberá remarca en este sentido, la bifurcación planteada por Schopenhauer entre «una via aristotélica, rivolta all'elaborazione scientifico-concettuale del mondo del divenire, ed una via platónica,

---

<sup>280</sup> Barbera 1992b, 461.

<sup>281</sup> Vid. *ib.*, 465-466.

<sup>282</sup> Nietzsche, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, a cargo de Olivier Berrichon-Sedeyn, Combas, L'éclat, 1991.

<sup>283</sup> Vid. Barbera 1992b, 466-467. El investigador italiano remite sobre todo al apartado titulado «La filosofía de Platón como principal testimonio sobre el hombre Platón», que se encuentra al comienzo del capítulo II del texto; y también a las divisiones § 12 y 13, de ese mismo capítulo. Aunque también hay alusiones al respecto en § 14.

rivolta invece a cogliere per via estetica le specie eterne o l' "elemento essenziale del mondo" »<sup>284</sup>, y señala la consideración de Nietzsche sobre que Platón prepara la lógica aristotélica, pues ésta no habría sido posible sin el interés y el ejercicio platónicos de la dialéctica, que según el filólogo era «la tarea propiamente filosófica de la Academia»<sup>285</sup>. Por último, el investigador italiano indica que el texto de estas lecciones, al igual que otros textos<sup>286</sup>, muestra que la metafísica del artista propia de *El nacimiento de la tragedia*, no es la única perspectiva nietzscheana para el análisis y la aprehensión del mundo griego; para cuya comprensión se ofrecen parámetros alternativos que permiten otras vías de análisis y comprensión, precisamente al romper con esa perspectiva<sup>287</sup>.

El investigador, también italiano, F. Ghedini publicó en 1999 un exhaustivo estudio sobre la importancia de Platón en el pensamiento de Nietzsche, en el contexto del significativo interés del filólogo en la cultura griega en general, y en sus filósofos en particular; un interés que considera patente no solo en las primeras obras juveniles del autor, sino también en los textos para las lecciones impartidas durante el periodo en que ejerció la docencia, y en las obras posteriores. Ghedini llama la atención sobre la habitual desconsideración hacia esta cuestión, que habitualmente los especialistas suelen vincular únicamente a los primeros textos nietzscheanos, cuando en su opinión «la produzione nietzscheana del periodo successivo è stata indagata raramente quanto al rapporto di Nietzsche con i Greci»<sup>288</sup>. En el caso de la relación de Nietzsche con Platón, señala que los estudios especializados son mucho menores en cantidad y en precisión que los dedicados a su relación con Sócrates, de manera que «l'immagine nietzscheana di Platone e della sua filosofia, quale viene presentata per lo più nella letteratura secondaria, è, in tutti i casi, generalmente limitata al "ben assodato" motivo dell'antiplatonismo nietzscheano»<sup>289</sup>. De este modo, el tratamiento nietzscheano de Platón en general, y su aspecto crítico en particular, suelen mostrarse de manera excesivamente esquemática, sesgada e incompleta.

---

<sup>284</sup> *Ib.*, 466.

<sup>285</sup> Nietzsche (1871-1879) 2013, 544.

<sup>286</sup> Por ejemplo *La filosofía en la época trágica de los griegos* o *Los filósofos preplatónicos*.

<sup>287</sup> Vid. Barbera 1992b, 467.

<sup>288</sup> Vid. Ghedini 1999, 6.

<sup>289</sup> Ghedini 1999, 7.

Ghedini resalta la exhaustividad, el rigor y la excelencia de los estudios clásicos en Pforta, en la época en que Nietzsche estudió allí, y el elevado nivel de conocimientos sobre la antigüedad clásica y los autores grecorromanos, que adquirirían sus estudiantes. En cuanto a los primeros indicios de interés por parte de Nietzsche en los diálogos platónicos, el investigador señala un fragmento póstumo de 1863 en el que el alumno anota su disposición hacia el estudio de los diálogos *Apología*, *Critón*, y *Eutidemo*; y las siguientes lecturas de otros diálogos, así como de estudios especializados sobre Platón durante el año 1864 y siguientes<sup>290</sup>. También resalta que Nietzsche poseía en su biblioteca personal las obras completas de Platón, cuyos volúmenes, indican los responsables de la *Nietzsches Bibliothek*, contienen abundantes anotaciones realizadas por Nietzsche<sup>291</sup>. Destaca asimismo que el filólogo afronta las lecciones en cuestión desde un conocimiento de la obra de Platón, comúnmente infravalorado; que su tratamiento del carácter y del pensamiento del filósofo ateniense presenta importantes innovaciones que trascienden el mero estudio filológico o historiográfico; y que en general, las lecciones no suelen recibir por parte de los investigadores, la atención que realmente merecen<sup>292</sup>. En este sentido señala que destacados especialistas nietzscheanos han considerado -habitualmente- que la lectura que hizo Nietzsche de Platón en sus lecciones sobre los diálogos platónicos, era más filológica que filosófica. E indica la excepción de Heidegger, quien sí reconoció en el tratamiento nietzscheano de estas lecciones un marcado interés y sentido filosóficos; que adquiriría además especial significación en importantes posicionamientos del pensamiento crítico de Nietzsche. También la de Dodds, quien concede un reconocimiento a estas lecciones bastante más amplio de lo habitual, e identifica en ellas algunas tesis que se mantendrán después en la filosofía del autor; y la de otros investigadores como H. J. Schmidt, R. Duval, D. Bremer, u O. Most<sup>293</sup>. Aparte de estos nombres, Ghedini resalta la escasa atención que en general se ha concedido a estas lecciones, y como en la mayoría de los casos «si va

---

<sup>290</sup> Ghedini 1999, 26-32.

<sup>291</sup> *Ib.*, 225, n. 2. Cf. BN 2003, 452-472.

<sup>292</sup> Ghedini 1999, 226-228; 286-287.

<sup>293</sup> *Ib.*, 231-232.

da qualche rapidissimo cenno al più completo silenzio, pure in articoli dedicati specificamente al Platone di Nietzsche»<sup>294</sup>.

En cuanto a la mención a Heráclito en el texto de las lecciones sobre los diálogos platónicos, resalta la importancia que concede Nietzsche a la filosofía heraclítica como primer fundamento en la formación filosófica de Platón, y a como esta influencia condicionará su posterior recepción del pensamiento de Sócrates<sup>295</sup>. También alude a las indicaciones aportadas por Nietzsche sobre el mantenimiento de la doctrina del eterno devenir de todas las cosas en todo el transcurso de los plantamientos platónicos, desde sus primeros albores hasta el final; y sobre como Platón articula en su pensamiento la propuesta heraclítica del movimiento eterno con la de los conceptos inmutables de Sócrates, y finalmente con la teoría pitagórica de la transmigración de las almas<sup>296</sup>. Se señalan asimismo, los apartados donde el profesor de Basilea trata la cuestión de la radicalización por parte de Crátilo de la teoría heraclítica del devenir, así como la consideración de que es crátilo, no heraclítico, el argumento de que todo fluye y que por tanto no es posible el conocimiento a partir de lo sensible; y que ésta era la tesis asimilada por el joven Platón<sup>297</sup>.

En relación con el modo de expresión empleado por Nietzsche a la hora de referirse en este contexto a Heráclito, el investigador llama la atención sobre «come egli doveva parlare ai suoi studenti dell' "enorme effetto del grande Eraclito"», cuando describía su «naturaleza extremadamente inflexible y sublime, que rechaza todos los demás puntos de vista, incluso los de Homero y Hesíodo», en la presentación de un escenario que mostraba el eterno devenir cósmico como el incesante juego de la divinidad<sup>298</sup>.

Tras un detallado análisis del tratamiento de Platón y de sus diálogos ofrecido por Nietzsche en el texto para las lecciones, Ghedini presenta a modo de conclusión una consideración interesante. A partir de la observación de que la crítica nietzscheana a Platón se basa en un buen conocimiento tanto de su obra como de aspectos decisivos de su vida y del sentido de sus textos, este investigador sostiene que «quello che Nietzsche ingaggia è un combattimento che trascende il piano filosofico per collocarsi

---

<sup>294</sup> *Ib.*, 233-234.

<sup>295</sup> *Ib.*, 250.

<sup>296</sup> *Ib.*, 252-253.

<sup>297</sup> *Ib.*, 272.

<sup>298</sup> Cf. *ib.*, 253; ESPD-I, KGW II/4, p. 44; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 468.

su quello in senso lato culturale o político-educativo», cuestión condicionada por el «impulso político dell'uomo Platone». Una conclusión relevante en este sentido, observa, es que el tratamiento de Platón en las lecciones impartidas en Basilea hacen que Nietzsche pueda ser considerado «come un precursore della interpretazione ético-politica di Platone»<sup>299</sup>.

Pocos años antes, en 1995, el investigador español Galparsoro publicó un artículo dedicado a mostrar la importancia del texto *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, a la hora de comprender en profundidad aspectos fundamentales de la filosofía nietzscheana que se mantendrán y desarrollarán a lo largo de su obra posterior. Parte de la importancia que señala en este texto radica en que en él, Nietzsche argumenta detalladamente aspectos fundamentales de su crítica a Platón y a la consiguiente tradición metafísica occidental, a los que seguirá aludiendo en sus escritos posteriores pero sin volver a explicarlos, puesto que ya lo había hecho detalladamente en el texto para las lecciones.

En primer lugar, Galparsoro indica que la interpretación que Nietzsche hace de Platón en esa época sigue más la estela de Aristóteles que la de Schopenhauer, como se deduce efectivamente, a partir de los textos y las citas empleados por el filólogo en el texto. Seguidamente expone la cuestión que hemos señalado sobre la elaboración en el texto de aspectos centrales de la crítica al dualismo, a la fundamentación moral y a la ontoteología platónicas, que Nietzsche mantendrá a lo largo de toda su obra<sup>300</sup>. Finalmente y en base a estas cuestiones el autor del artículo reivindica «la publicación de los cursos universitarios impartidos por Nietzsche en Basilea en la nueva edición de sus Obras Completas»<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> La importancia de esta cuestión radica en el contraste con la tesis comúnmente aceptada que es fundamentalmente en el siglo XX cuando se ha impuesto la lectura política de Platón; y con la extendida tendencia que identifica a Wilamowitz-Moellendorff como precursor de esta vía; vid. Ghedini 1999, 287-288.

<sup>300</sup> Concretamente dice que «en esta exposición sucinta de la filosofía platónica se puede ya adivinar claramente uno de los temas más recurrentes en la obra de Nietzsche: la constatación de la contraposición entre el “mundo verdadero”, y el “mundo aparente”, cuyo origen se sitúa en Platón y que, según Nietzsche, ha sido una constante en la historia de la filosofía occidental. Por tanto, Nietzsche está abordando aquí el problema del dualismo de la filosofía, problema que será una de las claves para entender la crítica de Nietzsche a la metafísica en general». Galparsoro 1995, 55.

<sup>301</sup> Galparsoro 1995, 48.

En relación con el interés concreto de nuestro estudio, el artículo dedica un apartado al «heracliteísmo en Platón», donde se trata el análisis realizado por Nietzsche sobre la sentencia πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει [todo fluye y nada permanece]. Expresión que, señala el investigador, diversos especialistas han indicado fue Platón quien la atribuyó a Heráclito, y que no es una sentencia del de Éfeso; en cualquier caso, comenta también Galparsoro, tanto Platón como Nietzsche ignoraron esta cuestión y trataron la expresión como si realmente fuera heraclítea<sup>302</sup>. Seguidamente observa la consideración aportada por Nietzsche en el texto, sobre que en su lectura de la sentencia Platón no sigue a Heráclito sino a los heraclíteos, puesto que, como vimos, Nietzsche remarca que la incompatibilidad entre conocimiento y sensibilidad no es propia de Heráclito ni tampoco de Protágoras, sino de Crátilo. Este apartado del artículo explica y reproduce algunos de los pasajes más importantes del texto de Nietzsche sobre esta cuestión, entre los que se encuentra también la alusión al fragmento DK 22 B 55, si bien Galparsoro no indica la relación de la expresión nietzscheana «él ha fundado ante todo la μάθησις [ciencia] en la ὄψις [vista] y en la ἀκοή [oído]», con este fragmento<sup>303</sup>.

La importancia de los estudios preparatorios para las lecciones en este sentido es una cuestión que también se ha observado en nuestro análisis de este escrito en particular, así como en otros textos preparatorios para los diversos cursos impartidos por el joven profesor en Basilea. Tal es el caso, como veremos a continuación, del texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, donde Nietzsche realiza exhaustivos estudios filológicos y filosóficos a partir de los cuales se elabora una detallada y argumentada crítica de determinados aspectos del pensamiento occidental forjados a partir del estudio sobre las aportaciones de los primeros filósofos; junto con la construcción de algunos de los puntales básicos del posicionamiento filosófico que Nietzsche mantendrá y desarrollará a lo largo de su obra de madurez. Efectivamente, y como también señala Galparsoro, es bastante común el hecho de que determinadas cuestiones analizadas y argumentadas por Nietzsche en estudios previos, se mantengan y se den por supuesto después, sin volver a reproducir argumentaciones o citas al respecto. Y, en efecto, esta es una de las cuestiones por las que resulta

---

<sup>302</sup> Vid. *ib.*, 58, n. 24.

<sup>303</sup> *Ib.*, 58-60.



fundamental conocer los textos preparatorios para sus lecciones, pues si se acude directamente a otras obras más conocidas, tomando además como punto de partida inicial de los textos nietzscheanos *El nacimiento de la tragedia*, como suele ocurrir, se pierde de vista toda esta información y la comprensión de la tarea metodológica y argumentativa previa, y que no puede deducirse únicamente a partir de los textos más célebres.

En este sentido, se justifica plenamente la reciente publicación, ya reivindicada años antes por algunos investigadores, de los trabajos filológicos del joven Nietzsche; así como la defensa del reconocimiento de su importancia, en ningún caso menor, en relación con el resto de los textos del autor. De hecho, nuestra propuesta es que, precisamente por contener los detalles de la elaboración de aspectos fundamentales de la crítica y el posicionamiento nietzscheanos posteriores y que ya no reciben explicación tan detallada, sin estos textos la comprensión de aspectos fundamentales del pensamiento del autor queda mermada, y en ocasiones adulterada.

En la segunda parte del prefacio a la *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, el traductor M. Barrios comenta que tanto en ese estudio como en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* y en el texto sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche expone «que Platón representa un giro decisivo en el curso de la filosofía griega, que deja atrás aquel gran período en que los filósofos eran tipos puros, de una pieza, y tras el cual ya sólo surgirán filósofos impuros, mixtos». Lo cual opina que no implica en este contexto una crítica negativa a Platón, como la que sí podemos encontrar en otros textos. Y en ese sentido, cita dos pasajes en los que Nietzsche se refiere a Platón de este modo: «ofrece la imagen paradójica de una naturaleza filosófica *desbordante*, capacitada tanto para las grandiosas visiones *intuitivas* de conjunto como para el trabajo dialéctico del concepto»; la consideración nietzscheana del filósofo ateniense en el texto a él dedicado lo caracteriza como el «único griego que, situado al final de la época clásica, se dispone a ejercer una crítica»<sup>304</sup>.

Señalar, por último, que en un artículo dedicado a «Nietzsche y la *República* de Platón», publicado en 2002, A. Ginzo alude al estudio y difusión entre sus alumnos de

---

<sup>304</sup> Cf. Barrios, M., «prefacio» a la *Introducción al estudio de los diálogos de Platón*, Nietzsche (1871-1879) 2013, 321; ESPD, KGW II/4, pp. 7-9; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 441-442.



los diálogos platónicos por parte del joven profesor de Basilea<sup>305</sup>, y a la evidencia que muestran el interés del filólogo en Platón los textos *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, y la *Enciclopedia de la filología clásica*<sup>306</sup>. Considera que Platón y su proyecto son determinantes a la hora de comprender en profundidad la filosofía nietzscheana, y que su impronta, tanto en lo que Nietzsche asimila como en lo que critica del fundador de la Academia, cruza prácticamente toda su obra, aún con los cambios de perspectiva y tratamiento que experimenta esta cuestión a lo largo de las distintas etapas. En este sentido, Ginzo se suma a la propuesta aportada por R. K. Maurer y D. Bremer -entre otros- al respecto y afirma que «la relación de Nietzsche con Platón no constituye una clave más, sino “la” clave para la comprensión de la obra nietzscheana»<sup>307</sup>.

Por otra parte, y muy en conexión con estas cuestiones, el investigador remarca que «la separación “totalmente errónea” del espíritu y el cuerpo» propuesta por Parménides sería un error fundamental asumido y propagado por Platón, que se incrustará fatalmente en el curso de la historia de la filosofía occidental. El dualismo metafísico postulado por Platón, entre «la realidad sensible y la región de las *Ideas eternas*» -señala-, es «otra escisión, correlativa con la anterior»<sup>308</sup>. También sugiere que el encuentro con Sócrates llevaría a Platón, «filósofo artista» en principio, a renunciar al arte<sup>309</sup>. Ginzo vincula las cuestiones de la escisión y el dualismo al estudio de Parménides realizado por Nietzsche en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y en

<sup>305</sup> Se refiere a la carta enviada a Ritschl el 10 de mayo de 1869, y en la que Nietzsche comenta la difusión de la filosofía que está haciendo entre sus alumnos mediante diálogos platónicos; en esta carta alude concretamente al *Fedón*.

<sup>306</sup> En este punto Ginzo alude concretamente a «la dimensión política tanto de la obra como de la persona de Platón»; Ginzo 2002, 135.

<sup>307</sup> El investigador alude a un pasaje del artículo de Maurer: «Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik», en *Nietzsche – Studien* 8 (1979), p. 104; y a otro de Bremer: «Platonisches, antiplatonisches. Aspekte der Platon – Rezeption in Nietzsches versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnis», en *Nietzsche – Studien* 8 (1979), p. 88. En refuerzo de esta cuestión también cita a Hager, F. -P.: «Das Platon – Verständnis Nietzsches», en *Nietzsche – Kontrovers* IV, R. Berlingerund W. Schrader (eds), Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984, p. 34. (Referencias citadas por el autor; vid. Ginzo 2002, 131-132).

<sup>308</sup> Ginzo 2002, 133.

<sup>309</sup> Para la consideración nietzscheana de este tipo de carácter «artístico» en Platón, vid. NF 19[71] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 30.

relación con el rechazo del arte por parte de Platón considera que «el horizonte de *El nacimiento de la tragedia* gira en torno a este punto»<sup>310</sup>.

No obstante, y sin menoscabo de estas indicaciones; como hemos visto al analizar el pasaje de la *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón* donde Nietzsche propone los tres influjos fundamentales en Platón para la construcción de su teoría de las ideas: «el movimiento heraclíteo de todas las cosas», «las εἶδη inmutables socráticas», y «la transmigración pitagórica de las almas»<sup>311</sup>; la elaboración de las cuestiones a las que se refiere Ginzo aquí se evidencia de forma significativa en el exhaustivo estudio de los diálogos platónicos que encontramos en ese texto para las lecciones de la cátedra de filología clásica<sup>312</sup>.

*d) El recurso a Heráclito en este caso*

Nietzsche señala en el pasaje contenido en § 4 que la consideración de que «no es posible conocimiento alguno referente a la esencia a partir de las cosas sensibles»<sup>313</sup> no es de Heráclito, y tampoco de la versión heraclítea propuesta por Protágoras, sino que es un argumento «*cratíleo*». Al analizar el pasaje en cuestión hemos visto las diferencias advertidas por el filólogo entre los seguimientos del de Éfeso que representan Protágoras y Crátilo respectivamente. Nos interesa ahora centrar la atención en la lectura que hace Nietzsche de la defensa del conocimiento de la vista y el oído que se encuentra en el fragmento DK 22 B 55, y que lleva al filólogo a concluir no sólo que Heráclito no es responsable de la «doctrina del desprecio de los sentidos», sino que fundamenta la ciencia precisamente en la vista y el oído, los sentidos físicos a los que concede más reconocimiento. Y de ahí, el filólogo asegura que la de Heráclito «es una *reflexión con base a la experiencia*», lo que Nietzsche considera además una «fe incondicional en la γνῶσις [facultad de conocer]»<sup>314</sup>.

---

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 55; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 476.

<sup>312</sup> Y en cuanto al «análisis de la filosofía de Parménides», el estudio realizado por Nietzsche en *Los filósofos preplatónicos* es mucho más exhaustivo que el que encontramos en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, como tendremos ocasión de ver más adelante.

<sup>313</sup> ESPD-II, KGW II/4, pp. 150-151; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 538.

<sup>314</sup> ESPD-II, KGW II/4, p. 151; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 539.

Aunque hay otros fragmentos heraclíteos dedicados a la vista y el oído, donde más valoración reciben estos sentidos es en el fragmento que estamos aquí tratando y que a Nietzsche le da pie para considerar que Heráclito fundamenta el conocimiento en esos sentidos físicos; que basa su investigación científica en la «experiencia», y que mantiene una convicción tan firme en «la facultad de conocer» que no la restringe del ámbito sensible, del cual tanto Parménides como Platón la separan. El mundo sensible, sometido a constante flujo y cambio, es accesible al conocimiento; la γνῶσις puede operar perfectamente en ese ámbito que, por otra parte, no está separado por dualismo alguno que lo distinga esencialmente del logos. La lectura nietzscheana de Heráclito es radical en este punto; dice el filólogo «los discípulos de Heráclito se atuvieron a la idea de que “si hay en general conocimiento, éste procede de los sentidos, pues no existe en modo alguno un conocimiento no sensible”»<sup>315</sup>. Y es a partir de esta consideración, que Nietzsche distingue, como vimos, entre aquellos que al modo de Crátilo desconfiaron de los sentidos «y perdieron la base para todo saber», y los que al modo de Protágoras negaron la posibilidad del conocimiento universal y «no pudieron aceptar más que un conocimiento *individual*».

En cualquier caso, lo interesante aquí es resaltar la convicción de que la filosofía del de Éfeso fundamenta el conocimiento en los sentidos, y concede una solidez total a la facultad de conocer, fundando, como señala Nietzsche, la reflexión en la experiencia. Interpretación discutible, por otra parte. Pues al leer con atención otras sentencias de Heráclito comprobamos que los sentidos físicos no siempre son considerados la fuente más fiable del conocimiento<sup>316</sup>.

Destacar, por último, que este apartado acaba atribuyendo a Platón una característica que se convertirá después en uno de los aspectos fundamentales de la crítica de Nietzsche a la cultura occidental, y que en su opinión constituye uno de los

---

<sup>315</sup> *Ibid.*

<sup>316</sup> Vid. por ejemplo DK 22 B 54: «ensambladura invisible, más fuerte que la visible», y B 108: «ninguno de cuantos he oído razones llega hasta el extremo de reconocer que lo sabio está separado de todas las cosas». También ha de tenerse en cuenta el fragmento B 107: «malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que tienen espíritus que tienen almas bárbaras», aunque no puede tomarse como una crítica a los sentidos físicos, pues lo que afirma es que estos sentidos no resultan fiables para aquellos que «tienen almas bárbaras», con lo cual el problema no reside en la incapacidad de los sentidos sino en la de quienes no pueden servirse de estos debidamente.

errores clave sembrados por el discípulo de Sócrates; el «menosprecio de la realidad»<sup>317</sup>, relacionado con el dualismo metafísico y la predilección del mundo suprasensible sobre el sensible. Cuestiones polémicas que, en efecto, se mantendrán activas bajo diversas expresiones a lo largo de toda la obra del filólogo filósofo.

*e) Fragmentos póstumos vinculables*

Las lecciones de Nietzsche sobre los diálogos de Platón comienzan en el semestre de invierno de 1871-1872. En los textos para estas lecciones se evidencia un notable dominio de la vida y la obra del fundador de la Academia, resultado del prolongado estudio realizado por Nietzsche durante los años de su formación, y que prosigue durante la preparación de los apuntes y los textos para las lecciones. Aunque son muchos los apuntes que contienen signos de esta exploración, en nuestro análisis -evidentemente- sólo tratamos aquellos póstumos que contienen alusiones a Heráclito, y que son vinculables al texto que estamos comentando.

En este sentido, un póstumo incluido en los apuntes del periodo que va del otoño de 1867 a la primavera de 1868 cita dos pasajes de Aristóteles en los que se tratan cuestiones relacionadas con el empleo que hemos visto hace Nietzsche de algunas aportaciones del Estagirita, que sirven al filólogo para fundamentar sus explicaciones sobre la base heraclítica en el pensamiento de Platón, y la posterior articulación con la filosofía de Sócrates. El apunte póstumo en cuestión es el siguiente:

**9B**

58[6] «Expresamente Aristot. Part. Anim. I. 1. Metaph. XIII. 4. 1078, b, 17. «Sócrates, por su parte, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definir las universalmente. En efecto, de los físicos, solamente Demócrito tocó esto en muy pequeña medida y definió de algún modo lo caliente y lo frío».

Los fragmentos éticos no concuerdan con esto.

El alma como residencia del *démon* es un punto de vista heraclíteo, no democríteo [...]»<sup>318</sup>

La primera cita alude al primer capítulo de la primera parte del tratado *Sobre las partes de los animales*, donde Aristóteles presenta y explica algunas de las cuestiones fundamentales, y de los criterios que guían la investigación sobre el alma, el género y

---

<sup>317</sup> ESPD-II, KGW II/4, p. 152; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 539.

<sup>318</sup> NA 58[6] Herbst 1867-Frühjahr 1868, KGW I/4, p. 449.

las distintas especies, realizada en este texto. En la parte final de este tratado, en el capítulo quinto, hay una alusión a Heráclito en la que Aristóteles -en refuerzo de la consideración de que «se debe abordar sin asco el examen de cada animal con la convicción de que cada uno lleva su parte de naturaleza y de belleza»-, recurre a una anécdota atribuida a Heráclito, quien en una ocasión se encontraba ante el fuego de la cocina y ante la sorpresa de unos extranjeros que lo visitaron los invitó «a entrar sin temor diciéndoles que también hay dioses en la cocina»<sup>319</sup>. La segunda se refiere a un pasaje de la *Metafísica* donde el Estagirita explica la relación de la teoría platónica de las Ideas con la noción heraclítica del flujo perpetuo de las cosas sensibles; la imposibilidad de obtener conocimiento a partir de éstas, y la necesidad -si se pretende el conocimiento- «de otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles, ya que no hay ciencia de las cosas que fluyen», tal como hemos comprobado que lo plantea Nietzsche en su estudio sobre los Diálogos de Platón, citando otros pasajes de la misma obra con informaciones afines al respecto<sup>320</sup>. El pasaje de la *Metafísica* citado en este apunte póstumo continúa explicando que Sócrates fue el primero en tratar de definir universalmente las virtudes éticas, intento que según Aristóteles solo tenía a Demócrito como precedente<sup>321</sup>. Y la conclusión al respecto apuntada por Nietzsche en este póstumo es que la consideración del alma «como residencia del *démon*» corresponde a una perspectiva heraclítica, no democrítica.

A la cuestión de la indagación ética de Sócrates se alude también en otro apunte póstumo de 1867-68, donde se indica la importancia de «admirarse de la existencia del φιλόσοφον πάθος (pathos filosófico). El grado del mismo revela las cualidades de cada uno». En ese mismo apunte se señala a Heráclito y a Empédocles como ejemplos, contra las consideraciones de Aristóteles, de propuestas éticas anteriores a Sócrates:

**10B**

58[12] «[...] Contra la tesis de Aristóteles, según la cual la investigación ética sólo parte de Sócrates, y contra la conclusión que extrae, piénsese en la ética de Heráclito, así como en la de Empédocles. [...]»<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> Arist. *PA* 645a, 15-25.

<sup>320</sup> Arist. *Metaph.* 1078b, 12-17; cf. Arist. *Metaph.* 1010a, 13; ESPD-I, KGW II/4, p. 43; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 467-468.

<sup>321</sup> Arist. *Metaph.* 1078b, 18-20.

<sup>322</sup> FP 58[12] otoño de 1867-primavera de 1868; Nietzsche 2011a, 274.

La conclusión de Nietzsche al respecto es que «esto sólo viene a significar que Sócrates fue el primero que se dedicó a dar definiciones éticas»<sup>323</sup>.

Por otra parte, el apunte de otoño de 1869 que presentamos a continuación también contiene elementos relacionados con la obra y el pensamiento platónicos, así como con otras cuestiones que Nietzsche tratará en diversos textos, a veces desde perspectivas e intereses distintos.

**11B**

1[7] «[...] Desprecio de lo inconsciente en el hombre (en la discusión) y en el artista (Apología). Expulsión de los artistas del Estado platónico: por Platón [...] Influencia del socratismo sobre la destrucción de la forma en Platón y en los cínicos [...] La disgregación de las artes [...] La poesía se convierte en política, discurso. Comienza el reino de la prosa. Antes incluso la prosa era poesía. Heráclito, la Pitia. Demócrito. Empédocles»<sup>324</sup>.

Como hemos señalado, los textos que conservamos de las lecciones impartidas por Nietzsche sobre Platón y sus diálogos muestran un estudio detallado de la obra platónica. Aunque se considera que la mayoría de los fragmentos póstumos de los años 1869 a 1872 son preparativos sobre todo para los textos *El drama musical griego*, y *Sócrates y la tragedia*<sup>325</sup>, y algunos de estos, como el que aquí nos ocupa, también para *El nacimiento de la tragedia*<sup>326</sup>; algunos apuntes de esos años contienen elementos que también se tratan en el texto *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*. Tal es el caso, por ejemplo del fragmento 1[7] de otoño de 1869, donde encontramos alusiones evidentes a cuestiones que aparecen en al menos cuatro diálogos de Platón, y que se reflejan en el comentario que hace de estos el filólogo en el texto para las lecciones. Así por ejemplo, la censura de importantes facetas del arte la encontramos en el análisis nietzscheano del diálogo la *República*<sup>327</sup>; y el traductor de la edición española de los

---

<sup>323</sup> *Ibid.*

<sup>324</sup> NF 1[7] Herbst 1869, KGW III/3, pp. 8-9.

<sup>325</sup> Vid. Nietzsche, FP I, 63, n. 1. No obstante, en esos años también se están preparando otros escritos importantes, como los textos para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, que aunque comenzaron a impartirse en 1872, ya habían sido anunciadas para el verano de 1869.

<sup>326</sup> Vid. *ib.*, 65, n. 8.

<sup>327</sup> Vid. ESPD-I, KGW II/4, pp. 60-63; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 479-481.

fragmentos póstumos relaciona además, otras tres expresiones de este póstumo con los diálogos *Apología*, *Fedro*, y *Fedón*<sup>328</sup>.

Este fragmento es un apunte para la reflexión sobre el nefasto efecto de Sócrates sobre la tragedia; de hecho las primeras palabras son precisamente el título del texto que lleva por nombre *Sócrates y la tragedia*; donde se presentan cuestiones que también se analizarán en varios apartados de *El nacimiento de la tragedia* y que constituye de hecho uno de los temas centrales de esa obra. Se expresa aquí la «disgregación de las artes» en concordancia con su decadencia y cómo la poesía se convierte en política, en discurso, cediendo primacía a una prosa desprovista del carácter poético que acompañaba a la prosa originaria, emparentada con figuras insignes como Heráclito, la Pitia, Demócrito o Empédocles. La cuestión es que la prosa se desprende de la poesía, tal como la filosofía pierde también algo fundamental, su hálito artístico, trágico, vital, y de cierto carácter mágico o espiritual que en este apunte Nietzsche relaciona también con la Pitia, cuyo nombre aparece junto al de Heráclito. La alusión a la Pitia evoca los fragmentos DK B 92 y B 93 de Heráclito, cuyo nombre en este póstumo aparece vinculado al de la figura oracular mediante una coma, a diferencia de los nombres de Demócrito y Empédocles, que van separados de este tándem por un punto.

Encontramos aquí que la sabiduría de los filósofos preplatónicos, especialmente la de Heráclito, aparece en el mismo rango de tratamiento que el saber oracular propio de la Pitia, quien se expresa en lenguaje artístico e intuitivo, muy distinto al de la racionalidad conceptual<sup>329</sup>. Intuición y espiritualidad son factores esenciales en el tipo de conocimiento que, en opinión de Nietzsche, manejan tanto el arte presocrático como la filosofía preplatónica, y de las que a partir de Sócrates se verán privadas tanto las artes como la actividad filosófica. El análisis de esta cuestión, con especial énfasis en el arte, será desarrollado por el filólogo en *El nacimiento de la tragedia*, mientras que en *Los filósofos preplatónicos* y en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, esta reflexión se centrará más en la filosofía y la ciencia. Da la impresión de que Nietzsche detecta análoga y paralela declinación en las artes y en las ciencias, concretamente en la

---

<sup>328</sup> El traductor para la edición española de los fragmentos póstumos, De Santiago señala los siguientes pasajes: *Pl.*, *Ap.*, 22 a 8- c 8; *R.*, 595 a – 608 b; *Phdr.*, 244 a – 245 b; *Phd.*, 60 e.; vid. Nietzsche FP I 2009, 65.

<sup>329</sup> Cf. NF 3[36] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, p. 70, donde se relaciona esta cuestión además con Platón.



tragedia y en la filosofía; y el responsable máximo de esta decadencia, como se encargará de mostrar sobre todo en *Sócrates y la tragedia*, y en *El nacimiento de la tragedia*, es Sócrates. La alusión a Heráclito y la Pitia en este fragmento póstumo reivindica la sabiduría trágica, artística e intuitiva, con cuya «disgregación» se relaciona a Sócrates y Platón, si bien como puede comprobarse en el texto de las lecciones *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, por cuestiones en parte similares y en parte distintas<sup>330</sup>.

Otro fragmento póstumo escrito en el periodo que va del invierno de 1869-70 a la primavera de 1870, alude a «Sócrates y el instinto», y al «idealismo autosuficiente» de Heráclito y de Platón:

**12B**

3[73] «SOCRATES Y EL INSTINTO

I. *Sobre la ética*

Moral al servicio de la voluntad. Imposibilidad del pesimismo.

Concepto de amistad. Instinto sensual idealizado. La moralidad conceptual.

Tendencia ascética bajo condiciones eudaimonísticas, y viceversa (en el mundo hebraico-cristiano).

El idealismo autosuficiente (Heráclito, Platón).

El estoicismo en cuanto soberanía de la consciencia. El apotegma<sup>331</sup>.

Este póstumo está dividido en dos partes, la alusión a Heráclito se encuentra en esta primera, «*sobre la ética*», en la que se apuntan también diversos aspectos del tratamiento de la moralidad al que Nietzsche dedicará bastante atención en diversos textos posteriores. Destaca la vinculación de la «soberanía de la consciencia»; y el gusto por los enunciados breves y sentenciosos propios de Heráclito y que Nietzsche relaciona aquí con el estoicismo, escuela fuertemente influenciada por el filósofo de Éfeso, como el propio filólogo reconocerá en varias ocasiones. La segunda parte de este fragmento lleva por título «II. *Sobre la estética*» y en ella se alude, entre otras cuestiones, al «socratismo en la tragedia» y a los diálogos platónicos.

Al idealismo vuelve a aludir en otro póstumo del mismo periodo, donde se presenta a Pitágoras, Heráclito, Empédocles y Platón como «los grandes idealistas»:

<sup>330</sup> Cf. por ejemplo, ESPD-II, KGW II/4, p. 169; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 550.

<sup>331</sup> NF 3[73] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, pp. 79-80; = carta a E. Rohde 30 de abril de 1870.



**13B**

3[94] «Demostración: para los idealistas la existencia no es soportable sin una utopía (en los sueños de la religión, el arte y del Estado).

Los grandes idealistas: Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Platón»<sup>332</sup>.

Nietzsche señala aquí tres formas de utopía que asigna a quienes necesitan ensoñar un ideal que haga «soportable» la existencia. Las tres formas de utopía que señala son las «de la religión, el arte y del Estado», y los «grandes idealistas» que relaciona con éstas son «Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Platón». Aunque no indique con precisión la forma que corresponde a cada uno de ellos, los comentarios que encontramos habitualmente tanto en distintos textos y fragmentos póstumos en los que se menciona a alguno de estos filósofos, muestran que para Nietzsche el sueño de Pitágoras es la religión<sup>333</sup>, el de Heráclito el arte<sup>334</sup>; y por los comentarios que encontramos en el capítulo dedicado a Empédocles en *Los filósofos preplatónicos* puede relacionarse al filósofo de Agrigento tanto con «los sueños de la religión» como con los «del Estado», indicados en este póstumo<sup>335</sup>. En cuanto a Platón, evidentemente se lo relaciona con el Estado, como podemos observar en distintos apartados del texto para las lecciones sobre la *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, donde se precisa que Platón reprime progresivamente su «impulso artístico» a favor de «lo político-dialéctico», que es «lo específicamente platónico»<sup>336</sup>; cuestión que el filólogo trata desde diversas perspectivas en su análisis de la vida, el ideario y los *Diálogos* del fundador de la Academia, y muy especialmente en el comentario a la *República*, el *Timeo*, *Las Leyes*, y el *Político*<sup>337</sup>.

<sup>332</sup> NF 3[94] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, p. 85.

<sup>333</sup> Cf. por ejemplo NF 3[84] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, pp. 82-83, donde encontramos la siguiente caracterización «Pitágoras. Movimiento religioso del siglo VI». Consideraciones similares se encuentran en el capítulo dedicado al de Samos en *Los filósofos preplatónicos*; vid. Nietzsche (1872-1876) 2013, 356-358.

<sup>334</sup> Son muchos los pasajes en obras y en fragmentos póstumos en los que el filólogo vincula a Heráclito con el arte; vid. por ejemplo el mismo póstumo 3[84] que hemos indicado en la nota anterior; asimismo, en *El nacimiento de la tragedia* y en el texto *Sobre el pathos de la verdad*, así como en los capítulos dedicados al de Éfeso en *Los filósofos preplatónicos* y en *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

<sup>335</sup> Vid. VP-Text-14, KGW II/4, pp. 318-321, 328; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 399-400; 405.

<sup>336</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 14; ESPD-II, KGW II/4, pp. 159-162; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 446; 544-545.

<sup>337</sup> Vid. ESPD-I, KGW II/4, pp. 56-137; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 476-530.

El fragmento póstumo que estamos analizando continúa con la siguiente consideración: «El ἀνήρ θεωρητικός como ilustrado y liquidador de la naturaleza y del instinto. Poesía de los conceptos. Aristóteles y Platón quieren ser, sin embargo, prácticos». Éstas son cuestiones que Nietzsche trata también en el texto dedicado a los diálogos platónicos, donde efectivamente, Aristóteles y su predecesor son considerados contrarios a la naturaleza en el sentido de aniquiladores «del instinto» y constructores de conceptos<sup>338</sup>. Y en cuanto a la intención práctica, en un texto escrito en ese mismo periodo, la *Enciclopedia de la filología clásica*, Nietzsche caracteriza a Platón como el último filósofo con intención práctica, y si bien afirma que «sólo en Aristóteles el instinto práctico de la filosofía parece llegar al descanso», tampoco el Estagirita queda totalmente exento de este impulso<sup>339</sup>.

Por otra parte, la predilección nietzscheana por el arte sobre el «conocimiento» lógico y conceptual puede comprobarse en distintos lugares de sus escritos y constituye, como es sabido, uno de los aspectos centrales del pensamiento de Nietzsche. En algunas ocasiones la afirmación de la cuestión adquiere rotundidad muy directa, como en el fragmento póstumo del periodo verano 1872 – inicio 1873:

**14B**

19[76] «[...] el puro impulso de conocimiento no es lo que decide, sino el impulso estético: la filosofía poco demostrada de Heráclito tiene un valor artístico mayor que todas las proposiciones de Aristóteles»<sup>340</sup>.

En ese mismo periodo de verano 1872 – inicio 1873, hay otros fragmentos con alusión a Heráclito que también podemos relacionar con el texto que aquí nos ocupa. El que sigue, confirma además la vinculación de Heráclito con el arte tal como la hemos deducido del fragmento póstumo anterior:

---

<sup>338</sup> Cf. ESPD-I, KGW II/4, p. 44, ESPD-II, KGW II/4, pp. 156-162; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 468, 542-545.

<sup>339</sup> Cf. EKP-Text-18, KGW II/3, p. 408; = Nietzsche (1870-1871) 2013, 310; donde se considera que Platón y su proyecto siguen una intención intensamente práctica, como lo demuestran los tres intentos del fundador de la Academia por «lograr el poder». En cuanto al Estagirita, el texto afirma que «sólo en Aristóteles el instinto práctico de la filosofía parece llegar al descanso», y también que «el conocimiento en sí se convierte en una meta, aunque siempre con consecuencias para la persona».

<sup>340</sup> NF 19[76] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 32. Este póstumo se comentará más detenidamente en el apartado e) del comentario del recurso a Heráclito en el texto *Sobre el pathos de la verdad*, pues su sentido en aquel texto adquiere aún más significación que aquí.

**15B**

19[89] «¿Qué es el filósofo? ¿Responder partiendo de los antiguos griegos? [...] Heráclito. Ilusión. Lo artístico en los filósofos. Religión»<sup>341</sup>.

Sabemos que en la época a la que pertenecen tanto estos apuntes como el texto para las lecciones sobre Platón, Nietzsche tiene en proyecto escribir *El libro del filósofo*, un amplio estudio sobre la filosofía en relación con el arte, la ciencia y la civilización en su conjunto. El proyecto inicial pretendía combinar una parte teórica y otra histórica. Lo que se llegó a recoger bajo el título previsto son solo algunos textos que se corresponden con la parte teórica; y escritos destinados a la parte histórica se publicaron independientemente, como es el caso de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, inédita en vida de su autor. Así, aunque el proyecto no llegó a realizarse, se redactaron diversos materiales que se recogen bajo distintos títulos, dedicados a reflexionar en profundidad sobre la figura, la función y el sentido del filósofo. En el fragmento póstumo 19[89] el joven profesor se plantea la posibilidad de responder a la pregunta «¿qué es el filósofo?» «partiendo de los antiguos griegos»; lo cual muestra, por un lado la intención de identificar y explorar el sentido originario de esta cuestión en la Antigüedad; y por otro, el de seguir ese diálogo reflexivo con la filosofía de su propia época, como expondrá de forma evidente en estudios exhaustivos de esa misma etapa, como el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*.

En la última sentencia de este póstumo se vincula a Heráclito con la ilusión y también con «lo artístico en los filósofos», aspecto que desde el principio hasta el final de su obra Nietzsche siempre reconocerá y valorará en Heráclito. Según explica el filólogo, lo artístico cumple una función destacable en la formación del joven Platón, aunque a partir de su encuentro con Sócrates pasará a convertirse en «una *pulsión secundaria* de su naturaleza, no una *pulsión principal dominante*»<sup>342</sup>.

Por otra parte, al analizar los pasajes en los que Nietzsche considera que Platón entra en conflicto con la cuestión de la mutabilidad de lo sensible, a partir -sobre todo- de su contacto con Sócrates, hemos visto que la noción de cambio constante en lo sensible es uno de los aspectos de la filosofía de Heráclito que según él formaría parte

---

<sup>341</sup> NF 19[89] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 36-37.

<sup>342</sup> ESPD-II, KGW II/4, p. 161; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 545.

del bagaje filosófico inicial de Platón, y que se mantendrá siempre<sup>343</sup>. Que, en efecto, «el movimiento heraclíteo de todas las cosas» constituye la primera formación filosófica platónica<sup>344</sup>, y es uno de los tres aspectos a partir de los cuales se explica la teoría platónica de las ideas<sup>345</sup>, cuestión central en el proyecto filosófico del fundador de la Academia. No obstante, al analizar los pasajes en cuestión, también hemos podido comprobar que Nietzsche no está de acuerdo con la lectura platónica del devenir heraclíteo, noción que considera no es fiel a Heráclito<sup>346</sup>. Cabe señalar aquí el temprano interés que la cuestión del devenir heraclíteo despertó en Nietzsche; noción que constituirá, de hecho, uno de los aspectos centrales de su propio pensamiento, como puede comprobarse a modo de ejemplo, en el siguiente fragmento póstumo<sup>347</sup>.

**16B**

19[119] «Se debe demostrar absolutamente que todo lo que existe y lo que es en algún momento *no fueron* y por eso *tampoco lo serán* en algún momento. El devenir de Heráclito»<sup>348</sup>.

Como hemos visto al analizar el texto *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, la cuestión heraclíteo del cambio constante es considerada por Nietzsche, siguiendo los testimonios aportados por Aristóteles, el fundamento inicial a partir del cual Platón construye su pensamiento y proyecto filosófico. Este fragmento alude directamente a la noción del «devenir de Heráclito» para criticar dos cuestiones fundamentales. Desde la perspectiva del devenir, tal como Nietzsche la concibe en su análisis de la cuestión en los pasajes del texto para las lecciones<sup>349</sup>, la sentencia «todo fluye y nada permanece» es interpretada en el sentido de que no existe ninguna sustancia o entidad que se perpetúe a lo largo del cambio incesante del devenir. Por tanto, 1. crítica al concepto tradicional de sustancia, y 2. también a la noción de tiempo lineal dividido en pasado, presente y futuro.

<sup>343</sup> Vid. ESPD-I, KGW II/4, p. 43; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 467-468.

<sup>344</sup> Vid. ESPD-I, KGW II/4, pp. 43-44, 55; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 467-469, 476.

<sup>345</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 55; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 476.

<sup>346</sup> Vid. Nietzsche (1871-1879) 2013, 538-539.

<sup>347</sup> Este apunte está escrito entre finales de 1872 y comienzos de 1873; como ejemplo de la importancia de la cuestión del devenir heraclíteo en el pensamiento nietzscheano, también en la etapa final de su obra, vid. Nietzsche (1888) II 2009, 738; y Nietzsche (1888) 1998, 78-79.

<sup>348</sup> NF 19[119] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 46.

<sup>349</sup> Fundamentalmente en las divisiones § 3 y 4.

Por último, otro fragmento póstumo del verano-otoño de 1873, donde se alude también a las cuestiones de «lo artístico en Platón» y a su aspecto «heraclíteo», tal como hemos comprobado se desarrollan en el texto para las lecciones:

**17B**

29[174]

«Platón

*Juventud. Peste.*

Critias.

Lo artístico en Platón.

Heraclíteo.

Sócrates. El Sócrates platónico.

[...]»<sup>350</sup>.

En relación con las cuestiones que hemos comentado hay otros fragmentos póstumos a los que también puede aludirse, sin embargo, bien porque su contenido resulta más vinculable a otros textos que analizaremos después, bien porque no se refieren a Heráclito, no los comentamos aquí<sup>351</sup>.

Sí ha de señalarse, no obstante, un fragmento póstumo del invierno de 1872-1873 que resume la formación heraclíteo originaria de Platón tal como hemos visto que se plantea en el texto que aquí nos ocupa:

23[27]<sup>352</sup>.

«[...] Platón: primero heraclitiano escéptico coherente, todo fluye, incluso el pensamiento. Llevado por Sócrates a la persistencia del bien y de lo bello. Éstos son aceptados como entes. De la idea de bien y de lo bello participan todas las especies ideales y son por eso también entes (como el alma participa de la idea de la vida). La idea *no tiene figura*. Mediante la idea de transmigración de las almas Pitágoras se responde a la cuestión de cómo nosotros podemos saber algo de las ideas.

Fin de Platón: escepticismo en el *Parménides*. Refutación de la teoría de las ideas».

El fragmento muestra pues los apuntes reflexivos de Nietzsche sobre la cuestión que desarrolla en el texto *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, donde expone que

<sup>350</sup> NF 29[174] Sommer – Herbst 1873, KGW III/4, p. 312.

<sup>351</sup> Por señalar algunos, cf. NF 23[8, 9, 22, 28, 35] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 136-137, 143-144, 146, 150-151; NF 19[66] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 28, entre otros.

<sup>352</sup> No empleamos aquí la numeración interna establecida para las citas a Heráclito, porque este fragmento póstumo se comentará en el análisis de los fragmentos póstumos que hemos vinculado al texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, debido al interés que suscita la primera parte de este póstumo en relación con la noción nietzscheana del devenir heraclíteo tal como se desarrolla en aquel texto.

Platón -heraclitiano de base, concretamente en relación con la noción del flujo constante- es guiado por Sócrates a creer en la permanencia del bien y de lo bello, ideas de las cuales participan todas las demás; y cómo a partir de la teoría pitagórica de la transmigración del alma, Platón resuelve la cuestión de cómo es posible el acceso al conocimiento de las ideas, en combinación con la teoría del devenir.

#### 2.4. *Die Geburt der Tragödie* (1872).

##### *El nacimiento de la tragedia.*

Sin duda, Nietzsche es uno de los máximos exponentes de la crítica a la Modernidad y a la fe ciega de nuestra cultura en la razón y en la ciencia. No obstante, su cuestionamiento de la ciencia no consiste en una mera negación de ésta, sino en una revisión radical que pretende desentrañar sus raíces y descubrir a qué obedece el apego obsesivo a ella. Se trata de un análisis que el propio Nietzsche considera como un «problema nuevo», en el sentido de que nunca antes se había contemplado la ciencia como algo cuestionable, y que exige partir de una instancia distinta a aquella que se pretende examinar, «pues el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno de la ciencia»<sup>353</sup>.

En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche propone el arte como la instancia desde la cual abordar esta revisión; tal como afirma en *Ecce homo* al referirse a esta obra, la clave radica en «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida»<sup>354</sup>. Así, la ciencia se aborda desde la perspectiva del arte, y el arte desde la de la vida, instancia esta última que remite a la concepción nietzscheana de lo dionisiaco y de lo trágico. En efecto, la decadencia griega que, a su modo de ver, toma fuerza con Sócrates y Platón, está íntimamente relacionada con la tendencia al optimismo y el intelectualismo de propensión cientifista, inercias que no son sino síntomas de esa declinación. El olvido de lo trágico, junto con la imposición del logicismo y de la razón científica velan y obstruyen ese «problema con cuernos» que es precisamente el cuestionamiento de la ciencia como tal<sup>355</sup>. El *pathos* de la investigación no puede limitarse a la abstracción y los conceptos ni partir de ahí; debe asumir sus raíces dionisiacas, el uno primigenio, la unidad de la multiplicidad en continuo movimiento, la esencia vital que remite al arte

---

<sup>353</sup> GT-Vorrede-2, KGW III/1, p. 7; =Nietzsche (1872) 2000, 27.

<sup>354</sup> GT-Vorrede-2, KGW III/1, p. 8; =Nietzsche (1872) 2000, 27-28.

<sup>355</sup> No obstante, el sentido metafísico que Nietzsche concedía a la cultura en sus primeros escritos, será negado después en las obras del periodo de transición, etapa en la que se produce un giro. Con *Humano, demasiado humano*, el análisis nietzscheano del conocimiento experimenta un cambio hacia una actitud más científica, desde la cual cuestionará radicalmente los cimientos metafísicos de toda actividad investigadora, así como el estatus de conocimiento de la metafísica. Mientras en *El nacimiento de la tragedia* y en las *Consideraciones intempestivas* la ciencia es considerada como una racionalidad estéril para captar la totalidad a la cual sólo el artista, el filósofo o el santo pueden acceder, en *Humano, demasiado humano* la ciencia se desprende de esa ambición dogmática de aprehensión de la totalidad. Vid. Kouba 2009, 53.

trágico y a Heráclito, el sabio al que Nietzsche presentará poco después, en *El pathos de la verdad*, como hombre y filósofo modélico.

Si el punto culminante de la aportación filosófica de *El nacimiento de la tragedia* es la «justificación del mundo como fenómeno estético», pues «solo como fenómeno estético aparecen justificados la existencia y el mundo»<sup>356</sup>, la clave que sustenta esta propuesta es -como el propio autor reconoce- la teoría heraclítica de los contrarios. En efecto, justo después de estas afirmaciones se explican la disonancia en el arte y el trasfondo dionisiaco como «el común seno materno de la música y del mito trágico»<sup>357</sup>, un juego entre finitud e infinito, Uno primordial e individuación, que refleja el juego de la polaridad dinámica del construir y destruir, y que Nietzsche compara con el fragmento B 52<sup>358</sup>, el cual interpreta como una equiparación realizada por Heráclito entre «la fuerza formadora del mundo» y el niño que juega construyendo y destruyendo; una comparación que no puede extraerse únicamente a partir del citado fragmento heraclítico y que comentaremos detalladamente al analizar la cita en cuestión, la tercera y última referencia directa al de Éfeso en esta obra. Las otras dos citas sirven para explicar las características fundamentales de la tragedia y su aniquilación a manos de la decadencia introducida por Sócrates; y para exaltar la música alemana, que es considerada como único instrumento purificador de la cultura y comparada con el dinamismo de la doctrina heraclítica de los contrarios. En el capítulo de *Ecce homo* dedicado a *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche dice que «Las dos innovaciones decisivas del libro son, por un lado, la comprensión del fenómeno dionisiaco en los griegos: el libro ofrece la primera psicología de ese fenómeno, ve en él la raíz única de todo el arte griego. Lo segundo es la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico»<sup>359</sup>. En el punto I. 2. hemos presentado el análisis pormenorizado de la crítica a Sócrates; el tratamiento de esta cuestión aquí vendrá enmarcado en el comentario de las citas a

---

<sup>356</sup> GT-Vorrede-5, KGW III/1, p. 11; =Nietzsche (1872) 2010b, 11.

<sup>357</sup> GT-Text-24, KGW III/1, p. 148; =Nietzsche (1872) 2010b, 152.

<sup>358</sup> DK 22 B 52: «El conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!» Para los fragmentos de Heráclito empleamos la traducción de Bernabé (2001); cuando usamos otras traducciones lo señalamos en nota a pie de página.

<sup>359</sup> EH-III-Text-7, KGW VI/3, p. 308; =Nietzsche (1888) 1998a, 76.



Heráclito que tengan relación con el tema, pues el recurso al de Éfeso se emplea con frecuencia como modelo de referencia antagónico al socratismo.

18A [GT-11] «Al influjo de ese modo de pensar hay que atribuir el que la visión de la Antigüedad griega que ha pervivido durante siglos se aferrase con casi invisible tenacidad al color rosa pálido de la jovialidad –como si jamás hubiera existido un siglo VI con su nacimiento de la tragedia, con sus Misterios, con su Pitágoras y su Heráclito, más aún, como si no estuvieran presentes las obras de arte de la gran época, las cuales –cada una de por sí- no son explicables en modo alguno como brotadas del terreno de ese placer de vivir y esa jovialidad seniles y serviles, y que señalan, como fundamento de su existencia, hacia una consideración completamente otra del mundo»<sup>360</sup>.

Este pasaje se inserta en un contexto en que se trata el modo en que pereció la tragedia griega, un modo peculiar y cualitativamente distinto a la manera en que desaparecieron otros géneros artísticos de la Antigüedad. Mientras que estos géneros morían de vejez, por así decirlo, la tragedia –debido a un conflicto- sufre un trágico suicidio a edad temprana. ¿Cuál es ese conflicto?

La comedia recién nacida se pretende heredera de la Tragedia e imita algunos de sus rasgos; sin embargo, los rasgos encarnados son los de su agonía final. Este nuevo género nace gracias a la «transformación del discurso público»; un nefasto tránsito: de la grandeza e intrepidez de las figuras y motivos del arte arcaico, a la representación de la cotidianidad y al reflejo fiel de la realidad. El espectador irrumpe en la actividad de la escena y la sabiduría popular asume el protagonismo del discurso, al atentar contra el saber arcano propio de la tragedia e intentar desvelar los secretos de cocina del templo filosófico del arte<sup>361</sup>. Eurípides es el gestor de este cambio en el que el coro ahora lo conforman los espectadores, debidamente instruidos y guiados; griegos que han dado la espalda a la tragedia y a sus poetas, abandonando así también la creencia en su propia inmortalidad. Esa «huida femenina ante lo grave y lo temible, ese cobarde

---

<sup>360</sup> GT-11, KGW III/1, p. 74; Nietzsche (1872) 2000, 107; = SGT-1 KGW III/2, p. 98. El pasaje se encuentra también en el texto *Sócrates y la tragedia griega*, uno de los varios títulos que Nietzsche barajaba para la obra que finalmente tituló *El nacimiento de la tragedia*, y que reúne diversos textos que se encuentran literalmente reproducidos en ésta. El pasaje que aquí nos ocupa se encuentra en el párrafo 1 de *Sócrates y la tragedia griega*, y en la sección 11 de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*. No obstante, cabe señalar ligeras diferencias entre ambos, pues mientras en el texto que aquí estamos comentando se alude a Pitágoras y a Heráclito, en el otro se alude a Empédocles y a Heráclito.

<sup>361</sup> Vid. GT-11, KGW III/1, p. 72; =Nietzsche (1872) 2010b, 79.

abandonarse a la cómoda satisfacción»<sup>362</sup>, es una fuga ante el carácter grave y peligroso de la vida.

Es justo aquí donde aparece la cita que ahora nos ocupa. La inevitable tensión entre obra de arte y público, propia de la tragedia, es disuelta por el nuevo género; se rompe así la fuerza creativa del conflicto, a favor de una serenidad que aniquila el espíritu heroico y abre la brecha de una cosmovisión radicalmente distinta en la que los esclavos pasan a ostentar el poder, en la medida en que la visión de las masas adquiere el protagonismo.

*a) Los fragmentos o contenidos de Heráclito en este pasaje*

La mención a Heráclito aquí no alude a ninguno de sus fragmentos, ni a ningún aspecto de su filosofía. En este caso se le cita a modo de ejemplo, junto con Pitágoras y los Misterios, de figuras características de los rasgos de la Antigüedad que se intentan mostrar, y cuya exposición constituye el motivo central del pasaje.

*b) Los contenidos heraclíteos de esta cita, en el contexto de la filosofía de Heráclito*

No parece casual que en este contexto de crítica a la irrupción del criterio popular y la consecuente debilitación de la tensión vital y de la tragedia en sí, se recurra a Heráclito, quien consideraba que los más eran *κακοίς* (malos), los menos *ἀγαθοίς* (buenos, nobles), y la guerra padre de todas las cosas<sup>363</sup>, reconociendo la tensión y el conflicto como los generadores de todo el dinamismo y la creatividad de las fuerzas contrarias. No obstante, si hemos de ceñirnos al análisis de la cita en sí debemos dejar el tratamiento exhaustivo de estas cuestiones para otros pasajes en los que éstas adquieran más protagonismo.

Lo que sí cabe señalar aquí son dos cosas; en primer lugar y como ya se ha dicho, que la mención al filósofo de Éfeso en esta ocasión no tiene más relevancia que la de las otras dos figuras a las que se recurre -los Misterios y Pitágoras-, recurso cuya intención obedece más al interés por el escenario común en que estas figuras habitan -la época trágica-, que a la significación particular de cada una. Y esto precisamente tiene que ver

---

<sup>362</sup> GT-11, KGW III/1, p. 74; Nietzsche (1872) 2010b, 81.

<sup>363</sup> DK 22 B 53: La guerra de todos es padre, de todos rey; a unos los señala como dioses, a otros, como hombres; a unos los hace esclavos, a otros, libres.

con la segunda cuestión, en este caso Nietzsche combina elementos irreconciliables, al menos desde la perspectiva heraclítica. Hay varios fragmentos en los que Heráclito repudia drásticamente al filósofo de Samos por un lado, y a los Misterios por otro. Se trata de los fragmentos DK 22 B 40: «Erudición no enseña sensatez, pues se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y aun a Jenófanes y a Hecateo»; B 81: «(Pitágoras) cabecilla de embaucadores»; B 129: Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicaba la investigación más que ningún otro hombre y, tras haber escogido estos escritos, configuró su propia sabiduría: erudición, malas artes».

B 5: «Tratan de purificarse con sangre, de otra sangre contaminados como están, como si uno que se ha metido en barro, con barro se lavara. (Por loco se le tomaría si algún hombre se percatara de que estaba obrando así). Además le rezan a esas estatuas, como si uno estuviera charlando con las paredes, sin saber nada en absoluto de qué son realmente dioses y héroes». B 14b: «En aquello que los hombres toman por misterios sagrados se inician impiamente».

c) *Tradición interpretativa*<sup>364</sup>

- Respecto al recurso de Nietzsche a Heráclito:

En su *Vida de Nietzsche*, Janz (1978) emplea precisamente este pasaje de *El nacimiento de la tragedia* (1)<sup>365</sup> para explicar la contraposición entre la «moral de los señores y la de los esclavos», en el contexto de la identificación de la serenidad griega con la moral de los esclavos, y del paralelismo que encuentra Nietzsche entre esa serenidad del optimismo griego, y la de su propia época; en ambos casos a consecuencia del «socratismo» y de la «supersticiosa fe en la ciencia»<sup>366</sup>, puesto que el optimismo cientifista y la fe ciega en la razón propios de la Modernidad, son considerados herencia y consecuencia del socratismo. Según Janz, con el análisis de esta cuestión -en

---

<sup>364</sup> Puesto que este pasaje no contiene alusión a ningún fragmento heraclítico o a algún aspecto de su filosofía, no incluimos aquí aportaciones de la tradición interpretativa respecto a Heráclito; y pasamos directamente a los comentarios de los especialistas nietzscheanos.

<sup>365</sup> El número entre paréntesis corresponde a la numeración interna asignada a las distintas citas de Nietzsche que estamos analizando.

<sup>366</sup> Vid. Janz 1980 I, 409-410.

el contexto del pasaje al que hemos aludido- Nietzsche toma «definitivamente posición contra los socialistas y contra Karl Marx, al cual no citará nunca por su nombre»<sup>367</sup>.

Fink (1973) concede una importancia fundamental a la cuestión de los contrarios en *El nacimiento de la tragedia* en general, y en la relación entre las fuerzas dionisiacas y apolíneas en particular. Sostiene que el tratamiento de la cuestión trágica realizado por Nietzsche en esta obra contiene un trasfondo heraclíteo, concretamente identificable en la articulación de la tensión y la unidad de los opuestos empleada por el filólogo. Parafraseando a Heráclito señala que -también en Nietzsche- un misterioso círculo conjuga vida y muerte, e insinúa el contenido de los fragmentos B 50, 57, 60, claros ejemplos de la teoría de la unidad y armonía de los contrarios. «El *pathos* trágico vive de la consciencia de que “todo es uno”»<sup>368</sup>.

Penzo (1975) sostiene que la clave de acceso al filosofar nietzscheano radica en el juego dialéctico entre artista y obra de arte, en el que el artista «debe devenir la obra de arte misma. Lo que quiere decir, dado que se trata de la obra de arte que es el mundo, que hombre y mundo deben encontrarse en una dimensión de realidad común»<sup>369</sup>; pues la tensión de momentos opuestos constituye la esencia misma del hombre y del mundo. Desde esta perspectiva, la médula de la filosofía de Nietzsche se encuentra en su absorción del juego heraclíteo de los contrarios en tensión continua, y cita como ejemplos «necesidad y juego, conflicto y armonía», un dinamismo dialéctico que, según este investigador, obedece a la noción heraclíteica del juego, entendido como «inocencia del devenir», impulso, «necesidad (*Bedürfnis*) incesante» regida por leyes interiores<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> Janz 1980 I, 411.

<sup>368</sup> DK 22 B 50: No escuchándome a mí, sino al logos, sabio es reconocer que todas las cosas son una. B 57: ¡Maestro de los más Hesíodo! Crean que el que más sabe es él, que no conocía el día y la noche. Y es que son una sola cosa. B 60: Camino arriba, camino abajo, uno y el mismo. Vid. Fink 1973, 74.

<sup>369</sup> Penzo 1975, 225.

<sup>370</sup> *Ibidem*. A mi modo de ver, como en tantas otras ocasiones, se interpreta aquí a Heráclito con bastante atrevimiento y proyección de conceptos y categorías, más propios de los intereses del investigador que de la filosofía heraclíteica en sí. Da la impresión de que a partir de la afirmación del juego del niño en el fragmento DK 22 B 52 se puede interpretar toda la cosmología heraclíteica bajo el signo del juego inocente, y que a partir de la afirmación del cambio incesante en fragmentos como B 12 o B 67 es lícito interpretar el devenir bajo el signo de las más diversas especulaciones ontológicas, y afirmar categóricamente además, que Heráclito niega el ser. Tampoco es cierto que la lectura y empleo que hace Nietzsche de Heráclito responda siempre a tantos intereses y complicaciones como una fuerte tradición de estudiosos nietzscheanos pretende. Por esto, uno de los objetivos fundamentales de este trabajo consiste en estudiar

Por otra parte, en su estudio sobre «Las influencias del pensamiento greco-romano antiguo en la filosofía de Nietzsche», Moroney dedica el primer capítulo a la influencia de Heráclito en Nietzsche. Allí trata los aspectos fundamentales de la filosofía heraclítea absorbidos por el filólogo, analizándolos en el contexto del pensamiento del de Éfeso por un lado, y en el del nietzscheano por otro. Propone cinco puntos fundamentales de la filosofía de Heráclito especialmente apreciados y empleados por Nietzsche: «la realidad como flujo incesante», «la guerra como padre de todas las cosas», «la realidad como el juego de un niño», «la armonía de los opuestos», y por último la noción del «eterno retorno», que según este investigador es la idea heraclítea más valorada por Nietzsche. En el apartado que dedica a la «guerra» cita DK 22 B 53 y 80 como los fragmentos a partir de los cuales Nietzsche hizo su interpretación del sentido de la guerra como parte fundamental de la teoría cosmológica heraclítea, según la cual *pólemos* es el motor del dinamismo de todas las cosas<sup>371</sup>. Dice que en B 80 Nietzsche ve que «la lucha es una ley de la naturaleza, está bien y es normal, y la gente no debería deplorarla ni tratar de cambiarla»<sup>372</sup>.

Más adelante explica la importancia del elitismo aristocrático en la filosofía nietzscheana en general y en su concepción de cultura en particular, y lo relaciona con la parte de B 53 donde Heráclito dice que la guerra «a unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres»<sup>373</sup>.

El capítulo analiza también interesantes aspectos de esta cuestión, como las instituciones de la antigua Grecia dedicadas a orientar y canalizar creativamente los impulsos agresivos y competitivos propios de la naturaleza humana, y cómo una función esencial del arte, la filosofía, la música o el drama, consistía precisamente en facilitar este ejercicio a los ciudadanos. Según Moroney, éste es uno de los puntos de la

---

primero, en su contexto originario, los fragmentos heraclíteos relacionados con la obra de Nietzsche, a fin de presentarlos del modo más fiel posible a la filosofía de Heráclito. Y analizar después de igual modo, los pasajes en los que el filólogo recurre al de Éfeso.

<sup>371</sup> En este punto, Moroney se centra en la distinción entre *eris* y *pólemos*, para explicar que en el tratamiento de esta cuestión –a partir de los fragmentos B 53 y 80– en *La filosofía en la época trágica de los griegos* y en *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche está poniendo el énfasis más en *eris* que en *pólemos*. Esta cuestión la analizaremos en profundidad cuando realicemos el comentario del recurso a Heráclito en esas obras. Vid. Moroney 1986, 22-47.

<sup>372</sup> Moroney 1986, 37.

<sup>373</sup> Vid. Moroney 1986, 41.

cultura griega antigua que Nietzsche admira y que, de hecho, jugará un papel importante en la etapa madura de su obra<sup>374</sup>.

No hace ninguna alusión aquí al pasaje de *El nacimiento de la tragedia* que estamos comentando; en general, en este capítulo su tratamiento del heraclitismo en Nietzsche se centra más en otras obras y muy poco en ésta. Sin embargo, en otro apartado dedicado íntegramente a Nietzsche y Dioniso dedica más atención a esta obra, tomándola como muestra del primer uso de este simbolismo tan crucial en ese texto que, de hecho, comenta Moroney, fue precedido de un monográfico sobre Dioniso escrito en 1870 que sirvió de preparación a lo que acabará publicándose como *El nacimiento de la tragedia*<sup>375</sup>.

d) *El recurso de Nietzsche a Heráclito en este caso*

El talante épico es uno de los aspectos de la filosofía de Nietzsche en los que más fácil resulta detectar su fascinación por Heráclito. El espíritu guerrero y heroico<sup>376</sup> -con claros signos heraclíteos- emerge una y otra vez en muchos de los pasajes de su obra, como muestran, no solo alusiones directas, sino también múltiples citas veladas, como ésta perteneciente también a *El nacimiento de la tragedia*: «nos muestra un reflejo del eterno dolor originario, del único fundamento del mundo: la “apariencia” es aquí imagen especular del eterno conflicto, padre de todas las cosas»<sup>377</sup>. Una clara alusión a

---

<sup>374</sup> Vid. Moroney 1986, 29. Esta cuestión será tratada con exhaustividad en el apartado de la tesis dedicado a la educación.

<sup>375</sup> Vid. Moroney 1986, 153. El texto es *Die Dionysische Weltanschauung* (La filosofía dionisiaca), escrito en 1870, el mismo año que se publicó *El drama musical griego*.

<sup>376</sup> Aunque como vimos en el apartado 1.2. de la tesis, el heroísmo es una cuestión cuya consideración por parte de Nietzsche experimentará transformaciones a lo largo de su obra, de manera que en escritos posteriores a *El nacimiento de la tragedia* éste se referirá a la pasión por el conocimiento y a la vida como experimento, y se desprenderá de la exaltación de tendencia fanática basada en ideales que encontramos en la *opera prima*. Hecha esta apreciación, cabe decir que la fascinación por el heroísmo se mantendrá, en uno u otro sentido, también en etapas avanzadas; en *Así habló Zaratustra*, por ejemplo, es fácil encontrar múltiples expresiones con contenido heroico, como ésta: «Yo sé del odio y de la envidia de vuestro corazón. No sois bastante grandes para no conocer odio y envidia. ¡Sed pues, bastante grandes para no avergonzaros de ellos! Y si no podéis ser santos del conocimiento, sed al menos guerreros de él [...] Veo muchos soldados: ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver!»; ZaI-Text-10, KGW VI/1, pp. 54-56; =Nietzsche (1883-1885) 1997, 83.

<sup>377</sup> GT-Text-4, KGW III/1, p. 35; =Nietzsche (1872) 2010b, 39.

Heráclito y su *Pólemos pantón patér*<sup>378</sup>, que Nietzsche aprovecha para afirmar el dolor como sustrato original del mundo.

Y nada más lejos para la concepción heraclítica del mundo que la serenidad que según Nietzsche propugna la comedia. Las repercusiones del atentado contra la tragedia son de tal calado que afectan a todos los ámbitos del mundo y de la vida. Según el filólogo, los responsables de este giro son el propio Eurípides y Sócrates –este último el auténtico responsable de la muerte de la tragedia–, ambos reos de ineptitud e incompreensión hacia la tragedia tradicional de autores como Esquilo y Sófocles. De este modo, la actitud combativa del poeta dramático que destila su alternativa concepción de la tragedia se sustentaría en la visión socrática y antidionisiaca<sup>379</sup>. Sócrates contra Dioniso; temor y desprecio a la vida: muerte de la tragedia antigua.

En este pasaje (18A) Nietzsche señala que «ese modo de pensar» y de hacer que está denunciando es responsable del hecho de haber mantenido durante siglos un tipo de visión de la Antigüedad griega centrado en la jovialidad y en la languidez, miope ante la grandeza y vastedad de los filósofos, los Misterios y el arte del siglo VI a. C. Un arte cuyas obras «consideradas de manera aislada, no pueden explicarse en absoluto como obras surgidas de ese placer de vivir y esa serenidad tan seniles y esclavas, pues, desde sus raíces, apuntan a una concepción del mundo totalmente distinta»<sup>380</sup>.

La huida de la consideración del mundo épica, grande y plena de las fuerzas de la naturaleza en toda su vastedad, reduce la visión y la aprehensión de éste a una especie de caricatura superficial y desnaturalizada, una pretensión de realismo polarizada en el placer y el optimismo, totalmente estéril para explicar o mostrar siquiera, las diversas expresiones -arte, Misterios y filosofía- de lo que Nietzsche considera la «gran época». Ese modo de pensar conlleva para los siglos siguientes la ignorancia e inaccesibilidad respecto a las raíces y auténticas expresiones de aquella época. Según el filólogo, ese desvío se inicia en el siglo V a. C., concretamente con Sócrates y Eurípides;

<sup>378</sup> Así lo observa Sánchez Pascual en su traducción de la obra; vid. Nietzsche (1872) 2010b, 39, (n. 69).

<sup>379</sup> Nietzsche considera que Sócrates es el auténtico artífice ideológico de la tendencia antitrágica llevada a cabo en el escenario por Eurípides; y define el *socratismo estético* como una doctrina según la cual «todo lo que es bello ha de ser inteligible», tesis acorde con el intelectualismo moral socrático: «sólo el sapiente es virtuoso», a la base del método racionalista asumido por el poeta; vid. GT-Text-12, KGW III/1, p. 81; =Nietzsche (1872) 2010b, 87.

<sup>380</sup> GT-Text-11, KGW III/1, p. 74; =Nietzsche (1872) 2010b, 81.



las consecuencias son tremendas y generalizadas, trascienden el ámbito del arte y de las ciencias, y afectan también a la aprehensión del mundo y a los diversos aspectos del *modus vivendi*. Es en este sentido que conviene entender la defensa nietzscheana del elitismo y la aristocracia antiguos. En nuestra opinión, es precisamente en el sentido que Heráclito da a las minorías capacitadas y a las mayorías ineptas en los fragmentos B 104, 121, 125a, 114 y 2, que Nietzsche aboga por el elitismo y aborrece movimientos igualitaristas como el socialismo<sup>381</sup>.

En este sentido, resulta muy interesante el fragmento póstumo escrito en primavera-verano de 1878:

*Fram. post.* 27[19] «Los autores dramáticos son genios de la *construcción*, no descubren y no son originales, como en cambio lo son los autores épicos.  
El drama es inferior al epos – un público grosero – democrático».

Es cierto que se trata de una actitud elitista y crítica con los movimientos igualitaristas; sin embargo, ha de aclararse que no se trata tanto de una cuestión ideológica cuanto de una visión filosófica, artística, y coherente con la revisión de la cultura occidental y el proyecto nietzscheanos.

Como dice un fragmento del verano de ese mismo año:

30[51] «Entonces creí que el mundo era, desde el punto de vista estético, un espectáculo y como tal lo hubiera entendido su poeta, pero que, en cuanto fenómeno moral, fuese una estafa: por lo que llegué a la conclusión de que el mundo sólo pudiera justificarse como fenómeno estético»<sup>382</sup>.

Por otra parte, encontramos en la cita (17A) una clara muestra del interés por explorar esa gran época oculta tras el eclipse de la jovialidad griega y el subsiguiente disfraz con el que según el filólogo los estudios académicos la han seguido - paradójicamente- ocultando. Fruto de ese interés son *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y las lecciones de historia de la filosofía publicadas bajo el título de *Los filósofos*

---

<sup>381</sup> Vid. Janz 1980 I, 409-411, donde se argumenta que en este pasaje de *El nacimiento de la tragedia*, y el contexto en que aparece, Nietzsche se posiciona de manera decisiva contra el socialismo en general y contra Marx en particular. Otras interpretaciones ideológicas o superficiales desde perspectivas ceñidas a limitaciones e intereses particulares, conducen a confusiones y adulteraciones del mensaje que Nietzsche intenta transmitir, como fue, entre otros, el caso del nazismo en su momento.

<sup>382</sup> NF 30[51] Sommer 1878, KGW IV/3, p. 388.



*preplatónicos*, trabajos realizados simultánea e inmediatamente después de la primera edición de *El nacimiento de la tragedia*.

Es importante comentar aquí la cuestión señalada por algunos especialistas respecto al avance realizado por Heráclito en su tratamiento del concepto de justicia cósmica de Anaximandro, reflejo de la tradición griega en general. El profesor de Basilea dio mucha importancia a este punto, pues él mismo rechaza el dualismo metafísico de Anaximandro, así como su explicación de los ciclos de generación y muerte como consecuencia y reparo de las faltas cometidas. Nietzsche considera que la afirmación heraclíteica del devenir, y la negación de una dualidad completa resuelven esta cuestión. Precisamente con este tema concluye el capítulo dedicado a Anaximandro y se inicia el tratamiento de Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Se trata de un aspecto que deviene central en la lectura nietzscheana del de Éfeso y en su predilección por él. Además, el estudio de la posible relación de la  $\xi\eta\iota\varsigma$  heraclíteica con la buena  $\xi\eta\iota\varsigma$  de Hesíodo, es una cuestión tratada por los especialistas actuales, y que Nietzsche también estudió, como puede comprobarse en su empleo del término en algunos textos<sup>383</sup>. No es casual que en su análisis del fragmento B 80, Conche aluda a esta cuestión y cite textualmente un pasaje del primer capítulo dedicado a Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos* donde el filólogo-filósofo sostiene que la concepción heraclíteica de  $\xi\eta\iota\varsigma$  parte de la buena  $\xi\eta\iota\varsigma$  de Hesíodo, presente en gimnasios, palestras, certámenes artísticos y luchas entre los partidos políticos y el Estado, modelos concretos a partir de los cuáles Heráclito elevaría la  $\xi\eta\iota\varsigma$  a principio universal. El pasaje en cuestión es el siguiente:

«De la lucha de los contrarios surge el devenir; [...] 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. Esta idea, emanada de las fuentes más puras de donde surgen las criaturas del helenismo, que contempla el combate, la lucha de los contrarios, como el dominio continuo de una justicia unitaria y rigurosa, ligada a leyes eternas, es magnífica. Sólo un griego habría sido capaz de apropiársela para cimentar una cosmodicea. Se trata de la buena Eris de Hesíodo declarada como principio universal; del pensamiento agónico -del griego

---

<sup>383</sup> Cf. PHG-Text-5, KGW III/2, p. 319; =Nietzsche (1873) 2003b, 61; Conche 1998, 438-439. Para el empleo de la cuestión en Nietzsche véase el primer capítulo dedicado a Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y otros escritos como *El certamen de Homero*, y *El estado griego*, dos de los «cinco prólogos para cinco libros no escritos», de 1872; y también *Humano, demasiado humano I*, § 170.

singular y del Estado griego- transferido desde los gimnasios y las palestras, desde los certámenes artísticos y las luchas de los partidos políticos con el Estado a la esfera de lo universal, en tanto que forma de explicar el mecanismo que logra el movimiento singular del cosmos»<sup>384</sup>.

Dicho esto, resulta oportuna una apreciación relativa al riesgo de sobre-interpretar a los autores protagonistas de nuestro trabajo, actitud con la que ambos, quizá debido a su estilo y originalidad, suelen ser estudiados.

Son muchas las ocasiones en que se interpreta a Heráclito con bastante atrevimiento y proyección de conceptos y categorías más propios de los intereses del investigador que de la filosofía heraclítica en sí. Por ejemplo, da la impresión de que a partir de la afirmación del juego del niño en el fragmento DK 22 B 52 se puede interpretar toda la cosmología heraclítica bajo el signo del juego inocente e incluso del eterno retorno, y que a partir de la afirmación del cambio incesante en fragmentos como B 12 o B 67 es lícito interpretar el devenir bajo el signo de las más diversas especulaciones ontológicas, y afirmar categóricamente además, que Heráclito niega el ser. Tampoco es cierto que la lectura y empleo que hace Nietzsche de Heráclito responda siempre a tantos intereses y complicaciones como una fuerte tradición de estudiosos nietzscheanos pretende. Por esto, uno de los objetivos fundamentales de este apartado consiste en estudiar primero, en su contexto originario, los fragmentos heraclíticos relacionados con la obra de Nietzsche, a fin de presentarlos del modo más fiel posible a la filosofía de Heráclito. Y analizar después de igual modo, los pasajes en los que el filólogo recurre al de Éfeso, tratando de no añadir al recurso en cuestión más contenidos o intenciones de las que modestamente puedan deducirse del texto.

**19A** [GT-19] «Pero que el mentiroso y el hipócrita tengan cuidado con la música alemana: pues precisamente ella es, en medio de toda nuestra cultura, el único espíritu de fuego limpio, puro y purificador, desde el cual y hacia el cual, como en la doctrina del gran Heráclito de Éfeso, se mueven en doble órbita todas las cosas: todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización tendrá que comparecer alguna vez ante el infalible juez Dioniso»<sup>385</sup>.

---

<sup>384</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, p. 319; =Nietzsche (1873) 2003b, 61. Trataremos esta cuestión con más detalle en el contexto del comentario del recurso a Heráclito en esta obra, que -junto a *Los filósofos preplatónicos*- contiene el estudio nietzscheano más exhaustivo sobre la filosofía heraclítica.

<sup>385</sup> GT-Text-19, KGW III/1, pp. 123-124; =Nietzsche (1872) 2000, 168. Sánchez Pascual relaciona este pasaje con los fragmentos DK B 22 y 23 de Heráclito (vid. n. 195 de esta edición).

En el apartado al que pertenece este pasaje, Nietzsche analiza la ópera como género artístico característico de la Modernidad; sitúa su origen en la necesidad «no-estética» de glorificar al ser humano y en la «concepción del hombre primitivo como hombre bueno y artístico por naturaleza»<sup>386</sup>. El estilo en cuestión pretende haber desentrañado los misterios de la tragedia griega y encarnar su resurrección; pero en realidad es un producto del hombre teórico, «no del artista». A la base del nacimiento de la ópera se encuentra la tiranía de la palabra sobre la música, un dominio impuesto por oyentes «inmusicales»<sup>387</sup> que consideran más noble el vocablo que la armonía, y que tiene un nocivo componente socialista, facilitador de su expansión. Se trata de los mismos principios que fundamentan nuestra cultura, despreciadora del cuerpo en favor del alma, abogada de la letra sobre la música, y del discurso sobre la vida. Por esto, si se pretende eliminar esta caricatura del arte ha de combatirse el optimismo socrático sobre el que se asienta la cultura occidental (alejandrina). La música -expresión dionisiaca del mundo- se ve reducida a servidumbre y diversión. Desterrado lo dionisiaco y desprovisto de la auténtica fuerza vital, el pretendido artista ha de potenciar los efectos especiales y la presencia del bondadoso «hombre artístico primitivo» aún vinculado a la naturaleza, modelo al que aspira el hombre del Renacimiento.

*a) Los fragmentos o contenidos de Heráclito en este pasaje*

Las alusiones en este pasaje al «fuego limpio, puro y purificador» y a la doctrina en la que «se mueven en doble órbita todas las cosas» son una muestra de la absorción nietzscheana de las teorías heraclíteas del fuego y de los contrarios, respectivamente.

Aunque hay al menos diez fragmentos heraclíteos que tratan la cuestión del fuego, los que consideramos más próximos al sentido del recurso en este caso son B 30, B 31, B 64, B 66, y B 90. En cuanto a la cuestión de los contrarios, también muy abundantes entre los fragmentos de Heráclito, los que de manera más evidente podemos relacionar aquí son, en nuestra opinión B 59, B 60, B 15, y B 67.

---

<sup>386</sup> GT-Text-19, KGW III/1, p. 118; =Nietzsche (1872) 2000, 163.

<sup>387</sup> *Ibidem*.

*b) Los contenidos heraclíteos de esta cita, en el contexto de la filosofía de Heráclito*

En cuanto al fuego, seis son los fragmentos en los que Heráclito habla directamente de él<sup>388</sup>. Hay, además, otras imágenes ígneas; en B 64: «Y todas las cosas las timonea el rayo» encontramos el rayo como principio regente; y finalmente, hay cuatro fragmentos protagonizados por el sol<sup>389</sup>. De modo que si consideramos el rayo y el sol como manifestaciones del fuego, tenemos un total de once fragmentos dedicados a esta cuestión, aunque algunos estudiosos le adjudican aún más<sup>390</sup>.

En la cosmología heraclítea, la inteligencia cósmica emplea el fuego -con su poder destructivo- para manifestarse y gobernar<sup>391</sup>. El fuego es uno de los elementos fundamentales en la filosofía de Heráclito, y no sólo por la cantidad de fragmentos que protagoniza, sino por su naturaleza: es el orden eterno e increado del mundo<sup>392</sup>; por su función: agente activo de todas las transformaciones<sup>393</sup>; y por su soberanía: dirige, somete y juzga todas las cosas<sup>394</sup>.

Hemos visto los fragmentos relativos al fuego, veamos ahora los concernientes a la teoría de los contrarios, cuestión que también deviene central aquí; muy concretamente en lo relativo al movimiento en «doble órbita», expresado por Nietzsche.

---

<sup>388</sup> DK 22 B 30, 31, 65, 66, 67, y 90.

<sup>389</sup> DK 22 B 3, 6, 94, y 99,

<sup>390</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de Bernabé; vid. Bernabé 2001, 125-126; o Fronterotta; vid. Fronterotta 2013, 107-154.

<sup>391</sup> Evidencia que encontramos sobre todo en los fragmentos DK 22 B 64, y 66. Se trata de una cuestión ampliamente reconocida por diversos especialistas, entre los que destacamos aquí la sección del estudio de Kouremenos sobre el papiro de Derveni en la que se tratan los fragmentos de Heráclito que aparecen en el papiro (B 3 y 94; dedicados a la medida del sol, y al sometimiento de todas las cosas a la justicia cósmica, respectivamente), y en donde se analiza la justificación del mantenimiento del orden cósmico. Vid. Kouremenos 2006, 152-161.

<sup>392</sup> DK 22 B 30: Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas.

Según Bernabé, la expresión «no lo hizo Dios ni hombre alguno» no es una refutación a algún autor que hubiera afirmado que el mundo pudiera haber sido creado por un hombre, sino que se trata de una «expresión polar», vid. Bernabé 2001, 135.

<sup>393</sup> DK 22 B 31, B 67, B 90.

<sup>394</sup> DK 22 B 64, y B 66.

Contamos con al menos dieciocho fragmentos de Heráclito dedicados a la cuestión de los contrarios<sup>395</sup>; los que de forma más evidente podemos relacionar con el mencionado movimiento en doble órbita son:

B 59: «en el rodillo del cardador, recorrido recto y torcido son uno y el mismo».

B 60: «camino arriba, camino abajo, uno y el mismo».

B 126: «las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo árido se humedece».

Los dos primeros fragmentos muestran la identidad de los contrarios; cada opuesto *es* a la vez su contrario; a la raíz del dualismo que distingue entre torcido y recto o entre ascenso y descenso, reside la unidad, de forma tal que ambos aspectos «son uno y el mismo», como también afirma Heráclito en B 57 al acusar a Hesíodo por ignorar que Día y Noche «son una sola cosa». En cuanto a B 36 y 126 son ejemplos claros de la transformación dinámica e ininterrumpida de cada contrario en su antagonista. Por otra parte, algunos fragmentos articulan la cuestiones del fuego y los contrarios:

B 67: «Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Pero se torna otro cada vez, igual que el fuego, cuando se mezcla con los inciensos, se llama según el gusto de cada uno»<sup>396</sup>.

Este fragmento es una muestra modélica de la unidad de los contrarios, a la vez que presenta el fuego como elemento ejemplar de la transformación de cada contrario en su opuesto. Y esto último más aún en B 90, donde se presenta al fuego como paradigma y elemento clave de todas las transformaciones:

B 90: «canje del fuego son todas las cosas, y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías».

---

<sup>395</sup> DK 22 B 59, B 10, B 51, B 60, B 103, B 61, B 48, B 88, B 126, B 111, B 62, B 26, B 57, B 50, B 26, B 21, B 15, B 67 . Y según Marcovich veinticinco; fragmentos 25-50; vid. Marcovich 2007, 447-558.

<sup>396</sup> Marcovich cita este fragmento como ejemplo de la combinación que libremente hace Heráclito de diversos elementos de la doctrina del logos y de la doctrina del fuego. Vid. Marcovich 2007, 569-571.

Como muestran B 30<sup>397</sup>, y B 31<sup>398</sup>, el fuego es el agente del dinamismo y de todos los cambios ocurridos en el cosmos; cosmos que no es resultado de creación alguna, sino «fuego siempre vivo», responsable de las transformaciones y sometido él mismo a la medida y el cambio. Los otros doce fragmentos dedicados a los contrarios son B 10, 48, 51, 57, 62, 72, 88, 89, 102, 103, 111, y 114<sup>399</sup>; la mayoría de ellos también contienen la noción de movimiento. En relación con el pasaje que estamos comentando resultan especialmente interesantes los fragmentos B 48 y 51. En el primero de éstos: «Nombre del arco vida, pero su acción, muerte», resulta fantástico el aprovechamiento que hace Heráclito del nombre del arco, βίος, en perfecto contraste con su acción: muerte, pues, en efecto, el lanzamiento de la vida, βίος, conduce inevitablemente a la muerte, como la flecha al blanco<sup>400</sup>; y si ha de creerse en que todo es transformación por el fuego, como Heráclito lo creía<sup>401</sup>, la muerte es a la vez, vida, como también expresa magistralmente el fragmento B 62.

En cuanto al fragmento B 51: «No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira», tanto la flecha como la música necesitan la adecuada tensión en las cuerdas de sus respectivos instrumentos, una tensión fácilmente equiparable a la que entraña el combate; la misma que permite lanzar flechas certeras en la batalla y producir armonía en la música. Una vez más, vida y muerte andan juntas, y la clave es la armonía; una armonía imposible sin la polaridad. Es por esto que la disminución de uno de los polos de las fuerzas contrarias, la reducción a una polarización, rompe el juego vital y el dinamismo de tal modo que la armonía es imposible y se rompe la estructura misma de las cosas.

---

<sup>397</sup> DK 22 B 30: Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose.

<sup>398</sup> DK 22 B 31: Fases del fuego: en primer lugar mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo. El mar se dispersa y es medido con la misma medida que había antes de que se generase la tierra.

<sup>399</sup> DK 22 B 10, B 48, B 51, B 57, B 62, B 72, B 88, B 89, B 102, B 103, B 111, y B 114.

<sup>400</sup> En relación con este fragmento resulta muy interesante la observación de Marcovich según la cual «Heráclito compartía la creencia griega de que el nombre revela buena parte de la auténtica φύσις del objeto al cual se refiere»; vid. Marcovich 2007, 514.

<sup>401</sup> Vid. DK 22 B 30, DK 22 B 31, y DK 22 B 90.

c) *Tradición interpretativa:*

c1) Respecto a Heráclito:

El fuego es el primer signo heraclíteo que encontramos en la cita (2).

Los fragmentos B 30 y 31 abren el grupo décimo de la ordenación de Kirk, dedicado a la cuestión del fuego y en el que se encuentran también B 90, 64 y 66<sup>402</sup>. En el análisis de B 30 trata la *ekpyrosis* que Aristóteles primero y Teofrasto después, asignaron a Heráclito; interpretación iniciada por el Estagirita, desarrollada por su sucesor en el Liceo, y difundida posteriormente por los estoicos<sup>403</sup>. Kirk hace un repaso del estado de esta cuestión y señala que los defensores modernos de la conflagración universal en Heráclito son Zeller, Diels, Gomperz, Gilbert, Brieger y Gigon; y los que rechazan esta postura Schleiermacher, Lassalle, Burnet, Reinhardt y Nestle<sup>404</sup>. En cuanto a B 31 Kirk opina que pertenece al mismo contexto que B 30, de modo que ambos debían estar muy próximos en el texto original de Heráclito, a modo de explicación del proceso de los cambios materiales como ejemplo de que, aunque temporalmente puedan prevalecer ciertas polaridades como la humedad o la sequedad en determinadas regiones del mundo, prevalece el equilibrio a largo plazo<sup>405</sup>. Es cierto que el fuego es el elemento fundamental de las transformaciones, pero es erróneo, según Kirk, atribuir a Heráclito esta teoría. Por otra parte, el fuego que es comparado en B 90 con el oro como elemento válido para el intercambio de todas las cosas, haría referencia a la función del fuego como agente del cambio en los elementos a que alude el fragmento B 31; extendiendo en este caso el ejemplo a todos los intercambios posibles. Uno es el fuego, agente del cambio de todos los elementos, uno es el oro, válido para el intercambio de todas las mercancías.

Este investigador considera improbable la propuesta de otros estudiosos, según la cual la imagen del rayo en B 64 podría reflejar influencias órficas en Heráclito<sup>406</sup>.

---

<sup>402</sup> Vid. Kirk 1970, 306-361.

<sup>403</sup> Kirk señala que el primer responsable de interpretar los fragmentos de Heráclito sobre el fuego en el sentido de que el mundo es periódicamente consumido por la *ἐκπύρωσις*, especialmente a partir del comentario de los fragmentos B 30 y 31, sería Aristóteles, seguido por Teofrasto, quien asumiría y desarrollaría esta cuestión. Vid. Kirk 1970, 307 y 322- 324.

<sup>404</sup> Vid. *ib.*, 335-336.

<sup>405</sup> Vid. *ib.*, 326 y 334-335.

<sup>406</sup> Vid. Kirk 1970, 354-355.

Comenta la interpretación más sencilla, de Gigon, que ve el rayo de Zeus como arma mítica para gobernar el mundo e instrumento bélico para perpetuarlo, puesto que la guerra es el motor del cosmos, y señala que en parte está basada en el *Hymno a Zeus* de Cleantes, donde se le concede mucha importancia y atención a este símbolo. Opina que la imagen del fuego en B 64 podría limitarse a una lectura más bien mecánica, según la cual, efectivamente, el fuego es el motor y agente crucial de todas las transformaciones en la naturaleza, como muestran otros fragmentos, B 31 por ejemplo.

Por otra parte, en la segunda parte de su ordenación, Marcovich reúne cuarenta y dos fragmentos relacionados con «la doctrina del fuego». B 30, 31 y 90<sup>407</sup> se encuentran en el primer grupo de esta parte, dedicado a lo que según él son «los tres principios básicos de la física heraclítica: Fuego, Medidas y Cambio». Estos tres fragmentos se refieren directamente al fuego y lo caracterizan como la sustancia fundamental presente en todas las cosas, las cuales son transformaciones de esta sustancia<sup>408</sup>.

Nos interesa especialmente B 30, donde este especialista ve un juego de expresión polar, «dios-hombre», que también ha señalado Bernabé<sup>409</sup>; y alude al argumento de Kirk según el cual esta expresión polar, como el tono hierático y el uso de epítetos y repeticiones, constituyen un estilo de poderoso efecto muy apreciado por Heráclito, quién lo emplea cuando quiere criticar o remarcar algo que considera especialmente importante<sup>410</sup>. Según Guthrie, Walzer, Kirk y el propio Marcovich, el interés aquí consistiría en resaltar, no la negación de la creación *ex nihilo*, totalmente ajena a la mentalidad griega, sino la negación de la creación del cosmos a partir de un desorden anterior. Se trataría pues de una réplica a las versiones de este tema ofrecidas por los poetas antiguos<sup>411</sup>.

B 64: «Y todas las cosas las timonea el rayo»<sup>412</sup> encabeza el grupo decimoctavo en el que Marcovich reúne cuatro fragmentos que tratan sobre la «separación» de Dios respecto al mundo, y que según él presentan una concepción de la divinidad muy

---

<sup>407</sup> M 51, 53, y 54.

<sup>408</sup> Vid. Marcovich 2007, 561.

<sup>409</sup> Vid. Bernabé 2001, 135.

<sup>410</sup> Cf. Marcovich 2007, 570; Kirk 1970, 311.

<sup>411</sup> Citan a Homero, *Iliada* XV 187 ss., y a Hesíodo, *Theog.* 74; 885. Vid. Marcovich 2007, 570.

<sup>412</sup> M 79.



acorde a la del Zeus homérico<sup>413</sup>. Es cierto que la imagen de la divinidad presentada por Heráclito comparte características con los rasgos tradicionalmente asignados a Zeus, pero hay importantes diferencias entre ambas, puesto que el dios heraclíteo, como señala Bernabé aludiendo a B 32, «no es antropomorfo»<sup>414</sup>. En cuanto al rayo, se considera desde antiguo, el instrumento de gobierno y justicia que emplea Zeus. De acuerdo con Kirk, Marcovich opina que se trata de un fuego «racional» encargado de que se mantengan «*medida y regularidad*» en los procesos de cambio de la materia que muestra por ejemplo el fragmento B 31, y que sería totalmente acorde con la rigurosa custodia del orden y de las medidas asignada a Dike en B 94<sup>415</sup>. De todos modos, el único fragmento que habla directamente de «separación» es B 108<sup>416</sup>, refiriéndose a que «lo sabio está separado de todas las cosas». Los cuatro fragmentos que Marcovich agrupa bajo el signo de la «separación»<sup>417</sup>, comparten las alusiones a la soberanía, el gobierno y la conducción de la divinidad; más en nuestra opinión, a excepción de B 108 -que no se incluye en este grupo- parece muy forzado hablar de separación a partir de los fragmentos mencionados; máxime cuando en tantos otros Heráclito postula la unidad en la multiplicidad de todas las cosas.

Respecto a B 66: «Todas las cosas las discernirá y las someterá el fuego, a su llegada»<sup>418</sup> también se encuentra en este grupo. Según Marcovich las acciones que Heráclito concede al fuego en este fragmento lo vinculan más a una lectura teológica que cosmológica, y por esto no está de acuerdo con Guthrie en que pueda tratarse de una alusión a la conflagración universal<sup>419</sup>. En cualquier caso, es acorde al rigor establecido en el cosmos, según el cual nada ni nadie puede transgredir las medidas establecidas. De hecho, y esto es una observación nuestra, si se contempla este fragmento conjuntamente con otros como B 3 y 94, pueden aceptarse ambas lecturas, es

<sup>413</sup> Vid. Marcovich 2007, 663 y 673.

<sup>414</sup> M 84: «lo sabio, que es solo y único, no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus». Vid. Bernabé 2001, 127.

<sup>415</sup> M 52. Para esta cuestión vid. Marcovich 2007, 675.

<sup>416</sup> M 83: «ninguno de cuantos he oído razones llega hasta el extremo de reconocer que lo sabio está separado de todas las cosas».

<sup>417</sup> Grupo XVIII; fragmentos M 79-82. Vid. Marcovich 2007, 663.

<sup>418</sup> M 82.

<sup>419</sup> Vid. Marcovich 2007, 682.

decir, la teológica y la cosmológica<sup>420</sup>. En cuanto a B 90 se incluye también en el primer grupo de la parte dedicada a la doctrina del fuego. B 6 y 99, por otra parte, se ubican en un grupo que trata las «opiniones astronómicas y meteorológicas de Heráclito», cuestión que se aleja ya demasiado del contexto de análisis de la cita que aquí nos ocupa (19A) y que por tanto, no consideramos necesario tratar ahora.

En su análisis de B 30 Kahn se pregunta cuál es la relación entre la doctrina heraclítica y las teorías cosmológicas de sus predecesores milesios, y cómo pudo Heráclito relacionar el orden del mundo con un «fuego siempre vivo». El investigador afirma mantener una perspectiva distinta a la postura dominante entre los especialistas sobre esta cuestión. No está de acuerdo con la interpretación de «cosmos» en este fragmento en el sentido de un «orden» moral o político aplicable a todos, tal como ocurre en el caso de la ley divina a partir del cual se derivan todas las demás leyes en los fragmentos B 114+2. Se trata aquí de un orden naturalmente común e increado, que «fue, es y será», lo cual parece resolver la posible contradicción de «cualquier dualidad fundamental entre un orden generado del mundo y la fuente eterna de la cual éste surge». Sin embargo, según Kahn, este fragmento no debe interpretarse en clave de teoría física, ni leerse literalmente e interpretarlo «como una referencia poética a transformaciones elementales» a partir de la doctrina del fuego, como señala que han hecho algunos de los investigadores contemporáneos. Se trata más bien de un reto lanzado por el propio Heráclito, que exige indagar también el sentido de las medidas del fuego en otros fragmentos como B 94 y 31<sup>421</sup>. De hecho, trata el fragmento B 31 justo a continuación de B 30, y lo interpreta como una clarificación de este último, como una explicación de la medida que se conserva a través de las diversas transformaciones, de modo que las medidas de igualdad se respetan a largo plazo, por muy drásticos que sean los cambios de los elementos en los procesos de inversión<sup>422</sup>. Y de B 94 dice que la función que Heráclito asigna a Dike en ese caso es una expresión personificada del concepto de Anaximandro de Justicia cósmica<sup>423</sup>.

---

<sup>420</sup> DK 22 B 3: «(del tamaño del sol) su anchura es la del pie de un hombre. B 94: El Sol no rebasará sus medidas. Pues si no, las Erinis, defensoras de la Justicia, darán con él».

<sup>421</sup> Vid. Kahn 1981, 133-138.

<sup>422</sup> Vid. *ib.*, 144.

<sup>423</sup> Vid. *ib.*, 160-161.

Kahn analiza B 66 junto a otros tres fragmentos y explica que lo hace así porque los cuatro comparten la característica de «concebir el principio supremo del universo como el fuego cósmico o celeste»<sup>424</sup>. El rasgo distintivo de B 66 es que expresa el control del fuego en términos de justicia universal que somete a todas las cosas. Si bien el concepto de justicia cósmica fue introducido por Anaximandro, es Heráclito quien lo desarrolla sistemáticamente. El fuego es así ejecutor de la justicia universal, identificada también como conflicto y oposición (tal como expresa B 80), pues ésta no sólo es custodia de la dirección del cosmos, sino también de la estructura de las oposiciones que configuran el orden cósmico. «La justicia cósmica y la simetría requieren que en algún punto todas las cosas vuelvan a la fuente de la cual primero surgieron»<sup>425</sup>.

Según Conche, el empleo del término «cosmos» en B 30 hace referencia al orden presente en la totalidad de las cosas, el orden de estructuración<sup>426</sup>. El mundo no es la simple amalgama de múltiples acontecimientos, sino una sinfonía cósmica viva, que durará indefinidamente, puesto que es un sistema que se rige y se regula a sí mismo, de modo que el desorden y los efectos destructivos no pueden prevalecer sobre sus contrarios<sup>427</sup>. Se trata de un orden inserto en todo el sistema y en cada manifestación viviente que, como tal, es ya un sistema ordenado en sí mismo; es el orden natural e increado, pues la naturaleza como tal está de siempre constituida como cosmos, como un mundo ordenado, sin origen, «independiente de los dioses y su providencia, y les precede», puesto que «los dioses están en el mundo»<sup>428</sup>, y el mundo es un proceso de alternancia constante de contrarios en una unidad indisoluble, «fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas», como dice el propio fragmento B 30.

Justo a continuación trata B 90: «canje del fuego son las cosas todas, y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías», e inmediatamente después B 31: «transformaciones del fuego: primero, mar, y del mar, la

---

<sup>424</sup> Se trata de los fragmentos B 16, 64 y 65. Vid. Kahn 1981, 271.

<sup>425</sup> *Ib.*, 273.

<sup>426</sup> DK 22 B 30: «ste orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas».

<sup>427</sup> Vid. Conche 1986, 280.

<sup>428</sup> *Ib.*, 281.

mitad tierra, la mitad ardiente huracán [...] La tierra se esparce como mar y se mide en la misma proporción que había antes de que se hiciera tierra». De B 90 dice que el ejemplo del intercambio de oro en mercancías y viceversa, sirve para mostrar que el cambio del fuego en no fuego está sujeto a medidas, de modo tal que se produce una equivalencia entre los elementos sujetos a cambio, aunque este ejemplo debe interpretarse en un sentido más simbólico que estrictamente material; es decir, no refiere a pesos o magnitudes, sino a valores que se determinan en relación con la capacidad para participar en los procesos cósmicos de intercambio<sup>429</sup>. Según Conche, este fragmento muestra «el rol del fuego como principio de vida eterna para el mundo», mientras que B 31 resaltaría la función del mar como tránsito entre el fuego y el no fuego, donde el mar se asemeja además al fuego, por su «movimiento incesante e infinitamente variado». El siguiente paso de transformación es la conversión en tierra, más estática que el mar, y el «ardiente huracán», nubes, tormentas, y tifones, de acuerdo con las estaciones del año y las consecuentes condiciones atmosféricas. La tierra disuelta en mar vuelve a ser mar y es medida según «la misma proporción que había antes de que se hiciera tierra», es decir, el fuego es la medida tanto de la tierra como del mar, de modo que el valor del fuego de los elementos no se pierde en los procesos de transformación. El fuego se apaga al convertirse en mar, y más aún en el siguiente estadio de transformación en tierra; sin embargo, se mantiene siempre latente y con el camino de conversión inverso, vuelve a ser lo que era; de modo que «toda transformación es compensada, más o menos a largo plazo, por la transformación contraria». Los procesos de cambio equilibran las variaciones de los distintos elementos de modo que la cantidad total de fuego se mantiene constante, a pesar de que momentáneamente unas manifestaciones prevalezcan sobre otras<sup>430</sup>.

A continuación y profundizando en esta cuestión Conche trata los fragmentos B 65, 84 a, y 76. Justo después analiza B 66 y 64, uno seguido del otro. Interpreta B 66 en el sentido de que para juzgar algo hay que separarlo o discernirlo del conjunto del cual forma parte, de modo que el fuego rompe los lazos que mantienen unido al resto, aquello que va a juzgar, y lo consume. Lejos de interpretaciones cristianas, el fuego

---

<sup>429</sup> *Ib.*, 287-288.

<sup>430</sup> *Ib.*, 289-292.

heraclíteo discierne, juzga, condena y consume; se trata de una justicia cosmológica y natural que opera más allá del bien y del mal, puesto que no juzga según estas categorías. El fuego separa cada cualidad, cada realidad para la muerte, que iguala a su vez todas las posibles diferencias; «un mismo destino espera a todo lo que está en el mundo - la piedra y el hombre, el hombre brillante y el hombre oscuro»<sup>431</sup>. La justicia del fuego no valora las diferencias, simplemente ejerce la ley que impone el cambio y el devenir en todas las cosas, puesto que todo particular es tránsito y no puede persistir por siempre. Una verdad eterna: la sustancialidad es una apariencia ilusoria y temporal.

Según Conche, B 64 hace referencia a que el rayo gobierna todas las cosas, y no todo el universo; un matiz importante, como lo es también la diferencia entre rayo y relámpago, cuestión esta última que -señala el investigador- confunden tanto Heidegger como Fink. El rayo representa el poder destructivo del fuego y el cumplimiento del destino común a todos, la muerte. Sin embargo esta interpretación no es suficiente, puesto que otros fragmentos muestran que el gobierno de todas las cosas se da «por medio de todas las cosas» -B 41-, y cada una mediante su contrario<sup>432</sup>.

La segunda cuestión heraclíteica que encontramos en la cita (19A), después de la del fuego, es la de la doctrina de los contrarios.

Kirk presenta los fragmentos B 59 y B 60 uno a continuación del otro, junto a tres fragmentos más con los que forman el tercer grupo de su ordenación, dedicado a un tipo específico de pares de contrarios, aquéllos que resultan de la apreciación de los aspectos opuestos de una misma cosa, de modo tal que según el momento en que ésta es observada prevalece, para el observador, uno u otro atributo. En su tratamiento de B 59 abre una discusión sobre la mayor o menor probabilidad de que en tiempos de Heráclito existiera el rodillo del cardador, y la seguridad de que sí existían otros tornos, como el del aceite o el vino, que pudieron servir de imagen en este fragmento. De ser así, el de Éfeso habría hablado del rodillo en general, y la precisión del «cardador» pudo haber sido añadida por Hipólito o algún comentarista anterior a él<sup>433</sup>. En cuanto a B 60 señala que algunos estudiosos modernos han interpretado el «camino

---

<sup>431</sup> Conche 1986, 300.

<sup>432</sup> Vid. *ib.*, 303-305.

<sup>433</sup> Vid. Kirk 1970, 97-104.

arriba, camino abajo» en el sentido del curso de las transformaciones de la materia en el cosmos: del fuego en mar y del mar en tierra, en el camino descendente; de tierra en mar, y del mar en fuego, en el ascendente. Según Kirk, esta lectura se deriva de la visión que ofrece Diógenes Laercio en los puntos 8 y 9 del libro IX, de un pasaje transmitido, a su vez, por Teofrasto, según la cual el camino ascendente sería la guerra, que conduce a la génesis; y el descendente la concordia, que conduce a la conflagración. Se trata del siguiente pasaje:

«De los contrarios, el que conduce a la génesis se llama guerra y discordia, el que conduce a la conflagración, concordia y paz<sup>434</sup>; el cambio es llamado camino hacia arriba y hacia abajo, y según este cambio se origina el cosmos.

[9] Así, al condensarse el fuego se transforma en humedad, y al contraerse genera el agua; al solidificarse el agua, se convierte en tierra; y este es el camino hacia abajo. En sentido inverso, la tierra a su vez se licua y de ella se genera el agua, y de ésta todo lo demás, reduciendo prácticamente todo a la evaporación del mar; y éste es el camino hacia arriba»<sup>435</sup>.

De este modo, la expresión haría referencia a los procesos de cambio en el cosmos, en sentido general, pero según otros investigadores, también a todos los procesos de cambio que afectan a la vida humana y cuyas dinámicas pueden interpretarse a partir de este simbolismo. No obstante, Kirk concede una lectura más sencilla del fragmento y comenta que con él, Heráclito aludiría simplemente a contraposiciones que resultan muy evidentes pero cuya oposición es relativa, tal como el camino es considerado ascendente para quién lo sube y descendente para quien lo baja<sup>436</sup>.

La teoría de la unidad y armonía de los opuestos reúne gran cantidad de fragmentos, pues constituye uno de los aspectos fundamentales del pensamiento heraclíteo. Marcovich recopila un total de veinticinco y los clasifica en seis grupos, según el tipo de relación de los pares de contrarios y la cuestión que traten. En el primero de estos constituye todo par de opuestos, ley universal y razón de la unidad del orden de este mundo<sup>437</sup>. Sin embargo, cabe advertir que esta última cuestión la

---

<sup>434</sup> Cf. DK 22B 67 y 80.

<sup>435</sup> Esta cuestión se encuentra también en los fragmentos DK 22 B 31 y 36.

<sup>436</sup> Vid. Kirk 1970, 105-112.

<sup>437</sup> Vid. Marcovich 2007, 447-467. Grupo VI; M 25: Conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante, de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas. M 26: No escuchándome a mí, sino al logos, sabio es reconocer que todas las cosas son

encontramos más acentuada aún en los dos primeros fragmentos del grupo siguiente, formado por B 80, 53, 42 y 125, en representación de que la guerra, además de ser la condición más importante de la unidad de los opuestos, es clave fundamental en la actividad estructuradora y ordenadora del mundo en general y de la *polis* en particular<sup>438</sup>. A continuación están los fragmentos B 59, 60 y 103, agrupados bajo el signo de la unidad en cuanto identidad, es decir, en este caso los opuestos son una y la misma cosa, como el «camino arriba, camino abajo»<sup>439</sup>. La característica distintiva del grupo que les sigue consiste en que sus fragmentos presentan pares de contrarios cuya diferencia se debe a distintos puntos de vista desde los que puede contemplarse la cuestión<sup>440</sup>. El grupo siguiente contiene tres fragmentos en los que la causa de la unidad de los opuestos es la necesidad que tienen de convertirse cada uno en su contrario<sup>441</sup>. Una ligera diferencia respecto a éstos es la que caracteriza a los del siguiente grupo, compuesto por otros tres fragmentos en los que el sentido de cada contrario exige que se considere su opuesto; tal es el caso, por ejemplo, del hambre y la hartura<sup>442</sup>. El último conjunto de esta serie lo forman cuatro fragmentos agrupados según el criterio de la necesidad que cada opuesto tiene de su contrario y del mutuo condicionamiento que ejercen uno sobre otro<sup>443</sup>.

Nos interesa especialmente aquí B 15, fragmento con el que concluyen: este grupo específico, el conjunto de grupos que trata la cuestión de los contrarios, y la primera parte del libro de Marcovich, dedicada a la doctrina del logos. Su interpretación ha despertado mucha discrepancia y poco consenso entre los investigadores<sup>444</sup>. En este

---

una. M 27: No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira.

<sup>438</sup> Vid. Marcovich 2007, 470-487. Grupo VII; M 28: Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad. M 29: La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres. M 30: Homero merecería que lo expulsaran de los certámenes y que lo apalearan, y Arquíloco, otro tanto. M 31: El ciceón se descompone si no lo agitan.

<sup>439</sup> Vid. Marcovich 2007, 493-503. Grupo VIII; M 32, 33, y 34.

<sup>440</sup> Vid. Marcovich 2007, 505-531. Grupo IX; M 35, 36, 37, 38, 39, 40.

<sup>441</sup> Vid. Marcovich 2007, 533-537. Grupo X; M 41, 42, 43.

<sup>442</sup> Vid. Marcovich 2007, 539-544. Grupo XI; M 44, 45, 46.

<sup>443</sup> Vid. Marcovich 2007, 545-558. Grupo XII; M 47, 48, 49, 50.

La interpretación de este último fragmento es muy discutida. Para profundizar en la cuestión vid. también Casadesús 2010.

<sup>444</sup> Se trata del fragmento que identifica a Dioniso y Hades. Vid. Marcovich 2007, 555-558.



caso Marcovich se sitúa en contra de Schleiermacher, Bywater, Wilamowitz, Diels, Kranz y Kirk, y se muestra en desacuerdo con la lectura realizada por Bernays y Verdenius, quienes han querido ver en la alusión a Dioniso -en cuanto Dios del vino- la humedad que se denuncia en B 117, fragmento a partir del cual deducen que «el vino es la muerte para el alma»<sup>445</sup>. Marcovich, en contra, sostiene que la identificación entre vida y muerte representada por Dioniso y Hades corresponde a una creencia religiosa y común arraigada en la tradición, según la cual ambas divinidades se han considerado desde antiguo inseparables; cosa que según él no puede decirse de la asociación entre el vino y la muerte. Considera que el fragmento muestra la renuncia de Heráclito a los rituales dionisiacos, en concordancia con su tajante crítica a las prácticas rituales en general<sup>446</sup>.

Kahn interpreta el simbolismo de Hades y Dioniso en B 15 en el sentido de la identificación entre vida y muerte que encontramos en B 62 y 88, puesto que los ritos fálicos atribuidos al dios del vino vendrían a representar el culto a la vitalidad sexual. Dioniso es visto aquí también como dios de la embriaguez y la locura, estados que suponen la muerte de la lucidez psíquica y del pensamiento sano; pero que en el contexto ritual descrito adquieren una significación distinta, exenta de cargas pesimistas o misticistas<sup>447</sup>.

Por último, según Conche en B 15 el himno al que se alude es un canto a la divinidad, más que a los atributos fálicos en sí, sin menoscabo de los aspectos concretos que éstos representan. Es decir, las partes pudendas son elevadas a un rango sublime en cuanto que la procesión es en honor de la divinidad; este himno es así un elogio a Dioniso, representante de la «fecundidad animal y humana», dios de la vegetación y de la fertilidad. Se trata, por otra parte, de una concepción religiosa tradicional -bastante común en la época- según la cual la aparente contradicción entre el dios de la vida y el dios de la muerte venía a disolverse identificando a ambas deidades como una y la misma, en las festividades de las flores en la Atenas y algunas regiones jónicas del siglo VI antes de Cristo: rituales dionisiacos que se realizaban durante la llegada de la primavera, y en los que se celebraba el triunfo de la vida sobre

---

<sup>445</sup> Vid. Marcovich 2007, 556.

<sup>446</sup> Cf. Marcovich 2007, 556; Bernays, *Ges. Abh.* I 61, n. 1; Verdenius, *Mnemosyne* 1959, 297.

<sup>447</sup> Vid. Kahn 1981, 263-265.



el invierno y la muerte. Los cultos a Dioniso y a Hades estaban íntimamente vinculados y en el fondo venían a ser un mismo culto, puesto que la muerte era considerada el mundo subterráneo donde lo muerto se transmuta en vida, y el suelo a partir del cual la vida extrae los alimentos, tal como -señala Conche- lo atestiguan Hipócrates o Herodoto.

No obstante, a esta lectura, que Conche atribuye a otros investigadores como Marcovich, el especialista francés hace algunas objeciones, de modo que para él la identidad entre Dioniso y Hades no radica tanto en esta explicación religiosa tradicionalmente aceptada, sino en la visión de las cosas que tiene el logos heraclíteo «desde la perspectiva de la eternidad»<sup>448</sup>. Además -señala- de que en la observación que Heráclito hace del culto a Dioniso en este fragmento excluye a Hades, a pesar de que identifique a ambas deidades; una identificación que obedece fundamentalmente a la teoría heraclíteica de los contrarios, aplicada en este caso a la inseparabilidad de la vida y la muerte, como muestran otros fragmentos<sup>449</sup>. Es por esto que los participantes en la procesión en honor a Dioniso, aún sin saberlo, honran también a Hades; y sin embargo yerran, puesto que en su ignorancia creen separar lo que es inseparable. Según Conche, Heráclito no sólo se muestra en desacuerdo con los devotos dionisiacos sino también con la concepción misma de Dionisos separado de Hades, en el sentido de un desenfreno pasional, irracional y anárquico, exento de la adecuada compensación restrictiva<sup>450</sup>. Así, mientras Dioniso es el dios de la pérdida de uno mismo, Dioniso-Hades es el dios de la vida centrada y del autodomínio y la maestría sobre uno mismo.

En su análisis de B 59 comenta la posibilidad de interpretarlo en el sentido de un dinamismo que en su movimiento unifica los contrarios, en este caso, torcido y recto; el

---

<sup>448</sup> Conche 1986, 158.

<sup>449</sup> DK 22 B 88: Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, es lo uno a su vez. B 48: Nombre del arco vida, pero su acción, muerte. B 36: Para las almas es muerte tornarse agua; para el agua es muerte tornarse tierra, más de la tierra nace el agua y del agua, el alma. B 62: Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos.

<sup>450</sup> El investigador recurre al fragmento B 114: «preciso es que los que razonan con sensatez se afiancen sobre lo común a todos, como una ciudad, en su ley; incluso con más firmeza. Y es que se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina, pues su poder se extiende todo cuanto quiere, a todas les basta e incluso sobra»; y lo interpreta como una muestra de la reivindicación heraclíteica de la ley y el orden, en rechazo a la irracionalidad y la anarquía. Vid Conche 1986, 160.

ejemplo al que recurre Conche es el de un tornillo que al girar avanza y al avanzar gira, de manera que «el movimiento une lo contrario y es posible por lo contrario»<sup>451</sup>. Pero menciona la discusión que ya vimos en Kirk respecto a las dudas que mantienen algunos investigadores sobre la posibilidad de que en tiempos de Heráclito existiera algo así como el tornillo. Asimismo, señala la solución ofrecida por otros investigadores al desechar la primera parte del fragmento: «en el rodillo del cardador», y traducir directamente: «recorrido recto y torcido son uno y el mismo», e interpretarlo en el sentido de un camino, que siempre es el mismo, tanto en sus rectas como en sus curvas. También menciona a otros especialistas que optan por atribuir el enunciado a diversos instrumentos empleados para la escritura y la pintura de la época<sup>452</sup>. Conche señala que la expresión de Heráclito no debía referirse al complejo mecanismo que Hipólito está describiendo cuando recurre al fragmento heraclíteo, sino a un mecanismo más simple. Comenta que Marcovich alude a un pasaje en que Herodoto describe un antiguo instrumento de tortura a partir del cual sería posible deducir la existencia de rodillos en la Grecia arcaica, y también explica la representación del rodillo del cardador realizada por Kahn, una descripción del movimiento en semicírculos de la lana en una serie de rodillos, que no convence a Conche porque solo representa el movimiento curvo y no el recto. Propone pues, la solución de la que habla al comienzo de su análisis, es decir, la alusión a un tornillo habría sido aportada por Hipólito, quien empleó una imagen acorde con la intención heraclíteica de mostrar la unidad de los contrarios. Se evita así la discusión sobre la mayor o menor probabilidad de que se conociera el tornillo en tiempos de Heráclito.

Justo a continuación comenta B 60, y advierte una diferencia respecto al fragmento anterior, pues mientras que allí un único movimiento unifica a los contrarios (torcido y recto), en este caso se trata de dos movimientos distintos en un mismo camino, puesto que al subir se realiza la acción contraria al movimiento descendente, y viceversa<sup>453</sup>.

---

<sup>451</sup> *Ib.*, 404.

<sup>452</sup> La opción de eludir la primera parte del fragmento corresponde a Ramnoux; las otras a Bollack y Wismann. Vid. Conche 1986, 405.

<sup>453</sup> Vid. *ib.*, 408.

Por último, de B 67 dice -siguiendo las observaciones de otro investigador<sup>454</sup>- que el verbo ἀλλοίωω (cambiar), empleado en el fragmento es improbable que fuera conocido por los filósofos presocráticos y que pudo ser añadido por Hipólito o algún comentarista. Comenta la propuesta de Kirk según la cual quizá Heráclito forjó el verbo a partir del adjetivo ἄλλοῖος, y que los contemporáneos del de Éfeso no la recibieran inmediatamente<sup>455</sup>. Comenta que después de la expresión el texto contiene una laguna y como los distintos especialistas -desde Schuster o Bernays hasta el momento en que Conche escribe- han intentado completarla o resolverla. Según Conche, el fuego con el que es comparado el dios, no es el fuego universal y estable, sino la sucesión constante de llamas que simbolizan el devenir incesante de los acontecimientos, de modo que cuando se huelen los distintos inciensos que consume recibe el nombre, no ya del fuego, sino el de los perfumes; por esto «se llama según el gusto de cada uno» («que lo huele», añade Bernabé en su traducción<sup>456</sup>). La equiparación de Dios con los diversos pares de contrarios que aparecen en el fragmento no significa una identificación de la divinidad con las distintas series de oposiciones, sino con la oposición armónica universal en sí, «la unidad de todos los pares, la unidad cósmica»<sup>457</sup>. Además, la valoración de cada contrario en términos de positivo o negativo es una estimación humana, y nada tiene que ver con la perspectiva cósmica, la cual no opera con estas tasaciones; de hecho -señala Conche- para Heráclito la guerra, como «padre de todas las cosas», no tiene un valor negativo.

Pero la unidad de los contrarios es captada por la inteligencia, mientras que los distintos aromas de los diversos inciensos que puedan arder en el fuego, los capta la percepción sensible. En la condición humana es posible percibir la guerra separada de la paz, o el hambre fuera de la saciedad; sin embargo, desde el orden cósmico, la divinidad irrumpe en la multiplicidad de aspectos sin que sea identificable en unos fenómenos separados de otros, puesto que es la unidad de todos ellos. Es el ojo humano quien capta aisladamente; la mayoría de los hombres capta día y noche, pero

---

<sup>454</sup> Se trata de Fränkel (1938): «Heraclitus on God and the phenomenal world (fr. 67 Diels), *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 69, p. 232, n. 5. Vid. Conche 1986, 379.

<sup>455</sup> Cf. Kirk 1970, 191; Conche 1986, 380.

<sup>456</sup> Vid. Bernabé 2001, 137, n. 18.

<sup>457</sup> Conche 1986, 382.

no la unidad día-noche, tal como critica Heráclito a Hesíodo en el fragmento B 57<sup>458</sup>; ellos no alcanzan a unir bien y mal, mientras que en la unidad divina «el mal es tan activo y eficaz para el mantenimiento del conjunto como el bien»<sup>459</sup>.

Por otra parte, cabe señalar que los investigadores reconocen distintos tipos de relación entre opuestos<sup>460</sup>. Para profundizar en la comprensión de los distintos tipos de pares de contrarios que pueden distinguirse en los muchos fragmentos heraclíteos dedicados a la cuestión, resulta de gran ayuda el estudio realizado por Bernabé, que bajo el título de «expresiones polares en Heráclito» analiza exhaustivamente las distintas formas y géneros de oposición<sup>461</sup>.

## c2) Respecto a Nietzsche:

El fuego y la doctrina de los contrarios son las cuestiones heraclíteas que se mencionan en la cita que aquí nos ocupa (19A).

En su artículo sobre «Nietzsche y Heráclito», Hershbell y Nimis<sup>462</sup> señalan cómo Heráclito se desmarcó de los filósofos milesios al refinar su monismo materialista, según el cual todo cuanto existe ha sido creado a partir de una única sustancia o materia, que es la base de todo cuanto existe. Aunque cada uno de estos filósofos atribuye esta materia primigenia a un elemento distinto, todos ellos coinciden en asignar un rol creador a esta sustancia. El de Éfeso mantiene la noción de un elemento material -el fuego- y pone el acento en la unidad estructurada de todas las cosas a partir de un principio ordenador que es el logos, el cual no es esencialmente distinto del fuego. La originalidad de Heráclito en este punto consiste en conferir al logos la función de principio ordenador dinámico de la diversidad, un principio a partir del cual «todas las cosas aparentemente plurales y dispares están en realidad unidas en un complejo coherente»<sup>463</sup>. Se trata de una concepción de identidad entre unidad y multiplicidad que -señalan estos investigadores, siguiendo a Marcovich- es toda una

---

<sup>458</sup> DK 22 B 57: «¡Maestro de los más Hesíodo! Crean que el que más sabe es él, que no conocía el día y la noche. Y es que son una sola cosa».

<sup>459</sup> Conche 1986, 383.

<sup>460</sup> Cf. Marcovich 2007, 556; Bernays, *Ges. Abh.* I 61, n. 1.

<sup>461</sup> Vid. Bernabé 2009, 103-138.

<sup>462</sup> Vid. Hershbell & Nimis 1979, 17-38.

<sup>463</sup> *Ib.*, 21.

primicia en la filosofía griega, la clave de la teoría heraclítica de los contrarios y de la postulación de la guerra como «padre y rey» de todas las cosas, de acuerdo con la justicia -que es contienda- y la necesidad.

Hershbell y Nimis sostienen que éste es uno de los aspectos del pensamiento heraclítico absorbidos por Nietzsche, y que resulta fundamental en la filosofía del filólogo<sup>464</sup>.

Por otra parte, Sánchez Pascual relaciona este pasaje (19A) con los fragmentos DK 22 B 23: «de la justicia no sabrían ni el nombre si no hubieran estas cosas»; y B 24: «a los caídos en combate los honran dioses y hombres»<sup>465</sup>. Pero no explica esta relación y en nuestra opinión, aunque es cierto que B 23 y 24 pueden vincularse a la identificación entre justicia y contienda que aparece en B 80 en representación de la doctrina de los contrarios, hay otros fragmentos cuyo paralelismo con esta cita está más justificado<sup>466</sup>.

Moroney relaciona la cuestión de la armonía de los opuestos, en general, con los fragmentos DK B 51: «No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira»; 54: «Ensambladura invisible, más fuerte que la visible» y 8: «La contrariedad, acuerdo y, de los contrarios, la más preciosa armonía»<sup>467</sup>, fragmento éste último que según Kirk -observa Moroney- no es de Heráclito, sino una paráfrasis de los fragmentos B 51, 80, y probablemente de B 10. Según Moroney Nietzsche habría combinado los fragmentos 8 y 51, interpretando ambos en el contexto de los fragmentos cósmicos que presentan el mundo como un devenir continuo en eterna lucha sostenido en la armonía también eterna que es el logos, sin entrar en detalle en los pasajes de la obra nietzscheana que contienen esta

<sup>464</sup> Los fragmentos que emplean Hershbell y Nimis para ejemplificar esta cuestión son: DK 22 B 50: No escuchándome a mí, sino al logos, sabio es reconocer que todas las cosas son una. B 61: Mar: agua la más pura y la más impura: para los peces, potable y salvadora; para los hombres, impotable y mortal. B 111: La enfermedad hace a la salud cosa agradable y buena; el hambre, a la hartura; el cansancio, al descanso. B 88: Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez. B 51: No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira. B 53: La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres. Y B 80: Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad. Vid. *ib.*, 21-23.

<sup>465</sup> Nietzsche (1872) 2000, 168 (n. 195).

<sup>466</sup> Los fragmentos que hemos propuesto en el apartado *a* del comentario a esta cita.

<sup>467</sup> Arist., *EN*, VIII 2, 1155b 4; traducido al castellano de la traducción al catalán de los *fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito* realizada por J. Ferrer; vid. Ferrer 2011.

cuestión. Según este investigador Nietzsche construye un aspecto fundamental de su teoría de la cultura a partir de la propuesta heraclítica de la armonía de los contrarios que encontramos en B 8, 51 y 54, dándole un sentido más amplio a la cuestión de la armonía y acentuando una lectura psicológica según la cual «el hombre es un saco de instintos en guerra, y debe unir esas contraposiciones y crear armonía de ellas»<sup>468</sup>.

Según Fink Heráclito es «la raíz originaria de la filosofía de Nietzsche»<sup>469</sup>; en el caso de *El nacimiento de la tragedia* la teoría de los contrarios juega un papel fundamental en la concepción de lo trágico, en la articulación dionisiaco-apolínea propia de la vida en todas sus facetas y relaciones, incluida la muerte, puesto que, como dice este investigador parafraseando varios fragmentos de Heráclito:

«Vida y muerte se encuentran profundamente hermanadas en un movimiento rotatorio misterioso; cuando la una sube, tiene la otra que bajar; unas figuras se forman al romperse otras; cuando una cosa sale a la luz, otra tiene que hundirse en la noche. Pero la luz y la noche, la figura y la sombra del Hades, el nacimiento y la decadencia son tan sólo aspectos de una y la misma ola de la vida; el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo, dice Heráclito. El *pathos* trágico conoce la identidad de Hades y Dionisos. En la tragedia de los griegos descubre Nietzsche la antítesis entre figura y oleaje informe de la vida -entre *peras* y *apeiron*- entre ser finito, que, destinado a la aniquilación, se hunde en el fondo in-finito, y fundamento mismo, que continuamente hace surgir de sí nuevas figuras. A este vaivén lo denomina Nietzsche contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco»<sup>470</sup>.

Justo a continuación recurre al pasaje de *Ecce homo* en el que Nietzsche, a la hora de hablar sobre *El nacimiento de la tragedia* cita a Heráclito como antecesor de aspectos fundamentales de su propia filosofía: la «sabiduría trágica», «la afirmación del *fluir* y el aniquilar», y «el decir sí a la antítesis y la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del mismo concepto “ser”»<sup>471</sup>.

El investigador italiano S. Barbera encuentra paralelismos entre la interpretación heraclítica de Nietzsche en sus primeros escritos y los trabajos de Bernays y Lassalle, que el filólogo conocía bien<sup>472</sup>. Así por ejemplo, la articulación *polemos-dike* que deviene

---

<sup>468</sup> Vid. Moroney 1986, 45

<sup>469</sup> Vid. Fink 1976, 16.

<sup>470</sup> Fink 1976, 21.

<sup>471</sup> Cf. Fink 1976, 24; EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1888) 1998a, 78-79.

<sup>472</sup> Este investigador señala que «de los estudios heraclíticos de Bernays, Nietzsche se ocupó desde el periodo de Leipzig», y alude a las dos ocasiones en que Nietzsche cita en *Los filósofos preplatónicos* la obra de Lassalle. Vid. Barbera 1992, 60, n. 30, y 62.

central en muchos aspectos del pensamiento nietzscheano de esa época, es afín a la lectura de Heráclito que hiciera Lassalle en su *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*<sup>473</sup>. No obstante -señala Barberá-, Nietzsche busca en la filosofía heraclítica un principio unitario «ateológico», y en esto se distancia de la interpretación teleológica del hegeliano Lassalle, que veía en el devenir una «necesidad meramente lógica» y acorde a objetivos decretados por la razón, similar a la noción del *nous* propuesto por Anaxágoras<sup>474</sup>.

Por otra parte, Frey señala que el trasfondo de la cosmovisión estética de Nietzsche y de su propuesta del devenir amoral están directamente inspiradas en la teoría heraclítica de los contrarios y otras nociones fundamentales del filósofo de Éfeso como la del *polemos*, y el dinamismo del cambio como eje clave del orden cósmico. En su explicación de la cuestión el investigador alemán alude concretamente al fragmento B 8 para la cuestión de la armonía de los opuestos, a B 102 para la explicación de que la justificación del mundo solo puede ser estética y no moral. Y finalmente, a B 52 para la cuestión de la inocencia y el juego cósmico, fragmento que -señala- desempeñará un papel crucial no sólo en la concepción de la estructura y el funcionamiento del universo, del arte y de la vida en *El nacimiento de la tragedia*, sino también en el desarrollo de importantes doctrinas del Nietzsche maduro como la del eterno retorno<sup>475</sup>.

Por último, decir que -en general- las referencias de los estudiosos a la presencia de Heráclito en la obra nietzscheana son bastante genéricas y poco sistemáticas, de modo que los análisis exhaustivos de la cuestión en obras concretas y citas específicas son escasos y dispersos. Éste es precisamente, uno de los motivos que impulsa uno de los aspectos centrales de la presente tesis doctoral, el comentario exhaustivo y por orden cronológico de todas las citas de Nietzsche a Heráclito.

---

<sup>473</sup> Lassalle 1920. Vid. Barbera 1992, 62.

<sup>474</sup> Barbera 1992, 64.

<sup>475</sup> Vid. Frey 2007, 109-113. Respecto a B 52, en nuestra opinión es discutible que la noción de eterno retorno pueda extraerse a partir de este fragmento; esta cuestión se analizará en detalle en el contexto del comentario de la cita en la que Nietzsche relaciona este concepto con Heráclito. Allí veremos que en la formación de esta noción influyeron mucho algunos estudios sobre física y astronomía de finales del siglo XIX.



*d) El recurso a Heráclito en este caso*

Como hemos visto, las alusiones en este pasaje al «fuego limpio, puro y purificador» y a la doctrina en la que «se mueven en doble órbita todas las cosas», son un signo de la absorción nietzscheana de las teorías heraclíteas del fuego y de los contrarios.

En Heráclito el fuego es el *arché*, elemento clave del perpetuo movimiento del devenir, así como del dinamismo, el continuo cambio, la tensión y la armonía en la articulación de los contrarios. Como unidad de contrarios, responsable de todas las transformaciones entre estos y de los procesos de muerte y regeneración, el fuego heraclíteo adquiere una dimensión trascendente que asume y supera la naturaleza material, sin dejar de ser *physis*. Este aspecto marca una innovación decisiva respecto a los filósofos milesios; una propuesta de profundas consecuencias, que jugará un papel fundamental en la predilección de Nietzsche por Heráclito en general, y en la absorción de sus teorías del fuego y los contrarios en particular.

La unidad de los opuestos es así, uno de los aspectos fundamentales del pensamiento heraclíteo en la filosofía nietzscheana, y muy concretamente en la cita que aquí nos ocupa (19A). Cuando Nietzsche analiza el inicio de la decadencia y cómo opera el destierro de la fuerza dionisiaca en la degeneración de la tragedia, encuentra que la reducción del contraste a uno de los polos de las fuerzas contrarias, rompe el juego vital y el dinamismo de tal modo que se atenta contra la estructura misma de las cosas, en aras de una falsación. Ésta es una de las cuestiones clave por las que Heráclito deviene medular en el *El nacimiento de la tragedia* y en la crítica nietzscheana a la tradición occidental. La ilusión y manipulación que se denuncia en el contexto al que pertenece este pasaje es acorde a los estudios sobre la ficción con que opera la actividad cognitiva de nuestro cerebro y que Nietzsche -siguiendo los trabajos de Lange- había descubierto ya a partir de 1866. Se trata de una convicción en la realidad de las ficciones, que determina nuestra relación con el mundo y con la vida, y que llama la atención del filólogo hasta el punto de dedicarle un breve pero conciso estudio monográfico -*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*- justo el año siguiente a la publicación de *El nacimiento de la tragedia*. Según Nietzsche, nuestro sometimiento al engaño y a la fragmentación es debido a esta cuestión, y a la escisión que ejerce la percepción al romper el juego de tensión y unidad natural entre contrarios, como ya



intuyó Heráclito en su día<sup>476</sup>. En mi opinión, este es uno de los puntos fundamentales por los que se emplea a Heráclito aquí en particular, y como instrumento de diagnóstico en la crítica a la cultura en general.

Por otra parte, el fragmento B 66: «Todas las cosas las discernirá y las someterá el fuego, a su llegada», es muy probable que sirviera de inspiración a Nietzsche al aludir, por un lado al fuego «puro y purificador», y por otro, inmediatamente después a «que todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización tendrá que comparecer alguna vez ante el infalible juez Dioniso»<sup>477</sup>, en el contexto de la cita que estamos comentando y que trata a la vez las cuestiones del fuego, de los contrarios y de la justicia. La mención a Dioniso por parte de Heráclito sólo la encontramos en B 15, fragmento que ha sido interpretado de varias maneras por parte de los investigadores, algunas, como hemos visto, bastante curiosas. En cualquier caso, parece que las más razonables son las que sostienen Marcovich y Conche, que a pesar de sus diferencias son complementarias, en nuestra opinión.

Al equiparar Hades y Dioniso se trazan puentes de equivalencia entre ambas divinidades, una identificación de fuerzas contrarias muy propia del de Éfeso, y que la mayoría de investigadores coliga a la identificación entre vida y muerte<sup>478</sup>. Nuestra propuesta –siguiendo en esto a Conche y a Casadesús<sup>479</sup>– es que este tipo de enlace entre Dioniso y Hades concuerda perfectamente con el juego heraclíteo de tensión y unidad de contrarios, que es clave tanto en su filosofía como en la de Nietzsche. En efecto, cuando en su análisis de *El nacimiento de la tragedia*, el propio autor afirma que cerca de Heráclito «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»<sup>480</sup>, el filólogo equipara el fluir, propiedad típicamente asignada a la vida, con la aniquilación, usualmente vinculada a la muerte.

Consideramos que seguramente algo similar a la lectura que hace Conche de los contenidos del fragmento B 15 es lo que Nietzsche debía tener en mente cuando

<sup>476</sup> DK 22 B 123, B 54, B 107, B 28a, B 56, B 2, B 89, B 50, B 51, B 88, B 57, B 12, B 60.

<sup>477</sup> Nietzsche (1872) 2000, 168.

<sup>478</sup> Vid. Casadesús 2009a, 4; y 2010.

<sup>479</sup> Cf. Conche 1986, 158; Casadesús 2010.

<sup>480</sup> EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1888) 1998a, 78-79.

afirmaba que todo lo que consideramos cultura, formación y civilización tendrá que someterse al juicio de Dioniso. A juzgar por el tratamiento de la cuestión en el pasaje que estamos comentando, no parece que Nietzsche se dejara llevar por la interpretación de Bernays señalada por Marcovich<sup>481</sup>. Más bien da la impresión de que se trata de un juego de contrarios, en este caso entre la cultura, formación, civilización por un lado, y Dioniso por otro.

Por otra parte, aunque son muchos los fragmentos que pudieron servir a Nietzsche a la hora de mencionar la doctrina heraclítica de los contrarios, la información que hay respecto a esta cuestión en el libro IX de Diógenes Laercio es más que suficiente para comprender la importancia y características de ese aspecto de la filosofía de Heráclito<sup>482</sup>. Por otra parte, los trabajos de Bernays<sup>483</sup>, Lassalle<sup>484</sup> y Schuster<sup>485</sup> son estudios especializados sobre Heráclito contemporáneos a Nietzsche y es cierto que existe la posibilidad, como apuntan algunos investigadores, de que buena parte de la interpretación nietzscheana del de Éfeso se deba a su lectura de estos textos, que él mismo reconoce haber consultado<sup>486</sup>. No obstante, en muchos aspectos la lectura nietzscheana de Heráclito se desmarca de la interpretación de otros investigadores, como ocurre en el caso de Lassalle al que hemos aludido. Por otra parte, aunque esta cuestión se trata exhaustivamente en el capítulo que hemos dedicado a la cuestión de las fuentes, no está de más aquí señalar que Nietzsche -además de las obras de estos autores modernos- cuenta en su biblioteca personal con textos de varios de los diversos transmisores clásicos de los fragmentos de Heráclito<sup>487</sup>.

---

<sup>481</sup> Marcovich 2007, 556.

<sup>482</sup> Vid. D. L. IX, 7-9, donde se enuncian los elementos fundamentales de la filosofía de Heráclito. Sabemos que Nietzsche conocía bien la obra de Diógenes Laercio; vid. p. ej. Montinari 1999, 69; y Moroney 1986, 22.

<sup>483</sup> Bernays 1869; Heraklitea, Bonn 1848; «Heraklitische Studien», Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge, 7 (1850), pp. 90-116; «Neue Bruchstücke des Heraklit», Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge, 9 (1853), pp. 241-269.

<sup>484</sup> Lassalle, F., *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln*, Berlin 1858, vol. II. Moroney comenta que Nietzsche estudió y aprovechó con esmero los trabajos de Lassalle sobre Heráclito; vid. Moroney 1986, 60.

<sup>485</sup> Schuster, P., «Heraclit von Ephesus. Ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichem Ordnung wieder herzustellen», dans *Acta societatis philologiae lipsiensis III*, Lipsiae: Teubner 1873.

<sup>486</sup> Vid. comentarios de D'Iorio y Fronterotta en Nietzsche (1872-1876) 1994b, 12, 19, 21, 25, 26, 36, 46, 48, 52, 53-70.

<sup>487</sup> Aristóteles, Platón, Plutarco, Diógenes Laercio, Marco Aurelio, entre otros. Vid. BN 2003.

Y otra cuestión fundamental, en su estudio de la filosofía antigua y clásica en general, y de la de Heráclito en particular, el intento de este filólogo consiste en empatizar con la vida y el conocimiento de aquéllos a los que explora, a fin de sintonizar con la vibración de sus actitudes y de sus mensajes, para asimilar del modo más íntimo y directo posible sus propuestas. La conexión no es únicamente cognitiva, ni meramente conceptual.

Nuestra conclusión en este sentido -justificada por las propias declaraciones y el *modus operandi* del autor- es que Nietzsche no es un comentarista usual del de Éfeso, sino que, fiel a la peculiar concepción metodológica que ya concibió en los años de Pforta y desarrolló en escritos tempranos, su aproximación a éste está impulsada por el amor<sup>488</sup>, y se deja penetrar por su filosofía con la intención de convertir en «carne y sangre propias» el *pathos* del pensamiento del efesio y de su posición modélica en la investigación y ante la vida, como mostrará en el texto *Sobre el pathos de la verdad*<sup>489</sup>, escrito el mismo año en que se publica *El nacimiento de la tragedia*. Cuando se habla aquí de amor, cabe aclarar que no se trata de un apasionamiento ciego o arbitrario, sino de una condición que Nietzsche considera imprescindible para la investigación y el acceso al conocimiento en general, y que en el caso concreto de Heráclito se debe sobre todo al reconocimiento de una personalidad y una propuesta filosófica que el filólogo reconoce como «lo más afín» a si mismo y a su propio pensamiento.

20A [GT-24] «Ese aspirar a lo infinito, el aletazo del anhelo dentro del máximo placer por la realidad claramente percibida, nos recuerdan que en ambos estados hemos de reconocer un fenómeno dionisiaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como efluviio de un placer primordial, la construcción y destrucción por juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un

---

<sup>488</sup> En este sentido cabe recordar las declaraciones del propio autor: «Lo más importante (y lo más difícil) consiste en dejarse penetrar por la Antigüedad con amor [...]. (sc. el filólogo) Sólo entonces puede ser educado por la Antigüedad, y sólo entonces llegará a ser también un erudito verdaderamente productivo (sólo del amor nacen las visiones más profundas)»; EKP-Text-6, KGW II/3, p. 368; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 299.

<sup>489</sup> A finales de 1872 Nietzsche dedica y envía a Cosima Wagner *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, que tratan sobre los Griegos, la cultura, y la crítica de las estructuras político-sociales y de la filosofía. El primero de estos prólogos, y que Nietzsche considera el más importante de todos es *Sobre el pathos de la verdad*, donde presenta el que está considerado por algunos investigadores actuales como el retrato más acertado y completo de la figura de Heráclito realizado hasta ahora. Vid. Marcovich 2007, XIX-XXI.

niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba»<sup>490</sup>.

En este caso Nietzsche alude a la célebre imagen del niño empleada por Heráclito en uno de los fragmentos más apreciados por los especialistas a la hora de trazar paralelismos entre ambos filósofos. Sin embargo, hay que señalar un error, no sabemos si consciente o no, en la lectura nietzscheana del fragmento, DK B 52, al que se le atribuye una imagen que se encuentra en la *Iliada* de Homero y no en Heráclito. Veamos los pasajes en cuestión:

«[...] la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba»<sup>491</sup>.

«el conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!»<sup>492</sup>

«Por allí entró como riada el cerrado batallón. Apolo delante iba con la muy venerable égida y demolía el muro de los aqueos con gran facilidad, como la arena junto al mar un niño cuando, nada más fabricar con ella pueriles juguetes, vuelve en su juego a desbaratarlos con las manos y los pies»<sup>493</sup>.

Sánchez Pascual relaciona este pasaje de Nietzsche con los fragmentos B 52, 70 y 124, en nuestra opinión de modo forzado, especialmente en lo que respecta a B 70 y 124. En cuanto a B 52, es cierto que contiene la alusión al niño que juega, pero la imagen de la construcción y destrucción de los montones de arena Nietzsche sólo pudo tomarla o de Bernays o directamente del pasaje de la *Iliada*, la única fuente antigua en la que encontramos esta imagen. En cualquier caso, el hecho de combinar elementos de diversa procedencia y presentarlos como una idea conjunta constituye un rasgo característico y bastante habitual del *modus operandi* de Nietzsche, quien en muchas ocasiones no duda en emplear citas y elementos del ideario de otros autores sin hacer referencia a ellos y, como se ha señalado, mezclando frecuentemente unos y otros,

---

<sup>490</sup> GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; =Nietzsche (1872) 2000, 199. Sánchez Pascual relaciona este pasaje con los fragmentos DK B 52, B 124 y B 70 de Heráclito; y dice que: «El gran respeto de Nietzsche por Heráclito se encuentra atestiguado en la totalidad de su obra. Y ello, ya desde la primera» (en Nietzsche 1998b, 156).

<sup>491</sup> GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; =Nietzsche (1872) 2000, 199.

<sup>492</sup> DK 22 B 52.

<sup>493</sup> Hom., *Il.* XV, 360.

como es el caso de esta cita a Heráclito. En relación con este caso concreto Sandro Barbera remite al estudio de Tilman Borsche, quién ha señalado que la imagen del niño construyendo y destruyendo es homérica y no heraclítea<sup>494</sup>.

a) *Los fragmentos o contenidos de Heráclito en este pasaje*

El fragmento de Heráclito que se contiene aquí es pues, B 52: «El conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!».

No obstante, cabe destacar también la alusión a la oscuridad de Heráclito, cuestión de la que tanto Diógenes Laercio como otros transmisores dan cuenta<sup>495</sup>, y que trataremos con detalle en el apartado d).

b) *Los contenidos heraclíteos de esta cita, en el contexto de la filosofía de Heráclito*

Pese a ser quizá uno de los fragmentos de Heráclito más célebres, la interpretación de DK B 52 no resulta del todo fácil. Si tomamos literalmente el significado de la primera parte del fragmento: «el conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones», lo primero que sugiere es que el tiempo en su conjunto es un niño jugando, no dice que sea un juego, sino un niño jugando, como aludiendo a la inocencia del devenir, pues, en efecto, una de las características de la niñez es la falta de malicia y astucia, lo cual no quiere decir que un niño no pueda hacer daño o actuar de manera inadecuada a nuestros patrones de conducta adecuada. La imagen del niño jugando sugiere la inocencia de un juego limpio, fluido y ligero, sin malas artes; la comparación del conjunto del tiempo con esa imagen indica que el αἰὼν παῖς tiene las mismas características y es por tanto, eso, un niño jugando inocentemente. La impresión que da esta comparación es que disuelve la presión de posibles perspectivas catastrofistas a la hora de entender y experimentar los procesos de la vida, pues provea lo que provea el

---

<sup>494</sup> Vid. Barbera 1992, 59-60. Se refiere al artículo *Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker* de Tilman Borsche; la cita en cuestión dice: «Tätigkeit mit einem Kinderspiel erwähnen, gar nicht auf Heraklit, sondern auf Homer. In der *Ilias* (XV, 360-64) wird die Kriegstüchtigkeit des Apoll durch ein Bild gepriesen, nach welchem der mächtige Gott die Befestigungsanlagen der Griechen so mühelos zertrümmert wie ein Kind am Strand die von ihm selbst errichteten Sandburgen». Vid. Borsche 1985, 74.

<sup>495</sup> D.L. IX 6, 12 y 16. También Arist. *Rhet.* 5, 1047b11; Demetr. *De elocut.* 191-192; y Theon. *Progymn.* 82, 8-20; (éstos últimos citados por Mouraviev 2003, 71-73).

devenir, y aún en el caso de que ciertos sucesos puedan ser consecuencia de determinados actos, es un juego, no hay maldad. Esta interpretación sería acorde a otros fragmentos de Heráclito que afirman con rotundidad la justicia implacable imperante en el cosmos, quien custodia que nada se salga del orden establecido, como muestra B 94 dejando bien claro que ni el sol, una de las representaciones más significativas del fuego, rebasará sus medidas: «El sol no rebasará sus medidas, sino las Erinis, defensoras de la Justicia, darán con él»<sup>496</sup>.

Y, en efecto, al «poder regio» se refiere la segunda parte del fragmento B 52 cuando dice: «¡Cosa de un niño es el poder regio!», donde se identifica el poder soberano con ese niño que juega. En el caso de Heráclito nos encontramos ante una cosmología de fuerte carácter épico, donde la alternancia de fuerzas contrarias es el eje de la rueda en que vida y conflagración son el fundamento de la armonía y el equilibrio cósmicos<sup>497</sup>. La Justicia y sus guardianas velan porque nada rebase los límites, ya sean estos espaciales, temporales o éticos<sup>498</sup>; desde esta perspectiva, los procesos y los ciclos se cumplen con exactitud y sin dramatismos, es decir, las cosas son como son, no tienen cabida lamentos, quejas u objeciones. Se trata de un poder natural e incuestionable, que como juego inocente, no comprende injusticia posible; así lo muestra también el fragmento B 102: «para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas»<sup>499</sup>.

Por otra parte, aunque el simbolismo de Dioniso en Nietzsche va mucho más allá de lo que esta divinidad pueda representar en Heráclito, la alusión al fenómeno dionisiaco en relación con la ambivalencia entre lo infinito y lo concreto, casa bien con los fragmentos DK 22 B 10: «conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante, de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas», y

---

<sup>496</sup> De hecho, en su comentario del fragmento B 94, Kirk sugiere que el uso del verbo *ὑπερβήσεται* (futuro medio de *ὑπερβαίνω*: rebasar), podría referirse a las «medidas espaciales del recorrido del sol a través del cielo», cuyos límites custodian las Erinis; vid. Kirk (1970: 285). Se trata de una cuestión que, por cierto, no queda lejos de la cuestión del «tiempo».

<sup>497</sup> Para esta cuestión en relación vid. Jourdan 2003, 34.

<sup>498</sup> Kouremenos 2006, 155.

<sup>499</sup> Marcovich sitúa este fragmento muy próximo a B 52, de manera que en su numeración encontramos el siguiente orden: «91: Para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas; 92: El hombre se oye llamar pueril ante la divinidad, igual que el niño ante el hombre; y 93: El conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!».

B 15: «si no celebraran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades es el mismo que Dioniso, por el que enloquecen y hacen bacanales». B 10 muestra la unidad de toda multiplicidad, y la multiplicidad que deviene de la unidad, una cuestión íntimamente relacionada con el dinamismo de las fuerzas opuestas en la teoría heraclítica de la armonía y unidad de los contrarios, en el que lo uno es múltiple, y viceversa, como ejemplifica la expresión polar «totalidades-no totalidades» contenida en este fragmento.

En relación con B 15, Heráclito rechaza ciertos aspectos relacionados con el simbolismo de Dioniso<sup>500</sup> que sin embargo, son bien vistos en el contexto de la participación ritual en los cultos dionisiacos. Así, la propia negación de lo dionisiaco entraña su afirmación, es decir, la conversión continua de cada opuesto en su contrario. En efecto, si bien es cierto que el de Éfeso repudia abiertamente las vilezas de la ebriedad en uno de sus fragmentos, no lo es menos la opción de descargo que al respecto permite en éste que ahora estamos comentando. Al equiparar a Hades con Dioniso se trazan puentes de equivalencia entre ambas divinidades muy acordes al juego heraclítico de tensión y unidad de los contrarios, y que la mayoría de investigadores coliga a la identificación entre la vida y la muerte<sup>501</sup>.

Por otra parte, dado que en el comentario de las dos citas anteriores hemos tratado detalladamente las cuestiones del fuego y los contrarios en Heráclito; en esta ocasión vamos a centrar la atención en el fragmento DK 22 B 52, que es el que Nietzsche emplea aquí.

c) *Tradición interpretativa:*

c1) Respecto a Heráclito:

Kirk comenta que excluye B 52 de su ordenación, y sugiere que el fragmento alude a la vida humana en relación con el destino. Considera que el sentido de la acción del poder real sobre las cosas depende del significado de αἰών en el contexto en cuestión. No está de acuerdo con la interpretación de este término en el sentido de «tiempo

---

<sup>500</sup> Vid. DK 22 B 117.

<sup>501</sup> Vid. Casadesús 2009a, 4; Casadesús 2010.



absoluto» o del «destino en general», puesto que -según él- contradeciría el énfasis que el pensamiento de Heráclito, en su conjunto, concede a las medidas. Por último, señala que el contenido del fragmento no ha de contemplarse desde la perspectiva de los fragmentos cosmológicos, sin desde la de los antropocéntricos<sup>502</sup>.

Marcovich sitúa B 52 en la segunda parte de su ordenación, «la doctrina del fuego», y lo trata junto a otros tres fragmentos<sup>503</sup> en el grupo XXI, dedicado a la caracterización del principio divino como sabiduría absoluta «esencialmente diferente de cualquier otra idea humana», y a resaltar la «diferencia fundamental» entre las facultades de ambos géneros<sup>504</sup>. En general, estos cuatro fragmentos hacen referencia al contraste entre la sabiduría divina y la ignorancia humana, una oposición tradicional que según este investigador habría influido a Heráclito sobre esta cuestión. En el caso concreto de B 52, comenta que es un fragmento muy enigmático y que podría referirse a la ignorancia humana en política. Sugiere la siguiente interpretación: «en tiempos de Heráclito αἰών significaba con toda seguridad el *espacio de la vida de un hombre, vida*»<sup>505</sup>, con lo cual la expresión en el fragmento podría referirse a la madurez, la edad madura del hombre. De ser así, las interpretaciones del término en el sentido de un «largo espacio de tiempo» o eternidad -tal como señala Marcovich que sostienen otros investigadores<sup>506</sup>- perderían fuerza, ante una lectura más humana que cósmica del término αἰών, tal como también proponía Kirk. La lectura de este concepto en el sentido de madurez humana, vendría reforzada por el empleo de βασιληίη, el «poder regio»; y los dos términos son atribuidos a la figura de un niño, de modo que el niño es identificado con el αἰών y con el poder real. Su postura es la de interpretar el fragmento en general como una alusión al nivel de habilidad y conocimiento político de un ciudadano griego o efesio de edad madura, aprovechando la imagen de la destreza de un niño en el manejo de los dados, que eran usados con frecuencia en muchos de los juegos de la época y vendrían a servir como un ejemplo muy gráfico de lo que se quiere indicar. Lo que vendría a indicar el fragmento podría ser la ignorancia de un adulto en cuestiones de sabiduría política, o bien la comparación de que el

---

<sup>502</sup> Kirk 1970 xiii.

<sup>503</sup> DK 22 B 78, B 102, B 79.

<sup>504</sup> Vid. Marcovich 2007, 707.

<sup>505</sup> *Ib.*, 719.

<sup>506</sup> Bernays, Diels, Burnet, Herter, Deichgräber, Guthrie, Mondolfo y West. Vid. *ibid.*



comportamiento de un rey en el trono es similar al de un niño, lecturas que no convencen del todo a Marcovich, quien cierra su exposición remitiendo al carácter enigmático de la expresión en la que «αἰὼν es el jugador de damas que lo gana todo»<sup>507</sup>.

Kahn también reconoce que se trata de un fragmento enigmático y propone partir de la noción del movimiento de piezas en un juego, en el sentido de los estados contrarios y complementarios que encontramos en B 88, y que representan la clave del orden cósmico. De este modo, la cuestión no es tanto la espontaneidad del juego del niño, como señala este investigador que otros especialistas han querido ver, sino la norma constante que opera en los procesos de cambio, de manera que con la victoria de uno de los jugadores el juego acaba y otra partida ha de comenzar. Un orden que Kahn sugiere podría ser reflejo de «las medidas alternadoras de fuego cósmico»<sup>508</sup>. No obstante, señala tres cuestiones de compleja comprensión: el motivo por el que se identifica αἰὼν (la vida) con un jugador, por qué se emplea la imagen de un niño en el juego, y por qué la equiparación entre niño y rey. Respecto a la primera cuestión encuentra que el término contiene en sí la noción de la vida humana, algo así como el hálito vital, sentido a partir del cual se establece la acepción de duración de la vida. En cuanto a la tercera, encuentra que se trata de una identificación lógica, ya que interpreta el juego en sentido cósmico y, por tanto, el niño que juega debe ser el jugador cósmico, es decir, «el señor del universo»<sup>509</sup>. Comenta que el único fragmento en que también se le llama rey a este principio es B 53, donde la guerra «es rey y padre de todas las cosas», y encuentra un paralelismo entre el arco cuyo nombre es vida pero su acción muerte del fragmento B 48, y la afirmación aquí de que el rey es vida.

La cuestión más compleja es según Kahn la designación del rey como niño; su propuesta es interpretarlo desde la perspectiva de los ciclos de generaciones sucesivas en los que el padre da paso al hijo, de modo que el niño simbolizaría esta renovación generacional constante, de modo que el soberano mantendría eternamente su reinado en este juego infinito de alternancias de vidas y muertes sucesivas, en que cada niño se convierte a su vez en padre que engendra nuevos niños. Por otra parte, señala la

---

<sup>507</sup> Marcovich 2007, 720.

<sup>508</sup> Kahn 1981, 227.

<sup>509</sup> *Ib.*, 228.

posibilidad de interpretar el fragmento -en la línea de otros comentaristas- como una alusión a la arbitrariedad del juego cósmico, que sería comparado al lanzamiento de los dados por un niño, en un juego que no sería controlado por la razón madura o por un plan razonable, de manera que el sabio equilibrio del universo surgiría a partir de un dinamismo irreflexivo. De este modo, el orden se aproximaría más a los «desperdicios sembrados al azar» con que se define en B 124, y no tanto a un orden preestablecido que controla el dinamismo del universo.

Conche señala la acepción homérica de αἰών , como «fuerza vital», relaciona el término con un sentido temporal y señala que su empleo aquí puede referirse a la interrupción de la vida, de modo que la vida es pensada en relación con la muerte. No obstante -añade-, aunque la noción de tiempo resulta fundamental aquí, no expresa todo el alcance del término αἰών , en el que convergen diversos significados: «vida, vida útil, muerte, destino, duración eterna, etc.»; en definitiva, la relación del tiempo con el fin de la vida, y su contribución en la configuración del destino<sup>510</sup>. Conche señala la asociación que hace Eurípides entre αἰών y μοῖρα, y la definición del término como «niño del tiempo», y la familiaridad con la que el autor trágico trataba el pensamiento de Heráclito. Finalmente alude al tiempo como portador del destino.

En cuanto al tablero de juego en el que los movimientos de las piezas son determinados por los dados, implica la cuestión del azar. No obstante, el juego tiene unas normas que el jugador conoce. El juego en cuestión debe seguir patrones similares a los de las estrategias bélicas, algo así como un «estratego». De este modo, el niño que juega a un juego guerrero como el de las damas, se convierte en rey cuando vence a su adversario y gana la partida. Un juego distinto de aquel otro en que el niño construye y destruye castillos de arena junto al mar.

Conche sostiene que el contrincante al que vence el niño es un hombre, y que esta victoria es posible porque el niño es el tiempo, que hace envejecer y finalmente provoca la muerte del hombre. En efecto, a lo largo de la vida, progresivamente vamos perdiendo distintos aspectos de la salud, tal como el jugador de damas va perdiendo piezas durante la partida. Una visión del poder del tiempo que se encuentra en Sófocles y también en Heráclito.

---

<sup>510</sup> Vid. Conche 1986, 131.

Por otra parte, la comparación con el niño no representa la falta de rigor o la ignorancia en el juego, sino la definición del αἰών como niño, el tiempo como energía impulsora del devenir. «El devenir es un niño que juega»; a diferencia del juego del adulto que es planeado y moralizado, el del niño es abierto, espontáneo y libre de moralidad, como amorales y exentas de culpabilidad son «las fuerzas cósmicas, la inocencia del devenir»<sup>511</sup>. En este juego entre vida y muerte, y a diferencia de la propuesta de Anaximandro, en el paradigma heraclíteo perder la partida y vivir la muerte no implica culpa, castigo, ni pago de injusticias. El niño es rey porque es el tiempo en su conjunto, que se mantiene a través de los procesos de generación y muerte. Los hombres, ante el tiempo, tienen una debilidad absoluta, pero esto no es justo ni injusto, no puede contemplarse desde la perspectiva del bien y del mal, puesto que nada tiene que ver con valoraciones de este tipo, se trata simplemente de la constitución natural de universo y de las cosas.

Por último, G. Colli interpreta el fragmento en el sentido del reinado de «la eterna juventud del insondable αἰών », y siguiendo la identificación órfica de Dioniso con un niño cuyos pasatiempos son sus atributos, entre los cuales se encuentra precisamente el juego de los dados<sup>512</sup>.

## c2) Respecto a Nietzsche

Sánchez Pascual señala paralelismos entre este pasaje (3) y los fragmentos B 52, 70 y 124. En lo que refiere a B 52 hemos visto que de este fragmento sólo puede extraerse la cuestión del juego del niño y que la imagen de la construcción y destrucción de los castillos de arena junto al mar debió ser tomada directamente del pasaje de la *Iliada* en cuestión<sup>513</sup>, o de la lectura que hiciera Nietzsche de los trabajos de Bernays en los que según parece ya se encuentra esta combinación<sup>514</sup>. En cuanto a B 70: «El hombre se oye llamar pueril ante la divinidad, igual que el niño ante el hombre»<sup>515</sup>, cabe decir aquí a modo aclaratorio que se trata de un fragmento que en opinión de Marcovich muestra la

---

<sup>511</sup> Conche 1986, 449.

<sup>512</sup> Colli 1982, 188-199.

<sup>513</sup> Hom., *Il.* XV, 360.

<sup>514</sup> Vid. Barbera 1992, 59-60.

<sup>515</sup> M 92 = DK 22 B 79, 82-83, 70.

diferencia «fundamental» entre la divinidad y el hombre, y guarda relación con B 78<sup>516</sup>, que hace referencia precisamente a que es el «modo de ser» divino, y no el humano, el que tiene capacidad de juicio. Marcovich reúne ambos fragmentos en un grupo dedicado precisamente a señalar las diferencias fundamentales y el contraste entre la «Sabiduría absoluta» del principio divino y la naturaleza del hombre, desprovista de una facultad similar<sup>517</sup>.

Según Fink, en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche emplea el juego del niño y del artista a modo de una «metáfora cósmica» de la vida que en su creatividad destruye a la vez que crea. También hace referencia a la imagen del juego divino de dados y a la inocencia de ese juego creativo que permite al hombre experimentar la vinculación con el todo; al participar del nacimiento y la muerte de todas las cosas, el hombre se encuentra inmerso «en la tragedia y en la comedia de la existencia universal», en el juego del mundo que de la profundidad abisal dionisiaca forja las formas, la apariencia apolínea. Conjugación vida-muerte, construcción-destrucción, totalmente inocente<sup>518</sup>. Fink relaciona esta metáfora nietzscheana, contenida casi textualmente en el pasaje que estamos comentando con el fragmento B 52. Señala el trasfondo heraclíteo en el tratamiento nietzscheano de la tragedia y –parafraseando a Heráclito– alude concretamente al contenido de los fragmentos B 50, 57, 60, claros ejemplos de la teoría de la unidad y armonía de los contrarios<sup>519</sup>.

Barberá comenta que la imagen heraclíteica del niño jugando, empleada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* ha de interpretarse bajo el signo de la metafísica del artista y de la justificación estética del mundo, tal como dice que sostienen Hershbell y Nimis<sup>520</sup>. También cita el estudio de T. Borsche según el cual «la interpretación de Nietzsche del testimonio heraclíteo, que propone la imagen homérica del niño intentando construir y destruir edificios de arena junto al mar, depende del

---

<sup>516</sup> DK 22 B 78: «el modo de ser humano no comporta capacidad de juicio; el divino sí la comporta».

<sup>517</sup> Vid. Marcovich 2007, 707 y 714-717.

<sup>518</sup> Fink 1973, 245.

<sup>519</sup> Cf. DK 22 B 50: «no escuchándome a mí, sino al logos, sabio es reconocer que todas las cosas son una»; B 57: «¡Maestro de los más Hesíodo! Crean que el que más sabe es él, que no conocía el día y la noche. Y es que son una sola cosa»; B 60: «camino arriba, camino abajo, uno y el mismo». Vid. Fink 1973, 74.

<sup>520</sup> Cf. Barbera 1992, 59; Hershbell y Nimis 1979, 31.

*Heraklistische Studien* de Bernays – que la veía «como metáfora del alternante hecho cósmico de construcción y destrucción»<sup>521</sup>.

Müller-Lauter señala los paralelismos entre las lecturas realizadas por Nietzsche, de los estudios fisiológicos de Roux y las teorías darwinistas, por un lado, y las teorías heraclíteas del *polemos* y la unidad de los contrarios, junto con las tesis de Empédocles, por otro. Las explicaciones a favor de la lucha entre las partes constituyentes de los organismos como clave de autoregulación orgánica y adaptación funcional, son totalmente afines con el concepto de lucha de Darwin aplicado a los procesos de selección, así como con la propuesta de Heráclito en la que la unidad y el cosmos son resultado de la lucha entre fuerzas contrarias. En efecto, señala Müller-Lauter, en sus primeras reflexiones sobre Roux Nietzsche advierte cómo el embriólogo detecta que «“la solución filosófica, de principio” del problema de la evolución ya ha sido encontrada en el pensamiento griego de los orígenes, pero luego fue completamente perdida, y solo “por la fatigosa vía de una detallada búsqueda empírica y científica ha podido ser redescubierta completamente”»<sup>522</sup>.

Por otra parte, Moroney señala que Nietzsche aprovecha la «ontología lúdica heraclíteica» para construir su filosofía en general y su teoría de la cultura en particular<sup>523</sup>, aunque señala, no obstante, la dificultad que entraña la interpretación de este fragmento. Y señala la interpretación de otros especialistas como Kirk y Kahn entre otros, que vienen a equiparar el tiempo con un niño que juega a los dados. El investigador irlandés propone contemplar la impronta de B 52 en relación con los fragmentos B 124, 70 y 30. Señala que, a diferencia de Kirk, Kahn ofrece una lectura cósmica de B 52, al identificar αἰών con la divinidad. No obstante, comenta que su intención no consiste en dar con una interpretación definitiva del fragmento en cuestión, sino en analizar la lectura y el uso que Nietzsche hace de él, cuya interpretación fue -sostiene- cósmica, con matices antropomórficos<sup>524</sup>, y realizada en combinación con los fragmentos B 124, 70 y 30. De la combinación de estos fragmentos junto con B 52 Nietzsche habría extraído su propuesta del mundo como un juego

---

<sup>521</sup> Barbera 1992, 59-60.

<sup>522</sup> Vid. Müller-Lauter 1992, 168-169.

<sup>523</sup> Vid. Moroney 1986, 41.

<sup>524</sup> Vid. Moroney 1986, 42.

inocente de niños y artistas, jugando a la construcción y destrucción constante, sin carga ni contenido moral algunos. Los procesos constructivos y destructivos se relacionan con el fuego, elemento de todas las transformaciones en B 30, y también con la imagen del niño jugando junto al mar que Nietzsche atribuye a Heráclito y cuya procedencia homérica Moroney no advierte. Por otra parte, según este investigador, en su lectura de los fragmentos Nietzsche identifica  $\alpha\iota\acute{\omega}\nu$  , Zeus y mundo, un mundo cuya constitución es el juego de construcción y destrucción ininterrumpido. La clave radica en verlo, como señala Moroney que lo vieron Heráclito y Nietzsche, como un universo inocente, libre de las proyecciones morales que la visión humana vierte en él y de las cuales una visión honesta y limpia debe desprenderse. El elemento lúdico es fundamental aquí, y la cuestión es cómo queda entonces la actitud del hombre frente a un mundo en el que bien y mal vienen a ser de algún modo lo mismo. La misma pregunta procede ya desde los entramados de un paradigma moral, y no tiene sentido, puesto que el mundo solo puede justificarse estéticamente, no moralmente<sup>525</sup>, por esto la propuesta de Nietzsche consiste en desprenderse de las lentes morales y contemplar el mundo como fenómeno estético y lúdico, sin tomárselo pesimistamente ni tampoco demasiado en serio. Así, la actitud del hombre frente al mundo ha de ser fundamentalmente artística y lúdica, exenta de valores morales, teleología y expectativas de progreso. Las valoraciones y las estructuras organizadoras de la multiplicidad de aspectos de la realidad son ficciones que sirven al hombre para mantener una relación más o menos coherente con el mundo y con la vida, y crear cierto orden a partir del caos, pero cabe reconocer que estos recursos y proyecciones son ilusiones. Según este investigador «para Nietzsche, el elemento lúdico de la filosofía de Heráclito abraza el uso de la noción de ilusión»<sup>526</sup>.

L. Jiménez Moreno sostiene que la fuerza dionisiaca de la poesía y de la filosofía nietzscheanas hunden sus raíces en «el juego natural que Heráclito atribuía a Zeus», juego infantil y por tanto, próximo al origen y a la naturaleza. Una imagen que sirve a Nietzsche para ilustrar la fuerza del impulso vital de la sobreabundancia, plena de

---

<sup>525</sup> «Entonces creí que el mundo era, desde el punto de vista estético, un espectáculo y como tal lo hubiera entendido su poeta, pero que, en cuanto fenómeno moral, fuese una estafa: por lo que llegué a la conclusión de que el mundo sólo pudiera justificarse como fenómeno estético». NF 30[51] Sommer 1878, KGW IV/3, p. 388; cf. Moroney 1986, 43.

<sup>526</sup> Moroney 1986, 44.

inocencia , del sempiterno vigor de la candidez infantil<sup>527</sup>. En este caso, como en tantas otras ocasiones, las referencias a la relación de los pensamientos nietzscheano y heraclíteo son generalistas y poco detalladas.

El estudio de Babich sobre *Nietzsche's philosophy of science* trata la relación de aspectos fundamentales de la filosofía de Nietzsche, con nociones fundamentales de la heraclíteo, sobre todo a partir del fragmento B 52; tratando la cosmología de Heráclito desde una perspectiva más próxima al pensamiento de Nietzsche que al heraclíteo<sup>528</sup>.

Por otra parte, en opinión de Frey la lectura nietzscheana del fragmento B 52 marca de forma decisiva todo el pensamiento de Nietzsche, y especialmente nociones fundamentales de las etapas avanzadas de su obra como la «voluntad de poder» y el «eterno retorno». No obstante, que la noción nietzscheana del eterno retorno pueda vincularse al fragmento B 52 es discutible; esta última sería la postura de otros especialistas como Most<sup>529</sup>.

La idea de que el cosmos no es un ser, sino devenir, un juego inocente cuya inocencia es comparable a la de un niño, se encuentra ya en los textos pertenecientes al periodo de Basilea. Se trata de una concepción directamente inspirada en la teoría de los contrarios y en el fragmento B 52 de Heráclito, fragmento que en opinión de este investigador -siguiendo a Fink, Wohlfart, y Djuric- «se encuentra en el centro de la interpretación que Nietzsche hace de Heráclito»<sup>530</sup>. Frey sostiene que conviene leer *El nacimiento de la tragedia* en paralelo con *La filosofía en la época trágica de los griegos*, obra escrita inmediatamente después y en la que se desarrollan importantes aspectos que ya fueran presentados en la *opera prima*, como la cuestión heraclíteo del devenir y el sentido de la «filosofía trágica». Así, la lectura que hizo Nietzsche de B 52 sería la clave de su cosmovisión estética, al transponer la metáfora del cosmos como un juego de Zeus y la equiparación del tiempo con el niño jugando a colocar y quitar piezas en el tablero, en su propuesta del juego del arte<sup>531</sup> y en la «justificación estética» del mundo.

---

<sup>527</sup> Jiménez 1983, 195.

<sup>528</sup> Vid. Babich 1996, 186, 294, 325-326.

<sup>529</sup> Cf. Frey 2007, 113; Most 2010.

<sup>530</sup> Frey 2007, 110.

<sup>531</sup> *Ib.*, 111.

d) *El recurso a Heráclito en este caso*

Antes de abordar la cuestión de los fragmentos heraclíteos relacionados con este pasaje, nos parece oportuna una observación respecto a la expresión «el Oscuro» con la que Nietzsche se refiere aquí a Heráclito. Sabemos por Diógenes Laercio y otros autores clásicos que la fama de críptico acompaña al de Éfeso desde antiguo<sup>532</sup>; según el doxógrafo, el primero en aplicar a Heráclito este tipo de calificativo fue Timón de Fliunte, quien define como *ainiktés* (enigmático) el modo en que se expresa Heráclito. En las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* se relata también la respuesta de Sócrates al ser preguntado sobre el libro de Heráclito, cuestión a la que contesta diciendo que «viene de buena fuente» tanto lo que ha comprendido como lo que no, pero que haría falta un buceador de Delos para sumergirse en él<sup>533</sup>. Posteriormente, otros autores se referirán a Heráclito con el epíteto *skoteinós* (oscuro)<sup>534</sup>.

Se trata de una caracterización que debió contribuir a la predilección del filólogo hacia él, pues en efecto, éste es uno de los rasgos que hacen de Heráclito un hombre cualitativamente distinto de los demás; un filósofo oracular, arcano y solitario, de acceso escarpado y retador. En suma, los atributos propios de lo que Nietzsche considera un auténtico filósofo, rasgos que él mismo siente encarnar y que opina no restan claridad ni lucidez al mensaje, puesto que oscuro sólo lo consideran aquéllos que no lo entienden, es decir, la mayoría. Sin embargo, y en esto también coinciden

<sup>532</sup> Vid. D.L. IX 6, 12 y 16.

Por otra parte, en su amplio estudio sobre Heráclito, Mouraviev presenta una serie de pasajes en los que diversos autores clásicos aluden al estilo críptico y a la obscuridad de este filósofo; entre otros cita: Arist. *Rhet.* 5, 1047b11; Demetr. *De elocut.* 191-192; y Theon. *Progymn.* 82, 8-20. Vid. Mouraviev 2003, 71-73.

<sup>533</sup> D.L. II 22.

<sup>534</sup> Cf. Diels, *Dox. Graec.* Frag. 43; Cicerón, *De fin.* II, 5, 15. La alusión a Timón la encontramos en D. L. IX 6. La traducción del término *ainiktés*, que es como Timón define a Heráclito, la explicación de que posteriormente otros autores se referirán a él con el epíteto *skoteinós*, y la referencia al ejemplo de Cicerón en *De fin.* II, 5, 15, son observaciones realizadas por los traductores de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (en prensa) del equipo dirigido por F. Casadesús (nota a D. L. IX 6).

Otro ejemplo de esta cuestión puede verse en el texto donde se encuentra el fragmento DK B 121 de Heráclito en defensa de Hermodoro, donde Estrabón se refiere a Heráclito con el sobrenombre de ó σκοτεινός (el oscuro); vid. Strab. XIV, 1, 25 (642).



ambos pensadores, el hecho de que sean los más quienes no alcancen a entender, indica defecto en los oyentes, no en los portavoces<sup>535</sup>.

En cuanto a los fragmentos con los que Sánchez Pascual relaciona este pasaje (3), en nuestra opinión es discutible el paralelismo con B 124: «desperdicios sembrados al azar, el más hermoso orden del mundo»; aunque también Kahn lo mencione, considero que su relación con B 52 y con el pasaje de Nietzsche que estamos analizando, es muy forzada. Es cierto que podrían trazarse analogías entre la imagen del niño que juega construyendo y destruyendo, por un lado, y la armonía de los contrarios «desperdicios sembrados al azar / el más hermoso orden del mundo» por otra. Pero cabe recordar, por un lado -como vimos en el apartado a)- que la imagen de la construcción y destrucción del niño en el pasaje de Nietzsche no corresponde a Heráclito sino a Homero. Y por otro, que la cuestión del azar -en nuestra opinión- no es el aspecto clave en la imagen del niño que juega a los dados, ni tampoco en el contexto en que Nietzsche emplea esta metáfora, donde la cuestión fundamental son el devenir y la inocencia, no el azar.

Nietzsche interpreta B 52 en el sentido de una rotunda afirmación del devenir como un juego inocente<sup>536</sup>. Quizá es eso precisamente lo que quiere resaltar cuando introduce la imagen homérica del niño construyendo y destruyendo castillos de arena junto al mar; es evidente que el juego del niño puede destruir tanto como construir, pero es un juego sin malicia. Esta imagen resta carga dramática y consideración maligna o perversa a la negatividad propia de la vida, negatividad que forma parte de la constitución natural del mundo y del devenir; en perfecta consonancia con otro fragmento cuyo contenido también es afín al pensamiento nietzscheano: «para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas»<sup>537</sup>, y cuya concordancia con el pensamiento del filólogo justificaremos en el apartado dedicado al análisis del recurso a Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

---

<sup>535</sup> Cf. DK 22 B 1, B 2 y B 34; PHG-Text-1-5-7, KGW III/2, pp. 302, 316, 325-326; EH-Vorrede-1, KGW VI/3, p. 255; =Nietzsche (1873) 2003b, 38, 56-57, 70; Nietzsche (1888) 1998a, 17.

<sup>536</sup> Moroney señala la expresión «inocencia del devenir», empleada por Nietzsche para referirse a esta cuestión en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *Los filósofos preplatónicos*, o en *El crepúsculo de los ídolos*, además de en varios fragmentos póstumos. Vid. Moroney 1986, 43.

<sup>537</sup> DK 22 B 102.

Por otra parte, recordemos que «la comprensión del fenómeno dionisiaco en los griegos», «la primera psicología de ese fenómeno, [...] raíz única de todo el arte griego»<sup>538</sup>, es una de las dos innovaciones que Nietzsche considera que aporta *El nacimiento de la tragedia*. La explicación del dualismo dinámico Dioniso-Apolo, en el cual lo apolíneo viene a ser una expresión de lo dionisiaco que subyace tras toda manifestación como el impulso natural al Uno primigenio, a la disolución de toda forma, y a lo infinito, es la clave de la única justificación de la existencia y del mundo: la justificación estética<sup>539</sup>. Pues bien, esta clave se explica a su vez a partir de la interpretación nietzscheana de la teoría heraclítica de los contrarios. Así lo reconoce el propio autor cuando recurre al fragmento B 52 de Heráclito para exponer esta tesis, aportación filosófica fundamental de esta obra que el propio Nietzsche reconoce como «una de las dos innovaciones decisivas del libro»<sup>540</sup>. Mientras que en *El nacimiento de la tragedia* lo apolíneo es la fuerza contrapuesta a lo dionisiaco, una vez abandonada la metafísica del artista y el influjo wagneriano, esta dualidad se transforma de tal modo que lo apolíneo pasa a ser un «momento» de lo dionisiaco. La relación antitética con lo trágico la ocupará entonces el socratismo, entendido como abstracción, racionalidad intelectual y cálculo lógico, un culto al concepto, necrópolis de la auténtica aprehensión de la vida.

Justo después de esta cita Nietzsche afirma que para un diagnóstico acertado de la capacidad dionisiaca de un pueblo han de observarse su música y su mito trágico, ambos tan vinculados que si uno de estos aspectos experimenta una dolencia también el otro habrá de sufrirla. En el caso alemán, son muestra de esto el «arte decaído a mero deleite» y la «vida guiada por el concepto», efectos de la «naturaleza del optimismo

---

<sup>538</sup> EH-III-Text-7, KGW VI/3, p. 308; =Nietzsche (1888) 1998a 76. Los paralelismos entre Nietzsche y Heráclito en relación con esta cuestión han sido señalados por multitud de especialistas. Uno de estos, Moroney, menciona a M. A. Muegge, R. Oehler, H. Diels y W. Kranz. Todos ellos opinan además que el estilo que Nietzsche emplea, sobre todo, en sus obras de madurez, está directa y fuertemente influenciado por el estilo aforístico y sentencioso de Heráclito. Moroney cita un pasaje del *Herakleitos von Ephesos* (pp. xiiiif), donde Diels habla de un género de escritura, un «estilo espiritual» inaugurado en su día por Heráclito, continuado por Nietzsche, y del que *Así habló Zaratustra* sería el ejemplo moderno más representativo. Vid. Moroney 1986, 47.

<sup>539</sup> Ésta será la visión de lo dionisiaco que Nietzsche propondrá en su *Ensayo de autocrítica* (1886) y en *Ecce homo* (1888), donde caracteriza el descubrimiento de lo dionisiaco como «experiencia estética», y su más íntima experiencia.

<sup>540</sup> EH-III-Text-7, KGW VI/3, p. 308; =Nietzsche (1888) 1998a 76.

socrático, tan ajena al arte como corrosiva a la vida»<sup>541</sup>. Sin embargo, considera que el espíritu germano aún conserva la fuerza dionisiaca y su raíz mítica, y que despertará en el resurgir de su música trágica, liberado el genio alemán de su letargo, impulsando el renacer del mito trágico. En este sentido y para comprender mejor esta cuestión, cabe señalar que hay especialistas que coligan el simbolismo de Dioniso a la transposición nietzscheana del fragmento B 52 de Heráclito<sup>542</sup>.

Por otra parte, Nietzsche considera aquí a Wagner el genio, capaz de transmitir la música originaria y provocar el resurgimiento del auténtico espíritu trágico; es por esto que la obra *El nacimiento de la tragedia* está dedicada a él. No obstante, poco después el filólogo se desmarcará del ideario wagneriano y de la metafísica del artista, para emprender un duro combate contra el maestro, lucha que se mantendrá hasta el final, como muestra la última de sus obras *Nietzsche contra Wagner. Actas de un psicólogo*.

*e) Fragmentos póstumos vinculables*

Hay un apunte póstumo escrito algunos años antes que *El nacimiento de la tragedia*, pero que debido a la alusión directa a la oscuridad de Heráclito, con la que Nietzsche se refiere a Heráclito la última vez que lo cita en esta obra<sup>543</sup>, consideramos interesante incluir aquí:

**18B**

58 [32] «El desprecio de Heráclito como una cabeza oscura y excéntrica (Lucrecio, I, 638 ss.) es propio de la escuela democrítea»<sup>544</sup>.

Este fragmento póstumo -escrito en el periodo de otoño de 1867- primavera de 1868 alude a la «Refutación de la doctrina de Heráclito», contenida, como indica Nietzsche, en la obra de Lucrecio *De rerum natura* I, 638 y siguientes. Esta crítica a Heráclito se encuentra justo después de la exposición sobre la «estructura del átomo», en la que Lucrecio explica que «si la Naturaleza, creadora de las cosas, obligara a todas a

---

<sup>541</sup> GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; =Nietzsche (1872) 2000, 199.

<sup>542</sup> «Finalmente se puede constatar que, en la imagen que Nietzsche hace del *Aion* como niño del mundo, no sólo se reconocen los rasgos de Zeus el padre de los dioses, sino también y sobre todo, los de su hijo divino, Dionisos». Vid. Frey 2007, 115.

<sup>543</sup> GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; =Nietzsche (1872) 2000, 199.

<sup>544</sup> NA 58[32] Herbst 1867 bis Frühjahr 1868.

disolverse en sus partes mínimas, no podría después volver a formar nada con ellas»<sup>545</sup>. En este punto introduce la crítica al filósofo de Éfeso como responsable máximo de la identificación del fuego como «sustancia de las cosas» y único constituyente del universo, postulados radicalmente incompatibles con la doctrina atomista. Además de censurar esta concepción, Lucrecio caracteriza el lenguaje heraclíteo de oscuro; argumentando asimismo que su estilo de expresión retorcido y opaco atrae a los «necios» que aprecian lo que se oculta «bajo el velo de palabras torcidas», y no a «los griegos sensatos que buscan la verdad». La crítica continúa tratando distintos aspectos de la doctrina heraclíteica del fuego y del conocimiento, que Lucrecio considera equivocados e incluso «locura consumada»<sup>546</sup>. En el apunte póstumo que estamos comentando, Nietzsche señala que «el desprecio de Heráclito como una cabeza oscura y excéntrica», por parte de Lucrecio «es propio de la escuela democrítea». La filosofía y la física atomistas que encontramos en el poema de Lucrecio se inspiran en el atomismo de Epicuro y de Demócrito; y sigue el modelo clásico de los *periphyseos* propios de la tradición de los filósofos atomistas griegos. La elaboración de las múltiples y variadas obras que contenían los principales aspectos de la teoría atómica griega antigua fue obra de Demócrito, quién se cree que asimiló y desarrolló las teorías de su maestro Leucipo, configurando una extensa producción, de la cual sólo conservamos trescientos fragmentos aproximadamente, la mayoría sobre cuestiones éticas. La mayoría de las informaciones de que disponemos sobre las teorías de la física atómica, nos han llegado a través de las citas y comentarios de diversos autores clásicos y de la Antigüedad tardía<sup>547</sup>; y es lugar común que en la Antigüedad Demócrito era considerado -como señala Bernabé-, «la contrafigura de Heráclito, no sólo porque se decía de él que era clarísimo, por oposición a la proverbial oscuridad del filósofo de Éfeso, sino porque se le consideraba hombre vital y riante, frente a la imagen “llorona” de Heráclito»<sup>548</sup>. Por otra parte, la filosofía heraclíteica contiene aspectos radicalmente incompatibles con la doctrina atomista, como expone el propio Lucrecio en el apartado

---

<sup>545</sup> Lucr., *De rerum natura* I, 628-630.

<sup>546</sup> *Ib.*, 692.

<sup>547</sup> Aristóteles, Teofrasto, Alejandro de Afrodisias, Diógenes Laercio, Aecio, Simplicio.

<sup>548</sup> Bernabé 2001, 275.

dedicado a la refutación de Heráclito, y al que alude el pasaje de Nietzsche aquí comentado.

En cuanto a los fragmentos póstumos escritos entre otoño de 1869 y abril de 1871, constituyen la preparación de *El nacimiento de la tragedia*, y muestran la tarea de Nietzsche como filólogo clásico «inactual»; su reflexión sobre el mundo griego como parámetro para la crítica del mundo moderno. En los fragmentos de esta época encontramos el influjo de la filosofía de Schopenhauer y la exaltación de Wagner; el drama musical wagneriano es visto como expresión de la «actividad realmente metafísica». Desde una posición que define como inversa al platonismo, Nietzsche muestra aquí una confianza en el renacimiento del espíritu trágico, a la que renunciará en periodos posteriores<sup>549</sup>.

En el fragmento póstumo que exponemos a continuación Nietzsche considera que los modelos de las grandes figuras de la tragedia griega están inspirados en «los grandes hombres contemporáneos»; e identifica en los héroes de Esquilo «una afinidad con Heráclito»:

**19B**

1[107] «Los tipos de las grandes figuras trágicas son provistos por los grandes hombres contemporáneos: los héroes de Esquilo revelan una afinidad con Heráclito»<sup>550</sup>.

El fragmento es más amplio; la alusión a Heráclito se encuentra al final, como una especie de conclusión tras otras consideraciones que aluden a la degradación de la tragedia antigua y a la pérdida de profundidad trágica propia de la época de Esquilo, a favor de un sentimentalismo y una superficialidad contrarios al carácter originario de la tragedia; cuestiones desarrolladas con detalle en *El nacimiento de la tragedia*. Heráclito es considerado uno de los «grandes hombres contemporáneos» a partir de los cuales se conforman los grandes héroes de la tragedia de Esquilo.

Son muchos los fragmentos póstumos del periodo al que pertenece el que acabamos de comentar, que contienen abundantes anotaciones sobre distintos aspectos relacionados con el análisis de la tragedia realizado en esta obra. Como por ejemplo el que exponemos a continuación, y que también hemos vinculado con el texto para las

---

<sup>549</sup> Vid. NF 7[1-204] Ende 1869 – April 1871, KGW III/3, pp. 143-225.

<sup>550</sup> NF 1[107] Herbst 1869, KGW III/3, pp. 37-38.

lecciones sobre Platón impartidas por Nietzsche a partir de 1871, año en el que está redactando *El nacimiento de la tragedia*:

1[7]<sup>551</sup> «[...] La disgregación de las artes: momento anterior a Sófocles: el arte absoluto es un signo de que el árbol ya no puede soportar el peso de sus frutos: al mismo tiempo *decadencia* de las artes. La poesía se convierte en política, discurso. Comienza el reino de la prosa. Antes incluso la prosa era poesía. Heráclito, la Pitia. Demócrito. Empédocles»<sup>552</sup>.

Este fragmento póstumo se ha comentado en el apartado dedicado a los fragmentos póstumos en el análisis de la *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*; recordar aquí únicamente que el hecho de responsabilizar a Sófocles y a Sócrates de la «disgregación de las artes» es una cuestión central en *El nacimiento de la tragedia*. Obra que, dicho sea de paso, contiene indicios claros de la impronta heraclítica en cuestiones fundamentales del pensamiento nietzscheano que se están forjando en ese momento y que se desarrollarán inmediatamente en otros textos, como ocurre con las nociones de juego inocente y armonía de contrarios en la visión del cosmos como devenir y no como ser, o con la noción de filosofía trágica y el simbolismo de Dioniso, cuestiones que laten y se reconocen ya en este texto, y que el filólogo desarrollará con más detalle en varios escritos de ese periodo. Entre estos cabe destacar, la paráfrasis de al menos treinta y cuatro fragmentos de Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*; la cita directa a cuarenta y seis fragmentos en el capítulo dedicado al de Éfeso en *Los filósofos preplatónicos*; y un estudio bastante exhaustivo de aspectos centrales de la cosmología heraclítica en otros escritos como *El pathos de la verdad*, dedicado íntegramente al sabio de Éfeso<sup>553</sup>, o incluso en el texto dedicado a los diálogos de Platón, que ya hemos visto. Se trata pues de aspectos clave en la filosofía de Nietzsche que con el tiempo irán consolidándose y tomando fuerza, hasta convertirse en elementos medulares de su filosofía. La «justificación estética» del mundo como juego, devenir inocente exento de cargas morales, culpabilidades ni compensación de faltas, surge a partir del paradigma heraclítico y de los Vedas en general y del fragmento B 52

---

<sup>551</sup> Como este fragmento póstumo se ha empleado en el comentario del recurso a Heráclito en la *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, no se le aplica aquí la numeración interna establecida para el cómputo de los fragmentos póstumos en esta tesis.

<sup>552</sup> NF 1[7] Herbst 1869, KGW III/3, pp. 8-9.

<sup>553</sup> El análisis exhaustivo de estas indicaciones se realizará en los apartados correspondientes al estudio de cada una de estas obras.

en particular. Como escribirá el filólogo doce años después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia* al referirse a las raíces de donde procede uno de los aspectos fundamentales de su perspectiva filosófica: «en el desarrollo de la idea de que el mundo es un juego divino que está más allá del bien y del mal, tengo a la filosofía Vedanta y a Heráclito como precursores»<sup>554</sup>.

---

<sup>554</sup> NF 26[193] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 199. Aunque este fragmento póstumo fue escrito en el periodo del verano-otoño de 1884, y por tanto se comentará en el análisis de textos más próximos a esa fecha, resulta interesante señalarlo aquí, debido a lo directo de la declaración aportada por el propio Nietzsche sobre el trasfondo a partir del cual ha elaborado su propuesta de «cosmodicea estética», de plena vigencia ya en los años en que se redactaran textos como *El nacimiento de la tragedia* o *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Como el apunte póstumo en cuestión es bastante posterior a estos escritos, la numeración interna establecida para los fragmentos póstumos empleados en esta tesis se le asignará al comentar el texto en cuestión con el que lo relacionaremos; *La genealogía de la moral*.

2.5. *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (1872)

*Cinco prólogos para cinco libros no escritos*

Se trata de cinco textos póstumos<sup>555</sup> con fuerte intención crítica que Nietzsche escribe y envía a Cosima Wagner durante las navidades de 1872: *Sobre el pathos de la verdad*, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, *El estado griego*, *La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana*, y *El certamen de Homero*. Consciente de que el arte no basta para aprehender el mundo griego, la investigación se amplía, e incluye también la revisión de las estructuras político-sociales y de la filosofía<sup>556</sup>. En el primero de ellos Heráclito ocupa un lugar central, y de hecho es presentado como el modelo de filósofo, si bien la sabiduría y la «verdad» que él maneja serían tan cualitativamente distintos del conocimiento y la verdad con que suele operar la filosofía que, aplicado al de Éfeso, el término filósofo significará algo bien distinto al uso habitual del término. Suele considerarse que aquí Nietzsche banaliza elementos clave del ideario heraclíteo, como la cuestión del devenir, y que esto probablemente es debido a su hábito de utilizar segundas y hasta terceras fuentes en lugar de acudir directamente a los textos<sup>557</sup>, cuestión que afecta a su interpretación de todos los presocráticos. No

---

<sup>555</sup> Estos cinco escritos, junto con las cinco conferencias recogidas bajo el título *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, más *La filosofía en la época trágica de los griegos*, los apuntes preparatorios para las lecciones de *Los filósofos preplatónicos* -impartidas durante los semestres estivales de 1872, 1873 y 1876-, y también el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, son redactados entre los años 1872 y 1873. Ninguno de estos textos fue publicado en vida de Nietzsche; no obstante, pese a su condición de *póstumos*, por la especificidad del tema que desarrollan, cada uno de ellos puede considerarse una unidad en sí mismo. Vid. prefacio de L. E. de Santiago Guervós, en Nietzsche 2011a, 479.

<sup>556</sup> «I temi sono ancora gli stessi, i Greci, la cultura, il filosofo, ma lo sguardo di Nietzsche si è fatto nel frattempo più ampio e si è approfondito. Un'interpretazione dell'arte non basta a esaurire la realtà greca: il giudizio sulla struttura politico-sociale e sulla filosofia viene ad arricchire la prospettiva. Così nel saggio sullo *Stato greco* (in origine destinato al piano della *Nascita della tragedia*) è affrontato di petto l'argomento scabroso dello sfondo crudele della civiltà greca». *Opere* III/2, 385-387 (notizie e note).

<sup>557</sup> «[...] di Eraclito, per esempio, l'accentuazione del "divenire" non coglie nulla che appartenga intimamente, personalmente al filosofo; si tratta soltanto di una banalizzazione, del resto neppure originale, del suo pensiero [...]. Colpevole di questa disarmonia complessiva della *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci* è anche la tendenza viziosa di Nietzsche a fondare le sue informazioni sulla letteratura indiretta, di seconda e terza mano, antica e moderna. Si vede chiaramente che persino a proposito di Eraclito, le cui poche frasi autentiche erano facilmente rintracciabili (e le sole illuminanti), la suddetta inclinazione ha portato Nietzsche a preferire



obstante, esto hay que comprobarlo, y lo que nos interesa en este punto es el rol asignado al de Éfeso en un momento del pensamiento nietzscheano en que el arte comienza a ceder primacía ante la filosofía, y en que Heráclito como referente de la filosofía nietzscheana del arte empieza a tomar fuerza<sup>558</sup>. Heráclito protagoniza toda la segunda mitad del texto del primer prólogo:

*Über das Pathos der Wahrheit.*  
Sobre el pathos de la verdad

21A [CV-1]

«PRÓLOGO

Es importante, respecto a tales hombres, saber que alguna vez vivieron. Nunca se podría imaginar, como vaga posibilidad, el orgullo del sabio *Heráclito*, que puede servirnos de ejemplo. [...] Tales hombres viven en su propio sistema solar, en éste es donde hay que buscarlos. También un Pitágoras y un Empédocles se consideraban a sí mismos con una estima sobrehumana, más aún, con un temor casi religioso, pero el lazo de la compasión, unido a la gran convicción de la transmigración de las almas y de la unidad de todos los seres vivientes, les condujo de nuevo hacia los otros hombres para salvarlos. Pero del sentimiento de soledad que embargaba al eremita del templo de Artemisa en Éfeso, sólo se puede presentir algo que paraliza en la más agreste desolación de la montaña<sup>559</sup>. De él no emana ningún sentimiento prepotente de emociones compasivas, ningún deseo de querer ayudar y salvar: él es como un astro privado de atmósfera. Sus ojos, dirigidos ardentemente hacia dentro, miran sólo aparentemente hacia fuera, gélidos y exánimes. Alrededor de él, directamente contra el baluarte de su soberbia, rompen las olas de la locura y del absurdo, con repugnancia aparta la mirada. Pero también los hombres de espíritu sensible eluden una máscara trágica semejante; un ser así puede parecer más comprensible en un santuario apartado, en medio de las imágenes de los dioses, junto a una arquitectura fría y grandiosa. Entre los hombres, Heráclito fue algo inaudito; y cuando se le veía observando atentamente el juego de los bulliciosos niños<sup>560</sup>, sin duda pensaba en lo que nunca pensó un mortal en ocasión semejante –en el juego del gran niño cósmico Zeus<sup>561</sup> y en la eterna broma de destrucción y nacimiento del mundo<sup>562</sup>. No tenía necesidad de los hombres, ni siquiera para su conocimiento; nada le importaba cuanto se podía preguntar de ellos, ni lo que otros sabios anteriores a él se habían esforzado en indagar. «Me busqué y me investigué a mí

---

spesso le notizie della dossografia tarda ai frammenti originali del pensatore greco». *Opere* III/2, 387 (notizie e note).

<sup>558</sup> Vid. nota de L. E. de Santiago Guervós al NF 19[18] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 9, escrito en el mismo periodo que *el pathos de la verdad*, y en el que Nietzsche asocia a Heráclito con «el juego artístico del cosmos». En alusión a este fragmento y a algunos otros de esa época Santiago Guervós comenta que: «el valor de Heráclito como referente de la filosofía del arte de Nietzsche comienza a tener importancia». Nietzsche 2010 I, 348.

<sup>559</sup> La información sobre el retiro de Heráclito al templo de Ártemis y a las montañas procede de D.L. IX 3.

<sup>560</sup> Cf. D.L. IX 3.

<sup>561</sup> Cf. DK 22 B 52: «el conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!»

<sup>562</sup> Vid. Hom., *Il.* XV, 360.

mismo»<sup>563</sup>, dijo usando las palabras con las que se designa verdaderamente el principio delfico «conócete a ti mismo». Pero lo que él escuchó de este oráculo lo consideró como sabiduría inmortal, digna de ser eternamente interpretada, en el sentido en el que son inmortales los discursos proféticos de la Sibila<sup>564</sup>. Es suficiente para la humanidad futura: que ésta haga interpretar como máximas oraculares lo que él, como el mismo dios delfico «ni dice ni oculta»<sup>565</sup>. Aunque el dios proporcione sus respuestas «sin risa, ornamentos y aromas de ungüentos», sino más bien con «la espuma en la boca», *deberá* atravesar los milenios del futuro<sup>566</sup>. Puesto que el mundo necesita eternamente la verdad tiene eterna necesidad de Heráclito, aunque Heráclito no necesite del mundo. ¡Qué le importa a él su fama! [...] Su fama importa a los hombres, no a él; su amor propio es el amor a la verdad –y precisamente esta verdad le dice que la inmortalidad de la humanidad tiene necesidad de él, y no él de la inmortalidad del hombre Heráclito. [...] ¡Y qué era la «verdad» de Heráclito!»<sup>567</sup>

a) *Los fragmentos o contenidos de Heráclito en este pasaje*

Los fragmentos y testimonios sobre Heráclito más evidentes en el texto son:

DK 22 B 29: «eligen una sola cosa, por cima de cualquier otra, los mejores: la gloria imperecedera entre los mortales. Los más, en cambio, están cebados como reses».

D.L. IX 3: (Heráclito) habiéndose retirado al templo de Ártemis, jugaba a las tabas con los niños; y cuando los Efesinos se reunían a su alrededor, él les decía: «¿por qué os sorprendéis miserables?, ¿no es mejor hacer esto que participar con vosotros en el gobierno de la ciudad? Y al final, odiando a los hombres, se retiró a las montañas y vivió alimentándose de hierbas y plantas.

DK 22 B 101: «me indagué a mí mismo».

DK 22 B 93: «el soberano, cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino da señales».

DK 22 B 92: «la Sibila que, según Heráclito, enuncia con su boca enloquecida palabras sin risa, sin adorno y sin perfumes, llega hasta los mil años por causa de su voz, don del dios».

Este texto comienza con la alusión a la fama como perpetuación de la grandeza de las acciones de algunos hombres. El destello de hechos tan impactantes como la caída de un meteorito o la explosión de una estrella es un referente que cruza las fronteras del tiempo y del espacio para iluminar con su efecto a las épocas venideras. Pocos son los hombres capaces de provocar estos «grandes momentos» que son para Nietzsche

<sup>563</sup> DK 22 B 101.

<sup>564</sup> DK 22 B 92.

<sup>565</sup> DK 22 B 93.

<sup>566</sup> DK 22 B 92.

<sup>567</sup> CV-Text-1, KGW III/2, pp. 249-254; =Nietzsche (1872) 2011a, 544-547.

los eslabones que configuran la «idea fundamental de la *cultura*», «que los grandes momentos formen una cadena, que ellos, como una cordillera de montañas, unan a la humanidad a través de milenios»<sup>568</sup>. Así pues, se presenta la fama como una cuestión que sobrevuela las fronteras temporales de los ciclos vida-muerte, y no tanto como algo personal restringido a un determinado momento y lugar; sin embargo, este tipo de acción atañe a individuos: raros, épicos y explosivos, inmortales en virtud de su actitud. Tales hombres hay que buscarlos entre los filósofos, contempladores solitarios que no buscan el aplauso de las masas; su camino hacia la inmortalidad -el más extraño y el más duro- discurre sobre el tiempo, desprecia lo transitorio, es eterno, y está lleno de obstáculos. Quienes transitan esta senda han de curtirse en una autosuficiencia inquebrantable, pues naturaleza y hombre se vuelven contra ellos. Por esto resuena en el eco de los tiempos el orgullo de Heráclito, ejemplo modélico de este tipo de hombres que se consideran a sí mismos únicos valederos de la verdad. Otros como Pitágoras o Empédocles también se veían a sí mismos así, pero Nietzsche los considera inferiores al de Éfeso porque la compasión y la creencia en la transmigración de las almas y en la unidad del género humano les hizo querer salvar a los hombres, mientras que el carácter, la soledad, la majestad y el retiro elevan a Heráclito por encima de todos los demás.

La actitud crítica y el desacuerdo respecto a Pitágoras los expresa claramente el efesio en tres de sus fragmentos<sup>569</sup> que analizaremos en nuestro comentario de *Los filósofos preplatónicos*, pues allí Nietzsche los cita y trata directamente esta cuestión. Nuestro comentario aquí por tanto, se ciñe a las cuestiones mencionadas en este pasaje en relación con el de Samos, que son fundamentalmente la actitud religiosa, la transmigración de las almas y la compasión.

Los rasgos atribuidos aquí a Pitágoras y Empédocles proceden muy probablemente de los testimonios aportados por Diógenes Laercio, quien presenta sus informaciones sobre Empédocles -a quien considera pitagórico- justo a continuación de las de Pitágoras, exposición ésta última que acaba de este modo: «Ahora, hemos de hablar primero de Empédocles, pues, según algunos, fue oyente de Pitágoras»<sup>570</sup>. Aunque

---

<sup>568</sup> CV-Text-1, KGW III/2, p. 250; Nietzsche (1872) 2011a, 545.

<sup>569</sup> DK 22 B 40, B 129, B 81.

<sup>570</sup> D.L. VIII 50.

cronológicamente no es posible que fuera oyente de Pitágoras, es bastante probable que Empédocles tuviera algún contacto con pitagóricos del sur de Italia<sup>571</sup>. Por otra parte y en relación con el tema que aquí nos ocupa, los pasajes dedicados al de Samos y a Empédocles en el libro VIII de Diógenes Laercio contienen todos los rasgos que Nietzsche les atribuye; la «estima sobrehumana» hacia sí mismos, el «temor casi religioso», la «convicción de la transmigración de las almas y la unidad de todos los seres vivientes», y «el lazo de la compasión»<sup>572</sup>. Al comienzo de ese mismo libro se encuentra también el fragmento B 129 de Heráclito, transmitido por Laercio: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, ejercitó la investigación más que cualquier hombre y, tras haber seleccionado esos escritos, se ha creado su propia sabiduría: erudición, fraudulento artificio»<sup>573</sup>. Una dura crítica a Pitágoras por parte de Heráclito, comunicada por Laercio y reivindicada por Nietzsche, aunque como hemos indicado, no aquí sino en otros pasajes<sup>574</sup>.

La crítica a Pitágoras y Empédocles en este pasaje se refiere a la cuestión del dualismo metafísico al que obedece la doctrina de la transmigración de las almas, y a la compasión que según Heráclito les impulsó a querer salvar a los hombres. Esta crítica vuelve a tratarse en el capítulo dedicado al de Éfeso en *Los filósofos preplatónicos*, donde se explica que mientras la veneración profesada por Pitágoras y Empédocles hacia sí mismos les llevaba a comportarse «con religiosa dignidad», la autoestima de Heráclito no tiene nada en absoluto de religiosidad ni compasión<sup>575</sup>. Su orgullo tiene que ver con el sentimiento de considerarse el único portavoz del logos, no con sentirse encarnación de Apolo como fue el caso de Pitágoras, o de alguna otra divinidad. De hecho, deja bien claro que cuando transmite los conocimientos no es a él a quien hay que escuchar

<sup>571</sup> Vid. n. 297 al libro VIII de la traducción de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* a cargo del equipo dirigido por Casadesús (en prensa).

<sup>572</sup> Vid. D.L. VIII 4, 6, 14, 26-28, 33, y 36 para las cuestiones relativas a Pitágoras; y D.L. VIII 55-56, 62, 66, 69-70, y 77 para las informaciones sobre Empédocles.

<sup>573</sup> D.L. VIII 6. Debido a que la crítica a Pitágoras aquí se centra más en la cuestión de la transmigración de las almas, la compasión y el monismo, y no tanto en el contenido de los tres fragmentos en los que Heráclito critica al de Samos, el comentario de estos fragmentos no se realiza aquí, sino en el apartado dedicado a *Los filósofos preplatónicos*, que es donde se citan directamente.

<sup>574</sup> Sobre todo en los capítulos dedicados a Pitágoras y a Heráclito en *Los filósofos preplatónicos*; cf. VP-Text-9, KGW II/4, pp. 255-256; VP-Text-10, KGW II/4, pp. 264, 265; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 356-357; 362, 363.

<sup>575</sup> VP-Text-9, KGW II/4, pp. 262-263; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 361.

sino al logos, que es quién realmente los dimana; y esto lo dice precisamente en un fragmento donde expresa la unidad de todas las cosas<sup>576</sup>, sin dejar lugar para dualismo metafísico alguno.

Respecto a la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas asumida por Pitágoras, la identificación heraclíteica entre mortales e inmortales<sup>577</sup>, o entre lo vivo y lo muerto<sup>578</sup>, hace muy difícil atribuir al efesio una creencia de este estilo. Si bien es cierto que hay fragmentos que contienen afirmaciones del tipo «las almas van husmeando tras el Hades»<sup>579</sup>, «y ante él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos»<sup>580</sup>, o «a los hombres, tras la muerte, les esperan cosas que ni esperan ni imaginan»<sup>581</sup>, de estas expresiones no se deducen necesariamente connotaciones relacionables con la transmigración del alma en sentido pitagórico.

Heráclito es claramente monista y no muestra ni compasión ni interés alguno en salvar a nadie; de hecho, la debilidad e ignorancia de sus conciudadanos le resultan tan absurdas y repugnantes que prefiere retirarse al templo de Ártemis y a las montañas en lugar de redactar las leyes que estos le solicitaron.

En efecto y como señala Nietzsche, la actitud trágica de Heráclito y la ausencia en él de altruismo salvador, encajan más en recónditos templos que en otros escenarios. Justo en este punto del discurso el filólogo hace alusión indirecta al pasaje en que Diógenes Laercio narra la reacción de Heráclito cuando renuncia a compartir el gobierno de la ciudad con los efesios y se pone a jugar con los niños<sup>582</sup>, y también al fragmento DK 22 B 52, para explicar el carácter exclusivo de alguien que «sin duda pensaba en lo que nunca pensó un mortal en ocasión semejante –en el juego del gran

---

<sup>576</sup> DK 22 B 50: «no escuchándome a mí, sino al logos, sabio es reconocer que todas las cosas son una».

<sup>577</sup> DK 22 B 62.

<sup>578</sup> DK 22 B 88.

<sup>579</sup> DK 22 B 98.

<sup>580</sup> DK 22 B 63.

<sup>581</sup> DK 22 B 27.

<sup>582</sup> CV-Text-1, KGW III/2, p. 252; =Nietzsche (1872) 2011a, 546. Se trata del pasaje en que Diógenes Laercio narra cómo Heráclito prefirió retirarse al templo de Ártemis y jugar con los niños a participar en el gobierno de su ciudad; D.L. IX 3: «Habiéndose retirado al del Templo de Ártemis, jugaba a las tabas con los niños; y cuando los Efesinos se reunían a su alrededor, él les decía: “¿Por qué os sorprendéis miserables?, ¿no es mejor hacer esto, que participar con vosotros en el gobierno de la ciudad?».

niño cósmico Zeus y en la eterna broma de destrucción y nacimiento del mundo»<sup>583</sup>. Seguidamente puede observarse la presencia latente del fragmento DK 22 B 28a: «meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia»; cuando Nietzsche dice: «no necesitaba a los hombres, ni siquiera para su conocimiento; no le importaba nada de eso que se le pudiera preguntar a los hombres y que otros sabios anteriores a él se habían preocupado de inquirir. Heráclito hablaba con desprecio de tales coleccionistas de preguntas, en una palabra, de los hombres “históricos”». A continuación transcribe el fragmento B 101, que traduce como: «me busqué y me investigué a mí mismo», tomándolo como la respuesta de Heráclito a esta cuestión, dando cuenta de la autosuficiencia del autodidacta respecto al resto de los hombres, incluso en materia de conocimiento, pues desde la perspectiva del filólogo, Heráclito da «a entender que es él, y ninguno de los demás hombres, quien satisface y consume de verdad el precepto delfico «conócete a ti mismo»<sup>584</sup>.

Seguidamente hace una alusión velada al fragmento B 92: «La Sibila que, según Heráclito, enuncia con su boca enloquecida palabras sin risa, sin adorno y sin perfumes, llega hasta los mil años por causa de su voz, don del dios», cuando caracteriza de «sabiduría inmortal» -y por tanto eternamente vigente- lo que Heráclito escuchó del oráculo. Nietzsche equipara aquí al de Éfeso con Apolo y le atribuye a su magisterio el mismo fragmento que el propio Heráclito dedica al dios delfico, parafraseando B 93 del siguiente modo: «que ésta haga interpretar como máximas oraculares lo que él (*sc.* Heráclito), como el mismo dios delfico “ni dice ni oculta”»<sup>585</sup>.

*b) Los contenidos heraclíteos de esta cita, en el contexto de la filosofía de Heráclito*

<sup>583</sup> DK 22 B 52: «El conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!». Se relaciona aquí el «poder regio» con Zeus y el «conjunto del tiempo» con el juego eterno de «destrucción y nacimiento del mundo». El empleo de la imagen homérica del niño que juega construyendo y destruyendo ya se ha comentado al analizar la cita [3], la última de las tres alusiones a Heráclito en el *Nacimiento de la tragedia*.

<sup>584</sup> Cf. CV-Text-1, KGW III/2, p. 252; PHG-Text-8, KGW III/2, pp. 328-329; =Nietzsche (1872) 2011a, 546; Nietzsche (1873) 2003b, 74. La presencia aquí del fragmento B 28a es muy indirecta, y por esto no lo incluimos en la relación de los fragmentos de Heráclito citados directamente en este texto. No obstante, eso sí, señalamos su sentido e importancia. Por otra parte, señalar que Bernabé (2001) traduce el fragmento DK 22 B 101 de forma más reducida que Nietzsche: «me indagué a mí mismo».

<sup>585</sup> Cf. CV-Text-1, KGW III/2, p. 252; =Nietzsche (1872) 2011a, 546; DK 22 B 93.

D.L. IX 3: «(Heráclito) Habiéndose retirado al templo de Ártemis, jugaba a las tabas con los niños; y cuando los Efesinos se reunían a su alrededor, él les decía: «¿por qué os sorprendéis miserables?, ¿no es mejor hacer esto que participar con vosotros en el gobierno de la ciudad? Y al final, odiando a los hombres, se retiró a las montañas y vivió alimentándose de hierbas y plantas».

Aristócrata de alta alcurnia y antiguo linaje, descendiente de los reyes de Éfeso, según Diógenes Laercio Heráclito rechazó el título honorífico a favor de su hermano - una muestra de magnanimidad según el testimonio de Antístenes en sus *Tradiciones*<sup>586</sup>-, e inconforme con la democracia de su ciudad, también rehusó a redactar la nueva constitución. Amigo de la soledad de la vida en retiro y reacio a mezclarse mucho con los demás, se mostró poco interesado en la política de su tiempo y claramente disgustado con el gobierno de corte democrático que ocupaba el poder en su ciudad; así lo muestran varios de sus fragmentos en los que recurre a la antítesis entre «los mejores» y «la mayoría», como aquel en que critica duramente a sus conciudadanos haber expulsado a Hermodoro «el mejor de todos», por sobresalir de la masa y no cumplir con el ideal igualitario de uniformidad que la mayoría pretende y sigue. Para Heráclito, en oposición al ideal democrático de equivalencia entre los individuos, el mejor vale por diez mil<sup>587</sup>. Según Laercio, finalmente decide que es más sensato jugar con los niños que convivir con los adultos de su ciudad, deposita en el templo de Ártemis Efesia su escrito, como discurso inaccesible a la comprensión de la mayoría y se retira, primero al templo y después a los montes<sup>588</sup>.

De ser cierta esta información, no carece de sentido el hecho de que Heráclito depositara allí su obra, pues consciente de que la mayoría de los hombres no entendía su discurso<sup>589</sup>, es lógico que buscara el lugar adecuado donde preservar un texto que él mismo debió considerar en cierto modo sagrado. El templo de Ártemis en Éfeso fue construido alrededor del 550 a. C. en un lugar consagrado que ya había albergado culto

---

<sup>586</sup> D.L. IX 6.

<sup>587</sup> Vid. DK 22 B 49 y B 121.

<sup>588</sup> Vid. D.L. IX 3.

<sup>589</sup> DK 22 B 1.



a la diosa madre (o Cibeles). Considerado una de las siete maravillas del mundo antiguo<sup>590</sup> tuvo fama de ser un respetado lugar de retiro y refugio<sup>591</sup>.

Ártemis, una de las doce principales divinidades del Olimpo, es hermana gemela de Apolo y se la consideraba una divinidad independiente e indomable, protectora de los animales salvajes y hostil a la cercanía de los hombres. Según la mitología griega era experta cazadora que recorría montes y montañas provista de arco y flechas destinados no sólo a la caza sino también a la protección de sus seres queridos y a la aplicación de severos castigos cuando fuere necesario. Es pues diosa de la fertilidad y de la caza, bien provista también de actitud luchadora. Según parece fue no sólo para honrarla, sino también con la intención de apaciguarla que el rey Cresos de Lidia mandó construir el templo a ella dedicado en Éfeso. Es una de las deidades más antiguas y ampliamente veneradas. Ya Homero la caracteriza como señora de los animales y del terreno virgen; es considerada también comadrona y custodia de la castidad, siendo ella misma virgen. Daba vida y la quitaba, pues sus poderes podían tanto dispensarla como destruirla. Algunos expertos en mitología la consideran un ejemplo típico de «armonía de los contrarios», porque su poder es protector de la vida y su desarrollo, más también mortal y destructor<sup>592</sup>. Ártemis es virginal comadrona, diosa de la fertilidad, dispuesta a facilitar la vida y a exterminarla; peligro y a la vez ayuda para la mujer joven en cinta<sup>593</sup>.

Los atributos de la diosa son acordes con principios fundamentales de la filosofía heraclítica, aunque haciendo justicia a la escasa información de que disponemos, lo más lícito es pensar que si realmente el filósofo confió su libro al templo de Ártemis en Éfeso fue porque debió ser un impresionante centro de visita y de actividad cultural, así como un sitio seguro para custodiar la obra y adecuado para consultarla debidamente.

Por otra parte, el «gusto por ocultarse» que Heráclito atribuye a la *Physis* en el fragmento DK 22 B 123 es compatible con la inclinación del efesio a captar y seguir la

---

<sup>590</sup> Vid. Plin. *HN*

<sup>591</sup> Para consultar detalles sobre el templo de Ártemis en Éfeso la mayor fuente de información nos la ofrecen Plinio el Viejo en su *Historia natural*, XXXVI, y Plutarco en su narración sobre la vida de Alejandro Magno contenida en sus *Vidas paralelas*, II. Cf. Plin. *HN* XXXVI; Plu. *Alex.*

<sup>592</sup> Vid. Harrauer & Hunger 2008, 105.

<sup>593</sup> *Ib.*, 106.



«verdadera» Naturaleza<sup>594</sup>, lo cual nos permite trazar paralelismos entre el contenido de ese fragmento y el retiro de Heráclito a los montes, siguiendo él mismo ese agrado por ocultarse. En cuanto al fragmento DK 22 B 108 podemos realizar una reflexión análoga, esta vez en relación con el logos, puesto que Heráclito se presenta como su captador y portador, y en varias ocasiones impele a seguirlo<sup>595</sup>. En este sentido cabe preguntarse si el hecho de aprehender y transmitir el logos hace que pueda considerarse sabio a su portavoz, o si, en cualquier caso, aun no siendo sabio el que lo anuncia -como parece indicar el propio Heráclito en el fragmento DK 22 B 50<sup>596</sup>-, al depositar su libro en el templo de Ártemis y retirarse a los montes no sólo está preservando el saber, sino también siguiendo él mismo ese rumbo. Así lo reflejaría, en caso de ser cierto, el pasaje en que Diógenes Laercio narra la reacción de Heráclito ante la sorpresa de sus conciudadanos cuando rechaza redactar las leyes para su ciudad y prefiere retirarse y jugar con los niños a las tabas: «¿De qué os sorprendéis, gente ruin? ¿Acaso no es mejor hacer esto que gobernar la ciudad en vuestra compañía?»<sup>597</sup>.

Es en este contexto de excelencia y atención que se desmarca de la masa por mor de la naturaleza misma de la búsqueda y el seguimiento del logos, que cabe considerar el siguiente fragmento,

DK 22 B 101: «me indagué a mí mismo».

Como veremos en el siguiente apartado, dedicado a la tradición interpretativa, es bastante común interpretar este fragmento en el sentido de que Heráclito expresa en él el cumplimiento del precepto delfico que recomienda «conócete a ti mismo». A excepción de Marcovich, ésta es la lectura que hace la mayoría de especialistas; y

---

<sup>594</sup> Cf. Grau 2009, 446, donde se relaciona el esfuerzo de Heráclito por guiarse a sí mismo, con su cosmología que otorga idéntico principio rector al ser humano y a la Naturaleza.

<sup>595</sup> En este caso podemos realizar una reflexión análoga a la que hemos hecho con el fragmento DK 22 B 123, esta vez en relación con el logos. Cf. DK 22 B 1, B 2, B 89, y B 114.

<sup>596</sup> DK 22 B 50: «No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una».

<sup>597</sup> D.L. IX 2-3. Nietzsche alude al contenido de este pasaje en *Sobre el pathos de la verdad*, justo antes de hacer una alusión a la comprensión original de Heráclito del «juego del gran niño cósmico Zeus y de la broma de una destrucción del mundo y de un nacimiento del mundo», donde una vez más vemos la combinación confusa de elementos heraclíteos y homéricos, ambos asignados a Heráclito. Vid. CV-Text-1, KGW III/2, p. 252; =Nietzsche (1872) 2011a, 546.

también Nietzsche lo interpreta así en el pasaje que estamos comentando. En diversos fragmentos Heráclito muestra su reconocimiento al oráculo de Delfos; tanto a la sibila que actúa como oráculo<sup>598</sup>, como a la divinidad a la cual sirve, es decir Apolo<sup>599</sup>. Con la expresión «me indagué a mí mismo» el filósofo de Éfeso adopta el estilo y el lenguaje oraculares en su propio discurso y actitud, a la vez que muestra seguir él mismo la máxima inscrita en el templo.

Puesto que todo acontece según el logos, es posible aprehenderlo en todas las cosas<sup>600</sup>; la cuestión radica en estar despierto, y según Heráclito lo que demuestra si se está despierto o no, es fundamentalmente si se aprehende que «el orden del mundo es uno y común», o si -por el contrario- se declina hacia un orden propio<sup>601</sup>. Por supuesto que el conocimiento puede encontrarse afuera; varios fragmentos heraclíteos así lo indican; para comenzar, la propia explicación de Heráclito permitiría el acceso al logos a aquellos que supieran escuchar como es debido<sup>602</sup>; también todo cuanto discurre en la vida cotidiana permite comprenderlo pues -como transmite B 1- todo acontece «conforme al logos». De hecho, los sentidos -especialmente vista y oído- son los órganos apropiados para captarlo<sup>603</sup>, aunque, eso sí, si la ψιχή del observador no es bárbara<sup>604</sup>.

Por otra parte, es «muy preciso que los que aman el saber traten de enterarse de muchas cosas»<sup>605</sup>, pero con la debida atención, pues «la verdadera naturaleza gusta de ocultarse»<sup>606</sup>; mucho esfuerzo requiere la búsqueda del logos<sup>607</sup>, y desde luego, no es la mera acumulación de informaciones lo que garantiza su aprehensión<sup>608</sup>. De hecho, la recomendación de «enterarse de muchas cosas» bien podría ser una ironía de las habituales en Heráclito, pues aunque esto pueda interesar a los pretendientes del saber,

---

<sup>598</sup> DK 22 B 92.

<sup>599</sup> DK 22 B 93.

<sup>600</sup> DK 22 B 41.

<sup>601</sup> DK 22 B 89.

<sup>602</sup> DK 22 B 1; B 34.

<sup>603</sup> DK 22 B 55.

<sup>604</sup> DK 22 B 107.

<sup>605</sup> DK 22 B 35.

<sup>606</sup> DK 22 B 123.

<sup>607</sup> DK 22 B 22.

<sup>608</sup> DK 22 40; B 129; B 28a.

no ocurre así con los sabios, quienes, orientados según el logos, no necesitan recopilar informaciones.

Asimismo, la sabiduría puede encontrarse dentro de uno mismo si se busca con la debida actitud; es decir, no comportándose como si se poseyera una inteligencia propia, particular, desentendida del logos común, sino orientándose y siguiendo precisamente el logos común, que se encuentra en todos. De hecho, según Heráclito este tipo de investigación lleva a la comprensión y la experiencia de que el discurso sabio, «lógico», procede del logos uno, no de la persona que lo transmite<sup>609</sup>, y es por esto que los despiertos captan que «el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio»<sup>610</sup>. No se trata pues de aislarse en particularismos o de perderse en ilusiones compartidas, sino de acceder desde uno mismo a lo común a todos -el logos-, que permite reconocer la unidad en la multiplicidad, así como la armonía en los contrarios, sin negar ningún aspecto, ni la tensión y la diversidad, ni el ensamblaje y la unión. De este modo, el «me indagué a mí mismo» que expresa Heráclito es totalmente acorde con su concepción tanto del logos como de la estructura del universo y del conocimiento, y también con la indicación del precepto delfico.

Como señala Bernabé, el lenguaje oracular «da pistas o señales del profundo conocimiento oculto», cuya comprensión exige un esfuerzo interpretativo. Se trata de un conocimiento que, estando presente en toda la realidad y pudiéndose aprehender a través de la experiencia, también «puede hallarse en el interior de uno mismo -recuérdese la famosa sentencia delfica “conócete a ti mismo”-, ya que también dentro de uno mismo se manifiesta esta razón»<sup>611</sup>.

Por otra parte, la indagación que se propone implica también una actitud de renuncia a ciertos valores usualmente codiciados, y el cultivo de un triunfo muy superior a los bienes habituales, e incluso al tiempo.

En cuanto al fragmento:

DK 22 B 29: «eligen una sola cosa, por cima de cualquier otra, los mejores: la gloria imperecedera entre los mortales. Los más, en cambio, están cebados como reses».

---

<sup>609</sup> DK 22 B 50.

<sup>610</sup> DK 22 B 89.

<sup>611</sup> Bernabé 2001, 119.

La cosmología heraclítea contiene un componente fuertemente épico y promulga el ejercicio de actitudes firmes, esforzadas, así como combativas con la mediocridad y el abandono a posturas cómodas y facilonas. El individuo ha de forjarse afrontando y asimilando las dificultades, tensiones y hostilidades propias de la vida, en un intento de modelar la mejor versión de sí mismo de tal modo que pueda servir además como ejemplo a los demás. Es por esto que Heráclito afirma «uno es para mí diez mil, si es el mejor»<sup>612</sup>, y es por esto también que le irrita tanto la expulsión de su amigo Hermodoro, promovida por la envidia y el sentimiento de amenaza que experimentan los más ante uno que sobresale de entre la muchedumbre<sup>613</sup>.

La cuestión pues no consiste en cebar el cuerpo y las necesidades más evidentes, sino en esforzarse por ser uno lo mejor posible y cultivar dignidad y auténtica grandeza, la de los hombres fuertes, nobles, limpios, firmes y también aguerridos si el tiempo o las circunstancias así lo exigen. Se trata por tanto de ejercitar estas aptitudes en pos de la gloria, mucho más loable, valiosa y digna que los alimentos y riquezas con los que suele la mayoría colmar sus apetitos y necesidades más primarias. Tampoco se trata del reconocimiento o la fama que comúnmente suelen buscarse mediante el poder o la ostentación; la «gloria imperecedera» a la que se refiere Heráclito no consiste en el reconocimiento o el aplauso de las masas, en el éxito o el triunfo político, económico o social, sino en la actitud realmente superior, que de modo natural resalta y eleva a un individuo de entre los demás y le hace trascender las barreras de los tiempos y de los espacios, de las vidas y las muertes, en aras de «la gloria imperecedera entre los mortales». Como cruza también los milenios la voz del oráculo:

DK 22 B 92: «la Sibila que, según Heráclito, enuncia con su boca enloquecida palabras sin risa, sin adorno y sin perfumes, llega hasta los mil años por causa de su voz, don del dios».

La voz de la sibila cruza los mil años a causa de su voz que es un don de la divinidad; y puede cruzar los tiempos de ese modo porque en su expresión canaliza a la divinidad misma, sin adornos ni aromas que despierten agrado, sin risas ni dulzores. La sibila es una mujer que no se perfuma ni se engalana, pues su función es servir de

---

<sup>612</sup> DK 22 B 49.

<sup>613</sup> DK 22 B 121

canal a la divinidad; su boca está enloquecida -no sigue ni pretende una cordura establecida entre los mortales- y su voz no le pertenece a ella, sino al dios.

Este tipo de conducta y de conquista solo es posible para aquéllos que se han conquistado realmente a sí mismos. Ese es el sentido de indagarse a uno mismo, hacer a un lado particularismos e inclinaciones egoístas, reconocer el logos común y orientarse según ese orden que, como Apolo, «el soberano, cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino da señales»<sup>614</sup>, por lo cual hay que estar despiertos, si se pretende captar, asimilar y asumir correctamente las indicaciones y el sentido natural que ofrece el logos.

c) *Tradicón interpretativa.*

c1)Respecto a Heráclito<sup>615</sup>:

B 101: «me indagué a mí mismo».

B 101 no se encuentra en el estudio *Heráclito. Los fragmentos cósmicos* de Kirk. Kahn sí lo incluye en su trabajo *The art and thought of Heraclitus*, en el puesto veintiocho de su ordenación, y le dedica un comentario no muy exhaustivo en el cual señala que este fragmento muestra una paradoja de las habituales en los fragmentos del efesio, en esta ocasión referida al hecho de que normalmente el conocimiento se busca afuera, en otras personas y fuentes distintas de uno mismo, mientras que aquí se indica la exploración interior. Según Kahn -y como también señalaba Nietzsche- esta indicación es próxima a lo que podría ser una lectura moderna del precepto délfico «conócete a ti mismo», según la cual el hombre, al estar dividido, tiene en sí mismo un problema a resolver<sup>616</sup>.

Marcovich sitúa B 101, junto a otros siete fragmentos, en el grupo III de la doctrina del logos, un grupo que trata la naturaleza oculta y de difícil acceso del logos, cuyo acceso exige ciertas condiciones al conocimiento humano: estar preparado para

---

<sup>614</sup> DK 22 B 93.

<sup>615</sup> Los fragmentos de Heráclito más evidentes en este pasaje son B 29, B 101, B 92, y B 93. Aquí comentaremos B 101, B 29, y B 93 en conjunción con B 92. Éste último fragmento cumple una función muy central en el contexto en que es citado en *El culto griego a los dioses*, razón por la cual lo comentaremos más exhaustivamente al tratar esa obra.

<sup>616</sup> Vid. Kahn 1981, 116.

entender el lenguaje de los sentidos y para interpretar los signos que el logos transmite a través de las cosas, así como constancia y esfuerzo personal<sup>617</sup>. En ese contexto, Marcovich interpreta el fragmento de modo distinto a la habitual lectura que de él se hace en conexión con el precepto delfico, y propone que la pretensión de Heráclito aquí no tiene que ver con seguir el imperativo «conócete a ti mismo», sino con su empeño en descubrir su «verdadera naturaleza», puesto que «buscarse» no es lo mismo que «conocerse», ni «mí mismo» es «alma, principio de vida» (ψυχή)<sup>618</sup>.

Por otra parte, Conche señala la asociación realizada por Plutarco, el transmisor del fragmento, entre el contenido de B 101 y el precepto delfico; y también la concepción de la medicina hipocrática según la cual se indica al hombre que sepa qué es el hombre. Él es la cuestión y la respuesta. Conche recurre aquí a la observación realizada por Nietzsche al respecto en un fragmento póstumo de 1872-1873, según el cual Heráclito está utilizando en este fragmento un verbo que «servía para designar el examen que operaba un oráculo»<sup>619</sup>. El fragmento en cuestión forma parte de una serie de fragmentos escritos en el mismo periodo que los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* -a los que pertenece el pasaje que aquí nos ocupa-, y en los que se presenta a Heráclito como el filósofo artístico, el sabio que se expresa en lenguaje oracular y supera el «impulso del conocimiento»<sup>620</sup>.

El investigador francés también recurre al pasaje de la parte final de *El pathos de la verdad* en el que el filólogo emplea la metáfora del «apartado Rincón del universo» en el que los animales dotados de conocimiento inventaron el conocimiento<sup>621</sup>, e interpreta

<sup>617</sup> Vid. Marcovich 2007, 401.

<sup>618</sup> Vid. Marcovich 2007, 417. En nuestra opinión, no obstante, la diferencia que propone Marcovich no tiene porqué ser tan acentuada. Heráclito está interesado en la búsqueda de la naturaleza de las cosas, y especialmente en la del logos, que se manifiesta a través de todas ellas. En efecto, el logos se manifiesta a través de todas las cosas y es tarea del hombre escudriñar sus distintos signos para acceder a él. También en el humano se manifiesta el logos, y quizá en él, por su propia naturaleza, de modo muy especial; cuestión por la que el conocimiento de la naturaleza del logos que pueda investigarse en el hombre mismo adquiere, con toda seguridad, un interés muy relevante.

<sup>619</sup> Cf. Conche 1986, 230; NF 19 [61, 62, 76] Sommer 1872-Anfang 1873, KGW III/4, pp. 26, 27, 32. Se trata de una serie de fragmentos póstumos en los que Nietzsche relaciona a Heráclito con la pitia y caracteriza su modo de expresión de oracular. El fragmento póstumo 19[61] dice que Heráclito habla a través del oráculo y que necesita ser interpretado.

<sup>620</sup> NF 19[76] Sommer 1872-Anfang 1873, KGW III/4, p. 32.

<sup>621</sup> Vid. CV-Text-1, KGW III/2, pp. 253-254; =Nietzsche (1872) 2011a, 547.

esta imagen en el sentido de que la pasión del hombre es la pasión por la verdad, y que la filosofía es imprescindible para la existencia humana auténtica y plena.

Para convertirse en filósofo uno ha de buscarse a sí mismo, porque su dimensión más auténtica yace oculta bajo la superficie de la apariencia, ese descubrimiento de uno mismo implica y permite el acceso a la actitud filosófica. A quien hay que conocer es al individuo universal, que ya no es extraño a sí mismo, es un individuo singular, libre de prejuicios y abierto a la universalidad<sup>622</sup>.

En cuanto a los fragmentos,

B 93: «el soberano, cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino da señales».

B 92: «la Sibila que, según Heráclito, enuncia con su boca enloquecida palabras sin risa, sin adorno y sin perfumes, llega hasta los mil años por causa de su voz, don del dios».

Kahn señala que, a diferencia del fragmento DK 22 B 93 cuyas alusiones a la Sibila por parte de Heráclito son directas y concisas, no ocurre lo mismo con B 92, pues no está del todo claro qué palabras son del transmisor, Plutarco, y cuáles son las que pueden atribuirse con certeza a Heráclito. También indica que se trata de la más antigua alusión a la Sibila de que tenemos constancia en la literatura de que disponemos, y que no está del todo claro si en sus comienzos esta figura fue concebida como un solo individuo o como un prototipo. Kahn sugiere paralelismos entre las figuras de la Sibila y la Pitia a partir de los cuales propone que en ambos casos se trataba de mujeres santas que ejercían como «mediums» en cuyo trance canalizan la visión de la divinidad; de manera que si bien habla la voz de la mujer, la palabra que se expresa es la divina, en este caso la de Apolo. Apolo habla a través de la Sibila. Paralelismos que sugieren, teniendo en cuenta las sentencias de los fragmentos DK 22 B 92 y B 93 que Heráclito establece relaciones entre la profetisa jónica y el oráculo delfico; y que tal como cuando hablan la Sibila o la Pitia es Apolo quien habla, cuando Heráclito transmite sus sentencias no es él, sino el logos cósmico, quien se expresa a

---

<sup>622</sup> Vid. Conche 1986, 229-231.

través suyo<sup>623</sup>. Sin embargo, la expresión de la boca delirante de la Sibila en el fragmento B 92 podría relacionarse con el rechazo de Heráclito al delirio en B 15 y B 5, y considerar así el fragmento como una crítica a las habituales prácticas religiosas que Heráclito cuestiona en los fragmentos B 5, B 14 y B 15. De ser así, el fragmento pondría en evidencia el hecho de que la mayoría acepte el delirio como sabiduría<sup>624</sup>.

Marcovich incluye el fragmento B 92, junto con otros cuatro, en un grupo en el que reúne sentencias de tono enigmático que en su opinión tratan, o al menos eso parece, la «*scatologia* humana»<sup>625</sup>. En primer lugar señala la dificultad de determinar la extensión exacta de esta sentencia heraclítica; y se muestra de acuerdo con la propuesta de Kirk de reconocer como auténtica la expresión «Σίβυλλα μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα φθέγγεται». Considera críptico el significado que pueda tener la sentencia; pone en duda la propuesta de Kirk-Raven de que se trate de una especie de justificación del método oracular de exégesis; sugiere que podría referirse a «qualche insegnamento *scatologico* di Eraclito (come ad es. un “giudizio finale” delle anime, ad es. da parte del Fuoco», y remite al fragmento B 27 en refuerzo de esta propuesta<sup>626</sup>. No está de acuerdo con el cuestionamiento que hace Reinhardt de que Heráclito ensalce o conceda un reconocimiento a la sibila; y sugiere que el fragmento alude a que ésta, aunque emplea palabras oscuras expresa verdades, pues su boca está inspirada por el dios; lo cual sería acorde con la propuesta de la enseñanza escatológica por parte de Heráclito.

Conche considera auténtico el fragmento en su totalidad, siguiendo en esto -señala- a Bywater, Burnet, Senell, Vuia, Winterhalder y Diano. Sugiere que en la sentencia Heráclito describe a la Sibila como si la hubiera conocido, y que en principio nada se opone a que pudiera ser así. También propone que la descripción de su figura y expresión sin adornos ni perfumes puede interpretarse en el sentido de que al ser una mujer apartada de la dimensión social habitual y relegada a un ámbito de retiro no necesita ni le interesan el embellecimiento ni la seducción. Es una mujer consagrada a cumplir una función sacerdotal poco común; bajo la inspiración divina expresa la voz

<sup>623</sup> Tal como expresa el fragmento DK 22 B 50: «no escuchándome a mí, sino al logos, sabio es reconocer que todas las cosas son una», indica Kahn. Vid. Kahn 1981, 126.

<sup>624</sup> Vid. Kahn 1981, 124-126.

<sup>625</sup> Macovich 2007, 651. Grupo XVI; fragmentos DK 22 B 98, B 63, B 27, B 92, B 96.

<sup>626</sup> Vid. *ib.*, 660. DK 22 B 27: «a los hombres, tras la muerte, les esperan cosas que ni esperan ni imaginan».



del dios, capaz de abarcar mil años con su visión y predecir el futuro. A diferencia del filósofo, quien no pretende predecir el futuro, sino el discurso filosófico, que permite conocer la verdad eterna<sup>627</sup>.

En cuanto a B 93 dice que lo importante es la intención que pudo tener Heráclito al hablar del oráculo y el modo de expresión ambigua del dios, un estilo que no muestra claridad sino que exige interpretación, no da la verdad, indica el camino, y que según Conche, Heráclito intenta comparar con el suyo propio. Hace una alusión a la lectura de este fragmento realizada por Nietzsche, según la cual Heráclito asume el lenguaje oracular delfico como modelo del suyo propio, y así, en su transmisión filosófica, él mismo indica rumbos de interpretación, sin mostrar nítida ni directamente su enseñanza<sup>628</sup>. Por otra parte, el hecho de que Heráclito asume el estilo y la actitud oraculares, puede comprobarse en otros fragmentos como B 1.

Por último,

B 29: «eligen una sola cosa, por cima de cualquier otra, los mejores: la gloria imperecedera entre los mortales. Los más, en cambio, están cebados como reses».

Marcovich incluye este fragmento en el primer grupo de la parte tercera de su ordenación, dedicada a cuestiones de ética y política. El grupo en cuestión reúne fragmentos con contenido moral relacionados con la ética guerrera heraclítica que contraponen los nobles guerreros a la burguesía efesia acomodada y entregada a los placeres. Es en ese contexto que Marcovich propone interpretar la caracterización propuesta por Heráclito de los mejores como aquellos que escogen la inmortalidad y la gloria eterna propia de los héroes, en contraposición a los burgueses que prefieren los placeres mundanos y por tanto «la muerte y la pérdida de la inmortalidad»<sup>629</sup>.

Kahn comenta este fragmento en combinación con B 20, por la similitud temática. Según este especialista ambos fragmentos tratan la cuestión de los fines que los hombres valoran en la vida; y considera que «la mayoría de la gente» expresada en B 29 muy probablemente sea también la que cumple la función gramatical de sujeto en el

---

<sup>627</sup> Vid. Conche 1986, 154-156.

<sup>628</sup> Cf. NA 19[61] Sommer 1872 - Anfang 1873, KGW III/4, p. 26.

<sup>629</sup> Marcovich 2007, 723.

fragmento B 20<sup>630</sup>, los cuales buscan perpetuarse tras la muerte de algún modo a través de sus hijos. Los dos fragmentos ofrecen sentidos contrarios de «vida e inmortalidad»; la elección de la «fama imperecedera» por parte de los nobles en lugar de la satisfacción y los deseos que persigue la mayoría y cuya actitud los asemeja al ganado. El modelo de actitud heroica capaz de afrontar los máximos peligros en aras del honor y enfrentar la muerte a cambio de la fama imperecedera es Aquiles. Heráclito generaliza esta muestra como una opción entre dos modos distintos de muerte y supervivencia, un fervor capaz de arder en un momento a cambio de la fama eterna, o la continuación de la vida según la satisfacción del impulso animal de procreación y pervivencia a través de las generaciones<sup>631</sup>.

En opinión de Conche en este fragmento se da un contraste entre las cosas mortales y la gloria, la cual no es afectada por la muerte y queda demarcada precisamente por lo que muere. Puesto que la verdad es eterna, el filósofo, alcanza la eternidad por el discurso verdadero y no se interesa en la gloria. Tanto la mayoría de los hombres como la minoría que son los mejores, eligen vidas de estilo muy distinto a la de la mayoría que vive pendiente de los resultados inmediatos, y no se orienta hacia la duración. De modo similar a los animales no piensan en la muerte, y como a ellos ésta les llega sin que hayan despertado interés en la gloria, ni «deseo de inmortalidad».

Los mejores, en cambio, son guerreros que sienten la angustia de la proximidad de la muerte y un amor intenso a la vida. Su devoción a la ley y al honor les hace sobresalir entre la multitud y si es necesario lo arriesgan todo en hazañas con las que conquistarán la gloria. Los nobles son para Heráclito, no tanto los que forman parte de la aristocracia, sino los que afrontan valientemente los combates y por tanto viven y mueren con valentía y dignidad, con actitudes y hechos dignos de ser narrados por los poetas en tiempos venideros.

Heráclito configura así su propia definición de aristocracia, según la cual ser noble no atañe tanto a la posición social que se ocupa sino a la actitud que se practica, de

---

<sup>630</sup> DK 22 B 20: Una vez nacidos, quieren vivir y alcanzar su destino, pero más bien descansar, así que dejan hijos tras de sí para que alcancen su destino.

<sup>631</sup> Kahn 1981, 233-235.

manera que la nobleza tiende a despreciar la saciedad cotidiana, a experimentar «en el combate el temor de la muerte» y a cambiar «el goce por la gloria»<sup>632</sup>.

c2) Respecto a Nietzsche:

En la introducción a la edición Marcovich de los fragmentos de Heráclito, G. Reale presenta unas reflexiones en torno al texto *Sobre el pathos de la verdad* en las que considera que Nietzsche es quién mejor ha captado y mostrado la esencia del carácter y el pensamiento del filósofo de Éfeso, en estrecha relación con la agudeza con que el filólogo interpreta la sentencia «me indagué a mi mismo» (DK 22 B 101), y la importancia que le concede a este fragmento en la filosofía heraclítica;

«Heráclito ha sido el primer filósofo que ha hecho propia la gran máxima inscrita sobre la puerta del templo de Delfos «Conócete a ti mismo». [...] Pues, el examen de sí mismo fue entendido por Heráclito como método para aprender, como *fente de conocimiento*. Nietzsche ha contestado a esta cuestión, confeccionando con su tan refinado estilo, un retrato espiritual de Heráclito verdaderamente conmovedor, y ha interpretado el significado de fondo de su «indagarse a sí mismo», de un modo muy original que conviene retomar aquí. [...] En cierto modo, el retrato realizado por Nietzsche es, a nuestro juicio, el más perfecto retrato de la figura de Heráclito trazado hasta ahora»<sup>633</sup>.

Por otra parte, en su estudio sobre *Nietzsche y el eterno retorno*, Löwith emplea parte del texto *sobre el pathos de la verdad* para ejemplificar la identificación de Nietzsche con Heráclito en el modo de concebir y experimentar vida y filosofía como «la forma suprema de la soberbia», compañía imprescindible y característica de la inteligencia. El pasaje empleado por Löwith es precisamente el que trata cuestiones centrales de este aspecto que el filólogo encuentra en Heráclito y en sí mismo:

«Pero del sentimiento de soledad que embargaba al eremita del templo de Ártemis [...], el cual «no tenía necesidad de los hombres, ni siquiera para su conocimiento; nada le importaba cuanto se podía preguntar de ellos, ni lo que otros sabios anteriores a él se habían esforzado en indagar. “Me busqué y me investigué a mí mismo”, dijo usando las palabras con las que se designa verdaderamente el principio delfico “conócete a ti mismo”. Pero lo que él escuchó de este oráculo lo consideró como sabiduría inmortal, digna de ser eternamente interpretada, en el sentido en el que son inmortales los discursos proféticos de la Sibila».

---

<sup>632</sup> Vid. Conche 1986, 120-122.

<sup>633</sup> Estas declaraciones, de Giovanni Reale, se encuentran en la introducción a la recopilación de los fragmentos de Heráclito realizada por Marcovich 2007, páginas XIX-XXI.

Este investigador aprovecha el pasaje sobre todo para señalar este aspecto de la identificación Nietzsche-Heráclito, a partir del cual el filólogo filósofo lleva su propia soberbia «hasta un *pathos* sublime», precisamente a través de la auto-identificación con la verdad. Una auto-afirmación que pese a ser «sobre-humana», no contiene «nada de religioso» en ninguno de los dos casos; y que constituye uno de los puntos fundamentales de la semejanza que el profesor de Basilea encontró siempre entre sí mismo y el sabio de Éfeso<sup>634</sup>. En efecto, señala Löwith, ambos filósofos se consideran heraldos de una misión que, parafraseando el fragmento heraclíteo de la sibila que «atravesa los milenios con su voz», están destinados a transmitir la verdad a través de los tiempos; en aras de la eternidad y el cumplimiento de una «suprema necesidad», más que del reconocimiento individual.

Basándose en el análisis de la filosofía heraclíteica que Nietzsche realiza en este texto, Löwith considera que el filólogo consigue, al igual que Heráclito, acceder a la aprehensión del logos presente en todas las cosas; un acceso que solo es posible a sabios como el de Éfeso o el profesor de Basilea. Los poetas, tal como se presentan en el prólogo titulado *Sobre el pathos de la verdad*, no son sino mentirosos, incapaces de captar la eterna ley de Dike, desde cuya perspectiva el continuo proceso de acción y destrucción constituye una «legitimación del devenir» y no un castigo<sup>635</sup>.

Por otra parte, -y en relación con la importancia de la filosofía heraclíteica en el pensamiento de Nietzsche-, el contexto en que se está tratando esta cuestión en el estudio sobre *Nietzsche y el eterno retorno* se argumenta que las cuestiones tratadas en las obras filológicas, y muy especialmente los textos sobre Heráclito contienen «todos

---

<sup>634</sup> Vid. Löwith 1996, 119-120. En nuestra opinión, el reconocimiento de esta identificación con Heráclito se forja en una etapa temprana; se muestra claramente en textos de los primeros años de la década de los setenta, como este prólogo de 1872, continúa evidenciándose en el tratamiento y desarrollo de algunas cuestiones centrales del pensamiento y el carácter nietzscheanos; y se reconoce finalmente, incluso rayando la veneración, en textos fundamentales del último año productivo del filólogo filósofo, 1888. No obstante, cabe señalar al respecto diferencias importantes entre estas etapas; diferencias que comentaremos al final de nuestro comentario del pasaje que aquí nos ocupa.

<sup>635</sup> Esta es la alternativa que encuentra Nietzsche en Heráclito respecto al problema punitivo del dualismo suscitado con Anaximandro; cuestión que constituye uno de los aspectos centrales del tratamiento de la filosofía heraclíteica en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y la cual hemos comentado en nuestro análisis del recurso a Heráclito en esa obra.

los rasgos característicos de la doctrina que habrá de emerger diez años más tarde», y que incluso la crítica nietzscheana a Sócrates debe contemplarse desde esta perspectiva, desde este «retorno a la filosofía *presocrática*». En este sentido, Löwith considera que esta crítica nietzscheana al maestro ateniense no se dirige tan sólo a la cuestión de la virtud, sino también a la alteración -acaecida con Sócrates- «del cosmos natural de la existencia humana»<sup>636</sup>.

En la parte de su estudio dedicada a los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Janz relaciona este fragmento con el inicio de *Verdad y mentira en sentido extramoral*, donde se retoma el tratamiento de la cuestión del *Pathos*, que se está tratando en el prefacio *Sobre el pathos de la verdad*<sup>637</sup>. Por otra parte, y en relación con la guerra, está la cuestión de la guerra como única responsable y contexto del surgimiento y desarrollo del *Estado griego*<sup>638</sup>.

En su traducción al castellano de los fragmentos póstumos del periodo 1869-1874, y que incluyen por tanto los del periodo en que fueron escritos los *cinco prólogos para cinco libros no escritos*, L. E. de Santiago Guervós comenta, en relación con un fragmento del verano de 1872-comienzo de 1873 que se trata de un momento en que «el valor de Heráclito como referente de la filosofía del arte de Nietzsche comienza a tener importancia». En el fragmento en cuestión Nietzsche asocia cada filósofo presocrático con una cuestión; la de Heráclito es «el juego artístico del cosmos». En este sentido, el traductor señala otros diez fragmentos más, todos correspondientes al periodo en que fue escrito *Sobre el pathos de la verdad*<sup>639</sup>.

Hemos visto que Conche interpreta el pasaje de la parte final de *El pathos de la verdad* en el que Nietzsche emplea la metáfora de los animales dotados de conocimiento que «en un apartado Rincón del universo» inventaron el conocimiento<sup>640</sup>, en el sentido de que la pasión del hombre es la pasión por la verdad, y que la filosofía es imprescindible para la existencia humana auténtica y plena. Sin embargo, cabe

<sup>636</sup> Vid. Löwith 1996, 119-125. Los aspectos concretos de la crítica nietzscheana a Sócrates han sido tratados en el capítulo primero de esta tesis doctoral.

<sup>637</sup> Vid. Janz 1980 I, 469-471.

<sup>638</sup> Vid. *ib.* 467.

<sup>639</sup> Vid. Nietzsche 2010 I, 348, n. 12. Los otros fragmentos son NF 19[62, 67, 89, 134] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 27, 28-29, 36-37, 50-51; NF 21[5, 15, 16] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 116, 118-120; y NF 23[8, 9, 35] Winter 1873, KGW III/4, pp. 136-137, 150-151.

<sup>640</sup> Vid. CV-Text-1, KGW III/2, pp. 253-254; =Nietzsche (1872) 2011a, 547.

observar que el interés del filólogo aquí parece más bien denunciar esta actitud, para afirmar una actividad y disposición distinta a la únicamente cognitiva, y por esto afirma que el arte supera al conocimiento.

En general, y como ya se ha comentado en ocasión de los comentarios a pasajes de otras obras, los especialistas en Nietzsche no suelen sistematizar los análisis del comentario de las citas del filólogo al filósofo de Éfeso; por lo cual, en nuestra presentación de este aspecto de la tradición interpretativa, nos limitamos a tratar los comentarios concretos al pasaje en cuestión, cuando los encontramos, y a algunos comentarios más amplios que consideramos oportunos.

*d) El recurso a Heráclito en este caso*

La cuestión de la misantropía y la soledad son rasgos de Heráclito que fascinaron a Nietzsche hasta el punto de hacerle considerar estos aspectos como condiciones fundamentales de la auténtica exploración, acceso y custodia del saber. El ejercicio de la sabiduría requiere una vocación natural e intensa que exige dedicación plena y ciertas renunciaciones esenciales. Sabemos que el filólogo cree firmemente en el sustrato personal del quehacer filosófico; es decir, la vida y el carácter del filósofo son determinantes en su actividad sapiencial, de modo que ambos aspectos se retroalimentan mutuamente. Es condición natural de estos seres consagrados plenamente a la raíz oculta del conocimiento, resultar extraños y de difícil comprensión a la mayoría de los humanos, y es por esto que suelen ser malentendidos en el mejor de los casos, vilipendiados en ocasiones más adversas. Tanto el de Éfeso como el profesor de Basilea son reos de incomprensión generalizada, los dos lo saben y lo anuncian con un orgullo debido, muy probablemente, a esa actitud elitista y misógina fundamentales en su modo de concebir la manera de afrontar la vida y el pensar.

En el texto al que pertenece el pasaje que estamos analizando, esta cuestión es condición *sine qua non* para el cultivo y la transmisión del saber, y es también la nota distintiva entre los pocos custodios amantes de la verdad y las multitudes dedicadas a la erudición y a la necesidad de verdad y reconocimiento. Heráclito, como la Sibila, llega hasta los mil años con su voz, ofreciendo un legado para la humanidad entera, sobrevolando circunstancias y épocas; así se ve Nietzsche a sí mismo, y esa considera

que es la verdadera tarea del conocimiento. En relación con esta incomprensión encontramos ciertos aspectos que en ambos casos tienen mucho que ver con un talante, cuanto menos, peculiar. Según algunos testimonios Heráclito rechazó el trono del cual era heredero, así como la solicitud de que redactara las leyes para sus conciudadanos de Éfeso y marchó a los montes<sup>641</sup>; con el tiempo Nietzsche renunció a su plaza de catedrático en la universidad de Basilea<sup>642</sup> y frecuentó las cumbres y los parajes alejados. Los dos practicaron la introspección y buscaron el conocimiento en la naturaleza y en sí mismos, acordes con el precepto delfico «conócete a ti mismo», aunque en el caso de Heráclito su afirmación «me indagué a mi mismo» del fragmento B 101 pudo deberse más a su compromiso de exploración del logos que a la máxima delfica. Según él el logos se manifiesta y dirige «a todas las cosas por medio de todas las cosas», cuanto más en el ser humano; lógico es por tanto que Heráclito lo buscara con especial atención en sí mismo.

En cuanto a Nietzsche, sabemos que desde niño buscó el retiro, la soledad y la paz que encontraba también en su propio interior. También él contrasta la inmensidad de su tarea frente a la menudencia de sus contemporáneos<sup>643</sup>, y muestra sin reparos ese talante elitista y, en ocasiones orgulloso que le caracterizan y que reconoce también en Heráclito. Ambos se reconocen únicos heraldos de la verdad, el de Éfeso lo expresa claramente en el fragmento B 1; el filólogo en muchas ocasiones, como ésta perteneciente al capítulo titulado «por qué soy un destino», incluido en lo que puede considerarse su autobiografía, dedicada a la reflexión sobre sí mismo y sobre sus obras:

«Yo no soy un hombre, soy dinamita [...], la verdad habla en mí [...]. Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre *decente*, que yo me sepa en contradicción a la mendacidad de milenios... Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad [...] Yo soy un *alegre mensajero* como no ha habido ningún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; sólo a partir de mí existen de nuevo esperanzas»<sup>644</sup>.

<sup>641</sup> Vid. D.L. IX 3 y 6.

<sup>642</sup> EH-I-Text-1, KGW VI/3, p. 262; =Nietzsche (1888) 1998a, 26: «Entonces —era el año 1879— renuncié a mi cátedra de Basilea, sobreviví durante el verano, parecido a una sombra, en St. Moritz». Si bien es cierto que Nietzsche tuvo que abandonar la cátedra por motivos de salud, no lo es menos que su actitud y el enfoque de sus enseñanzas provocaban reacciones entre sus colegas que no debían contribuir mucho al bienestar; como ejemplo cf. GT-Vorrede-8, KGW III/1, pp. 19-20; =Nietzsche (1872) 2000, 39 («Prólogo a Richard Wagner»).

<sup>643</sup> EH-Vorrede-Text-1, KGW VI/3, p. 255; =Nietzsche (1888) 1998a, 17.

<sup>644</sup> EH-IV-Text-1, KGW VI/3, pp. 363-364; =Nietzsche (1888) 1998a, 135-136.



Heráclito se consideraba portador único de la «verdad», descubridor de esa sabiduría propia de la *Physis* que «gusta de ocultarse»<sup>645</sup>, contradictor de la multitud y forjador de un modo de expresión difícilmente entendido por los demás. De modo análogo, Nietzsche se proclama conocedor de tan sublimes obras que sólo él aporta «el concepto para comprenderlas». Heráclito es portador del logos, Nietzsche es el jovial heraldo de una honestidad guerrera que desvela la mentira; ilusión bajo cuyo yugo ha dormido esclava la humanidad durante milenios de un sueño errante que ofrecía lo falso como verdadero. El filólogo se presenta como el primero en realizar este descubrimiento, sin embargo en otros lugares reconoce a Heráclito una tarea similar<sup>646</sup>, y de hecho éste es uno de los puntos fuertes del retrato que le dedica en *sobre el pathos de la verdad*. Estos seres misteriosos, insólitos y extravagantes tan pronto son admirados como atacados por las masas. Heráclito fue rápidamente catalogado como oscuro<sup>647</sup>. Pero como dice el propio Nietzsche Heráclito sólo es oscuro, llorón y odioso<sup>648</sup> para aquellos que no están de acuerdo con la imagen del hombre esforzado, olímpico, guerrero, rompedor con lo que se resiste a la transformación y al cambio del fluir propios de la *physis*. Las exigencias y los peligros propios de una vida auténticamente filosófica suelen despertar miedo y repulsión en aquellos que prefieren refugiarse en cómodas vidas de uniformidad y poco esfuerzo; en palabras del efesio: «eligen una sola cosa, por cima de cualquier otra, los mejores: la gloria imperecedera entre los mortales. Los más, en cambio, están cebados como reses»<sup>649</sup>.

Tanto Heráclito como Nietzsche son hombres solitarios que hacen de su soledad y su retiro protección ante la vulgaridad, y camino de autoconocimiento, sabiduría y

---

<sup>645</sup> Vid. DK 22 B 108, y B 123. Las reflexiones del filólogo sobre la cuestión de la «verdad» comienzan con la diferenciación entre el instinto de verdad y el engaño que oculta este impulso, justificado por la fe en la existencia de la verdad. Cuando se descubre este juego de ilusiones, la persistencia del instinto de verdad permite superar la «verdad» como ideal, y proseguir la búsqueda, ya no de la verdad, sino de la «honestidad». Vid. Santini 2012, 87-88.

<sup>646</sup> Cf. EH-III-Text-5, KGW VI/3, pp. 303-305; GD-III-Text-2, KGW VI/3, p. 69; =Nietzsche (1888) 1998a, 70-71; Nietzsche (1888) 1998b, 52.

<sup>647</sup> Para esta cuestión cf. D.L. IX 6; Diels, *Dox. Graec.* Frag. 43, donde Timón de Fliunte define como *ainiktés* (enigmática) la manera de hablar de Heráclito, a partir de lo cual se originará la posterior caracterización del de Éfeso como *skoteinós* (oscuro) en Cicerón, *De fin.* II, 5, 15.

<sup>648</sup> PHG-Text-7, KGW III/2, p. 326; =Nietzsche (1873) 2003b, 70.

<sup>649</sup> DK 22 B 29.



ejemplo. Esta es la cuestión clave del texto al que pertenece el pasaje que estamos aquí tratando, y en el que el filólogo identifica y argumenta este carácter y su función en Heráclito como modelo del filósofo artista custodio y transmisor de la «verdad».

La predilección de Nietzsche por la soledad y la Naturaleza comienza muy temprano, y con el tiempo se acentúa:

«Desde la infancia busqué la soledad, y donde mejor me encontraba era en aquellos lugares en los que, sin ser molestado, podía abandonarme a mí mismo. Por lo general, esto sucedía en el templo abierto de la Naturaleza, donde experimentaba la más genuina de las alegrías»<sup>650</sup>.

«Quien sabe respirar el aire de mis escritos sabe que es un aire de alturas, un aire *fuerte*. Es preciso estar hecho para ese aire, de lo contrario se corre el no pequeño peligro de resfriarse en él. El hielo está cerca, la soledad es inmensa [...]. La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas»<sup>651</sup>.

Rasgo característico de su personalidad desde la infancia, el gusto por la soledad y la naturaleza escarpada se convierte en Nietzsche en un elemento fundamental de su pensamiento hasta el punto de vincular necesariamente la inhóspita soledad de las cumbres, a la visión que él tiene de la filosofía. Según Nietzsche, la fama es apetitosa para la mayoría, incluidos cantores, poetas y aquéllos que han sido considerados entre los hombres como sabios. Heráclito no necesita ese alimento, el amor a la verdad es su estímulo; y ese amor le dicta la comprensión de que él no necesita su inmortalidad como hombre, sino que «la inmortalidad de la humanidad tiene necesidad de él»<sup>652</sup> como símbolo y antorcha que cruza las épocas y los tiempos desprendiendo destellos de luz para la vida. Cabe aquí una apreciación que el filólogo escribe en un fragmento póstumo de 1873, poco después de escribir *Sobre el pathos de la verdad*: «no hay ningún impulso hacia el conocimiento y la verdad, sino tan sólo un instinto hacia la fe en la verdad. El conocimiento puro carece de instinto»<sup>653</sup>. Se trata de una apreciación que contribuye a aclarar la diferencia entre la actitud de amor a la verdad que estimula a Heráclito y el «*pathos* de la verdad» que es más bien «instinto de fe en la verdad», lo

---

<sup>650</sup> Nietzsche I 2009 («De mi vida, escritos autobiográficos de juventud»), 9-10.

<sup>651</sup> EH-Vorrede-3, KGW VI/3, p. 256; =Nietzsche (1888) 1998a, 18.

<sup>652</sup> CV-Text-1, KGW III/2, pp. 253-254; =Nietzsche (1872) 2011a, 547.

<sup>653</sup> NF 29[14] Sommer – Herbst 1873, KGW III/4, p. 239.

cual es algo bien distinto<sup>654</sup>. Siguiendo en esto también al sabio de Éfeso, mientras la mayoría de los hombres dedicados al conocimiento son impulsados por la fe en la verdad, sólo unos pocos -en este caso únicamente Heráclito- aman la verdad.

La conclusión de este prólogo es que la filosofía, la búsqueda del conocimiento, «en el *pathos* de la verdad», solo produce aniquilación, puesto que en nuestra condición de humanos estamos arrojados a una intermitencia entre la ceguera y los fugaces destellos de un *conocimiento* que no pasa de la ilusión. «El arte es más poderoso que el conocimiento, porque *él* quiere la vida, mientras que el conocimiento alcanza como última meta sólo – la aniquilación.-»<sup>655</sup>. Así acaba este texto en el que se propone a Heráclito como modelo de una enseñanza más próxima al *arte* y a la afirmación de la vida que a la filosofía y el conocimiento<sup>656</sup>, pues éstos -en su pretensión de despertar- sólo consiguen hacer más profundo el sueño y, finalmente, acabar con la vida.

«Ésta sería la suerte del hombre, si fuese únicamente un animal cognoscente; la verdad lo empujaría a la desesperación y a la aniquilación; la verdad de estar condenado eternamente a la no-verdad. Al hombre, sin embargo, sólo le conviene la fe en la verdad que se puede alcanzar, la fe en la ilusión, la fe en la ilusión a la que se acerca confiado. ¿No vive en realidad *mediante* un continuo ser engañado? ¿No le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, más aún, lo que precisamente le es más cercano, por ejemplo su propio cuerpo, del que solamente tiene una “conciencia” engañosa? Está encerrado en esta conciencia, y la naturaleza tiró la llave. ¡Ay de la funesta curiosidad del filósofo que desde el recinto de la conciencia quiera mirar un momento a través de una rendija hacia fuera y hacia abajo! Quizás tendrá entonces el presentimiento de cómo el hombre descansa sobre lo voraz, lo insaciable, lo repugnante, lo despiadado, lo homicida, en la indiferencia de su ignorancia, montado en sueños, por así decirlo, sobre los lomos de un tigre. “Dejadle que siga montando”, exclama el *arte*. “Despertarle”, exclama el filósofo, en el *pathos* de la verdad. Pero él mismo se hunde, mientras cree sacudir al que duerme, en un mágico sueño todavía más profundo – quizás sueña entonces con las «Ideas» o con la inmortalidad. El arte es más

<sup>654</sup> Vid. NF 19[106] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 42: «Luchar por *una verdad* y luchar por LA verdad son cosas completamente distintas».

<sup>655</sup> CV-Text-1, KGW III/2, p. 254; =Nietzsche (1872) 2011a, 548.

<sup>656</sup> Heráclito es presentado aquí como modelo de «filósofo», en un sentido distinto al del buscador de conocimiento, forjador de conceptos, recopilador de datos y, en definitiva, operario de la inteligencia y la abstracción. La filosofía y el filósofo que Nietzsche ve en el de Éfeso trascienden la ilusión del conocimiento e incluyen sensación, sentimiento, arte y vida, en aras de una «verdad» ligada no solo a la racionalidad sino también, y sobre todo, a la fisiología del animal humano. En el NF 19[180] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 63-64, titulado «*sobre la mentira*», encontramos signos relacionados con el texto que aquí nos ocupa y con esta cuestión: «Heráclito. Fe en la eternidad de la verdad. Ocaso de su obra – un día, ocaso de todo conocimiento. ¡Y qué es la verdad en Heráclito! Presentación de su teoría como antropomorfismo».

poderoso que el conocimiento, porque *él* quiere la vida, mientras que el conocimiento alcanza como última meta sólo – la aniquilación»<sup>657</sup>.

Las últimas líneas de este prólogo lanzan una crítica encubierta a la teoría platónica de las Ideas<sup>658</sup> y a los refugios buscados por los hombres de conocimiento que persiguen ilusiones de racionalidad perfecta, fuera de la naturaleza eminentemente física de los hombres, donde evitar el dolor y el desconcierto propios del aspecto animal del ser humano. Sin embargo, esa empresa es un sueño aún más profundo que el que se pretende desvelar con la actividad cognoscitiva, la cual, así encauzada, atenta contra la vida. El instinto de verdad entraña cierta necesidad de engaño, busca a toda costa verdades a pesar de encontrar pruebas de su inexistencia, y trata de justificar la vida vistiendo de «verdad» lo que es falso<sup>659</sup>. Una explicación más detallada de esta cuestión se encuentra en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrita muy poco después que el texto al cual pertenece el pasaje que estamos analizando<sup>660</sup>.

Así pues, «el arte es más poderoso que el conocimiento, porque *él* quiere la vida», es decir, integra lo sensible como aspecto fundamental del hombre y de sus relaciones; y su actividad no necesita ni busca verdades, ni siquiera la diferenciación entre verdad y no-verdad. Digamos que la naturaleza de su ejercicio es más próxima a la teoría heraclítica de los contrarios que al principio de no contradicción de la lógica aristotélica.

---

<sup>657</sup> CV-Text-1, KGW III/2, p. 254; =Nietzsche (1872) 2011a, 547-548.

<sup>658</sup> Nietzsche entrega este escrito a Cosima Wagner en las Navidades de 1872; en un fragmento póstumo de ese mismo invierno dice: «Anaxágoras ha tomado de Heráclito la idea de que en todo ser y devenir se incluye la oposición de contrarios. Sintió sin duda la contradicción de que un cuerpo tiene muchas propiedades y lo pulverizó creyendo que lo había reducido ahora a sus verdaderas cualidades. Platón: primero heraclitiano escéptico coherente, todo fluye, incluso el pensamiento. Llevado por Sócrates a la persistencia del bien y de lo bello. Éstos son aceptados como entes. De la idea de bien y de lo bello participan todas las especies ideales y son por eso también entes (como el alma participa de la idea de la vida). La idea *no tiene figura*. Mediante la idea de transmigración de las almas Pitágoras se responde a la cuestión de cómo nosotros podemos saber algo de las ideas. Fin de Platón: escepticismo en el *Parménides*. Refutación de la teoría de las ideas»; NF 23[27] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 145-146.

<sup>659</sup> Vid. Santini 2012, 84-85.

<sup>660</sup> En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se exponen las tesis básicas sobre la necesidad que tiene la mente humana en su actividad cognoscitiva de operar con ficciones que son ilusorias, pese a ser necesarias para el cálculo, el lenguaje y el entendimiento. El problema entonces no es tanto que operemos con estas ficciones -lo cual es en cierto modo inevitable-, sino que las creamos verdaderas. Estas tesis coinciden con estudios de psicología de la percepción y teorías del lenguaje de la época como los trabajos de Lange (1887), Spir (1869), o Gerber (1871-1874), que Nietzsche consulta y aprovecha para configurar sus explicaciones.

En este contexto, Heráclito es considerado el filósofo de la sabiduría vital, que incluye el «testimonio» de los sentidos<sup>661</sup>, y cuya actitud estética<sup>662</sup> permite integrar los aspectos que la naturaleza oculta, sin pretender desvelarlos cognoscitivamente, pues tal como muestran las plantas y los árboles en el campo, la raíz oculta e invisible da sustento y vida al resto de su cuerpo físico<sup>663</sup>, causándole la muerte su extracción a la luz, fuera del seno oculto de la tierra. Encontramos aquí alusión indirecta al fragmento B 123: «la naturaleza gusta de ocultarse». Pero, ¿por qué tiene tanta importancia el arte?, y ¿por qué Heráclito es considerado un filósofo artista? Una mirada a los fragmentos póstumos de esa época ayuda a comprender mejor estas cuestiones.

e) *Fragmentos póstumos vinculables*

Son muchos los fragmentos póstumos escritos en el mismo periodo en que se redacta *Sobre el pathos de la verdad*, que tratan las características atribuidas a Heráclito en este texto y en los que se presenta al de Éfeso como modelo de una filosofía «indispensable para la *formación*, porque ella *compromete* al *saber* en una concepción artística del mundo y a través de ella lo ennoblece»<sup>664</sup>.

**20B**

19 [62] «Heráclito nunca puede envejecer», pues es la «continuación del *impulso mítico*»<sup>665</sup>.

<sup>661</sup> En el fragmento DK 22 B 101a :«los ojos son testigos más exactos que los oídos», encontramos una predilección por la percepción visual, que es captación directa de la *physis*, más fiable que la información captada por los oídos, la cual, para el conocimiento necesita un procesamiento cognitivo vinculado al lenguaje, y por tanto, más elaborado que la visión.

<sup>662</sup> Vid. NF 19 [76] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 32: «No existe *ninguna filosofía especial, separada de la ciencia: en un caso como en otro se piensa del mismo modo*. El hecho de que una filosofía *indemostrable* tenga todavía un valor, más de lo que la mayoría de las veces una proposición científica, tiene su fundamento en el *valor* estético de una filosofía semejante, es decir, en la belleza y en la sublimidad. Si esa filosofía no se puede mostrar como una construcción científica, subsiste todavía como una *obra de arte*. Pero, ¿no ocurre lo mismo con las cuestiones científicas?». A continuación, en este mismo fragmento Nietzsche sostiene que «el puro *impulso de conocimiento* no es lo que decide, sino el *impulso estético*: la filosofía poco demostrada de Heráclito tiene un valor artístico mayor que todas las proposiciones de Aristóteles».

<sup>663</sup> Vid. Casadesús 2011.

<sup>664</sup> NF 19 [52], Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 24.

<sup>665</sup> NF 19[62] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 27.

Una fuerza que opera con el «*impulso estético*», superior al «*impulso cognoscitivo*»; por lo cual dice Nietzsche que «la filosofía poco demostrada de Heráclito tiene un valor artístico mayor que todas las proposiciones de Aristóteles», pues «el hecho de que una filosofía *indemostrable* tenga todavía un valor, más de lo que la mayoría de las veces una proposición científica, tiene su fundamento en el *valor estético* de una filosofía semejante, es decir, en la belleza y en la sublimidad. Si esa filosofía no se puede mostrar como una construcción científica, subsiste todavía como una *obra de arte*»<sup>666</sup>. La síntesis de estas afirmaciones es que «el puro *impulso de conocimiento* no es lo que decide, sino el *impulso estético*», y eso es precisamente lo que concede primacía a la filosofía heraclítica frente a «todas las proposiciones» de filósofos como el Estagirita.

Estas declaraciones se encuentran en fragmento póstumo del periodo otoño-invierno de 1872 y se incluyen en «El último filósofo. El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto entre arte y conocimiento», incluido en *El libro del filósofo*, que recoge los escritos de la parte teórica que junto con los de la parte histórica (publicada esta última independientemente como *La filosofía en la época trágica de los griegos*), eran textos que estaban destinados a constituir un amplio estudio conjunto sobre «la concepción de la filosofía en su relación con el arte, la ciencia y la civilización en general», bajo el título *El libro del filósofo*. Como se ha señalado, el proyecto de agrupar los textos de las partes teórica e histórica no se llevó a cabo, de modo que este título solo contiene los de la primera parte, mientras que los otros constituyen *La filosofía en la época trágica de los griegos*, escrita en primavera de 1873, y que no se publicaría en vida de su autor.

Abundantes fragmentos póstumos escritos durante el periodo en que se redactaron estos textos postulan la superioridad de la filosofía artística sobre el conocimiento basado en demostraciones lógicas al estilo aristotélico<sup>667</sup>; una cuestión central en la

---

<sup>666</sup> NF 19 [76] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 32. Campioni señala la vinculación con los siguientes fragmentos y textos: «cfr. 19[24, 52,62] e note. *pathos...verità*] cfr. 19[103, 138, 180, 191, 216, 218, 219, 221, 228, 244, 248, 327, 328]; 29[4, 7, 20], estate-autunno 1873. Al tema è dedicato CV 1, *Opere* III/2, pp. 211-17».

<sup>667</sup> NF 19[103] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 41: «Lucha en el *filósofo*. Su impulso universal le obliga a pensar mal, el extraordinario *pathos* de la verdad, producido en la amplia perspectiva de su punto de vista, le constriñe a la *comunicación* y ésta, a su vez, a la lógica. Por un lado se produce una *metafísica optimista de la lógica* – que poco a poco lo envenena y lo falsifica todo. La lógica, como única soberana, conduce a la mentira: pues no *es* la única soberana. El otro sentimiento de la verdad proviene del *amor*, una prueba de la fuerza. La formulación de la *verdad que hace felices por amor*: se refiere al conocimiento del individuo que él

caracterización del saber que se presenta en el texto *Sobre el pathos de la verdad* que estamos analizando. La supremacía de Heráclito sobre Platón, Aristóteles y todos los buscadores del conocimiento de corte erudito asentado en la «esfera cognoscitiva» de abstracciones, conceptos, juicios, argumentos y demostraciones lógicas.

Algunos de estos fragmentos ayudan a mejorar la comprensión del texto que aquí nos ocupa<sup>668</sup>. En diversas listas escritas entre el verano de 1871 y la primavera de 1872 se asocia a cada filósofo preplatónico con cuestiones y tesis concretas, Heráclito es vinculado en varias ocasiones al juego cósmico, al certamen y al arte. Por ejemplo, el fragmento 16[21] propone «desarrollar el concepto de certamen a partir de *Heráclito*»; el fragmento 19[18]: «el juego artístico del cosmos. Heráclito», y de nuevo «El certamen. Heráclito»; el fragmento póstumo 19[134] dice: «Heráclito la fuerza figurativa del artista como lo primordial». El título de la última de las «conferencias» contenidas en un índice incluido en un cuaderno de esa época es la «transfiguración del certamen en Heráclito»<sup>669</sup>; y otra de las conferencias comprendidas en ese mismo índice refleja el título de uno de los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*; se trata de «la leyenda del certamen de Homero». En 19[89], en respuesta a la pregunta «¿qué es el filósofo? ¿Responder partiendo de los antiguos griegos?» Nietzsche asigna a cada preplatónico una caracterización, una órbita de la sabiduría y de otros aspectos de la naturaleza humana; a «Heráclito. Ilusión. Lo artístico en los filósofos. Religión».

Todos estos son fragmentos redactados en los mismos meses que los *Cinco prólogos*, y en los que brotan ideas centrales, muchas de ellas desarrolladas en las obras tanto de ese periodo como en las inmediatamente posteriores<sup>670</sup>, otras simplemente anunciadas.

Por otra parte, y en relación con la denuncia de Heráclito a Pitágoras que encontramos en diversos pasajes de la obra nietzscheana en general, y en el que aquí nos ocupa en particular, es muy significativo el siguiente fragmento póstumo:

---

no debe comunicar, pero le obliga a hacerlo su sobreabundancia de felicidad». Vid. también NF 19 [138, 216, 218, 219, 221] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 51, 74-75, 76.

<sup>668</sup> Sobre todo 19[45, 62, 103, 138, 180, 191, 216, 218, 219, 221, 228, 244, 248, 327, 328] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 21-22, 27, 41, 51, 63-64, 66, 74-75, 76, 78, 84, 85, 107; y también NF 29[4, 7, 20] Sommer - Herbst 1873, KGW III/4, pp. 227-230, 231-234, 241.

<sup>669</sup> NF 19[40] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 20.

<sup>670</sup> Varios fragmentos contienen ideas fundamentales del texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; cf. NF 19[216, 217, 218, 219] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 74-76.



**21B**

19[61] «Heráclito en su odio contra el elemento dionisiaco, también contra Pitágoras y contra la erudición. Es un producto apolíneo y habla a través de oráculos, cuya naturaleza hay que interpretar en relación con él. No siente el sufrimiento, sino la estupidez»<sup>671</sup>.

Al comentar la crítica heraclítica al de Samos realizada en el prólogo *Sobre el pathos de la verdad* hemos indicado que ésta se centra sobre todo en la cuestión de la doctrina de la transmigración de las almas, el dualismo y la compasión pitagóricos, y no tanto en las críticas que se realizan en los tres fragmentos de Heráclito que denuncian la erudición y las malas artes. El fragmento póstumo 19[61] que aquí se expone, además de afirmar la contraposición de Heráclito hacia Pitágoras y la erudición, y hacia «el elemento dionisiaco»<sup>672</sup>, sostiene que el de Éfeso «es un producto apolíneo y habla a través de oráculos, cuya naturaleza hay que interpretar en relación con él», cuestión que -como hemos visto- ocupa una parte importante de ese primer prólogo dedicado a Heráclito<sup>673</sup>. Hay también otro fragmento póstumo de ese mismo periodo donde Nietzsche expresa lo ilustrativo del recurso heraclítico al lenguaje divino y oracular: «muy instructivo cuando Heráclito confronta su lenguaje con el de Apolo y de la Sibila»<sup>674</sup>. En efecto, el de Éfeso identifica el discurso sagrado y oracular como el más adecuado para expresar la ciencia del logos; y en cierto modo, como portavoz del logos el mismo Heráclito debió sentirse identificado con el oráculo, tanto por su capacidad para aprehender la sabiduría divina, como por el hecho de transmitirla con el lenguaje apropiado y capaz de «atravesar los milenios».

Por otra parte, y siguiendo con el fragmento póstumo 19[61] que estamos viendo, la afirmación «no siente el sufrimiento, sino la estupidez», guarda estrecha relación con otro de los rasgos diferenciadores entre Pitágoras y Heráclito que encontramos en el

<sup>671</sup> NF 19[61] Sommer 1872-Anfang 1873, KGW III/4, p. 26.

<sup>672</sup> La crítica de Heráclito a los seguidores de Dioniso expresada en el fragmento B 15 no la tratamos aquí, puesto que ya se analizó en el comentario del recurso a Heráclito de la cita [2] en *El nacimiento de la tragedia*.

<sup>673</sup> Cf. CV-Text-1, KGW III/2, pp. 252-254; =Nietzsche (1872) 2011a, 546-547; DK 22 B 92 y B 93. La cuestión del reconocimiento nietzscheano en la figura de Heráclito de los rasgos que el propio Heráclito asigna a Apolo la hemos comentado en la contextualización y en el apartado a), del pasaje que estamos comentando.

<sup>674</sup> NF 19[100] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 40. En la edición italiana de los fragmentos póstumos Campioni relaciona el fragmento DK B 92 de Heráclito con el fragmento póstumo de Nietzsche 19[61] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 26, y con el pasaje donde se trata esta cuestión en *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

prólogo *Sobre el pathos de la verdad*; es decir, la compasión experimentada por el de Samos, y la ausencia de ésta en el de Éfeso. En efecto, lo que dice aquí es que Heráclito «no siente el sufrimiento, sino la estupidez» de los demás; y tal como argumentamos al comentar el pasaje en cuestión, es precisamente esa estupidez identificada en sus conciudadanos la que le impulsa a renunciar al gobierno y la redacción de las leyes de Éfeso, y a retirarse a los montes.

En la cosmología heraclítica y en la filosofía nietzscheana, tensión y dolor son consustanciales a la estructura natural del mundo y de la vida. No son pues cuestión de alarma, ni menos aún de compasión. De hecho, en otro fragmento póstumo escrito en esa misma época dice Nietzsche:

**22B**

16[18] «la utilización de lo que es dañino para alcanzar lo útil es idealizado en la visión del mundo de *Heráclito*», a modo de muestra de «cómo *la naturaleza griega sabe utilizar todas las cualidades terribles*»<sup>675</sup>.

También el fragmento 21 [15], escrito en el periodo que discurre entre el verano de 1872 y comienzos de 1873, tras identificar a Heráclito con la «cosmodicea del arte», expresa una cuestión que resulta fundamental en la crítica de Nietzsche a la religiosidad del de Samos, sus implicaciones y consecuencias: «Pitágoras. La voluntad en sus intenciones ascéticas. La voluntad *que mata* (en la naturaleza, en la lucha agónica del más débil con el más fuerte)». Esta crítica a la actitud religiosa de Pitágoras está relacionada con la compasión que Nietzsche también le recrimina y que considera uno de los elementos fundamentales de la moral de los vulgares, -la mayoría-, quienes sintiéndose débiles frente a caracteres de naturaleza más fuerte y destacada, luchan contra estos para erradicarlos, en lugar de esforzarse por mejorarse a sí mismos. Éste es uno de los peligros que entraña según él la «voluntad de venganza» y de muerte que sufren los débiles; también Heráclito denuncia este tipo de intolerancias experimentadas por las mayorías contra los individuos sobresalientes a los que juzgan como una amenaza<sup>676</sup>. El filólogo considera inadecuada la compasión, pues además de

---

<sup>675</sup> NF 16[18] Sommer 1871 – Frühjahr 1872, KGW III/3, pp. 425-426.

<sup>676</sup> Vid. DK 22 B 121: «lo digno para los efesios mayores de edad sería ahorcarse todos y dejarles el gobierno a los menores; ellos que desterraron a Hermodoro, el más valioso de entre ellos,



ser de por sí un signo decadente, perpetúa la debilidad y resentimiento que conlleva; y por esto considera que Heráclito «no siente el sufrimiento sino la estupidez». Éste será precisamente uno de los aspectos fundamentales de la posterior crítica nietzscheana al cristianismo y su moral.

Un fragmento de ese mismo periodo aclama a Heráclito como baluarte de una cosmología radicalmente distinta, y en la que «el orden del mundo» es precisamente resultado natural «de espantosas evoluciones»:

**23B**

19[124] «El orden del mundo, el resultado más lento y más fatigoso de espantosas evoluciones entendido como esencia del mundo - ¡Heráclito!»<sup>677</sup>

Por otra parte, el fragmento póstumo que veremos a continuación es claramente uno de los apuntes preparatorios para el texto *Sobre el pathos de la verdad*, pues contiene expresiones reproducidas literalmente allí. Y también ayuda a mejorar la comprensión de alguno de los signos que Nietzsche relaciona con Heráclito en la lista de caracteres asociados a algunos de los antiguos griegos en el fragmento 19[89]. Concretamente nos referimos al término «ilusión», que allí simplemente se enuncia, sin que sepamos a qué se refiere exactamente; y cuya exposición aquí sí permite comprender mejor su sentido, así como el de otros contenidos expuestos en el prólogo que aquí nos ocupa.

**24B**

19[180]           «*Sobre la mentira*

Heráclito. Fe en la eternidad de la verdad.

Ocaso de su obra – un día, ocaso de todo conocimiento.

¡Y qué es la verdad en Heráclito!

Presentación de su teoría como antropomorfismo.

Lo mismo Anaximandro. Anaxágoras.

Relación de Heráclito con el carácter popular griego. Es el cosmos helénico.

Origen del *pathos* de la verdad. Origen casual del conocimiento.

La falsedad y la ilusión en las que vive el hombre.

La mentira y el discurso de la verdad – Mito. Poesía.

Los fundamentos de todo lo que es grande y vital se basan en la ilusión. El *pathos* de la verdad conduce a la ruina. (Ahí está la “grandeza”). Sobre todo conduce a la ruina de la *cultura*. [...]»<sup>678</sup>.

---

aseverando: “que nadie entre nosotros sea el más valioso, y si lo fuere, en otra parte y con otros”».

<sup>677</sup> NF 19[124] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 47.

<sup>678</sup> NF 19[180] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 63-64.

Curiosamente, estas explicaciones «sobre la mentira» resultan un complemento aclaratorio del texto *Sobre el pathos de la verdad*, pues, en efecto, muestran el lado oculto de porqué el impulso cognoscitivo de los hombres por la verdad puede considerarse en cierto modo una enfermedad, o como mínimo un impulso al conocimiento «ilimitado» que, sin contención, conduce a la destrucción. Por un lado, la ilusión, la captación y elaboración de ficciones, y en palabras de Nietzsche, el engaño, es condición natural del humano, puesto que, como desarrollará en el escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, nuestra mente opera con ficciones, tanto a la hora de percibir la «realidad» como al emplear el lenguaje y formular ideas, argumentos y explicaciones. Según el filólogo el problema no consiste tanto en esta condición ilusoria del conocimiento, sino en olvidar que operamos con ficciones, y en confundir lo ilusorio con algo así como la verdad o la realidad.

En nuestra opinión, es en este contexto que ha de insertarse la exposición sobre el engaño y el impulso humano hacia la verdad; y es en ese contexto también que ha de considerarse la cuestión de «qué es la verdad en Heráclito», pues al identificar al de Éfeso con el juego del cosmos, con la cosmodicea y con el arte, cuestiones que Nietzsche vincula al efecto re frenador sobre el impulso hacia «el conocimiento ilimitado» característico del *pathos* cognoscitivo, la relación de Heráclito con la verdad puede considerarse distinta a la habitual. Y en cierto modo, la verdad en Heráclito pasa a significar algo distinto también al sentido usual del término, de igual modo que la naturaleza del filosofar heraclíteo y de su figura misma como filósofo, son bien distintos del arquetipo común.

Su lenguaje es como el del oráculo y su mensaje como el de Apolo, pues su discurso no transmite «la verdad» en sentido habitual, sino la sabiduría del logos. Más que la verdad en el sentido corriente del término, lo realmente interesante y lo que permite la conexión de la grandeza entre épocas son los hechos y las «acciones nobles», auténticamente grandes, capaces de reavivar a través de «los siglos» el fuego de la grandeza, que es así infinita y eterna. Los grandes hombres son como antorchas encendidas que permiten con sus gloriosos hechos la perpetuación de la llama de la

grandeza inmortal. El deseo de fama impulsa esta «carrera de antorchas»<sup>679</sup> necesaria para la humanidad; puesto que la humanidad necesita esta grandeza y sentido inmortal, necesita de estos hombres nobles. Heráclito es caracterizado en *Sobre el pathos de la verdad* el modelo de estos filósofos cuyo «talento es el más raro y en un cierto sentido lo más antinatural en la naturaleza»<sup>680</sup>. Por esto afirma Nietzsche, «puesto que el mundo necesita eternamente la verdad tiene eterna necesidad de Heráclito, aunque Heráclito no necesite del mundo»<sup>681</sup>. Sin embargo -dice- al de Éfeso no le importa su fama; en esto, como en tantas otras cosas, Heráclito es contradictor de la multitud. En efecto, la mayoría de los hombres persigue la satisfacción de su amor propio de modo similar a como complacen sus necesidades más primarias; poetas, cantores e incluso aquellos que reciben la catalogación de sabios y filósofos suelen buscar la fama que necesitan tanto ellos como la humanidad. Por esto Heráclito es «en un cierto sentido lo más antinatural en la naturaleza», pues la necesidad de reconocimiento es natural entre los humanos. No obstante, como afirma el filólogo «esto significa algo para cantores y poetas, también para los que antes que él fueron reconocidos como “sabios” varones -éstos pueden ingerir el más sabroso bocado de su amor propio, pero para él este alimento es demasiado vulgar. Su fama importa a los hombres, no a él»<sup>682</sup>. Esta exposición cuadra perfectamente con el fragmento DK 22 B 29<sup>683</sup> que hemos visto al comienzo de nuestro análisis.

El fragmento póstumo que estamos viendo, 19[180], presenta cuestiones centrales que se desarrollan después en *Sobre el pathos de la verdad*, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y también en *La filosofía en la época trágica de los griegos*<sup>684</sup>, de manera que a partir del tratamiento de cuestiones similares cada uno de estos textos persigue su propio objetivo, centrándose y tratando los temas según el interés de cada escrito. En el primero de estos, el que aquí nos ocupa, además de exponer las cuestiones de la

<sup>679</sup> CV-Text-1, KGW III/2, p. 250; =Nietzsche (1872) 2011a, 545.

<sup>680</sup> CV-Text-1, KGW III/2, p. 251; =Nietzsche (1872) 2011a, 545.

<sup>681</sup> CV-Text-1, KGW III/2, p. 253; =Nietzsche (1872) 2011a, 547.

<sup>682</sup> *Ibid.*

<sup>683</sup> DK 22 B 29: «eligen una sola cosa, por cima de cualquier otra, los mejores: la gloria imperecedera entre los mortales. Los más, en cambio, están cebados como reses».

<sup>684</sup> Cf. NF 19[180] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 63-64; CV-Text-1, KGW III/2, pp. 249-254; PHG-Text-8, KGW III/2, pp. 327-329; WL, KGW III/2, pp. 369-384; =Nietzsche (1872) 2011a 544-548; Nietzsche (1873) 2003b, 72-75; Nietzsche (1873) 2009 I, 189-201.

fama, la gloria, el engaño, y la «verdad», se presenta a Heráclito como arquetipo ejemplar del sostén de la inmortalidad humana, transmisor oracular del fuego imperecedero que perpetúa gloria y sabiduría a través de los tiempos. Cuando Nietzsche exclama allí «¡qué era la “verdad” de Heráclito!», y pone en cuestión «todo lo que nosotros con una vanidosa metáfora llamamos “historia universal”, “verdad” y “fama”»<sup>685</sup>, la respuesta que en forma de fábula da al respecto contiene signos de explicación en clave antropológica que también vienen anunciados en este fragmento póstumo: «Heráclito. Fe en la eternidad de la verdad. Ocaso de su obra – un día, ocaso de todo conocimiento. ¡Y qué es la verdad en Heráclito! Presentación de su teoría como antropomorfismo». Esta explicación se desarrolla en el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de un modo más claro, que facilita la comprensión de cómo se presenta esta cuestión en el pasaje de *Sobre el pathos de la verdad* que hemos analizado.

Lo que consideramos verdad es una ficción; el entendimiento humano es un instrumento de engaño que en su actividad falsificadora genera ficciones que resultan útiles para la vida, pero que no se corresponden con ninguna realidad o verdad ideal ni concreta, pues tanto lo que consideramos verdadero, como todas las relaciones de correspondencia, por ejemplo entre palabras y cosas, son convenciones. En este sentido, tanto el lenguaje como el arte son impulsos humanos que generan ilusiones<sup>686</sup>. Estas son cuestiones que, cada una en su contexto de interés, se desarrollan en las obras mencionadas y vienen enunciadas en el fragmento póstumo 19[180] con expresiones del tipo: «la falsedad y la ilusión en las que vive el hombre. La mentira y el discurso de la verdad – Mito. Poesía».

La humanidad -tanto el hombre común como el hombre de ciencia- necesita las ficciones para crear sentidos y sentir seguridad ante la amenaza del continuo devenir y la fluctuación; y es por esto que Nietzsche afirma: «los fundamentos de todo lo que es grande y vital se basan en la ilusión. El pathos de la verdad conduce a la ruina. (Ahí está la «grandeza»). Sobre todo conduce a la ruina de la *cultura*». La búsqueda y el discurso de la verdad son intentos propios del optimismo racional que busca asideros de tierra firme donde asentarse en medio de la inquietud del incesante devenir. Ese

---

<sup>685</sup> CV-Text-1, KGW III/2, p. 253; =Nietzsche (1872) 2011a, 547.

<sup>686</sup> WL-Text-2, KGW III/2, p. 380; =Nietzsche (1873) 2009 I, 193-201.

impulso de necesidad por encontrar certezas ignora el dinamismo trágico del mundo y atenta contra la vida. Sin embargo, dice Nietzsche que en eso radica precisamente su grandeza. La destrucción es necesaria para la reforma de la cultura y para la reanimación de la llama de grandeza que hombres gloriosos como Heráclito transmiten a través de los milenios y las épocas.

Señalar por último, que los fragmentos póstumos escritos entre verano de 1872 y otoño de 1873 muestran abundantes signos de preparación de *La filosofía en la época trágica de los griegos* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y también elementos clave que se presentarán en los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. En el caso de *Sobre el pathos de la verdad* hay fragmentos póstumos que expresan casi textualmente sus ideas centrales<sup>687</sup>. Cabe señalar también que la mitad del texto de ese prólogo está contenido en el capítulo octavo de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y constituye el comienzo del texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*<sup>688</sup>, estudio en el que se analizan y desarrollan las cuestiones fundamentales sobre la «verdad» y el «engaño».

En cuanto al recurso al de Éfeso por parte de Nietzsche, mientras las tres citas directas a Heráclito contenidas en *El nacimiento de la tragedia* mostraban una predilección especial por él, en el pasaje que hemos analizado aquí, el primero de los cinco prólogos enviados a la señora Wagner en las navidades de 1872<sup>689</sup>, el filósofo oracular aparece como modelo de referencia y, de hecho, puede decirse que todo este prólogo le está dedicado. De este modo, si bien las primeras tres citas evocaban un reconocimiento importante, el texto *Sobre el pathos de la verdad* es un elogio en toda regla que caracteriza a Heráclito como «sabio», «inaudito», «el único pretendiente afortunado de la verdad»<sup>690</sup>, una «verdad» distinta a la ilusión del conocimiento

---

<sup>687</sup> Cf. NF 19 [62, 76, 89, 100, 134, 180] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 27, 32, 36-37, 40, 50-51, 63-64.

<sup>688</sup> Cf. CV-Text-1, KGW III/2, pp. 249-254; PHG-Text-8, KGW III/2, pp. 327-329; WL-Text-1, KGW III/2, p. 369; =Nietzsche (1872) 2011a, 544-548; Nietzsche (1873) 2003b, 72-75; Nietzsche (1873) 2009 I, 189. En el caso de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* tan sólo se emplean unas líneas del pasaje en cuestión, que se articulan con la continuación del texto mediante parte de un fragmento póstumo, el NF 19[179] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 62-63, escrito en esa misma época, y que contiene explicaciones complementarias sobre la condición ilusoria del conocimiento humano.

<sup>689</sup> El mismo año de publicación de *El nacimiento de la tragedia*.

<sup>690</sup> CV-Text-1, KGW III/2, p. 252; =Nietzsche (1872) 2011a, 546.

filosófico, una verdad no reductible a la cognición, una verdad por la que la inmortalidad de la humanidad tendrá siempre necesidad de este sabio oracular<sup>691</sup>. A este dato ha de sumarse la observación de que este texto es considerado por Nietzsche el más importante de los cinco prólogos<sup>692</sup>.

Por otra parte, llama la atención el hecho de que la hostilidad de la filología oficial en general hacia la que se considera *opera prima* del filólogo, impulsara a Nietzsche a cultivar con más ahínco su actitud y pensamiento filosóficos. En relación con el interés central de nuestra tesis, cabe señalar que las citas a Heráclito en este periodo son mucho más abundantes que en los anteriores<sup>693</sup>, de manera que su figura comienza a ocupar un lugar destacado en el pensamiento y la obra de Nietzsche.

Podemos concluir que, tal como hemos señalado, el reconocimiento de Nietzsche hacia Heráclito se forja en una etapa temprana, y se manifiesta con evidencia en textos de los años 1872-1873 como el de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, el prólogo dedicado a Heráclito que acabamos de comentar, o también en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, que Nietzsche comienza a impartir por entonces. El reconocimiento hacia el de Éfeso continúa en aumento hasta culminar en intensas afirmaciones correspondientes a textos fundamentales del último año productivo del autor, 1888. En efecto, en *El crepúsculo de los ídolos* y en *Ecce homo*, el filólogo filósofo declara que Heráclito es el único en quien ha encontrado los elementos decisivos de su propia filosofía y forma de ser. Cabe señalar, no obstante, una diferencia notable respecto al empleo del recurso a Heráclito en estas distintas etapas, pues mientras en los primeros años, aproximadamente hasta 1874, la «grecidad» en general, y Heráclito en particular, impulsan en Nietzsche un anhelo de recuperación, con la profundización realizada mediante el exhaustivo estudio filológico de los filósofos preplatónicos durante los años de Basilea, se produce un cambio importante de perspectiva; el mundo griego antiguo, y concretamente Heráclito, se convierten en figuras referentes

---

<sup>691</sup> CV-Text-1, KGW III/2, p. 253; =Nietzsche (1872) 2011, 547: «Puesto que el mundo necesita eternamente la verdad tiene eterna necesidad de Heráclito, aunque Heráclito no necesite del mundo [...] y precisamente esta verdad le dice que la inmortalidad de la humanidad tiene necesidad de él, y no él de la inmortalidad del hombre Heráclito».

<sup>692</sup> Así lo observa el traductor L. E. de Santiago Guervós, aludiendo a la carta de Nietzsche a E. Rohde, de 31 de enero de 1873. Vid. Nietzsche 2011a, p. 544, n. 1.

<sup>693</sup> Cf. NF 19[18, 53, 61, 62, 76, 89, 100, 114, 116, 119, 124, 134, 180, 190, 315, 318] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 9-10, 24-25, 26-27, 32, 36-37, 40, 44-45, 46, 47, 50-51, 63-64, 103-105.

para la reflexión, el contraste y el análisis crítico de la modernidad. Desde esa nueva perspectiva, el griego ya no es visto como un pueblo superior, sino como un pueblo capaz de sostener e integrar la multiplicidad de fuerzas diversas, e incluso antagónicas.



2.6. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873).

*La filosofía en la época trágica de los griegos.*

Se trata de un ensayo que Nietzsche escribe en la primavera de 1873, fruto de su fascinación por la cultura griega antigua y sus filósofos, un interés que le llevó a estudiar con atención las figuras clave de la filosofía anterior a Platón y a tratar de reconstruir lo que él denominó la «filosofía preplatónica», a la cual dedicó varios cursos: «me reafirmo en la importancia de lo que son y fueron los griegos. El camino que va de Tales a Sócrates tiene algo de prodigioso»<sup>694</sup>.

El texto no despertó demasiado entusiasmo en Wagner, quién esperaba que Nietzsche se dedicara más a la causa wagneriana y no tanto a la Antigüedad griega; de hecho, lo animó a que se centrara en la crítica a la cultura de su época; de ese consejo nacen las *Consideraciones inactuales*. Así es que el proyecto de *La filosofía en la época trágica de los griegos* -cronológicamente anterior a las *Consideraciones*- queda a un lado y, de hecho, no llegó a publicarse en vida de su autor<sup>695</sup>. La falta de comprensión y valoración por parte de Wagner, de este texto en particular y de las pretensiones e intereses de Nietzsche en general, puede considerarse el germen del distanciamiento del filólogo respecto al músico y maestro.

La motivación fundamental de Nietzsche en este punto radica en su interés por aprender, cuidar su propia formación y ser un buen profesor, cuestión que le llevó primero a ser un alumno ejemplar que ya de muy joven aprovecha y agradece el hecho de haber tenido «buenos maestros» que despertaron su interés por la filología clásica, y después a su fascinación por Schopenhauer, modelo de filósofo-pedagogo, y por Wagner, quien durante algunos años encarnó para él el ideal del «genio» artístico. En este sentido, hay otros modelos que resultarán fundamentales en la vida y en la obra del filólogo y que mantendrán su importancia e impronta a lo largo de todo el proyecto nietzscheano, si bien con determinados cambios de enfoque y tratamiento según los distintos momentos del desarrollo del pensamiento de Nietzsche. Se trata de los

---

<sup>694</sup> Carta a Gersdorff de 5 de abril de 1873, un día antes de partir hacia Bayreuth, donde presentará a los Wagner el texto de *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Vid. también PHG-Vorrede-1, KGW III/2, p. 295; =Nietzsche (1873) 2003b, 9.

<sup>695</sup> La primera edición es de 1903.

grandes filósofos anteriores a Platón, los «filósofos puros», el último de los cuáles será Sócrates, quien siendo la última muestra de ese tipo de hombres sin mezcla ni fisura, «hechos de una sola pieza», es también el primero en abrir brecha a una mixtura carente de la integridad y solidez característica del espíritu trágico de aquéllos.

El interés del filólogo en figuras ejemplares de la Antigüedad ya se había manifestado en época temprana; muestra de esto son excelentes trabajos como el de Teognis de Megara al final de sus estudios de bachillerato en Pforta, la cuestión de la catalogación de la obra aristotélica, trabajos sobre Demócrito y también sobre Platón, o el estudio *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, premiado por la universidad de Leipzig. Desde muy pronto, los intereses filológicos del joven Nietzsche se adentraron en los campos de la filosofía, disciplina que poco a poco pasa a ocupar el centro mismo de su interés, y ya no sólo como materia, sino como un modo peculiar de actitud ante la investigación y ante la vida, un arte de mirar, de pensar y de vivir. Es por esto que en su discurso de cátedra invierte la máxima de Séneca y pronuncia que la filología debe servir a la filosofía, animando a profesores y alumnos a que asuman la importancia y la guía de la madre de todas las ciencias como fundamento de toda actividad filológica, a que «una concepción filosófica del mundo» acompañe toda actividad filológica<sup>696</sup>.

El rigor crítico que Nietzsche se exige a sí mismo y a la tarea académica, lo aplica también a la metodología. Como muestra el *modus operandi* -inaugurado en *El nacimiento de la tragedia* y mantenido ya hasta el final-, para el joven profesor es más importante acceder a la comprensión dejándose «penetrar por la Antigüedad con amor» y ser así educado por ella<sup>697</sup>, que perderse en superficiales maniobras

---

<sup>696</sup> Vid. HKP, KGW II/1, p. 269; =Nietzsche (1869) 2013, 231.

<sup>697</sup> «Lo más importante (y lo más difícil) consiste en dejarse penetrar por la Antigüedad con amor [...]. Sólo entonces puede ser educado por la Antigüedad, y sólo entonces llegará a ser también un erudito verdaderamente productivo (sólo del amor nacen las visiones más profundas)»; EKP-Text-6, KGW II/3, p. 368; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 299.

Como se ha señalado al final del primer capítulo de la tesis, en el breve comentario sobre el empleo de las fuentes, los primeros trabajos de Nietzsche son modélicos según la metodología académica de la época, y éste es uno de los motivos fundamentales por los que se le propone y concede la cátedra de filología clásica en la universidad de Basilea, aun no siendo doctor. El abandono de la cita regular y de otras técnicas metodológicas es fruto de una concepción artística y creativa que obedece al interés de Nietzsche en que el lector analice menos y empatice más. *El nacimiento de la tragedia* puede considerarse un primer ejemplo de este modo de operar.

clasificadoras o infectar con la visión y las pretensiones propias de los instrumentos de análisis el contenido de los textos, las ideas de sus autores, y el egregor de una cultura.

*El nacimiento de la tragedia* presentaba un análisis del arte y la tragedia muy original, y más profundo de lo que la comunidad académica de la época quiso entender. La pretensión nietzscheana de una conducción filosófica para la tarea filológica se hizo patente en este estudio; el próximo paso consistía en elaborar una historia de la filosofía griega antigua en la que Nietzsche pretendía mostrar los trazos fundamentales del pensamiento de los filósofos anteriores a Sócrates, del propio Sócrates, Platón, y de las escuelas helenísticas, de modo que se completara así la tríada: artista, autor trágico, y filósofo<sup>698</sup>. Las dos primeras figuras ya habían sido estudiadas en los trabajos anteriores, ahora era el turno del filósofo.

La preparación de los cursos sobre filosofía griega antigua que impartió en la universidad de Basilea durante diversos semestres<sup>699</sup> le había llevado a recopilar una buena cantidad de apuntes sobre los distintos pensadores; de hecho, la obra que hoy conocemos como *Los filósofos preplatónicos* es una transcripción del material creado para esos cursos, cuyo objetivo preferente era profundizar en el estudio y la comprensión de estos pensadores.

*La filosofía en la época trágica de los griegos* reúne también material preparatorio sobre la cuestión y presenta el estudio sobre Tales de Mileto, Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito, Jenófanes, Parménides, Zenón de Elea, y Anaxágoras; faltan pues Empédocles y el resto de filósofos hasta Platón. En *Los filósofos preplatónicos* sí encontramos a Empédocles, Leucipo y Demócrito, los pitagóricos, y Sócrates. Hay ediciones de *La filosofía en la época trágica de los griegos* que han completado el índice de autores, añadiendo el contenido dedicado a estos últimos en las lecciones manuscritas de *Los filósofos preplatónicos*<sup>700</sup>.

En este sentido, ha de reconocérsele a Nietzsche la primera valoración seria y el hallazgo de la importancia de la filosofía presocrática, además del original estudio sobre sus filósofos y de relevantes cuestiones filosóficas desatendidas hasta entonces, con un procedimiento nada desprovisto de rigor y destreza, pese a rehusar la usual

---

<sup>698</sup> Nietzsche (1873) 2003b, 16.

<sup>699</sup> 1872, 1873 y 1876.

<sup>700</sup> Vid. Nietzsche (1873) 2003b, 127-195.

metodología académica. El plan general consistía en reconstruir una historia de la filosofía griega antigua que reflejara la grandeza de aquella cultura majestuosa, con las diversas aportaciones de aquéllos hombres consagrados a la investigación y la lectura de la *physis*, y que sirviera como modelo de referencia en la formación de la cultura alemana de la época y en la educación de los alumnos y futuros profesores. La preocupación pedagógica y la reflexión sobre el sistema educativo son puntos fundamentales en toda la obra nietzscheana, y muy particularmente en este periodo; en 1872 se publica *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche inicia las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, pronuncia las *Conferencias sobre el futuro de nuestras instituciones de enseñanza*, y envía a Cósima Wagner los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Cabe señalar que el título originalmente previsto para *La filosofía en la época trágica de los griegos* era *El filósofo como médico de la cultura*<sup>701</sup>.

Por otra parte, la cuestión no radicaba tanto en presentar los contenidos de los distintos sistemas filosóficos al estilo de las habituales manuales de filosofía, cuanto en establecer las condiciones que permitieran el acceso al carácter, la fuerza y el modo de vivir de sus autores, junto con los aspectos clave de sus propuestas filosóficas; resaltando así la actitud del hombre que subyace y da vida a los modos de pensar y concebir el mundo.

«Narraré de forma muy sencilla la historia de aquellos filósofos: sólo quiero extraer de cada sistema ese punto que constituye un fragmento de personalidad y que como tal pertenece a esa parte irrefutable e indiscutible que la historia tiene el deber de preservar. Se trata de un primer paso para recuperar y reconstruir mediante comparaciones aquellas naturalezas y para lograr finalmente que resuene de nuevo la polifonía del carácter griego. Mi tarea consiste en sacar a la luz aquello que estamos obligados a *amar y a venerar para siempre* y lo que jamás nos será robado mediante otro tipo de conocimiento posterior: el gran hombre<sup>702</sup>».

Heráclito y Demócrito son aquí los filósofos preferidos por Nietzsche, si bien es el primero quien encarna más que ningún otro los ideales de libertad, orgullo y sabiduría trágica, el arquetipo del filósofo. El nombre de Heráclito aparece ya en el primer capítulo, de igual modo que el de otros presocráticos, no tanto con la intención de tratar cuestiones características suyas cuanto de enmarcar la exposición general del

---

<sup>701</sup> Vid. carta de Nietzsche a Rohde, de 22 de marzo de 1873.

<sup>702</sup> PHG-Vorrede-1, KGW III/2, p. 296; =Nietzsche (1873) 2003b, 30.

discurso. Es por esto que en este caso y en el de *Los filósofos preplatónicos* aunque presentaremos ordenadamente cada cita a Heráclito, el comentario exhaustivo se centrará sobre todo en los apartados específicos dedicados a él. Asimismo, en estas dos obras hay pasajes que en realidad son prácticamente idénticos; en estos casos, aunque presentaremos ambas citas, el análisis se incluirá en el comentario a *Los filósofos preplatónicos*, pues contiene los textos originales de las lecciones sobre el tema impartidas de 1872 a 1876, a partir de los cuales se redacta en 1873 *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

En el caso de esta última, la que nos ocupa ahora, los cuatro primeros pasajes con alusión a Heráclito no contienen una significación especial; son pasajes insertos en el contexto de temas generales que aún no tratan específicamente sobre el filósofo de Éfeso, y por esto simplemente les hemos dedicado unas breves observaciones. El comentario exhaustivo se centra en los cuatro capítulos dedicados a Heráclito<sup>703</sup>, y concretamente en los tres primeros, pues el último de estos es una transcripción de la segunda mitad del texto *Sobre el pathos de la verdad*, al cual ya hemos dedicado un comentario.

## 22A [PHG-1]

«Ciertamente se ha puesto mucho celo en mostrar cuántas cosas descubrieron y aprendieron los griegos en las vecinas tierras orientales, y qué cantidad de conocimientos importaron de allí. Sería, desde luego, un espectáculo curioso el que resultara de colocar juntos a los presuntos maestros orientales y a los posibles discípulos de Grecia, exhibir a Zoroastro junto a Heráclito, a los hindúes junto a los eléatas, a los egipcios junto a Empédocles, o incluso a Anaxágoras entre los judíos y a Pitágoras entre los chinos. En particular, no es mucho lo que se ha demostrado; podría seducirnos esta idea si no se nos importunara tanto con la consecuencia de que la filosofía en Grecia sólo habría sido importada y no nacida de su suelo autóctono y natural, y con la idea de que, en tanto que algo extranjero y extraño, más que ayudar a los griegos los habría arruinado<sup>704</sup>».

En general, lo fundamental de este pasaje ya se ha comentado en el análisis al pasaje similar que encontramos en *Los filósofos preplatónicos*. Como en otras ocasiones, el

---

<sup>703</sup> Capítulos 5, 6, 7 y 8.

<sup>704</sup> PHG-Text-1, KGW III/2, p. 300; =Nietzsche 2003, 35. El pasaje, prácticamente idéntico, en *Los filósofos preplatónicos* es: «Asimismo, algunos modernos creen que la filosofía fue una planta importada cuyo terreno natural fueron Asia y Egipto; de ello se desprendería que la filosofía arruinó lo más esencial de los griegos, que degeneraron con la filosofía (Heráclito-Zoroastro, Pitágoras-chinos, eleatas-indios, Empédocles-egipcios, Anaxágoras-judíos); cf. VP-Vorlesung-1, KGW II/4, p. 211-212; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 327.

nombre de Heráclito no juega aquí un papel más relevante que el del resto de los presocráticos, a los cuáles se recurre en esta ocasión para explicar la construcción de la filosofía griega a partir de la absorción de «la cultura viva de otros pueblos»<sup>705</sup>. La cuestión no aporta mucha información sobre la consideración nietzscheana de Heráclito, salvo que se le vincula con Zoroastro, una identificación que resulta fundamental para el empleo de la metáfora de Zaratustra por parte de Nietzsche, en estrecha relación con Heráclito y a la que por su importancia dedicaremos un análisis en la segunda parte de la tesis doctoral<sup>706</sup>.

Por lo demás, y en conexión con la crítica a la erudición en el contexto al que pertenece este pasaje, en este punto es muy importante la apreciación de que se absorbe vida, saber práctico, no acumulación de datos al servicio de la erudición descarnada. Se trata de «aprender a vivir, no a poner los conocimientos al servicio de una erudición que nos encadena, ni mucho menos persiguiendo el fin de utilizar lo aprendido como soporte para elevarse más y más por encima del vecino»<sup>707</sup>. Lo que los filósofos más antiguos hacían era observar la *physis* y absorberla, asimilarla y tratar de explicarla. Según Nietzsche la actitud de aprendizaje permitió a los primeros filósofos griegos integrar los conocimientos adquiridos por otros pueblos y a partir de ahí continuar la exploración. Se trata de una concepción de la actividad científica como empresa humana al servicio de la vida, aprender a vivir en lugar de coleccionar datos, aprender a instruirse en lugar de envilecerse con la vanidad que emplea los conocimientos para sentirse superior, una necesidad que -por otra parte, y aunque no lo diga Nietzsche- surge precisamente del complejo de inferioridad.

### 23A [PHG-1]

«Cualquier pueblo se sentiría avergonzado ante una pléyade de filósofos tan maravillosa e ideal cual la de los maestros de la Grecia más antigua: Tales, Anaximandro, Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Sócrates. Todos aquellos hombres

---

<sup>705</sup> PHG-Text-1, KGW III/2, p. 300; =Nietzsche (1873) 2003b, 35.

<sup>706</sup> La identificación de Heráclito con Zoroastro es fundamental, pues en nuestra opinión la figura de Zaratustra empleada por el filólogo es un *alter ego* de Nietzsche inspirada en aspectos de Heráclito que él admira, en combinación con rasgos de sí mismo que considera afines y complementarios al modelo filosófico y humano que ve en el de Éfeso.

<sup>707</sup> PHG-Text-1, KGW III/2, p. 300; =Nietzsche (1873) 2003b, 36.

estaban hechos de una sola pieza, tallados en un solo bloque de piedra. Entre su pensamiento y su carácter domina una estricta necesidad»<sup>708</sup>.

Este pasaje contiene una de las expresiones de *La filosofía en la época trágica de los griegos* y de *Los filósofos preplatónicos* que más ha llamado la atención de los estudiosos de Nietzsche y que suele emplearse para explicar la caracterización que realiza el filólogo de estos modelos de hombre y filósofo,

Heráclito es también aquí citado simplemente como uno más de estos modelos, filósofos puros, que conforman una constelación de grandeza y altura tales que ante ella «cualquier pueblo se sentiría avergonzado». Se trata de hombres que habitaban su propio sistema y filosofaban desde una autonomía radical puesto que ellos mismos eran la raíz y los inicios de la construcción del filosofar. Por esto dice Nietzsche que aún no existía convención ni -llamémosle así- gremio que los vinculara, aún «no constituían una clase social». Y son filósofos, «tallados en un solo bloque de piedra», porque «entre su pensamiento y su carácter domina una estricta necesidad»; carácter y pensamiento son dos aspectos de una misma pulsión, ambos conforman su filosofar, que no es sólo raciocinio, sino también y sobre todo determinada actitud ante el mundo, ante la vida; un posicionamiento íntimamente vinculado al modo de ver y de pensar; un pensamiento unido al temperamento.

#### 24A [PHG-2]

«También en cuanto hombre se mezclan en Platón los rasgos característicos de la distancia y la serenidad soberanas de Heráclito, los de la compasiva melancolía del legislador Pitágoras y los del dialéctico Sócrates, el conocedor de almas. Todos los filósofos posteriores son de carácter híbrido; y cuando se presenta algo parecido a un carácter unilateral, como ocurre con los cínicos, no se trata ya de un tipo, sino de una caricatura»<sup>709</sup>.

Tras definir a los filósofos preplatónicos como «tipos filosóficos puros», el último de los cuáles es Sócrates, Nietzsche define al resto de los filósofos posteriores, y por supuesto Platón incluido, como «caracteres filosóficos híbridos». Siguiendo con la valoración no sólo del pensamiento sino también del carácter, se considera al rector de la Academia un hombre que en su doctrina filosófica y en su personalidad combina rasgos «socráticos, pitagóricos y heraclitianos». A partir de Platón todos los filósofos

---

<sup>708</sup> PHG-Text-1, KGW III/2, p. 301; =Nietzsche (1873) 2003b, 37.

<sup>709</sup> PHG-Text-2, KGW III/2, pp. 304-305; =Nietzsche (1873) 2003b, 40-41.



son híbridos; incluso aquéllos que presentan una originalidad y exclusividad como puedan ser los cínicos, no son arquetipos, sino «caricatura».

Otra cuestión importante aquí es la consideración de los primeros filósofos como amantes de su patria, profundamente comprometidos con la «curación y purificación» del colectivo y con la custodia de la cultura griega. Puede sorprender esto cuando se contempla por ejemplo, el caso de Heráclito que rechazó la corona de la cual era heredero y rehusó a redactar las leyes para los ciudadanos de Éfeso. Sin embargo, su rechazo se debía precisamente a la indignación que le producía la vileza de sus conciudadanos; en este sentido, es cierto que Heráclito custodia el orden<sup>710</sup>.

#### 25A [PHG-2]

«Mas dicha providencia debió de ser, ciertamente, bastante malvada al habernos querido privar de los textos de Heráclito, de la maravillosa poesía de Empédocles, y de los escritos de Demócrito que elevaban a los antiguos filósofos a la altura de Platón, incluso superándole en ingenuidad»<sup>711</sup>.

Este pasaje se inserta en el contexto en que Nietzsche denuncia la falta de cultura de la modernidad, y el hecho de que los escritos antiguos y clásicos que no han llegado hasta nosotros es fruto del interés humano y no de un *fatum liberollum*. Ciertamente es que si poseyéramos los textos completos de todos los filósofos griegos importantes tendríamos mucha más información de la que tenemos, más también lo es que «una época que padece lo que se ha dado en llamar la generalidad del saber, pero que carece de una verdadera unidad de estilo, no será capaz de hacer algo mínimamente serio con la filosofía; y esto aunque el mismísimo genio de la verdad la proclamase en las plazas y los mercados»<sup>712</sup>.

La filosofía ya no es el arte de la reflexión y el diálogo, se ha convertido en un «monólogo erudito» y en una especie de charlatanería; se ha perdido el sentido fundamental del filosofar, es decir, vivir filosóficamente, comportarse según los principios y códigos de la orientación filosófica que se sienta o se elija, en pensamiento, sentimiento y actitud, en todas las acciones y momentos.

---

<sup>710</sup> De hecho, el reconocimiento y la custodia del orden cósmico, y de ahí el cívico, es una cuestión central en la cosmología heraclítica; cf. DK 22 B 94, B 44, B 114+2.

<sup>711</sup> PHG-Text-2, KGW III/2, pp. 304-305; =Nietzsche (1873) 2003b, 43.

<sup>712</sup> PHG-Text-2, KGW III/2, p. 306; =Nietzsche (1873) 2003b, 43.

Finalmente, Nietzsche reivindica la construcción de una auténtica cultura en la que la filosofía y el arte pueden ejercer y mostrar su poder.

**26A [PHG-5-8]**

«En medio de esta noche mística que envuelve el problema del devenir suscitado por Anaximandro aparece Heráclito de Éfeso, iluminándola con un relámpago divino. “Contemplo el devenir -exclama-, y nadie ha observado con tanta atención como yo ese fluir eterno y ese ritmo incesante de las cosas. ¿Y qué he visto? Lo que está sujeto a leyes, seguridades infalibles, las órbitas siempre idénticas de lo justo, y tras todas las violaciones de la ley, Erynias justicieras; el mundo entero como escenario en el que rige una justicia demoníaca que impera desde siempre y a la que se someten todas las fuerzas naturales. Lo que observo no es la condena de las criaturas, la condena de todo aquello que deviene, sino la justificación del devenir”»<sup>713</sup>.

Tras el escueto comentario de las cuatro citas que acabamos de ver, y en las que la alusión a Heráclito no tiene más importancia ni una especial significación, aparte de ser considerado -como el resto de los preplatónicos- un arquetipo modélico, integral y puro; llegamos a la sección de esta obra dedicada al de Éfeso. Al tratarse de cuatro capítulos enteros los que tratan sobre él<sup>714</sup>, más que partir de cada mención concreta procederemos al análisis de dichos capítulos en su conjunto, contextualizándolos y comentándolos, con especial atención al tratamiento que Nietzsche hace de este filósofo y a los fragmentos heraclíteos a partir de los cuales se construye la columna vertebral del discurso que le dedica. Como veremos, al explorar el contenido del texto en cuestión podemos identificar más de veinte fragmentos que el filólogo aprovecha para expresar las ideas y posturas fundamentales de Heráclito, asumirlas como propias y erigirlo como el mejor de entre todos los filósofos y heraldos de la sabiduría.

Procedemos primero a contextualizar y justificar los fragmentos identificables en la obra que aquí nos ocupa, de modo que en este apartado los presentaremos tal como van apareciendo en el texto de Nietzsche; será después, en el siguiente apartado,

---

<sup>713</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, p. 316; =Nietzsche (1873) 2003b, 56-57. Con este pasaje comienza el primero de los capítulos dedicados a Heráclito; partimos de éste como referencia inicial para el análisis general de los contenidos, en el que iremos comentando las citas a las cuestiones fundamentales de la filosofía y el carácter de Heráclito tal como van apareciendo en el texto. Por tanto, todas las alusiones a Heráclito contenidas en estos capítulos se contemplarán bajo la referencia indicada ahora, es decir 26A [PHG-5-8].

<sup>714</sup> Capítulos 5, 6, 7 y 8. Vid. PHG-Text-5-8, KGW III/2, pp. 316-329; =Nietzsche (1873) 2003b, 56-75. Como ya hemos dicho, el capítulo octavo no se comentará aquí, pues ya se ha tratado en el análisis de *Sobre el pathos de la verdad*.

dedicado al comentario de los fragmentos en el contexto de la filosofía heraclítica (a), donde los presentaremos de forma más ordenada y sistemática.

Para comenzar conviene aclarar la cuestión a partir de la cual se inicia la exposición sobre Heráclito, pues Nietzsche ha presentado antes aspectos fundamentales del pensamiento de Anaximandro y los problemas que suscitan, problemas de planteamiento que según el filólogo se disuelven con la filosofía heraclítica.

Anaximandro, a quien Nietzsche define acertadamente como «el primer escritor filosófico de la Antigüedad»<sup>715</sup>, propone que todas las cosas generadas serán destruidas necesariamente porque deben «expiar sus culpas», y que esa destrucción se produce «hacia allí» «de donde se generan las cosas». Lógicamente, el principio causal de las cosas no puede poseer cualidades determinadas puesto que así estaría sujeto también a la destrucción; por tanto tiene que tratarse de un ser «indeterminado». Es τὸ ἄπειρον, «lo indeterminado», que ha de estar más allá del devenir, garantizando así «la eternidad y el curso ininterrumpido del acontecer»<sup>716</sup>, y cuya naturaleza es pues metafísica. La existencia donde las cosas generadas pagan y expían con la muerte sus faltas, se justifica como una cuestión moral. Sin embargo, la explicación de un devenir eterno originado en el ser indeterminado y eterno no satisface a Nietzsche, quién se pregunta «cómo es posible que por mediación de la caída lo determinado surja de lo indeterminado, la temporalidad surja de la eternidad, surja de la justicia la injusticia»<sup>717</sup>.

Justo ahí comienza el primer capítulo dedicado a Heráclito, quién según Nietzsche viene a iluminar «con un relámpago divino» la oscuridad «mística» en la que Anaximandro sumía la cuestión del devenir. La imagen del relámpago divino nos recuerda al fragmento DK 22 B 64: «y todas las cosas las timonea el rayo», si bien son muchas las expresiones de estos capítulos en los que la relación con los fragmentos heraclíticos es más evidente.

---

<sup>715</sup> PHG-Text-4, KGW III/2, p. 312; =Nietzsche (1873) 2003b, 51.

<sup>716</sup> PHG-Text-4, KGW III/2, p. 313; =Nietzsche (1873) 2003b, 53.

<sup>717</sup> PHG-Text-4, KGW III/2, p. 316; =Nietzsche (1873) 2003b, 56.

Tal es el caso de la alusión a la justicia «que impera desde siempre y a la que se someten todas las fuerzas naturales»<sup>718</sup>, justo después de mencionar a las «Erinias justicieras» encargadas de la custodia del orden y de que nada rebase los límites impuestos por «la ley». Tras esta expresión está el fragmento B 94: «El sol no rebasará sus medidas. Pues si no, las Erinis, defensoras de la Justicia, darán con él», Y no hay condena ni expiación algunas, en palabras de Nietzsche: «sino la justificación del devenir [...] donde sólo reina la ley y la hija de Zeus, Diké, tal y como sucede en este mundo», afirmación en la que resuena otro fragmento, el B 102: «Para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas».

Con esto el filólogo interpreta que Heráclito supera la distinción anaximándrea de dos mundos distintos -uno físico y otro metafísico- separados entre sí, y que llevando al extremo la negación de esta dualidad, negó también «el ser en general», una cuestión comúnmente asumida por los especialistas, según la cual la afirmación heraclítica del devenir significa o supone la negación del «ser». Seguidamente Nietzsche parafrasea el fragmento B 12: «a quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima», cuando en boca de Heráclito dice que «usáis los nombres de las cosas como si éstas gozaran de duración permanente: pero incluso la corriente en la que os bañáis por segunda vez, ya no es la misma en la que os bañasteis la vez anterior»<sup>719</sup>. A esta cuestión le sigue la de los contrarios; con la afirmación «todo contiene en sí mismo, desde siempre, a su contrario» Nietzsche alude a la polémica teoría heraclítica de la unidad de los opuestos, la cual interpreta como una predilección de Heráclito por la intuición frente a la razón y al conocimiento que opera con «conceptos y combinaciones lógicas». Seguidamente alude a la denuncia de Aristóteles «a Heráclito ante el tribunal de la razón del mayor de los crímenes al haber atentado

---

<sup>718</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, p. 316; =Nietzsche (1873) 2003b, 57. Tras estas afirmaciones encontramos algún eco de B 30; no obstante, en nuestro análisis hemos decidido ceñirnos a los fragmentos evidentes. Por otra parte, y dado que en su acceso a Heráclito Nietzsche emplea también manuales de otros investigadores, es posible que algunos de los contenidos que maneja provengan de éstos y no directamente de los fragmentos. No obstante, lo que nos interesa en este apartado es identificar los fragmentos presentes en el texto.

<sup>719</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, p. 317; =Nietzsche (1873) 2003b, 58. Los responsables de la edición italiana «Colli-Montinari» relacionan este pasaje también con los fragmentos DK 22 B 91 y 49a. El traductor español L. F. Moreno también sigue esta relación. Cf. *Opere* III/II, 433; Nietzsche (1873) 2003b, 58.

contra el principio de contradicción»<sup>720</sup>. Los fragmentos que los responsables de la edición italiana «Colli-Montinari» asocian a la doctrina heraclítica en cuestión son DK 22 B 8, 10, 51, 88, y 126<sup>721</sup>, si bien incluso hay bastantes más<sup>722</sup>; el traductor español L. F. Moreno sigue la misma relación señalada por los italianos<sup>723</sup>. En este punto nosotros hemos optado por una selección de fragmentos que consideramos más ajustada<sup>724</sup>.

Nietzsche trata después el tema del tiempo desde una perspectiva muy marcada por la visión schopenhaueriana, la cual dice el filólogo que es una repetición de la concepción de Heráclito respecto al tiempo, según la cual –escribe, parafraseando a Schopenhauer– «cada instante temporal existe en la medida en que destruye el instante que lo precede, su engendrador, y que a su vez, será destruido con la misma celeridad por el instante que habrá de sucederle», de modo que pasado y futuro no son más que una ilusión, sin más consistencia que la que tiene cualquier sueño. Y lo mismo ocurre con el espacio, donde todo cambia constantemente y las aparentes consistencias no son más que juegos de relaciones<sup>725</sup>.

¿Cuáles son los fragmentos a partir de los que se construye esta visión del tiempo y del espacio? A juzgar por los comentarios que hace Nietzsche seguidamente a la exposición de estas cuestiones, son fragmentos relacionados con la teoría de los contrarios, puesto que afirma: «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>720</sup> Los pasajes de la obra de Aristóteles que los responsables de la edición italiana -y también aquí les sigue L. F. Moreno-, vinculan al pasaje de Nietzsche en cuestión son: Arist. *Top.*, 159b 31; *Ph.*, 185b 20; *Metaph.*, 1005b 25, 1010a 13, 1012a 24, 1062a 32, 1063b 24. No obstante, en nuestra opinión no todos se refieren exactamente a la teoría de los contrarios; la alusión a Heráclito en Arist. *Metaph.*, 1010a 13 es una crítica a la afirmación de que -en palabras del Estagirita- «no es posible zambullirse dos veces en el mismo río». Y por otra parte, en *Top.* 159b31-34 hay otro pasaje de Aristóteles en relación con la teoría heraclítica de los contrarios. Cf. *Opere* III/II, 433-444; PHG-Text-5, KGW III/2, p. 317; =Nietzsche (1873) 2003b, 58.

<sup>721</sup> *Opere* III/II, 433.

<sup>722</sup> Marcovich, por ejemplo reúne hasta veinticinco fragmentos heraclíticos bajo el signo de la teoría de los contrarios Fragmentos 22-50 en la numeración de Marcovich. Vid. Marcovich 2007, 447-558.

<sup>723</sup> Nietzsche (1873) 2003b, 58 (n. 20).

<sup>724</sup> DK 22 B 10, B 62, B 88.

<sup>725</sup> Cf. PHG-Text-5, KGW III/2, pp. 318-319; =Nietzsche (1873) 2003b, 60; Schopenhauer (1818) 2004, 31.

Aunque son muchos los fragmentos heraclíteos sobre la cuestión de los contrarios, los que más fácilmente podemos relacionar aquí son B 10: «conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante..., de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas», B 62: «inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos», y B 88: «como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez». Y seguramente también B 12, por lo del cambio constante de las aguas.

De todos modos, donde más se apoya este pasaje es en el texto de Schopenhauer -*El mundo como voluntad y representación* I, § 4-, que el propio Nietzsche cita y a partir del cual construye el resto de la disertación sobre esta cuestión. Es cierto que hay un eco de la filosofía heraclítea en la visión schopenhaueriana del devenir; ahora bien, el hecho de que Schopenhauer reconozca a Heráclito como precursor de su propuesta, no significa que, en efecto, la concepción heraclítea del devenir sea la que él propone. En este caso, Nietzsche sigue a Schopenhauer y asume que Heráclito es precursor de esa noción del devenir.

En la sección de la obra en cuestión, justo antes del pasaje citado por Nietzsche, Schopenhauer dice que todo cuanto percibimos, incluidos tiempo y espacio, tiene una existencia únicamente relativa, afirma que la sustancia de esta comprensión es antigua y la atribuye a Heráclito, quién según él afirmó esto al postular «el eterno fluir de las cosas». Todo el pasaje en que Nietzsche habla de la existencia relativa del tiempo, del espacio y de todas las cosas que captamos, es una paráfrasis de la explicación realizada por su maestro, y la interpretación nietzscheana del devenir heraclíteo en este punto de *La filosofía en la época trágica de los griegos* sigue la de éste, quién propone que el tiempo es la más íntima esencia y la noción de la más simple de las formas del principio de razón, y dice:

«Lo que nos hará comprender que el tiempo y el espacio, y como éstos todo lo que en ellos se nos da, es decir, todo lo que aparece como causa y motivo, sólo tiene una existencia relativa, sólo existe por y para otra cosa semejante a ellos; es decir, también relativa. Lo esencial de este punto de vista es muy antiguo: colocado en él, Heráclito lamentaba el eterno flujo de las cosas»<sup>726</sup>.

---

<sup>726</sup> Schopenhauer (1818) 1960, 40.

Sin embargo, Heráclito sólo afirma que «a quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima»<sup>727</sup>, y algunas sentencias que rompen radicalmente con la concepción usual del tiempo dividido en fases excluyentes entre sí, y de estados de las cosas habitualmente considerados incompatibles; tal es el caso de B 88: «como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez».

La sucesión de momentos surgidos a partir de la desaparición de los momentos antecesores -aún con la noción de «existencia relativa»- sugiere una continuidad y secuencia de momentos que aparecen a partir de los que son aniquilados, que no encaja del todo con la propuesta heraclítica. Es cierto que ambas propuestas rompen con la concepción tradicional del tiempo y del espacio, sin embargo, en nuestra opinión no son la misma<sup>728</sup>.

Seguidamente Nietzsche presenta varias imágenes para ejemplificar la polaridad dinámica de la teoría de los contrarios, en algunas de las cuáles sí resuenan claramente expresiones de fragmentos heraclíticos: «la miel sería, según Heráclito, dulce y amarga a la vez, y el mundo mismo es una cratera llena de una mezcla que hay que agitar continuamente para que no se descomponga. De la lucha de contrarios surge el devenir [...] 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>729</sup>.

Hay varios fragmentos que articulan pares de contrarios en una unidad armónica del tipo que Nietzsche enuncia con el ejemplo de la miel<sup>730</sup>. Por otra parte, el fragmento B 125: «el ciceón se descompone si no lo agitan» late evidentemente tras la identificación realizada por el filólogo, del mundo con una «cratera llena de una mezcla que hay que agitar continuamente para que no se descomponga». Su afirmación del combate como generador del devenir refleja la célebre expresión de Heráclito: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς; «la guerra es padre y rey de todas las cosas», del fragmento B 53; y también B 80: εἰδέναι δὲ χοῆν τὸν

---

<sup>727</sup> DK 22 B 12.

<sup>728</sup> Para la cuestión del tiempo en Nietzsche vid. D'Iorio 1995, 323-361.

<sup>729</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, p. 319; =Nietzsche (1873) 2003b, 61.

<sup>730</sup> DK 22 10, 48, 51, 59, 60, 88.



πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν; «preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad». Estas cuestiones también se encuentran en la primera parte de la exposición de Diógenes Laercio sobre las doctrinas heraclíteas<sup>731</sup>.

Se trata pues de una concepción polémica del cosmos cuyo germen Nietzsche constata en la raíz misma de la cultura griega antigua, a la vez que reconoce en Heráclito la genialidad de haberla establecido como cosmodicea; y la identifica como «la buena Eris de Hesíodo declarada como principio universal»<sup>732</sup>. Esta identificación, no obstante, ha de considerarse con cuidado, pues aunque el de Éfeso pudo inspirarse a partir de una concepción tradicional así y postular su original propuesta concediendo al *polemos* el estatus de *arché*, ha de tenerse en cuenta que repudia a Hesíodo en uno de sus fragmentos, precisamente por distinguir día y noche, cuando «son una y la misma cosa»<sup>733</sup>. De todos modos, en nuestra opinión parece lógico que precisamente el punto de diferencia se construyera a partir de una radicalización en sentido correctivo de aquello que Heráclito veía fallido en Hesíodo.

Por otra parte, explica Nietzsche, esta lucha de las «cualidades entre ellas» obedece a «leyes y proporciones inmanentes», una expresión que recuerda a los fragmentos B 30 y 31, si bien allí se habla del fuego y los procesos de transformación, no de la guerra.

A continuación vuelve a citar un pasaje de *El mundo como voluntad y representación* para continuar con la explicación de esa lucha; sin embargo, en esta ocasión señala diferencias entre la perspectiva de Schopenhauer y la de Heráclito. Mientras para el primero esta lucha es una muestra de la terrible autoaniquilación de la voluntad de vivir, el *polemos* heraclíteo es la expresión de las fuerzas naturales, el dinamismo natural en la constitución de la materia<sup>734</sup>.

Así termina el primer capítulo dedicado al filósofo de Éfeso en esta obra; en el siguiente capítulo se trata la cuestión de los contrarios, esta vez con más énfasis en la perspectiva física, repitiendo que la lucha es justicia y que «la unidad es la multiplicidad» en alusión al fragmento B 50. Nietzsche se pregunta sobre la naturaleza

<sup>731</sup> Vid. D.L. IX 8.

<sup>732</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, p. 319; =Nietzsche (1873) 2003b, 61.

<sup>733</sup> DK 22 B 57. Hesíodo también recibe otra crítica en B 40, en esa ocasión como ejemplo de que la «erudición no enseña sensatez», pues él no la ha aprendido.

<sup>734</sup> Vid. PHG-Text-5, KGW III/2, pp. 319-320; =Nietzsche (1873) 2003b, 62.

de las cualidades eternamente cambiantes, y explica que, a diferencia de «un mundo de la unidad detrás del ondeante velo de lo diverso, como buscaba Anaximandro», le convence más la propuesta heraclítica de «un mundo eterno cuya naturaleza es el cambio constante y la pluralidad»<sup>735</sup>. El *apeiron* de Anaximandro abraza una explicación metafísica y dualista, sin embargo ¿no entraña también cierto dualismo la fórmula de Heráclito? Según Nietzsche la solución heraclítica a esta cuestión no habría podido hallarse mediante cálculos lógicos ni operaciones de estilo dialéctico; al definir el mundo como el «juego de Zeus» Heráclito atraviesa este escollo. El filólogo recurre aquí a la imagen del fuego -elemento fundamental en la física heraclítica-, para combinarla con la del juego del fragmento B 52, y con el propósito de facilitar la comprensión de esta articulación entre unidad y multiplicidad presenta una nueva imagen, la del «juego del fuego consigo mismo»; considera que es en esa imagen física del juego donde se cumple que «la unidad es, al mismo tiempo, la multiplicidad». En el tratamiento de la doctrina heraclítica del fuego Nietzsche recurre aquí sin explicitarlos, a los fragmentos B 31 para la explicación de los procesos de transformación, y B 65 para referirse a la periódica conflagración universal, una lectura estoica de Heráclito que el filólogo asume, pero que en realidad no se corresponde con la física heraclítica<sup>736</sup>. Este capítulo se cierra con la reflexión sobre el modo en que el de Éfeso contempló y comprendió la pulsión a partir de la cual vuelve el mundo a nacer y se configura de nuevo la diversidad de la multiplicidad; y la pregunta sobre si acaso no será la antigua

---

<sup>735</sup> PHG-Text-6, KGW III/2, p. 321; =Nietzsche (1873) 2003b, 63.

<sup>736</sup> PHG-Text-6, KGW III/2, p. 323; =Nietzsche (1873) 2003b, 66: «Heráclito cree asimismo en una destrucción periódica del universo y en un resurgir también periódico de un nuevo mundo de entre las cenizas del incendio universal que destruyó el anterior. El período en el que el mundo se enfrenta al incendio cósmico y la disolución de aquél en puro fuego será caracterizado por Heráclito, de manera sorprendente, como un deseo y una indignancia, mientras que el ser devorado y absorbido completamente por el fuego se caracterizará como una saturación o saciedad». Los responsables de la edición italiana aluden aquí a los fragmentos DK 22 B 90, B 66, B 64, B 118, B 30, B 31 y B 65, y también a D.L. IX, 9-10, donde se explican los procesos de transformación del fuego. Vid. *Opere* III/II, 434. En nuestra opinión los únicos fragmentos que podemos detectar de forma evidente son, como ya hemos señalado, B 31 y B 65; los otros tratan diversas cuestiones relacionadas con el fuego, pero no resultan tan evidentes en relación con el pasaje en que Nietzsche trata esta cuestión. El citado pasaje de Diógenes Laercio sí contiene elementos que fácilmente pudieron servir a Nietzsche en la elaboración de esta explicación del proceso de destrucción y resurgimiento periódicos del universo. La combinación de este pasaje del libro IX de Diógenes Laercio con los fragmentos B 31 y B 65 de Heráclito contiene prácticamente todos los elementos de la exposición.

noción de *hybris* lo que late tras este proceso: «¿no será entonces todo el proceso cósmico algo así como un acto punitivo de la *hybris*?», y así el devenir, pese a estar libre de culpa, está expuesto a sufrir las consecuencias de ésta.

A esta cuestión responde Nietzsche en el siguiente capítulo de su exposición, donde afirma que tanto la culpa como la injusticia, la contradicción y el dolor existen en este mundo únicamente para aquellos hombres de «inteligencia limitada» que ven «lo separado, y no la unidad». Una respuesta que el filólogo construye, sin decirlo, a partir de los fragmentos B 2: «Por ello es necesario seguir lo común, pero, aun siendo el logos común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia», y de nuevo B 102: «Para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas»<sup>737</sup>.

Se trata pues de un juego inocente de regeneración y muerte sin maldad ni justificación moral alguna, que Nietzsche relaciona con la imagen heraclítea del fragmento B 52, y de nuevo, tal como ya hiciera en una ocasión semejante en *El nacimiento de la tragedia*, combinándola con la imagen homérica de la construcción y destrucción de juguetes de arena junto al mar:

«Incluso Heráclito superará aquella dificultad cardinal -cómo es posible que el fuego puro pueda adoptar formas tan impuras- mediante una metáfora sublime. Un regenerarse y un perecer, un construir y destruir sin justificación moral alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia, sólo caben en este mundo en el juego del artista y en el del niño. Y así, del mismo modo que juega el artista y juega el niño, lo hace el fuego, siempre vivo y eterno; también él construye y destruye inocentemente; y ese juego lo juega el eón consigo mismo. Metamorfoseándose en agua y en tierra, lo mismo que un niño construye y destruye castillos de arena junto al mar, el fuego eterno construye y destruye y de época en época el juego comienza de nuevo»<sup>738</sup>.

Interpretamos esta repetición de la combinación de estas imágenes heraclítea y homérica, en el sentido de que el filólogo confunde aquí contenidos y le asigna a Heráclito la metáfora que en realidad procede de Homero. En este pasaje se incide,

<sup>737</sup> Los responsables de la edición «Colli-Montinari» relacionan este pasaje en concreto con este fragmento y además con B 8 y B 54, el reconocimiento de la discordia como motor de cuanto ocurre, y de la supremacía de la armonía oculta sobre la visible, respectivamente. También con B 51, la crítica a los que no pueden comprender la unidad y armonía que constituyen en realidad los contrarios. El traductor L. F. Moreno les sigue aquí también. Cf. *Opere* III/II, 434; Nietzsche (1873) 2003b, 200 (n. 33).

<sup>738</sup> PHG-Text-7, KGW III/2, pp. 324-325; =Nietzsche (1873) 2003b, 68.

además, en que se trata de una «metáfora sublime» con la que «Heráclito superará aquella dificultad cardinal»; no cabe duda pues de que Nietzsche en este caso confunde la procedencia de los contenidos y asigna ambas imágenes al filósofo de Éfeso<sup>739</sup>.

A continuación explica la inocencia implícita en el juego de creación y destrucción de los mundos que opera «sin justificación moral alguna», tal como el impulso de exploración y de juego lleva al niño a jugar, o el ánimo creativo impulsa al artista a realizar sus obras. El niño arroja sus juguetes cuando se cansa de jugar y los retoma con pasión cuando vuelve a sentir las ganas; el artista ejercita su arte cuando siente el impulso creativo y deja sus instrumentos cuando terminan su inspiración y su obra. Así ejemplifica Nietzsche el juego del *aion*. En los tres casos opera idéntica ley, que es justicia: la lucha y la armonía de las fuerzas contrarias. No hay ética en esta cuestión; lo que sí hay son ciertas reglas de juego, leyes que dimanen del logos. Sin embargo, son pocos los hombres que viven de acuerdo al logos; así lo dijo Heráclito<sup>740</sup>, y Nietzsche recurre a los fragmentos B 117, 118, y 107 para explicar porqué esto es así.

El filólogo interpreta aquí el fragmento B 107: «malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje», en combinación con B 117 y B 118, fragmentos que relacionan la sequedad del alma con la sabiduría, y su humedad con la torpeza, de modo que para Nietzsche B 107, cuyo significado no es del todo claro y de hecho aún hoy es discutido, ha de interpretarse en el sentido de que «los ojos y los oídos del ser humano o su intelecto, son muy malos testigos “cuando un barro húmedo ocupa su alma”<sup>741</sup>. Como dice Heráclito, estos órganos de la percepción son «malos testigos» para aquéllos «que tienen espíritus bárbaros», expresión que Bernabé

<sup>739</sup> Cf. GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; PHG-Text-7, KGW III/2, pp. 324-325; VP-Text-10, KGW II/4, pp. 273-274; =Nietzsche (1872) 2000, 199; Nietzsche (1872-1876) 2013, 368; DK 22 B 52; Hom., *Il.* XV, 360. Cabe advertir, no obstante, que en el capítulo dedicado a Heráclito en *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche explica su definición del juego de Zeus a partir del fragmento DK 22 B 52 en combinación con la imagen homérica de la construcción y destrucción de las figuras de arena en la playa, esta vez citando exactamente el pasaje de la *Iliada* en cuestión; vid. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 273-274; = Nietzsche (1872-1876) 2013, 368.

<sup>740</sup> Moreno relaciona esta cuestión con los fragmentos B 1, 2 y 72. Vid. Nietzsche (1873) 2003b, 200 (n. 36). Sin embargo, el punto exacto en que indica la vinculación de estos fragmentos los relaciona con una cuestión que en nuestra opinión es más nietzscheana que heraclíteica. Esta observación la desarrollaremos en el apartado c), dedicado a la tradición interpretativa.

<sup>741</sup> Vid. PHG-Text-7, KGW III/2, p. 325; =Nietzsche (1873) 2003b, 69.

traduce por «los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje»<sup>742</sup>. La lectura de Nietzsche en combinación con los otros fragmentos mencionados es que ojos y oídos son fiables cuando hay la inteligencia necesaria, y poco o nada fiables cuando no es así, y que esto depende de la mayor o menor sequedad del alma.

Por otra parte, según Nietzsche el interés de Heráclito por estas cuestiones es físico, no antropológico, ni desde luego moral; dice el filólogo: «el hombre no asume en absoluto una posición privilegiada en la naturaleza», y lo que más interesa al de Éfeso no es si el hombre es más o menos inteligente, sino «¿por qué hay agua y por qué hay tierra?». No hay complicación ni pesimismo en esto, «a Heráclito lo consideran sombrío, melancólico, llorón, oscuro, bilioso, pesimista y, sin duda alguna, muy digno de ser odiado únicamente quienes tienen motivo para estar satisfechos con la descripción que hace de la naturaleza humana», a los cuales les cuadran las sentencias, y aquí sí cita los fragmentos textualmente: «los perros, de cierto, ladran a quien no conocen»<sup>743</sup>, y «los asnos preferirían los desperdicios del grano antes que el oro»<sup>744</sup>.

Para Nietzsche el modo en que se expresa Heráclito es claro, y los contenidos de su pensamiento también; tanto además que el filólogo cuestiona «que jamás haya existido un hombre que escribiera de manera tan clara y brillante. Sin duda escribió con gran parquedad y concisión, y por eso, para aquellos lectores que leen con descuido, también con oscuridad»<sup>745</sup>. Encontramos aquí una muestra de la importancia que da Nietzsche al arte de la lectura lenta, a que los lectores aprendan a leer bien, con atención y habilidad, pues si bien es cierto que algunos textos son complejos y opacos, muchas veces la complicación la aporta la mirada del lector. Esto último es lo que ocurre en el caso de Heráclito; para el joven profesor de Basilea el tejido heraclíteo es claro y brillante; son los lectores quienes lo complican.

De todos modos, sabemos -y ya se comentó en el análisis de la tercera cita al de Éfeso en *El nacimiento de la tragedia*- que la oscuridad de Heráclito era una cuestión proverbial ya en época clásica, como muestran los testimonios de Aristóteles, Timón de

---

<sup>742</sup> Vid. Bernabé 2001, 130.

<sup>743</sup> DK 22 B 97.

<sup>744</sup> DK 22 B 9; que Bernabé traduce como: «los asnos preferirían los desperdicios al oro».

<sup>745</sup> PHG-Text-7, KGW III/2, p. 326; =Nietzsche (1873) 2003b, 71.

Fliunte, Diógenes Laercio, Cicerón, Demetrio, o Estrabón<sup>746</sup>. El propio Nietzsche recurre a una reflexión de Richter que justifica la modalidad de expresión oscura en determinados casos: «está justificado que todas las cosas grandes -plenas de significado para la mente excepcional- sólo se expresen muy concisa (y por eso) oscuramente con el fin de que los espíritus simples las declaren absurdas y no puedan penetrar en su significado»<sup>747</sup>. Nietzsche se adhiere a esta explicación y considera que Heráclito es uno de esos casos; retó a los lectores con el rigor, la sencillez, y la rotundidad de sus sentencias, más también con la ambigüedad de ciertas expresiones que muchas veces son juegos gramaticales con los que se pretende ejemplificar cuestiones de contenido, también con la forma<sup>748</sup>.

El filólogo lanza aquí una denuncia importante; el problema de que el lector proyecte en los textos contenidos de su propia perspectiva y termine por ver lo que quiere ver y no lo que el autor transmite. A estos lectores los llama «espíritus simples», y así fue como los estoicos malinterpretaron la concepción estética del mundo como un juego propuesta por Heráclito, infectándola con teleología, antropomorfismo y una física moralizada declinada en optimismo. Con esto acaba el capítulo séptimo.

El capítulo octavo es el último de los dedicados a Heráclito. Trata las cuestiones del orgullo y la soledad de este filósofo, y a excepción de las dos primeras líneas y de las tres últimas, es transcripción exacta de la segunda mitad del texto *Sobre el pathos de la verdad*. De modo que el inicio y el final de este capítulo es lo único nuevo que Nietzsche ha añadido aquí respecto al prólogo también dedicado a Heráclito y escrito unos meses antes.

Los enlaces para el inicio y el final son:

«Heráclito era orgulloso, y cuando a un filósofo le da por ser orgulloso, se trata de un orgullo muy grande.  
[...]

---

<sup>746</sup> Cf. Arist. *Rh.* 5, 1047b11; Diels, *Dox. Graec.* Frag. 43; Demetr. *Eloc.* 191-192; Cic., *Fin.* II, 5, 15; D. L. IX 6; Str. XIV, 1, 25 (642).

<sup>747</sup> PHG-Text-7, KGW III/2, p. 327; =Nietzsche (1873) 2003b, 71, en alusión a un pasaje de J. P. F. Richter.

<sup>748</sup> Por ejemplo el juego con los términos βίος y βίος en el fragmento DK 22 B 48: «nombre del arco es vida, pero su acción, muerte».

Aquello que él observó: *la doctrina de la ley del devenir y del juego en la necesidad debe ser, a partir de ahora, contemplada eternamente: Heráclito ha alzado el telón de tan inmenso espectáculo*»<sup>749</sup>.

Al comienzo del capítulo noveno, dedicado a Parménides, Nietzsche alude a Heráclito como figura contrapuesta al de Elea, en el sentido de que «en cada palabra de Heráclito se expresan el orgullo y la majestad de la verdad –de la verdad captada mediante la intuición, no de aquella que se alcanza con la escala de cuerda de la lógica», pues a diferencia de Parménides, el de Éfeso «contempla, pero no escudriña; conoce, pero no calcula»<sup>750</sup>; caracterización muy similar a la que encontramos en el texto *Sobre el pathos de la verdad*. En este mismo capítulo hay otras alusiones puntuales al devenir heraclíteo<sup>751</sup>; y en el siguiente capítulo vuelve a mencionarse a Heráclito en relación con su consideración de Jenófanes como erudito, su retiro a la soledad, y la contraposición de su teoría de la identidad de los contrarios con «la rígida separación entre ser y no ser» atribuida a Parménides<sup>752</sup>.

Y aún hay una última cita a Heráclito hacia el final de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, un pasaje en el que Nietzsche se sirve del de Éfeso para responder a la cuestión que está tratando sobre el *nous* de Anaxágoras. No vamos a entrar a comentar aquí de nuevo estas cuestiones; simplemente señalar que el filólogo aprovecha aquí la noción de *juego* cósmico que reconoce en Heráclito para ponerla en boca de Anaxágoras junto con la afirmación de que «el devenir no es un fenómeno moral, sino artístico»<sup>753</sup>.

Una vez más, Nietzsche recurre a la imagen del fragmento DK 22 B 52 para fundamentar su explicación:

<sup>749</sup> PHG-Text-8, KGW III/2, pp. 327-329; =Nietzsche (1873) 2003b, 72 y 75.

<sup>750</sup> PHG-Text-9, KGW III/2, pp. 329-330; =Nietzsche (1873) 2003b, 75.

<sup>751</sup> PHG-Text-9, KGW III/2, pp. 331, 332-333; =Nietzsche (1873) 2003b, 77, 79.

<sup>752</sup> PHG-Text-10, KGW III/2, pp. 334, 336; =Nietzsche (1873) 2003b, 81, 82, 83-84. Esta última cuestión ha sido tratada en el comentario de otros textos, en la tesis doctoral; cf. ESPD-Text-4, KGW II/4, pp. 150-151; VP-Text-11, KGW II/4, pp. 289-296; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 538-539; Nietzsche (1872-1876) 2013, 379-384.

<sup>753</sup> PHG-Text-14, KGW III/2, p. 346; PHG-Text-19, KGW III/2, p. 363; =Nietzsche (1873) 2003b, 97-98, 120-121.



«El *nous* no tiene ningún deber y, por eso, tampoco ningún propósito que tenga obligación de perseguir; si alguna vez el *nous* inicia el movimiento y se impone algún fin, sólo se trataría - la respuesta es difícil, mas Heráclito responderá por mí- de un *juego*»<sup>754</sup>.

a) *Los fragmentos heraclíteos en este texto.*

Los fragmentos de Heráclito contenidos en cada capítulo de los dedicados al filósofo de Éfeso en esta obra son los siguientes:

Capítulo quinto: B 94, B 102, B 12, B 10, B 62, B 88, B 53, B 80, y B 125.

Capítulo sexto: B 50, B 52, B 31, y B 65.

Capítulo séptimo: B 2, B 102, B 52, B 117, B 118, B 107, B 97, y B 9.

Capítulo octavo: B 101, B 92 y B 93.

Veinticuatro fragmentos en total.

b) *Los contenidos heraclíteos en el contexto de la filosofía de Heráclito.*

Presentamos ahora los distintos fragmentos de Heráclito contenidos en el texto de Nietzsche que estamos analizando, y que comentamos ahora desde la perspectiva de la filosofía heraclíteica, si bien el análisis más exhaustivo de los fragmentos se presenta en el siguiente apartado, dedicado a la tradición interpretativa.

En el capítulo quinto, el primero de los cuatro dedicados a Heráclito en esta obra, hemos identificado nueve fragmentos muy evidentes<sup>755</sup>.

B 94: «el sol no rebasará sus medidas. Pues si no, las Erinis, defensoras de la Justicia, darán con él».

B 102: «para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas».

B 12: «a quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima».

10: «conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante..., de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas».

B 62: «inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos».

---

<sup>754</sup> PHG-Text-19, KGW III/2, p. 363; =Nietzsche (1873) 2003b, 120.

<sup>755</sup> Y otros tres no tan evidentes: DK 22 B 64, B 30, B 31.

B 88: «como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez».

B 53: «la guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres».

B 80: «preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad».

B 125: «el ciceón se descompone si no lo agitan».

B 94, B 102, B 12 son los fragmentos a partir de los cuáles Nietzsche trata las cuestiones del orden y los límites impuestos por la ley del logos en el cosmos, así como las cuestiones de la justicia y el devenir.

Según Heráclito los procesos y los ciclos cósmicos se cumplen con exactitud, de ello depende el orden en una cosmología de fuerte carácter épico<sup>756</sup>, donde la alternancia de fuerzas contrarias es el fundamento de la armonía y el equilibrio cósmicos<sup>757</sup>. La Justicia y sus guardianas velan porque nada rebase los límites, ya sean estos espaciales, temporales o incluso éticos<sup>758</sup>. B 94 expresa con rotundidad que ni el sol rebasará sus medidas «pues si no, las Erinis, defensoras de la Justicia, darán con él». El sol es un elemento particular que se somete, como cualquier otro, al conjunto del cual forma parte; y en definitiva, todo se subyuga al logos común<sup>759</sup>.

Las Erinis son servidoras de Dike, así que impera Justicia, y esto es así; nada, ni el mismísimo sol, considerado por muchas religiones antiguas como símbolo de la divinidad suprema, puede salirse de su órbita establecida. Heráclito es crítico con las religiones antiguas y sus simbologías, y estricto en su pensamiento, pues el sol, aún

---

<sup>756</sup> Vid. Casadesús 2009.

<sup>757</sup> Como dice B 80: «Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad». Para Heráclito el cosmos es resultado de la ordenación y unificación de la diversidad realizada por el logos a partir de las relaciones antitéticas. «La unidad es producto de la diversidad, la armonía consecuencia de la lucha»; vid. Long 1984, 146. Por otra parte, según G. Reale -siguiendo a Marcovich-, pese a que el concepto de Uno es un punto importante del pensamiento griego, “il primo dei pensatori che fa emergere il problema dell’Uno e il suo nesso dinamico-relazionale con la molteplicità è proprio Eraclito”, Marcovich 2007, XXIII.

<sup>758</sup> Vid. Kouremenos 2006, 155.

<sup>759</sup> DK 22 B 2, B 89, B 50. El logos es el principio rector que Heráclito intenta explicar y que la mayoría de los hombres son incapaces de captar, pues -dormidos- se orientan cada uno a su logos particular, ignorando que «todas las cosas son una». Así lo resalta también Kouremenos, vid. Kouremenos 2006, 154- 155.

siendo una manifestación del fuego, que es el elemento clave de la filosofía heraclítea, tampoco se libra del sometimiento al orden común dictado por el logos y custodiado por Justicia. La justicia «es contienda» y «todo acaece por contienda y necesidad»<sup>760</sup>. Como dice B 102: «para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas», es decir, lo que la mayoría de hombres capta como injusticia es resultado de una visión miope y de una falta de perspectiva.

B 10, B 62, y B 88 son fragmentos identificables en la exposición de Nietzsche sobre la teoría de los contrarios, la cual no vamos aquí a explicar porque ya se ha hecho en el comentario de la cita 2 de *El nacimiento de la tragedia*.

B 53, y B 80, también latentes en la alusión al *polemos*, del primer capítulo dedicado a Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, son los dos fragmentos que expresan la concepción heraclítea de la guerra. La postulación de la guerra como padre y rey de todas las cosas<sup>761</sup> obedece, en gran parte, a su concepción del cosmos como resultado de la tensión de fuerzas contrarias, un juego de continua oposición del que emerge la armonía. La continua tensión entre contrarios es el fundamento de la armonía cósmica, es decir, del encaje por el cual todo el juego de multiplicidad y oposición constituye la unidad que todas las cosas forman en realidad. Es de larga tradición en el pensamiento griego -incluso desde el pensamiento prefilosófico- la idea de la existencia de una serie de pares de opuestos que actúan en la configuración del mundo y de las relaciones divinas y humanas<sup>762</sup>. La originalidad de Heráclito consiste en conferir al hecho mismo de la oposición el valor clave, de manera que es precisamente la tensión entre los elementos opuestos la que los unifica a niveles superiores, constituyendo así una estructura cuya unidad consiste en esa relación dialéctica entre antagonistas. Es precisamente el antagonismo lo que da sentido a los contrarios; cada uno de ellos no es nada sin la oposición del otro, y en el mismo juego de la lucha los contrincantes se transforman en su opuesto a la vez que pugnan por

---

<sup>760</sup> DK 22 B 80.

<sup>761</sup> DK 22 B 53.

<sup>762</sup> Vid. Casadesús 2009b, 144-145, donde se atribuye la soberanía de la guerra en Heráclito a la transposición que éste hiciera de la épica ya presente en Homero, Hesíodo y Arquíloco. Otra cuestión es la crítica de Heráclito a Homero y Arquíloco por atentar contra la justicia belicosa, o a Hesíodo por no reconocer la unidad del día y la noche; vid. DK 22 B 42 y B 57.

vencerlo<sup>763</sup>. Por tanto, no hay separación en sentido estricto; la dualidad es la apariencia de la unidad en movimiento, dinamismo eterno. Bajo la razón todas las cosas son una y a la vez esta unidad consiste en la tensión continua entre contrarios. Por eso la guerra es el elemento fundamental que necesariamente interviene sobre todo cuanto existe, como muestran los fragmentos B 80 y 53. Desde la perspectiva heraclítea la guerra, además de común es también justicia, pues en el enfrentamiento se muestra la naturaleza de cada contrincante, situando a cada uno en su lugar: vencedor o vencido, libre o esclavo; pero también noble o villano, pues todo aquel que es afectado por la disputa ha de adoptar necesariamente una actitud, y ésta será la que determine, no sólo el rango sino también la dignidad que le corresponde a cada cual, puesto que uno puede ser vencido con integridad y valentía o con humillación y cobardía.

La definición del mundo por parte de Nietzsche como una «crátera llena de una mezcla que hay que agitar continuamente para que no se descomponga»<sup>764</sup> es alusión clara al fragmento B 125: «el ciceón se descompone si no lo agitan», en relación con el dinamismo de la multiplicidad armonizada, así como con la tensión adecuada y necesaria para el orden de las cosas.

Los fragmentos más evidentes en el capítulo sexto son cuatro.

B 50: «no escuchándome a mí, sino al logos, sabio es reconocer que todas las cosas son una».

B 52: «el conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!»

B 31: «transformaciones del fuego: primero, mar, y del mar, la mitad tierra, la mitad ardiente huracán [...] La tierra se esparce como mar y se mide en la misma proporción que había antes de que se hiciera tierra».

B 65: «(del fuego) carencia y saciedad».

---

<sup>763</sup> Este tipo de relación antagónica sería el más representativo de la cuestión de la guerra; en los distintos fragmentos relativos a la doctrina de los contrarios, la «expresión polar» puede darse de diversos modos, según el carácter del vínculo que relaciona a los opuestos, y que no siempre tiene que ver con *polemos*. Vid. Bernabé 2009.

<sup>764</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, p. 319; =Nietzsche (1873) 2003b, 61.

B 50, la explicación de que «todas las cosas son una» y de que esto es así, no porque lo diga Heráclito ni tampoco porque se trate de una teoría filosófica más o menos acertada, sino porque el logos da este sentido, es decir, cuando se «escucha» realmente al logos, se capta y se comprende la unidad que son en realidad todas las cosas. Ésta es la propuesta del filósofo de Éfeso, una vez más, oracular y sentencioso, presentando aquí la capacidad de la visión de conjunto que permite comprender la unidad de la multiplicidad<sup>765</sup>.

B 52 es el fragmento que hace alusión al juego cósmico, y que ya se ha tratado con detalle en el comentario de la cita 3 de *El nacimiento de la tragedia*<sup>766</sup>. En B 31 Heráclito expresa las distintas fases del fuego y las transformaciones; y en B 65 alude a la «carencia y saciedad», del fuego; agente clave de todos los procesos de cambio en la naturaleza y de todos los intercambios posibles, el fuego es el responsable de las mudas, la medida de éstas, y el elemento que -aumentado o disminuido- siempre permanece<sup>767</sup>.

El capítulo séptimo pone énfasis en explicar por qué la mayoría de hombres no vive según el logos; allí encontramos ocho fragmentos muy evidentes.

B 2: «por ello es necesario seguir lo común, pero, aun siendo el logos común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia».

B 102: «para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas».

B 52: «el conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!»

---

<sup>765</sup> El comentario más exhaustivo de los fragmentos se realiza en el próximo apartado, dedicado al comentario de la tradición interpretativa; en este apartado nos dedicamos fundamentalmente a contextualizar el sentido de cada fragmento en el ámbito de la filosofía de Heráclito, insistiendo más en los que aportan información que aún no se ha tratado y presentando el resto de forma escueta, a fin de evitar repeticiones temáticas.

<sup>766</sup> Como ya se ha indicado, para evitar repeticiones y agilizar el discurso de la tesis doctoral, los fragmentos y cuestiones que hayan sido tratados en una ocasión determinada, no volverán a tratarse, a no ser que sea desde una perspectiva distinta o en relación con otras cuestiones aún no vistas, y que por tanto, aporten más información.

<sup>767</sup> La cuestión del fuego se ha tratado con más atención en el comentario a la segunda alusión a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia*.

B 117: «un adulto, cuando se emborracha, se deja llevar por un niño pequeño, vacilante, sin darse cuenta de hacia dónde camina, por tener húmeda el alma».

B 118: «alma enjuta, la más sabia y la mejor».

B 107: «malos testimonios para los hombres ojos y oídos de los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje».

B 97: «los perros, de cierto, ladran a quien no conocen».

B 9: «los asnos preferirían los desperdicios al oro».

B 2 hace referencia a la ineptitud de la mayoría de los hombres al refugiarse en lo particular en detrimento del logos; por lo general los humanos repliegan su inteligencia hacia lo particular de tal modo que se alejan del logos común; y es por esto que no están capacitados para ejercer un gobierno íntegro de sí mismos ni, menos aún, de las comunidades; alejados de la visión de la unidad y armonía que son en realidad todas las cosas, captan y viven la realidad como contradictoria<sup>768</sup>. Dado que «el logos es común», que todas las leyes se nutren de una sola<sup>769</sup> y que «ha de luchar el pueblo por su ley, igual que por su muralla»<sup>770</sup>, la capacidad política es intrínseca al logos de tal modo que si sin seguir lo común, se vive «como poseedor de una inteligencia propia», difícilmente se ejercerá una actitud política adecuada. Con lo cual, en sentido estricto un hombre no puede ser tal si no es en conexión con el logos común.

Desde la perspectiva del logos común, es decir, desde la perspectiva divina, las cosas se ven de manera muy distinta a como se suelen ver las cosas desde una óptica fragmentaria; B 102 expresa que «para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras que los hombres ven unas justas y otras injustas», y esto es así porque los hombres suelen vivir alejados de la visión divina, que es la que permite el logos. En otro fragmento Heráclito ha dicho que si se escucha al logos se reconoce que «todas las cosas son una»<sup>771</sup>, y esto es además lo sabio. El logos permite contemplar la unidad que son todas las cosas, la mirada divina permite contemplar que todas las cosas son bellas y justas. La mirada humana sin logos capta la múltiple diversidad fragmentada; divide,

---

<sup>768</sup> Un ejemplo de esta idea lo encontramos en DK 22 B 102: Para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres, consideran unas justas y otras injustas.

<sup>769</sup> DK 22 B 114 + 2.

<sup>770</sup> DK 22 B 44.

<sup>771</sup> DK 22 B 50.

y considera unas cosas justas y otras injustas. La mirada del logos es divina y accesible al humano despierto, es visión de multiplicidad en unidad, y unidad en multiplicidad, de belleza y justicia en todas las cosas.

B 52, la identificación del αἰὼν con el niño que juega, y del poder regio con un niño; declara la inocencia y la espontaneidad, la creatividad y el juego, como claves del conjunto del tiempo y del poder cósmico. Como este fragmento ya se ha tratado con detalle, por ahora no decimos nada más.

En B 117 se denuncian la embriaguez y la humedad del alma, de modo que se sentencian dos cosas; por un lado el desenfreno propio de la ingestión de alcohol, y por otro, el exceso de humedad, que se relaciona con la disminución de la inteligencia; precisamente en B 118 Heráclito aclara que «el alma seca es la más sabia y la mejor».

B 107 dice que los ojos y los oídos son malos testimonios para «los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje»; expresión que podemos interpretar en el sentido de que no basta con conocer y usar el lenguaje, hay que comprenderlo. Pero también puede interpretarse en el sentido de que si no se comprende el lenguaje de los ojos y de los oídos éstos no pueden cumplir su función. Del mismo modo que si explicamos algo a alguien en un idioma que no conoce, poco o nada va a entender de aquello que pretendemos comunicarle, si no comprendemos el lenguaje de la percepción auditiva o el de la visual, tampoco se logra el acceso a la información que su código pueda transmitir.

Además está la expresión ψυχᾶς<sup>772</sup>, que es el término sobre el que recae el peso de la acción comprensiva, pues no dice simplemente «malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que no comprenden su lenguaje», sino «de los que tienen almas (o

---

<sup>772</sup> La expresión empleada es βαρβάρους ψυχᾶς, que podemos traducir por «espíritus o almas bárbaras». El término ψυχή puede traducirse de varios modos; según el *diccionario de la lengua griega* (G. Müller) «La ψυχή presso Omero viene considerata come qualche cosa che sta nel corpo ma è da quello separata, e nella morte lo abbandona. Dopo Omero: anima, come principio vivificante di un organismo sensibile, forza vitale, vita». Vid. Müller 1871, 1214.

En cuanto a βάρβαρος: «non greco, straniero. Al tempo delle guerre persiane questo vocabolo prese un significato odioso, indicando specialmente i Persiani; da ultimo poi si applicò soltanto alle schiatte germaniche ed ai popoli al di là dell'Eufrate; *metaf.* Tutto ciò che il Greco trova vizioso ed alieno da' suoi costumi presso le popolazioni straniere; sentire abietto e servile; arbitrio dispotico; mancanza di civiltà; dispregio di ogni cosa generosa e nobile, ecc.; *spec.* rispetto alla lingua: locuzione acorretta e indegna d'uomo veramente educato». Vid. *ib.*, 179.

La combinación pues viene a significar algo así como alma inculta y también vil, en contraposición a la dignidad y nobleza del hombre civilizado.



espíritus) que no comprenden su lenguaje»; es decir, la comprensión o no del lenguaje de los órganos en cuestión depende de la ψυχή que se tenga. Si se trata de un alma bárbara, es decir, inculta, no es posible descifrar la información transmitida por los sentidos; se precisa la adecuada formación para poder hacerlo. Sin embargo, parece que no se trata simplemente de una instrucción. El fragmento B 17, aunque no consideramos que esté contenido en el texto de Nietzsche que estamos comentando, nos sirve aquí para comprender que se necesita algo más; el fragmento en cuestión dice: «no entienden los más las cosas con las que se topan, ni pese a haberlas aprendido las conocen, pero a ellos se lo parece». En el caso del lenguaje, no basta con aprenderlo para comprenderlo, esta es la conclusión.

Por último están los fragmentos que Nietzsche emplea, esta vez citándolos textualmente, para expresar lo que según él Heráclito contestaría a los que sintiéndose identificados con sus descripciones del carácter deplorable de la mayoría pudieran tacharle de oscuro y llorón.

B 97 dice que «los perros, de cierto, ladran a quien no conocen»; una denuncia acorde con la descripción que Heráclito hace de la mayoría de los hombres, los cuáles, apartados del logos común siguen sus criterios egocéntricos<sup>773</sup> y en lugar de captar la unidad, distinguen entre cosas justas e injustas<sup>774</sup>; son hostiles a quien sobresalga de la multitud o a cualquier denuncia inteligente que amenace sus costumbres<sup>775</sup>. Y esta hostilidad es debida a que «no conocen», pues en este caso, si conocieran sabrían que quien les molesta al destacar -como el caso de Hermodoro-, o quien señala la ignorancia y apunta al despertar -como el propio Heráclito-, no es amenaza sino ayuda lo que vienen a aportar.

B 9 viene en consonancia con la dificultad de la mayoría para captar lo que realmente conviene, y que como se ha explicado tiene que ver con la miopía, la falta de atención al logos y a la constitución real de los sucesos y de las cosas; una confusión que suele conllevar la predilección de lo banal a desprecio de lo valioso, y de hecho a considerar valioso lo que no lo es. Hay fragmentos aún más duros en relación con esto; por ejemplo B 13: «los cerdos disfrutan más del cieno que del agua limpia»; o el que

---

<sup>773</sup> DK 22 B 114+2.

<sup>774</sup> DK 22 B 102.

<sup>775</sup> DK 22 B 5, B 29, B 104, B 121, B 125a.

hemos visto hace un momento en alusión a que en lugar de buscar «la gloria imperecedera entre los mortales», que es lo propio de los mejores, «los más, en cambio, están cebados como reses»<sup>776</sup>. Y «si la felicidad consistiera en el deleite del cuerpo, diríamos que los bueyes son felices cuando encuentran arveja para comer»<sup>777</sup>.

Parece que Heráclito tiene muy claro lo que distingue al hombre del resto de los animales: que ser hombre en plenas facultades, estar despierto al logos en todos sus sentidos no es lo habitual, y que no basta con aprender para comprender, ni con la erudición para saber.

Tenemos pues un total de veinticuatro fragmentos evidentes. Aquí hemos visto veintiuno, los otros tres se encuentra en el capítulo octavo, donde hay una alusión directa a B 101: «me indagué a mi mismo», y paráfrasis de los fragmentos B 92 y B 93<sup>778</sup>. En este último capítulo dedicado al de Éfeso, y justo antes de hacer una alusión a la original comprensión de Heráclito del «juego del gran niño cósmico Zeus»<sup>779</sup>, encontramos también una alusión al pasaje en que Diógenes Laercio cuenta cómo Heráclito rehusó a redactar las leyes de sus conciudadanos y se retiró al templo de Ártemis, donde jugaba con los niños a las tabas, considerando que eso era mucho mejor que participar en el gobierno de la ciudad «dominada por una mala constitución política»<sup>780</sup>.

### c) Tradición interpretativa

#### c1) Respecto a Heráclito

Debido a la cantidad de fragmentos de Heráclito que subyacen en esta obra, vamos a presentar primero -y por orden- los que contiene cada capítulo, y después para evitar repeticiones, trataremos únicamente los que no hayan sido comentados en el análisis

---

<sup>776</sup> DK 22 B 29.

<sup>777</sup> DK 22 B 4.

<sup>778</sup> Recordamos que el capítulo en cuestión es transcripción de parte del texto *Sobre el pathos de la verdad*, que ya se ha comentado, y por tanto, no vamos a repetir aquí. Los fragmentos B 101 y B 93 se analizaron en dicho comentario; y B 92 también, aunque se analizará más detalladamente en el comentario de *El culto griego a los dioses*, puesto que allí se cita de forma directa y con un peso muy central en el texto.

<sup>779</sup> PHG-Text-8, KGW III/2, p. 328; =Nietzsche (1873) 2003b, 74. Como este capítulo es transcripción de una parte del texto *Sobre el pathos de la verdad*, en nuestro comentario del prólogo en cuestión también hemos hecho alusión a este pasaje.

<sup>780</sup> Cf. D.L. IX 2-3; PHG-Text-8, KGW III/2, pp. 328-329; =Nietzsche (1873) 2003b, 74.

de los textos anteriores a éste que contienen alusiones al filósofo efesio<sup>781</sup>. Por otra parte, algunos de los fragmentos identificables aquí son citados de forma directa o juegan un papel más importante en otros textos, de modo que el *status questionis* de esos fragmentos se presentará en el comentario de aquellos textos<sup>782</sup>.

Capítulo quinto (B 94, B 102, B 10, B 62, B 88, y B 125).

En cuanto a B 94, Kirk opina que la expresión «Erinis, auxiliares de la Justicia» podría haber sido citada por Heráclito a partir de alguna fuente conocida en su época de la que nosotros no tenemos noticia<sup>783</sup>. De la alusión a las medidas del sol comenta que en sentido cuantitativo podría referirse al tamaño del sol, limitado a la medida de un cuenco y a una cantidad también limitada de combustión de fuego en él<sup>784</sup>; y en sentido temporal a la duración del día o del verano. Pero considera que el uso del verbo ὑπερβήσεται (futuro medio de ὑπερβαίνω: rebasar), apuntaría más bien a «medidas espaciales del recorrido del sol a través del cielo»<sup>785</sup>. Sea como fuere, las Erinis, ayudantes de la Justicia, velarán porque ninguna de estas medidas se rebase. El comentario a este fragmento continúa analizando distintas interpretaciones sobre qué tipo de castigo se aplicaría, en caso de que este aspecto del orden cósmico fuera

<sup>781</sup> Es decir, *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, *El nacimiento de la tragedia*, y *Sobre el pathos de la verdad*.

<sup>782</sup> Los veinticuatro fragmentos de Heráclito evidentes en *La filosofía en la época trágica de los griegos* son: B 94, B 102, B 12, B 10, B 62, B 88, B 53, B 80, y B 125 en el capítulo quinto; B 50, B 52, B 31, y B 65 en el sexto; B 2, B 102, B 52, B 117, B 118, B 107, B 97 y B 9 en el séptimo; B 101, B 92 y B 93 en el octavo. Todos ellos han sido vistos en el apartado b), dedicado al comentario de los contenidos heraclíteos presentes en esos capítulos, en el contexto de la filosofía heraclítea. En este apartado c) dedicado a la tradición interpretativa del pensamiento de Heráclito vamos a presentar un *status questionis* de los siguientes: B 94, B 102, B 10, B 62, B 88, B 125, B 50, B 31, B 65, B 2, B 102, B 117, B 118, B 97 y B 9; puesto que como hemos indicado, los otros se han tratado o se tratarán en el comentario de otros textos.

<sup>783</sup> Kirk relaciona este punto con el modo de expresión de Heráclito en el fragmento 120: «Los límites del amanecer y del atardecer, la Osa y, opuesto a la Osa, el término del brillante Zeus», vid. Kirk 1970, 285.

<sup>784</sup> En su traducción de los *Fragmentos presocráticos*, Bernabé nos recuerda que según los milesios los astros son como unos cuencos no muy grandes; vid. Bernabé 2001, 126.

<sup>785</sup> «But the use of the verb ὑπερβήσεται, which is primarily spatial thought frequently used metaphorically, suggest that 'Heraclitus' first thought is of spatial measures of the sun's course through the sky, as in fr. 120»; Kirk 1970, 285.

alterado, y concluye que, de ser así, «el mundo tal y como lo conocemos no podría seguir existiendo»<sup>786</sup>.

Marcovich sitúa B 94, junto con otros cinco fragmentos más, en un grupo dedicado al fuego, la medida y el cambio, según él «los tres principios básicos de la física heraclítea». Dice que «el fuego debe obedecer el principio de la medida constante», de acuerdo con una «suprema ley natural» que identifica con Dike<sup>787</sup>.

Kahn sostiene que la función que Heráclito asigna a Dike en B 94 «es una expresión personificada del concepto de Anaximandro de Justicia cósmica, en tanto que ambos autores ven la regularidad de la naturaleza ejemplificada en el orden de las estaciones», una clara lectura física pero que tiene su trasfondo moral, al estar vinculada a importantes cuestiones religiosas antiguas<sup>788</sup>.

El análisis de Conche de B 94 es muy similar al de Kahn<sup>789</sup>.

Respecto a B 102, Kirk lo considera un ejemplo de la teoría heraclítea de los contrarios, en este caso entre las perspectivas divina y humana; Dios posee la visión sintética, mientras que los humanos mantienen la dualística que distingue entre opuestos y ve unas cosas justas y las otras injustas.

En cuanto a B 102, Marcovich lo trata junto con otros tres fragmentos en un grupo dedicado a la cuestión de la sabiduría del principio divino frente a la ignorancia humana. Este fragmento expresaría concretamente la exclusividad de dios en su capacidad de captar el orden del mundo en su conjunto y la condición universal de la belleza y la justicia. El dicho, no obstante, es aplicable al orden y la justicia cósmicas, y no tanto a la esfera de la conducta moral humana, donde una perspectiva tal resultaría fatal<sup>790</sup>. Marcovich decide prescindir de la expresión *καὶ ἀγαθὰ*, considera que la expresión de este fragmento es oscura, y lo interpreta en el sentido de que la

---

<sup>786</sup> Kirk 1970, 288.

<sup>787</sup> Marcovich 2007, 561.

<sup>788</sup> «This fear of the *sun going out* as the days grow shorter seems to have played a great role in archaic religions [...] The cosmic guarantee against the primitive fear of the sun's failure to rise is appropriately expressed by Heraclitus in the strongest imagery of Greek religion, where the Furies (Erinyes) represent relentless, primitive vengeance against moral and ritual transgression [...] The role assigned to Dike by Heraclitus in XLIV (DK 22 B 94) is a personified expression of Anaximander's concept of cosmic justice, insofar as both authors see the regularity of nature as exemplified in the order of the seasons»; Kahn 1981, 160-161.

<sup>789</sup> Cf. Kahn 1981, 159-161 y 163-165; Conche 1986, 97-98 y 192-194.

<sup>790</sup> Marcovich 2007, 710-713.

perspectiva divina concibe el mundo como un todo, bello y justo, en el que las posibles injusticias son simples accidentes sin importancia que no afectan al orden justo del cosmos. Es la mirada humana la que no alcanza a comprender este orden de las cosas.

En la lectura de este fragmento Kahn señala dos cuestiones a tener en cuenta, si para los hombres que viven en sociedad es necesario un código moral o normativo que distinga entre el bien y el mal; y la reflexión sobre si en las diversas sociedades esta distinción está definida correctamente. La propuesta heraclítica hace devenir las leyes humanas de la ley divina, y en esto Heráclito no se muestra para nada conservador<sup>791</sup>.

Según Conche la perspectiva humana contempla que ciertas acciones son injustas y que deben ser castigadas de algún modo; los dioses de la religión popular, concebidos por los humanos, tienen rasgos humanos, de modo que desde esta perspectiva lo divino también distingue entre justo e injusto, con los consiguientes castigos necesarios. Lo deseable desde esta perspectiva es que llegue un reino de la justicia. Zeus es el protector de la justicia, pero ¿qué quiere decir esto? Para la mirada humana eso significa que hay cosas injustas que deben ser castigadas, y que la divinidad se encarga de ello. Sin embargo, según Heráclito, Zeus es la unión de todos los contrarios, punto de vista cósmico donde también convergen justicia e injusticia. La justicia cósmica consiste en que ambos contrarios son necesarios y que ninguno de estos tiene sentido sin su opuesto; es por esto que ambos tienen igual derecho, ambos son condición natural de la realidad.

Esto no significa que Heráclito sea optimista, en la esfera humana el mal existe, sin embargo, es un aspecto del dinamismo de contrarios bien-mal, de modo que sin uno el otro no podría ni concebirse, ni nombrarse. Así es que el de Éfeso «no es optimista ni pesimista, sino trágico», y mucho menos moralista que otros filósofos como Platón. Desde la perspectiva cósmica los diversos aspectos de la naturaleza se ven bellos; es al particularizar, concretamente en la esfera humana cuando se resaltan el mal, la fealdad y la injusticia<sup>792</sup>.

Kahn propone leer B 10 conjuntamente con B 67, por la similitud entre ambos, tanto en forma como en contenido, y sugiere que estos fragmentos son complementarios,

---

<sup>791</sup> Vid. Kahn 1981, 183-185.

<sup>792</sup> Vid. Conche 1986, 388-390.

constituyen una especie de resumen del pensamiento heraclíteo y podrían haber formado parte del inicio o del final del libro de Heráclito. Sin embargo, existe una diferencia en relación con el término inicial respecto al cual se establece la identificación de los distintos pares de contrarios; en la primera parte de B 67 Dios es el sujeto al que se define a partir de los ejemplos de opuestos empleados; en B 10 el término inicial no es tan claro. En opinión de Kahn la traducción del término συλλάψεις como «conexiones» ofrecida por Marcovich, así como las traducciones propuestas por otros especialistas como Kirk<sup>793</sup>, no se ajustan al uso arcaico del término. Su propuesta es considerar el fragmento en su conjunto, tener en cuenta que refiere a la estructura del universo, y que ésta, en la cosmología heraclíteica, es un «orden de justicia que implica el castigo y la recompensa»<sup>794</sup>. Opta por el sentido de «cosas agarradas», «comprendidas», en el sentido físico y en el cognoscitivo, y esto afecta tanto en los pares de contrarios de la estructuración de la realidad como al acto de inteligencia por la que se constituye esta estructura. Se indica así considerar también la oposición entre unidad y multiplicidad. Se trata, no obstante, de un concepto de unidad dinámica que contiene una multiplicidad que la estructura de tal modo que es todo y a la vez no lo es; cada unidad contiene una pluralidad y a la vez, forma parte de una pluralidad más amplia, en un movimiento alterno hacia la unidad y la diversidad, en el que la unidad surge de todos los componentes y todas las cosas surgen de esa unidad<sup>795</sup>.

Marcovich ve en B 10 un fragmento de «gran importancia teórica para la doctrina heraclíteica del logos», y lo interpreta en el sentido de que cada pareja de opuestos forma una unidad. No obstante, considera la interpretación que hace Kirk de este fragmento demasiado centrada en la relación de los pares de contrarios; y propone una visión más amplia en la que distingue por un lado la relación de tensión y unidad de cada par de contrarios, y por otro la unidad que engloba a todos los opuestos<sup>796</sup>.

Según Conche B 10 expresa la tensión entre los contrarios que son uno y a la vez son irreconciliables; pero esto -señala siguiendo a Marcovich- no refiere a todos los pares

---

<sup>793</sup> «Things taken together»; vid. Kirk 1970, 168.

<sup>794</sup> Kahn 1981, 282.

<sup>795</sup> Vid. Kahn 1981, 281-286.

<sup>796</sup> Vid. Marcovich 2007, 452-453.

de contrarios concretos sino a la estructura misma de la realidad. No se refiere a seres, sino al conjunto de la realidad, la cual entraña en su constitución misma la oposición de contrarios. Prepondera aquí pues la noción de totalidad, si bien se distinguen dos tipos de totalidad, el «todo y las sumas del todo», una unidad orgánica compuesta por múltiples aspectos dinámicos que interactúan de forma constante. Hay una armonía y organización en la relación de las partes que mantiene el equilibrio del conjunto; así es que hay el alma de un pueblo o la tensión de un arco, por ejemplo. La constitución natural de la realidad misma impide que se rompa ese orden natural. Movimiento constante de unificación y desunión de las partes, sin llegar al extremo de que desaparezca uno de los dos contrarios. Unificación e impulso hacia la multiplicidad. De modo que las partes no están separadas, sin que en su conjunto formen una unidad, y a su vez, la suma de todas las múltiples unidades forma la totalidad, el conjunto de todas las partes. La gente muere y nace sucesivamente, «esto es la vida universal. La muerte es particular, no universal. La vida es particular y universal», pues el mundo contiene la muerte, pero la supera con la vida universal.

Marcovich identifica en B 62 opuestos «que son uno porque se condicionan el uno al otro». Pese a considerar su significado oscuro, lo interpreta del siguiente modo; los héroes inmortales y los humanos mortales forman una unidad, en el sentido de que si los mortales se convirtieran en inmortales los héroes dejarían de serlo, de modo que los héroes «deben su inmortalidad justo a la condición mortal de los supervivientes». Así se estructuran los distintos estamentos de la sociedad, cuya estructura necesita la división entre hombres libres y esclavos, así como entre héroes inmortales y hombres mortales<sup>797</sup>.

Kahn considera B 62 el más simétrico de todos los fragmentos. En cuanto a la interpretación de los pares de contrarios empleados, sugiere una lectura de la identificación entre mortales e inmortales en sentido similar a la relación entre dioses y hombres que son distinguidos en B 53 por la guerra. Los dioses viven la muerte de los mortales, sin embargo, pese a la identificación, no hay referencia a la muerte de los dioses. No obstante, la muerte de los mortales es el antagonismo necesario a partir del cual cobra sentido la inmortalidad de los inmortales, y así es que otros fragmentos

---

<sup>797</sup> Vid. Marcovich 2007, 549.



como B 36 permiten sugerir que la muerte del alma que se convierte en agua hace inmortal al agua, y que es precisamente a través de los ciclos de transformaciones que los contrarios se mutan. Pero la mortalidad es precisamente uno de los rasgos fundamentales que distingue a los hombres de los dioses. Heráclito es crítico con la tradición religiosa. La muerte de cualquier vida sigue los procesos de cambio de estado comprendidos en el ciclo total de vida de la naturaleza, que comprende vida y muerte, y así es como se suceden por ejemplo, las estaciones en el año.

Según Conche el fragmento B 62 incide en la noción humana de que los inmortales lo son por los mortales, y viceversa. Inmortales son los dioses, y éstos viven «en oposición a los mortales»; para reconocerse como inmortales precisan de la mortalidad de los hombres, y sin embargo se trata de una muerte que ellos desconocen. Los humanos conciben su vida como mortal, es decir, sin la posibilidad de no morir, y reconocen la vida inmortal, divina solo a los dioses, con lo que en su perspectiva rompen la unidad de los contrarios. Pero esta oposición se fundamenta en la diferenciación entre vida mortal y vida inmortal, una diferenciación errónea puesto que, la noción de vida inmortal es falsa; rompe con la unidad «vida-muerte» e ignora que toda vida contiene muerte. Con esto, Heráclito lanza una dura crítica a la religión y la teología populares<sup>798</sup>.

En cuanto a B 88, Marcovich opina que Heráclito hace en él eco de una concepción tradicional según la cual la vida de los antepasados se perpetúa en la de sus descendientes, y señala que el fragmento es «correctamente interpretado por Kirk como un ejemplo de *coincidentia oppositorum*»<sup>799</sup>. Kahn señala similitudes entre la propuesta heraclítica de la reversibilidad de los procesos vida-muerte en este fragmento, con la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas, según la cual la psique que con la muerte abandona un cuerpo, habitará otro distinto después, en un próximo nacimiento. Sin embargo, observa también la incompatibilidad del monismo heraclítico con el dualismo intrínseco a la consideración pitagórica del alma. Heráclito estaría realizando una generalización de la doctrina pitagórica, aplicando la noción de muerte a cualquier cambio de estado en el ciclo de las transformaciones elementales,

---

<sup>798</sup> Vid. Conche 1986, 369-371.

<sup>799</sup> Vid. Marcovich 2007, 535.

como expresa también el fragmento B 36, donde el alma que muere nace como agua, y el agua que muere nace como tierra.

Es precisamente desde la perspectiva cósmica de los ciclos naturales de las transformaciones de los elementos que ha de contemplarse esta propuesta heraclítea, y no desde la perspectiva individual entendida en el sentido de un consuelo humano para la muerte particular. Se trata pues de una supervivencia genérica, en el sentido de los descendientes que sobreviven a los antepasados en los ciclos de las sucesivas generaciones, los árboles que reemplazan a otros árboles, o la transformación de los elementos en los procesos de reabsorción, como cuando el agua es absorbida por la tierra, por ejemplo. Pero en ningún caso -señala Kahn- se preserva la identidad del individuo o del elemento en cuestión; y en el caso de la transformación de los elementos tampoco la clase o la especie perviven.

En opinión de Conche B 88 expresa una verdad cósmica, universal, y es que vivo y muerto son la misma cosa, en el sentido de que lo que en un momento determinado vive morirá. Vida y muerte andan juntas de tal modo que cuando el padre ha engendrado al hijo ya se está preparando el tránsito para la muerte del progenitor. Sin embargo, en el círculo del proceso, es cierto que el vivo será un muerto, pero el muerto no será un vivo; no obstante, a partir de otros fragmentos que tratan la transformación de los elementos puede deducirse que si hay vida es por la muerte, y es que se trata de un proceso cósmico, no solamente biológico. Lo que muere formará parte de la vida universal, participando de la vida de algún elemento vivo. Se trata de estados contrarios que se contienen recíprocamente, el viejo es el futuro del joven, y el joven la sucesión del viejo.

Kahn analiza B 125 conjuntamente con B 11 y considera que ambos fragmentos expresan el aspecto violento de la fuerza divina que mantiene en orden todas las cosas en el cosmos. Propone interpretar la imagen de la agitación del ciceón como símbolo del movimiento rotatorio del sol y las estrellas, clave en ese orden cósmico, y que desempeña también una función fundamental en la cosmología de Anaxágoras. Tanto en la imagen del ciceón como en la rotación cósmica la continuidad del movimiento es

necesaria para el mantenimiento del orden y la composición, de la poción en un caso y del universo en el otro<sup>800</sup>.

Marcovich lo incluye junto con otros tres fragmentos en un grupo dedicado al «desarrollo lógico del concepto de tensión», y sigue la interpretación de Kirk en clave bélica según la cual la imagen del ciceón representa la necesaria tensión entre dos elementos opuestos que sometidos a la agitación adecuada constituyen un compuesto cuya constitución se rompería si cesara el movimiento. En este caso, la cebada y el queso quedarían en el fondo, mientras que el vino ascendería, deshaciendo la poción<sup>801</sup>.

Conche hace referencia a que conocemos la composición del ciceón y que su constitución depende fundamentalmente de la agitación de los elementos que lo componen. Indica que el brebaje está compuesto de elementos sólidos y líquidos que necesitan la adecuada agitación, y recuerda el ejemplo narrado por Plutarco, de Heráclito cuando impartió una lección práctica y sin palabras, elaborando un ciceón y bebiéndolo ante sus conciudadanos en respuesta a la pregunta sobre cómo podía mantenerse la concordia en la ciudad. La composición de la poción es la misma que la que empleó Démeter en la búsqueda de su hija raptada por Hades, una bebida que cumple una destacada función ritual en los actos sacramentales de los misterios eleusinos. Heráclito provenía de familia real y sacerdotal, que realizaba sus funciones místicas en un pequeño templo dedicado a Démeter; Heráclito fue instruido en una educación de príncipe-sacerdote, y el ciceón ritual le era bien conocido. No obstante, lo que parece interesarle es el simbolismo de su composición a partir de elementos sólidos y líquidos, y cuya constitución depende del movimiento; pues sin éste lo que tenemos es un agregado de elementos, no el ciceón, un único líquido compuesto por varios elementos en virtud del movimiento; un aspecto fundamental del pensamiento heraclíteo.

La conclusión es que el devenir es la clave en la constitución de todos los seres, una naturaleza móvil que, no obstante, no es evidente de manera inmediata. El ciceón ejemplifica como opera la naturaleza en la constitución y la disolución de las cosas. El cese del movimiento acaba con la constitución de las cosas tal como son porque

---

<sup>800</sup> Vid. Kahn 1981, 194-195.

<sup>801</sup> Vid. Marcovich 2007, 486-487.

rompe la relación de tensión armónica entre los elementos contrarios que la componen; el movimiento articula de nuevo la vida y los organismos que nacen<sup>802</sup>.

Capítulo sexto (B 50, y B 65):

Kahn resalta que la exhortación de B 50 opera y se dirige al logos, en la profundidad del alma y que por esto Heráclito dice «no escuchándome a mi sino al logos». Una clave importante en este sentido es la relación entre escuchar y saber, es decir, que la escucha adecuada permite conectar con el logos común y participar tanto de la sabiduría como del habla inteligente. Precisamente en esto consiste la sabiduría, en la capacidad de ir de lo particular a lo universal, de modo que el discurso conectado a la estructura racional del cosmos sirve a lo universal; el lenguaje simboliza así la estructura de unificación del mundo. La sentencia comienza con la oposición entre escuchar a Heráclito o escuchar al logos, y se resuelve en un contraste aún mayor, es decir, que «todas las cosas son una»; es un individuo quién transmite el mensaje del logos, sin embargo no hay que escucharlo a él en cuanto individuo particular, sino al logos que se expresa en él. En el otro contraste es cierto que «todas las cosas son», pero el acento reside en «son una». Escuchar al logos permite la aprehensión de la unidad de todas las cosas. En opinión de Kahn esto supone la primera declaración fuerte de monismo en la antigua Grecia<sup>803</sup>.

Marcovich sitúa B 50, junto con otros dos fragmentos en un grupo que considera de gran importancia para la doctrina del logos, y que presentan afirmaciones de validez universal. En el caso de este fragmento, se expresa que el logos es una ley universal que opera en todas las cosas, y no depende de la visión de un individuo, por eso Heráclito dice «no escuchándome a mi sino al logos». Hay una implicación ontológica en este fragmento, en el sentido de que «todas las cosas son una» en virtud de aquello que es común a todas, es decir, el logos que subyace a todas las manifestaciones. En este sentido Kahn se muestra de acuerdo con Kirk; la unidad de todas las cosas descansa en «un componente común que es parte de su estructura» y en que todas las cosas se mantienen una relación entre ellas precisamente «a causa de tal estructura

---

<sup>802</sup> Vid. Conche 1986, 450-451.

<sup>803</sup> Vid. Kahn 1981, 130-132.

común»<sup>804</sup>. Sin embargo, no está de acuerdo con él respecto a la consideración de que haya una caracterización física del logos, es decir, una identificación con el fuego, puesto que en su opinión la metafísica y la física de Heráclito no se confunden. De hecho, los ejemplos de *coincidentia oppositorum* íntimamente relacionados con la lógica, quedan distantes del ámbito de la física, y en opinión de Marcovich en esos casos el fuego está ausente. La cuestión aquí consiste fundamentalmente en que «el logos es una ley objetiva que es posible aprehender del mundo circundante»; la consecuencia lógica y necesaria de la comprensión del logos es la percepción de «la unidad de la multiplicidad del mundo fenoménico»; la clave de la interrelación entre todas las cosas reside en el componente común a todas ellas, el logos<sup>805</sup>.

Conche señala que el lenguaje subjetivo opera en el ámbito de la subjetividad y esto afecta tanto al que así habla como al que escucha de este modo. El lenguaje del logos es universal, y es por eso que el hecho de escuchar al logos permite comprender la unidad de todas las cosas. La cuestión de la unidad e identidad de los contrarios es constante en Heráclito. La multiplicidad de las cosas se unifica mediante el logos, de quien dimana la ley de la unidad de los contrarios que gobierna y unifica todas las cosas. Sin embargo, el logos está fuera del juego de la multiplicidad, de manera que es cierto que todo es uno, sin embargo el discurso verdadero está fuera del todo. El discurso verdadero no está en los contrarios, sino en la unidad de estos. Es por esto que los lenguajes particulares están ausentes del logos, y que enmudecen ante el discurso universal del logos, y que «las subjetividades se borran y las individualidades desaparecen en el elemento común»<sup>806</sup>.

Por otra parte, Conche comenta este fragmento justo antes de B 1, donde -muy en relación con esta cuestión- señala que la inconsciencia de los hombres respecto al logos les veta el acceso al lenguaje auténtico y a un discurso verdadero, pues el discurso único y verdadero es el del logos. Su inconsciencia respecto a la ley los desvía hacia múltiples discursos quebrantados, ajenos al discurso de la verdad, común a todos.

En cuanto a B 65, Kahn decide comentarlo junto con otros tres fragmentos que considera que comparten con éste la consideración del fuego como principio supremo

---

<sup>804</sup> Cf. Kirk 1970, 70; Kahn 1981, 457.

<sup>805</sup> Marcovich 2007, 454-459.

<sup>806</sup> Conche 1986, 23-28.

del universo<sup>807</sup>. En su opinión, el transmisor de este fragmento, Hipólito, refleja una interpretación estoica que identifica los dos términos contenidos en la expresión, «carencia» y «saciedad», con las dos fases sucesivas del ciclo cósmico, generación y conflagración, que también encontramos en Diógenes Laercio<sup>808</sup>.

Marcovich incluye este fragmento en un extenso grupo dedicado a los tres principios básicos de la física heraclítica, «Fuego, Medida y Cambio», dividido a su vez en cuatro subgrupos. B 65 está contenido en el cuarto apartado, que trata sobre el necesario y constante cambio cualitativo que experimenta el fuego en su dinamismo cósmico; el fragmento expresa concretamente los estados de carencia y saciedad como uno más de los ejemplos metafóricos del cambio. Comenta el investigador que la interpretación estoica de la *ekpyrosis* se encuentra en todos los testimonios que tenemos de este fragmento, y que parece razonable interpretarla en este sentido, tal como han hecho Hipólito y los estoicos. Señala como refuerzo de esta tesis el mismo tipo de referencia al fuego en B 67, en ese caso en alusión a la divinidad. No obstante, la visión estoica de los estados de carencia y saciedad como fases del proceso cósmico en la que el verano se correspondería con la *ekpyrosis* y el invierno como la recreación del mundo, sería más bien una tergiversación.

Marcovich se muestra en desacuerdo con la propuesta de Gigon y Kirk de que Heráclito podría estar refiriéndose en este fragmento al pago de las faltas por las injusticias cósmicas en el estado de *kóqos*, y que Heráclito aludiera así a la metáfora anaximándrea respecto a «la recíproca usurpación y el consiguiente rescate de las masas cósmicas». Pero no acepta esta propuesta porque en la cosmología heraclítica nada puede transgredir el orden, ni siquiera el sol, como expresa B 94; el fuego, por su especial relación con Zeus y con el orden, es el último elemento que podría incumplir la ley o salirse de las medidas establecidas<sup>809</sup>.

Conche también señala que Hipólito hace suya la lectura estoica del fragmento en la que la saciedad se corresponde con la *ekpyrosis*, y el estado de necesidad con la *diacosmesis*. El fuego está siempre vivo y renace constantemente, de manera que perece con el alimento que consumió y a la vez renace de modo tal que nunca es el mismo,

---

<sup>807</sup> Se trata de los fragmentos B 64, B 66 y B 16. Vid. Kahn 1981, 271.

<sup>808</sup> Cf. Kahn 1981, 276; D.L. IX 8.

<sup>809</sup> Vid. Marcovich 2007, 588-599.

pues se renueva constantemente, en continuo cambio. Así, es uno y es múltiple; principio de vida eterna para todo lo que vive. Como la vida, que es plenitud e indigencia; saciedad que dura solo un momento para declinar en combustión, pues toda vida es como un rayo de fuego lanzado hacia su renovación constante y rápida en los sucesivos ciclos de plenitud y desgaste, comparable a un meteoro ígneo con repetidos estallidos luminosos que no garantizan seguridad alguna, sino perpetua renovación en la alternancia del aumento y la precariedad<sup>810</sup>.

#### Capítulo séptimo (B 2, B 117, B 118, B 97, y B 9)

Marcovich sitúa B 2 junto con otros dos fragmentos en un grupo dedicado a diversos aspectos de la validez universal del logos; el aspecto que resalta en este fragmento es la validez universal del logos, que «opera en todas las cosas»<sup>811</sup>. Considera que el propósito de B 2, en combinación con B 114 es imponer la nueva doctrina del logos, según la cual la ley implica seguir lo común, puesto que se trata de un principio universal y también divino. Sin embargo, la mayoría permanece ajena al logos y se orienta hacia lo particular separado del orden universal, como si tuvieran una inteligencia personal, que en realidad no existe<sup>812</sup>.

Kahn comenta B 2 conjuntamente con B 34, debido a la similitud de su expresión y su mensaje. Se muestra la oposición entre la comunidad y lo privado, y la comprensión como resultado del contraste entre el logos común, y las inteligencias prácticas particulares. Los logos son comunes porque así está estructurada la realidad, de modo que la comunidad de los hombres tiene a su disposición el logos común, para orientar el buen juicio y sentido de sus acciones; el carácter común del logos se manifiesta también como un principio de acuerdo entre las diversas fuerzas o poderes. El logos, además del discurso significativo, es también el ejercicio práctico de la inteligencia como tal<sup>813</sup>.

Conche señala que los comentarios de Aristóteles y Sexto Empírico a B 2 -la unidad más extensa que conservamos- dan constancia de que este fragmento estaría situado al

---

<sup>810</sup> Vid. Conche 1986, 293-294.

<sup>811</sup> Marcovich 2007, 437.

<sup>812</sup> Marcovich 2007, 440-445.

<sup>813</sup> Vid. Kahn 1981, 100-102.



inicio del libro de Heráclito. Sin embargo, comenta también las observaciones de otros investigadores según las cuales resulta algo extraño que Heráclito comenzara hablando de una explicación -la del logos- sin haberla realizado antes. Por esto sería más lógico que estuviera en la parte final del libro y no al comienzo, a no ser que se trate de un texto cuyo discurso sea distinto de lo habitual. Y en efecto, el discurso de Heráclito es totalmente distinto a todos los demás; parece que tanto la forma como el contenido del texto intentan imitar la estructura de la realidad. El uso que se hace aquí del logos tampoco es el habitual, tiene la intención de transmitir una verdad oculta que existe desde siempre, que no la ha inventado Heráclito, quién simplemente la revela ante los oídos sordos de los que nunca la han captado. La inconsciencia implícita en la desconexión del logos común impide aprehender la verdad y la unicidad que son todas las cosas. Es por esto que la mayoría vive aislada, como si tuviera una inteligencia particular, viendo la realidad fragmentada y permaneciendo en la ignorancia, tanto antes como después de haber escuchado el discurso de Heráclito, pues no se trata tanto de oír al transmisor, sino al logos.

En cuanto a B 117, Marcovich lo incluye, junto a otros cinco fragmentos más en un grupo dedicado a la psicología heraclítica. La cuestión aquí es que beber el vino con moderación cabe dentro de lo decoroso, mientras que el exceso conlleva la desorientación del alma, y el adulto borracho se conduce como si fuera guiado por un niño. La expresión de este fragmento podría estar inspirada en una imagen popular que identificaba la embriaguez con el mojarse<sup>814</sup>.

Kahn relaciona la imagen cómica del hombre que en estado de embriaguez se conduce como si fuera guiado por un niño, con la disolución psíquica propia del elemento acuoso<sup>815</sup>.

Conche señala que la psique del niño es seca y luminosa, como la del sabio, y que está capacitado para guiar al hombre ebrio, capacidad de conducción que también se sugiere en B 121, donde se considera a los niños más capacitados que a los adultos para el gobierno de Éfeso. B 117 expresa que si un adulto excede las medidas recomendadas por los poetas para la ingestión de vino, no puede regresar a casa por sus propios

---

<sup>814</sup> Vid. Marcovich 2007, 644-645.

<sup>815</sup> Vid. Kahn 1981, 244.

medios. También relaciona la embriaguez con el delirio experimentado en las posesiones de los rituales de la religión tradicional, como el dionisiaco, con los que Heráclito se muestra abiertamente en desacuerdo. El hombre verdadero tiene la capacidad de conducirse por sus propios medios, la sequedad de su alma tiene que ver tanto con la moderación respecto a las medidas en la bebida, como en su actitud respecto a los cultos y rituales religiosos de la mayoría, donde tampoco se deja embaucar, pues producen una enajenación similar. Y aún más, aquellos que siguen la tradición ciegamente se comportan como el borracho que no puede valerse por sus propios medios y necesita la guía de otros<sup>816</sup>.

Marcovich trata B 118, junto con B 117 en el grupo dedicado a la psicología heraclítea. Considera el contenido de este fragmento contrario al de B 117, y sugiere la posibilidad de que ambos fueran contiguos en el texto original de Heráclito. El estado de embriaguez es una transgresión de las medidas establecidas; a nivel físico se trata de la conversión del fuego en agua, de la sequedad en humedad, y psicológicamente la pérdida de la atención, la inteligencia y la memoria propias del estado normal del alma. El dicho en sí no alude a una contradicción del principio universal de las medidas, sino que subraya la necesidad de mantener el alma sobria, pues sólo ésta puede aprehender el fuego, y por tanto a Dios. La sequedad del alma es condición de acceso a la divinidad<sup>817</sup>.

Kahn considera que B 118 muestra la unidad del dinamismo del río cósmico, que contiene las múltiples expresiones del dualismo entre contrarios, tales como muerte y nacimiento, dormición y vigilia, etc. La transformación que experimenta la psique en el curso de las diversas transformaciones le permite acceder a la unidad del cosmos. Este investigador señala paralelismos entre la explicación de Spinoza sobre la capacidad racional por la cual sentimos que somos eternos, y la perspectiva heraclítea contenida en este fragmento según la cual nuestra experiencia de la eternidad no es una cuestión de supervivencia personal, sino precisamente la superación de lo particular y parcial, a favor del reconocimiento y la aceptación de lo universal y común a todo<sup>818</sup>.

---

<sup>816</sup> Vid. Conche 1986, 333-335.

<sup>817</sup> Marcovich 2007, 642-643.

<sup>818</sup> Vid Kahn 1981, 245-254.

Según Conche una cuestión a tener en cuenta en B 118 es que puesto que el hombre es el viviente más parecido a los dioses, lógico es que se asemeje también en su alimentación, y que por esto debería emplear solo el alimento más puro y ligero, para que el alma sea pura y seca, «la más sabia y la mejor». Las almas de las mayorías son húmedas, la sequedad del alma implica cierta renuncia a las características y los hábitos propios de las masas. El alma seca es la excepción, solitaria y solar<sup>819</sup>.

En cuanto a B 97, Marcovich lo incluye junto con seis fragmentos más en un grupo que reúne «dichos polémicos». Comenta que se trata de una expresión popular, de significado oscuro, pero que bien podría referirse a que los efesios atacan las nuevas doctrinas antes de intentar comprenderlas, y especialmente el paradójico magisterio de Heráclito<sup>820</sup>.

Kahn presenta este fragmento junto con B 87, y propone una comparación entre la imagen de los perros que ladran a quien no conocen, y la ceguera de la mayoría de los hombres para captar el logos, la estructura cósmica. Aquéllos que no comprenden el logos es fácil que queden pasmados ante cualquier razonamiento, y que ante el discurso de Heráclito sientan desconcierto o incluso irritabilidad a causa de su propia ineptitud e y falta de reconocimiento de qué es realmente lo que se les está anunciando<sup>821</sup>.

Conche considera que en B 97 Heráclito alude a la agresividad de las mayorías hacia los que «se distinguen por su extrañeza», especialmente hacia el filósofo, quien aparece como enigma ante la multitud. La muchedumbre siente incompreensión hacia el mensaje y también hacia la personalidad del filósofo, puesto que éste se desmarca de los fines, los motivos y las perspectivas habituales de la mayoría. Más aún Heráclito, quien ve la unidad de los contrarios y la complementariedad de los diversos aspectos, marcando una radical diferencia respecto a la muchedumbre no-filósofa, cuya visión contempla los opuestos como excluyentes. El filósofo polariza en sí la agresividad de los grupos que sienten amenazados sus principios o sus costumbres, a no ser que permanezcan ignorados como Nietzsche, apartados como Epicuro o destinados a la muerte como Sócrates. El peligro de la filosofía para la tradición es su cuestionamiento

---

<sup>819</sup> Vid. Conche 1986, 340-342.

<sup>820</sup> Marcovich 2007, 435-436.

<sup>821</sup> Vid. Kahn 1981, 175-176.

de las verdades y de las costumbres, de las creencias e ideas, muchas veces irracionales, con que las familias y los grupos quieren educar a sus hijos. Ante la multitud, el filósofo es una excepción, sus fundamentos son libertad, independencia, y el coraje necesario para afrontar los peligros que comporta su actitud<sup>822</sup>.

Por último B 9; Kahn comenta este fragmento junto con B 61, B 13, y B 37, y considera que estos fragmentos contrastan las necesidades o preferencias de la humanidad con las de otras especies<sup>823</sup>.

Marcovich sitúa B 9 en un grupo que reúne seis fragmentos que tratan tipos de opuestos que objetivamente forman una unidad, y que son contrarios en función de las distintas perspectivas desde las que se contemplan. Se muestra de acuerdo con la interpretación que hace Kirk de este fragmento, como un ejemplo de *coincidentia oppositorum*. Y en desacuerdo con el paralelismo propuesto por Fränkel en el que se presentan dos igualaciones; el asno es al hombre común lo que éste último es respecto al conocedor de los verdaderos valores; y paralelamente, los desperdicios son al oro lo que el oro es respecto a los verdaderos valores. Y otras lecturas similares como la de que la disposición del hombre hacia el conocimiento de los verdaderos valores es similar a la del burro ante el oro<sup>824</sup>.

Frente a la interpretación de este fragmento en el sentido de que los que valoran las cosas sin valor y no advierten lo realmente valioso, son tan insensibles a lo valioso como los asnos al oro, Conche observa que la expresión no refiere a hombres-asno, sino a asnos, y que no se trata de algo peyorativo. Para el asno la paja es elemento tan valioso como pueda serlo el oro para el hombre, de modo que los valores absolutos dejan de tener sentido. Sin embargo, las elecciones de ambos no se presentan en un nivel de igualdad, puesto que el asno elige según la naturaleza, mientras que el hombre lo hace según otros criterios. Si el oro fuera para el hombre lo que la paja es para el asno, se trataría de un valor relativo, y no podría representar el discurso verdadero y universal. Su valor es independiente tanto de la elección humana como de los distintos

---

<sup>822</sup> Vid. Conche 1986, 60-62.

<sup>823</sup> Vid. Kahn 1981, 185-189.

<sup>824</sup> Vid. Marcovich 2007, 511-512.

tipos de vivientes, y se trata pues de un valor universal que sirve aquí para simbolizar la naturaleza del logos<sup>825</sup>.

Una vez vistas las aportaciones fundamentales de la tradición interpretativa sobre los fragmentos de Heráclito relacionados con *La filosofía en la época trágica de los griegos*, pasamos a ver y comentar los comentarios más significativos de los especialistas nietzscheanos sobre esta obra.

## c2) Respecto a Nietzsche.

A la hora de señalar los fragmentos heraclíteos relacionados con los distintos pasajes donde Nietzsche explica diversos aspectos de la filosofía y del carácter de Heráclito, el traductor L. F. Moreno sigue prácticamente todas las indicaciones aportadas por los responsables de la edición italiana «Colli-Montinari»<sup>826</sup>.

En ambos casos se relaciona el pasaje del comienzo del capítulo séptimo, donde Nietzsche explica la inocencia del juego de contrarios en el mundo y la ausencia de injusticia con el fragmento B 102; y la diferenciación entre la mirada humana, que distingue entre cosas justas e injustas, y la divina, que todo lo ve justo y hermoso. También vinculan este pasaje a los fragmentos B 8, B 51 y B 54 para la cuestión de la unidad y armonía de los contrarios, a partir de cuya comprensión el panorama del juego de la lucha cósmica cambia radicalmente, hasta disolver cualquier rastro de maldad, culpa o injusticia<sup>827</sup>.

En cuanto a la cuestión del fuego, nuestra conclusión es que, pese a ser muchos los fragmentos heraclíteos dedicados a este elemento, central en la filosofía del de Éfeso, en el pasaje de *La filosofía en la época trágica de los griegos* en que Nietzsche trata esta cuestión<sup>828</sup>, los únicos fragmentos que identificamos de forma evidente son B 31 y B 65,

---

<sup>825</sup> Vid. Conche 1986, 420-422.

<sup>826</sup> Cf. *Opere* III/II; Nietzsche (1873) 2003b.

<sup>827</sup> Cf. III/II, 434; PHG-Text-7, KGW III/2, pp. 324-327; =Nietzsche (1873) 2003b, 67-72.

<sup>828</sup> Vid. PHG-Text-6, KGW III/2, p. 323; =Nietzsche (1873) 2003b, 66. Los especialistas suelen vincular este pasaje con más fragmentos heraclíteos que tratan sobre el fuego; DK 22 B 90, B 66, B 64, B 118, B 30, B 31 y B 65 en la edición «Colli-Montinari», por ejemplo. Nuestra opinión, como decimos, es que hay sólo dos evidentes.

que en combinación con la información que se encuentra en D.L. IX 8-10<sup>829</sup>, constituyen los contenidos necesarios para la construcción del discurso de Nietzsche en ese punto. En efecto, los paralelismos son muy claros:

«Heráclito cree asimismo en una destrucción periódica del universo y en un resurgir también periódico de un nuevo mundo de entre las cenizas del incendio universal que destruyó el anterior. El período en el que el mundo se enfrenta al incendio cósmico y la disolución de aquél en puro fuego será caracterizado por Heráclito, de manera sorprendente, como un deseo y una indigencia, mientras que el ser devorado y absorbido completamente por el fuego se caracterizará como una saturación o saciedad»<sup>830</sup>.

«Transformaciones del fuego: primero, mar, y del mar, la mitad tierra, la mitad ardiente huracán [...] La tierra se esparce como mar y se mide en la misma proporción que había antes de que se hiciera tierra»<sup>831</sup>.

«(*Del fuego*) carencia y saciedad»<sup>832</sup>.

«[8] Sus doctrinas, en detalle, son de la siguiente manera: el fuego es el elemento y todas las cosas son transformaciones del fuego<sup>833</sup>, que se generan por rarefacción y condensación<sup>834</sup>; pero no expone nada con claridad. Que todas las cosas se engendran por oposición, y que todo fluye a la manera de un río, y que el todo es finito y el cosmos es uno: generado del fuego y consumido de nuevo en él, alternativamente según ciertos periodos, durante toda la eternidad. Y esto se produce según el destino. De los contrarios, el que conduce a la génesis se llama guerra y discordia, el que conduce a la conflagración<sup>835</sup>, concordia y paz; el cambio es llamado camino hacia arriba y hacia abajo, y según este cambio se origina el cosmos.

[9] Así, al condensarse el fuego se transforma en humedad, y al contraerse genera el agua; al solidificarse el agua, se convierte en tierra; y este es el camino hacia abajo. En sentido inverso, la tierra a su vez se licua y de ella se genera el agua, y de ésta todo lo demás, reduciendo prácticamente todo a la evaporación del mar; y éste es el camino hacia arriba»<sup>836</sup>.

<sup>829</sup> Los responsables de la edición «Colli-Montinari», y también aquí L. F. Moreno les sigue, relacionan este pasaje de Nietzsche con la explicación de las doctrinas de Heráclito contenidas en D.L. IX 9-10. No obstante, la información que al respecto encontramos en D.L. IX 8, es también aplicable al pasaje nietzscheano en cuestión.

<sup>830</sup> Nietzsche (1873) 2003b, 66.

<sup>831</sup> DK 22 B 31.

<sup>832</sup> DK 22 B 65.

<sup>833</sup> Cf. DK 22 B 30 y 90; sobre estos fragmentos vid. Mondolfo 1966, 223-227, 243-251, especialmente.

<sup>834</sup> En Sim. *in Ph.*, 180, 14-16 se dice que Anaxímenes es el responsable junto a Tales de esta idea: “entre los que sostienen que el principio es uno y en movimiento, como Tales y Anaxímenes, al explicar la generación por condesación y rarefacción”, es normal que entre los físicos los procesos observables y operantes en los fenómenos naturales fueran la fuente de conocimiento; cf. DK 13 A 5; Lloyd 1973, 43.

<sup>835</sup> Sobre esta particular forma de *ekpyrosis* en Heráclito, cf. Mondolfo 1966, 118-125; 241-252; Mondolfo 1958, 75-82.

<sup>836</sup> D.L. IX 8-10.

Por otra parte, y como es el caso de la mayoría de los especialistas, tanto los responsables de la edición italiana, como Moreno, vinculan el pasaje del capítulo séptimo en el que Nietzsche explica la inocencia del juego de regeneración y muerte que opera en el dinamismo cósmico, con el fragmento B 52<sup>837</sup>; sin advertir que en esta imagen, como ya señalamos al comentar esta misma cuestión en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche combina sin darse cuenta dos metáforas muy distintas, la identificación heraclíteica del *aión* y el «niño que juega a los peones»; y la homérica procedente de la *Iliada* en la que Apolo destruye los muros tal como un niño construye y destruye juguetes de arena junto al mar<sup>838</sup>.

Es importante señalar la importancia de esta confusión, por el peso que tiene el fragmento B 52 en la filosofía de Nietzsche, y por las consecuencias en la lectura nietzscheana del de Éfeso, así como en la interpretación por parte de los investigadores, de los aspectos de la filosofía de Nietzsche relacionados con esta cuestión. La polaridad dinámica de la articulación «construcción-destrucción» juega un papel central en la filosofía nietzscheana que suele atribuirse a influencias heraclíteas. Sin embargo, si bien es cierto que el *polemos* y la teoría de los contrarios de Heráclito casan bien con el juego de construcción y destrucción propuesto por Nietzsche, también lo es que esta noción así tal cual no la encontramos en ningún fragmento de Heráclito.

En la edición italiana y también en la española que estamos empleando, se relaciona esta cuestión con los fragmentos B 1, 2 y 72. Sin embargo, el punto exacto en que indican la vinculación de estos fragmentos es el momento en que Nietzsche identifica la dificultad de la mayoría de los hombres para vivir según el logos, con la mirada estética necesaria para contemplar la unidad<sup>839</sup>. Es cierto que en Heráclito la capacidad de escuchar al logos permite la comprensión de que «todas las cosas son una», como dice el fragmento B 50; en nuestra opinión -no obstante-, que la «contemplación de la

<sup>837</sup> Cf. *Opere* III/II, 434; PHG-Text-7, KGW III/2, pp. 324-325; =Nietzsche (1873) 2003b, 68.

<sup>838</sup> «Por allí entró como riada el cerrado batallón. Apolo delante iba con la muy venerable égida y demolía el muro de los aqueos con gran facilidad, como la arena junto al mar un niño cuando, nada más fabricar con ella pueriles juguetes, vuelve en su juego a desbaratarlos con las manos y los pies». Hom., *Il.* XV, 360.

<sup>839</sup> Vid. PHG-Text-7, KGW III/2, pp. 324-325; =Nietzsche (1873) 2003b, 67-68.



unidad» suponga una «visión estética» es algo que afirma Nietzsche, no Heráclito. Y ésta es, de hecho, una cuestión a resaltar; pues en muchas ocasiones el filólogo remite su cosmovisión estética a la filosofía de Heráclito.

Da la impresión de que en muchas ocasiones algunos especialistas tienden a generalizar ciertos aspectos de la absorción nietzscheana de la filosofía heraclítica, dando por supuesto que determinadas nociones Nietzsche las toma directamente de Heráclito y que, además, éstas se manifiestan de igual manera en el cuerpo general de la filosofía del filólogo.

En el estudio titulado *Nietzsche. El hombre y su filosofía*, Hollingdale afirma que en *La filosofía en la época trágica de los griegos* Heráclito recibe el entusiasmo de Nietzsche, señala el pasaje del capítulo quinto donde se expone la concepción heraclítica de la realidad como una lucha entre fuerzas contrarias; y sostiene que la filosofía del de Éfeso «como Nietzsche la ha presentado, es muy similar a su última filosofía, si bien, como era natural, las premisas de aquella filosofía no estaban aún presentes en su mente», y argumenta esta postura recurriendo a la posterior declaración en *Ecce homo* de que, en efecto, Heráclito bien habría podido enseñar la doctrina del eterno retorno<sup>840</sup>.

Por otra parte, si bien es lugar común reconocer las similitudes entre Nietzsche y el de Éfeso, no todos los investigadores aceptan esta visión. Tal es el caso de Przybylawski, quien en su artículo «Nietzsche contra Heraclitus» señala más diferencia que semejanza entre ambos filósofos, pese a las declaraciones en las que Nietzsche afirma su afinidad con Heráclito<sup>841</sup>. La propuesta fundamental es que, en todo caso, la semejanza se reduce a un ámbito superficial, ocultando en realidad una dimensión de divergencia mucho más amplia. Desde esta perspectiva Nietzsche estaría siendo fiel a su propia imagen del filósofo efesio, y no tanto a Heráclito mismo. Así, la interpretación que el filólogo hace de éste en *La filosofía en la época trágica de los griegos* es lo que influirá en su propio modo de pensar y hacer filosofía; y lo que Nietzsche habría captado en la filosofía de Heráclito son las repercusiones de ésta para el

---

<sup>840</sup> Hollingdale 1966, 98.

<sup>841</sup> Przybylawski se refiere al pasaje de *Ecce homo* en donde Nietzsche escribe: “en cuya proximidad me siento mejor que en cualquier otro sitio (...)” y en el que afirma que la doctrina de Zaratustra del eterno retorno podría haber sido enseñada por Heráclito. Vid EH-III-Text-9, KGW VI/3, p. 311; =Nietzsche (1888) 1998a, 79.

lenguaje y el discurso filosófico, al advertir la necesidad de un estilo de pensamiento diferente, capaz de transformar en su totalidad tanto el lenguaje como el estilo. Pero, según este especialista, aún cuando Nietzsche descubra esto y recurra a las metáforas heraclíteas, su propia escritura delata que no es tan fiel a su inspirador como pretende. Para demostrar esto, Przybyslawski cuestiona la interpretación que Nietzsche hace de Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, así como la posible continuación de la filosofía heraclíteica en los escritos tardíos del filólogo. Desde esta perspectiva, al afirmar Nietzsche que «la entera naturaleza de la realidad reside simplemente en sus actos y es porque no existe otro tipo de ser»<sup>842</sup> incurre en la falta de emplear el término «realidad», cuando Heráclito rechaza de plano la existencia, una falta grave, de estar en lo cierto este investigador al proponer que toda la interpretación nietzscheana de Heráclito viene marcada por éste término, lo cual delataría una perspectiva heredada de Schopenhauer, considerado por Nietzsche como la más acertada comprensión del pensamiento heraclíteico. Así, la interpretación nietzscheana del filósofo efesio estaría muy influenciada por Schopenhauer, quién considera la materia como un concepto fijo a partir del cual se ordena la experiencia, con la dificultad implícita de que multiplicidad, guerra y conflicto queden restringidos a un único fundamento, y la explicación del cambio se dé a partir de algo fijo e inmutable, una perspectiva aristotélica, no heraclíteica. Una visión que, según Przybyslawski asume Nietzsche en su interpretación de Heráclito, de manera que «no se rechaza el ser sino que simplemente se cubre con una fina película de fenómenos cambiantes»<sup>843</sup>. El tratamiento schopenhaueriano de Heráclito es erróneo, pues sigue un canon platónico al asumir el modelo que contempla un elemento heraclíteico en Platón: el ámbito del cambio en oposición al mundo de las ideas; una semejanza superficial, puesto que el mundo de Heráclito no admite dualidad. En Heráclito todo fluye, no cabe algo que no; la consideración schopenhaueriana de la materia sigue la perspectiva platónica, contraria a la heraclíteica, y al seguir en esto a Schopenhauer, Nietzsche yerra en su interpretación del de Éfeso. Así, si bien es cierto que en *La filosofía en la época trágica de los griegos*

---

<sup>842</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, p. 318; =Nietzsche (1873) 2003b, 59.

<sup>843</sup> Przybyslawski 2002, 92: «In the Nietzschean Heraclitus, being is not rejected but is simply covered with a thin layer of changing phenomena».

Nietzsche afirma que Heráclito negó la dualidad de los mundos diversos<sup>844</sup>, este investigador considera que la infiltración en el pensamiento nietzscheano de la hegemonía del reino platónico de la unicidad sobre el cambio y la multiplicidad contradice esta afirmación.

Hasta aquí la aportación de Przybyslawski. En nuestra opinión, no obstante, su crítica se sostiene fundamentalmente sobre la interpretación de Heráclito que Nietzsche hace en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, por lo que cabe indagar si, de ser cierto, el error que denuncia este investigador se mantiene realmente a lo largo de toda la obra nietzscheana<sup>845</sup>. Así, por ejemplo, Frey, siguiendo a Kouba sostiene que Nietzsche rehusó la diferenciación schopenhaueriana entre mundo real y mundo aparente, a favor de un inmanentismo puro que no admite definiciones del tipo «verdadero» o «aparente»; y que propuso interpretar el flujo de los acontecimientos sin remitir a principio alguno, pese a las similitudes que en otros aspectos comparte la filosofía nietzscheana con la de Schopenhauer<sup>846</sup>. El propio Nietzsche quiere desentenderse de Schopenhauer, y de hecho, en la etapa a la que pertenece la obra en cuestión ya se encuentran signos de este distanciamiento que con el tiempo se acentuará. En efecto, cuando en *Ecce homo* habla sobre *El nacimiento de la tragedia*<sup>847</sup>, y afirma que «la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo»<sup>848</sup>.

Frey expone que la fundamentación estética en la concepción del mundo que mantiene Nietzsche en sus comienzos migra después hacia tendencias cosmológicas, aunque en todas las etapas su obra parte de una visión del mundo que supera tanto la

---

<sup>844</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, pp. 316-317; =Nietzsche (1873) 2003b, 57.

<sup>845</sup> Por un lado ha de tenerse en cuenta la dificultad que entraña leer y comprender a los filósofos antiguos, y por otro el hecho de que en su artículo, Przybyslawski parte de su propia interpretación tanto de Nietzsche como de Heráclito, la cual también es discutible. Esta es otra de las cuestiones cuyo interés e importancia bien merecen un estudio aparte. Por otra parte, en un minucioso artículo sobre la recepción nietzscheana de Heráclito, Dale observa cambios en la perspectiva de Nietzsche respecto a cuestiones como la del papel de la «hybris» en la cosmovisión heraclítea, de manera que mientras en *La filosofía en la época trágica de los griegos* la considera principio fundamental que determina los estados morales de todos los seres, más tarde, en sus conferencias sobre Heráclito sostiene que afirmar esto es no haber entendido a Heráclito en absoluto. Vid. Wilkerson 2006, 138.

<sup>846</sup> Vid. Frey 2007, 69-70.

<sup>847</sup> Publicada el año anterior a la redacción de *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

<sup>848</sup> EH-III-Text-7, KGW VI/3, p. 307; =Nietzsche (1888) 1998a, 75-76.

metafísica tradicional como el actual subjetivismo trascendental. Por otra parte, Navia<sup>849</sup> sostiene que Nietzsche interpreta la sentencia heraclítica «lo Uno es lo Múltiple» de modo no monista y no metafísico. Este investigador afirma sumarse a la conclusión de Fink y Jaspers de que el pensamiento nietzscheano viene a ser una reproducción moderna del heraclíteo, y partiendo de los capítulos dedicados a Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos* dice que Nietzsche se desvincula de la interpretación metafísica que hicieran tanto Platón y la Estoa como -ya en la Modernidad- Hegel. De igual modo, en el diálogo que entabla Nietzsche con Heráclito en la citada obra quiere ver el núcleo esencial de la filosofía nietzscheana, así como la más dura crítica a Schopenhauer. La crítica a la tradición metafísica de occidente es la clave desde la cual se abordan también la filosofía y la cultura modernas, una diagnosis que pretende además el rescate de los orígenes griegos presocráticos. En este sentido, Nietzsche identificaría a Anaximandro con Schopenhauer y a sí mismo con Heráclito para acometer su demoleadora censura contra los primeros por abrir la brecha metafísica entre lo indeterminado y lo determinado (*ápeiron-péras*), entre «el mundo como Voluntad y el mundo como Representación». Nietzsche ve en la afirmación heraclítica del devenir la negación de la dualidad metafísica de dos mundos opuestos, y reconoce el origen de cada devenir en el combate entre los contrarios. Según Navia este es el punto que impulsa la reprobación nietzscheana al pesimismo de Schopenhauer y abre puertas al horizonte filosófico que Nietzsche intenta rescatar de los orígenes filosóficos.

El investigador italiano Losurdo recurre a la imagen del juego inocente de construcción y destrucción, empleada por Nietzsche en el capítulo séptimo de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, para afirmar que en este texto Heráclito es quien expresa «l'essenza della greccità tragica»<sup>850</sup>. Y en un artículo incluido en un libro especializado sobre *Nietzsche y los griegos*, Dale estudia con gran detalle la recepción y actualización nietzscheana de Heráclito<sup>851</sup> y comenta que Nietzsche rechaza las interpretaciones que sitúan al de Éfeso en la empresa de las ciencias naturales de la Antigüedad que comenzarían con Anaxímenes y seguirían con Demócrito,

---

<sup>849</sup> Vid. Navia 1997-1998, 229-240.

<sup>850</sup> Losurdo 2002, 631.

<sup>851</sup> Vid. Wilkerson 2006, 134-153.

precisamente porque éstas forjan una concepción materialista totalmente reñida con cualquier modo intuitivo del conocimiento, un estilo en el que Heráclito era precisamente un gran maestro. Frente a los «principios científicos» y a la doctrina pitagórica de los números el filósofo jónico buscó el *self* oculto en todas las cosas, es decir, el logos. Según Nietzsche Heráclito elabora *Sophía* al practicar el autoconocimiento («me indagué a mí mismo»<sup>852</sup>), mientras el resto de los filósofos perseguía hechos externos y producía únicamente «historia», una mera recopilación de trazos; tenemos así *Sophía* contra historia. Dale comenta como Nietzsche cree que el pensamiento preplatónico finaliza con la idea del *nous* de Anaxágoras, una inteligencia externa que controla el desarrollo de todas las formas<sup>853</sup>, y que es resultado de la distinción entre fenómenos materiales y mentales ya inserta en el pensamiento preplatónico. Frente a esto, Heráclito -que no es místico ni materialista- sostiene una «actitud helénicamente originaria» que no admite oposición entre «materia» y «no materia». Aplicado al conocimiento, la «externalización» de las fuerzas intelectuales permite recoger y acumular multitud de datos sobre hechos, una recopilación estéril sin la visión de conjunto propia de la autobúsqueda en la introspección, una disposición que en opinión de Dale y de acuerdo con Von Sheffler, encontraría su impulso en la máxima oracular «conócete a ti mismo», la cual habría orientado la exploración heraclítica sobre la *Physis* y la investigación de Nietzsche sobre los griegos<sup>854</sup>. Contrario a las tendencias convencionales de su época Heráclito acomete el pesimismo inserto en el pensamiento de Anaximandro y la separación entre *apeiron* y un mundo espacio-temporal de distinciones causales, así como contra la noción de que

---

<sup>852</sup> DK 22 B 101.

<sup>853</sup> Vid. Wilkerson 2006, 137.

<sup>854</sup> Aunque como ya hemos señalado al comentar el fragmento DK 22 B 101, inserto en el texto *Sobre el pathos de la verdad*, la afirmación heraclítica «me investigué a mí mismo» no necesariamente tiene que ver con el precepto delfico, Nietzsche considera que así es, y en su propia exploración él mismo parece seguir esa sentencia. Por otra parte, de Heráclito dice Diógenes Laercio que fue autodidacta y pese a que quizá escuchó durante un tiempo las enseñanzas de Jenófanes, lo esencial de su filosofía lo aprendió de sí mismo. Vid. D.L. IX 5. En cuanto a Nietzsche, él mismo reconoce maestros de juventud en varios de sus prestigiosos profesores, así como en Wagner y Schopenhauer, y en un gran referente que a diferencia de estos últimos, se mantendrá durante toda la vida y obra del filólogo, y que es precisamente Heráclito. Aparte están la gran cantidad de libros especializados sobre filosofía, biología, psicología, evolucionismo, etc., que reconoce estudiar con esmero, como la *Historia del materialismo* de Lange, por ejemplo.

la injusticia tenga algo que ver en el juego de conversión de los contrarios. En este punto Dale señala la semejanza entre esta actitud crítica de Heráclito y la de Nietzsche al arremeter contra el pesimismo de Schopenhauer: «Por lo tanto, no es difícil detectar en la disputa que Nietzsche bosqueja entre Heráclito y Anaximandro una analogía para esa lucha intelectual que Nietzsche se vio a sí mismo llevando contra Schopenhauer»<sup>855</sup>.

En un estudio general sobre *Nietzsche y el nietzscheanismo* E. Nolte comenta que en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, el filólogo trata de elaborar historia de la filosofía escribiendo la vida de los filósofos que considera modelos arquetípicos de determinadas formas de pensar. Y es en función de este distintivo de «pureza» sin mixturas que distingue a la estirpe de los tipos «puros» respecto a los que considera «híbridos», tanto en su carácter como en sus propuestas filosóficas. Mientras Sócrates representa el último de los modelos puro, Platón constituye ya el primer caso de mixtura. Y en cuanto a los arquetipos «puros» «el verdadero héroe, para Nietzsche, es Heráclito con su “justificación del devenir”, un devenir y traspasar “sin ninguna adición moral”, tal como aparece en el “juego del artista” y del niño; Heráclito con su doctrina de los contrarios»<sup>856</sup>.

Löwith recurre a varios pasajes de *La filosofía en la época trágica de los griegos* para explicar cuestiones relacionadas con las concepciones de devenir y eterno retorno en Nietzsche. Los pasajes proceden de los capítulos dedicados a Heráclito en ese texto y hacen referencia a la sentencia oracular del filósofo de Éfeso cuando reconoce haberse indagado a sí mismo, y que Nietzsche expone al comienzo del capítulo octavo. También a la parte final del capítulo quinto, donde se explica el nacimiento de todo devenir a partir de la «lucha de cualidades contrarias»; y al final del texto sobre Heráclito, que a modo de sentencia dice que lo que el de Éfeso ha contemplado «*la doctrina de la ley del devenir y del juego en la necesidad* debe ser, a partir de ahora, contemplada eternamente; Heráclito ha alzado el telón de tan inmenso espectáculo»<sup>857</sup>.

---

<sup>855</sup> *Ib.*, 138: «Hence, it is not difficult to detect in the contest Nietzsche draws between Heraclitus and Anaximander an analogy for that intellectual struggle Nietzsche saw himself carrying out against Schopenhauer».

<sup>856</sup> Nolte 1991, 138.

<sup>857</sup> PHG-Text-8, KGW III/2, pp. 329; =Nietzsche (1873) 2003b, 75.

Löwith aprovecha estas citas para explicar la comprensión e identificación de Nietzsche respecto a la aprehensión del logos único efectuada por Heráclito; y la consecuente comprensión de la «"legitimación del devenir", que encierra en sí el transcurrir y el destruir», el eterno proceso de incesante dinamismo y transformación donde impera Dike. En este punto el investigador parafrasea la exposición contenida en el capítulo quinto, sobre la necesidad de una fuerza excepcional para lograr la transformación de la sensación de terror que provoca la idea del devenir, «en su opuesta, el entusiasmo sublime». Y explica que, a diferencia de Anaximandro, Heráclito no distinguía dos mundos, uno «físico» y otro «metafísico», ni uno «verdadero» y otro «aparente», sino -al igual que Nietzsche- «este mundo» custodiado por leyes eternas. Continúa el investigador parafraseando las paráfrasis que Nietzsche hace de algunos fragmentos heraclíteos; la comparación del mundo con una «crátera cuyo contenido debe ser constantemente agitado»; o la de que «el bien y el mal van juntos, como la armonía del arco y de la lira». También alude al juego del *aión* jugando con sí mismo; y la ausencia de «imperativos éticos» en la filosofía heraclíteica, en cuya cosmología -aclara- el hombre no ocupa ningún lugar de privilegio. La clave de diferencia entre los hombres consiste en si viven conforme al logos o en ignorancia<sup>858</sup>. Comenta asimismo, la observación de Nietzsche hacia el final del texto dedicado a Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, sobre la ausencia de pesimismo y optimismo en el de Éfeso, puesto que no niega ni el dolor ni la irracionalidad, ni «cree en el mejor de los mundos posibles». Su propuesta se sitúa «más allá del bien y del mal», «más allá del hombre y del tiempo»<sup>859</sup>.

En algunos apartados del estudio de Babich sobre *Nietzsche's philosophy of science* donde se alude a *La filosofía en la época trágica de los griegos*, se comenta la importancia de la cosmología heraclíteica en aspectos centrales de la filosofía nietzscheana, como por ejemplo en la fundamentación de la noción de «fuego», y sobre todo, la impronta del fragmento B 52 de Heráclito en cuestiones clave del pensamiento de Nietzsche como son la «voluntad de potencia», el «devenir», o el «eterno retorno», entre otras. No

---

<sup>858</sup> Löwith 1996, 120-121.

<sup>859</sup> *Ib.*, 122.



obstante, su tratamiento de la filosofía heraclítica refleja más el ideario nietzscheano que el de Heráclito<sup>860</sup>.

Por último, en el apartado dedicado a Anaximandro en *La sapienza greca* G. Colli señala a Nietzsche y a Rohde como los primeros intérpretes modernos que aportan una perspectiva decisiva para la interpretación del fragmento de este presocrático<sup>861</sup>. En opinión del investigador italiano éstos hacen una lectura del fragmento en clave metafísica que muestra una visión pesimista del mundo, pues Anaximandro vendría a decir que nuestra vida como individuos devenidos de la unidad primordial es una injusticia. No obstante, observa Colli, esta lectura parece superarse si se tiene en cuenta un término que no se encontraba en el texto de una edición anterior; se trata del término ἀλλήλοις que significa «los unos a los otros» e implica, por tanto, reciprocidad. Sin embargo, con esto se suscita un problema, y es que la injusticia no es contra la unidad divina sino que pertenece al ámbito de la existencia humana, a la «voluntad de potencia» -cita Colli- que hace surgir y perecer en la vida, una vida de la que no es responsable ni causante la divinidad, y en la que hay sufrimiento y lucha porque son consustanciales a la existencia de los individuos. Una individuación que consiste en distinguirse de la unidad divina primordial.

Schopenhauer interpreta a Anaximandro en el sentido de una antítesis entre la unidad primigenia y la individuación. Nietzsche y Rohde superan esta visión, desde una perspectiva teórica que sitúa el pesimismo en una posición secundaria y le resta consistencia. Colli considera que se trata de una aportación decisiva y acertada, más también incompleta, de modo que él mismo trata de profundizar más en la dirección apuntada por éstos<sup>862</sup>.

---

<sup>860</sup> Vid. Babich 1996, 186, 294, 325-326. Para esta cuestión vid. la parte final del próximo apartado.

<sup>861</sup> Colli 1978, 297. «Riguardo alle numerose interpretazioni moderne, mi limito qui a segnalare i punti di vista che mi sembrano decisivi per un'illuminazione del passo. In primo luogo il suggerimento di Nietzsche e di Rohde, secondo cui il frammento di Anassimandro va inteso in termini metafisici, come espressione di una visione del mondo pessimistica: ciò che vuol dire Anassimandro sarebbe che la nostra vita, l'individuazione, è un'ingiustizia di fronte alla primordiale unità divina, da cui viene riassorbita».

<sup>862</sup> Vid. Colli 1978, 298-299. Dice además: «L'espressione ἐξ ὧν indica che il rapporto tra "le cose" e "le cose che sono" non è di causalità, bensì di distacco: le cose che sono vengono «fuori» dalle cose; le cose sono al di là delle cose che sono. E inoltre Anassimandro dice "le cose", e non "la cosa": ciò si oppone non soltanto all'interpretazione di Nietzsche e di Rohde, ma a tutte le

Y en relación con la denuncia de Heráclito a la mayoría de hombres por su vileza e ineptitud, Colli reconoce en Nietzsche, no sólo un magnífico vocero de esta denuncia, sino un hombre comprometido en demostrar con su propia vida que existen hombres totalmente opuestos a aquellos que describe el de Éfeso, lo cual cumple -en su opinión- impecablemente<sup>863</sup>.

d) *El recurso de Nietzsche a Heráclito en este caso*

Como se ha visto, hay al menos veinticuatro fragmentos de Heráclito identificables en los cuatro capítulos que Nietzsche dedica a este filósofo en el texto sobre la época trágica de los griegos<sup>864</sup>.

Por otra parte y en cuanto al empleo que hace Nietzsche de los contenidos heraclíteos, en general, a excepción de DK 22 B 9 y B 97 en el capítulo séptimo, y B 101 en el octavo, los fragmentos no se citan textualmente; suelen ser paráfrasis.

Tampoco se citan las fuentes de procedencia.

Muchos de los fragmentos que se parafrasean para explicar diversas cuestiones de la filosofía heraclíteica son presentados en combinación con otros fragmentos, articulación que supone una reconstrucción de ciertos aspectos de la cosmología y las doctrinas heraclíteicas que en ocasiones van más allá del sentido concreto de cada fragmento en sí. Tal es el caso, por ejemplo, de su particular lectura de B 107 en combinación con B 117 y 118, la cual permite una comprensión más precisa del fragmento en cuestión que si se interpretara aisladamente.

En cuanto al fragmento B 101, que Nietzsche considera cumplimiento del precepto délfico «conócete a ti mismo», apreciación con la que muchos investigadores suelen estar de acuerdo, ya hemos señalado al analizar esta cuestión en el texto *Sobre el pathos de la verdad*, y también en el comentario que ahora nos ocupa, que la expresión de

---

esegesi che parlano dell'*apeiron* come del principio di Anassimandro, seguendo la traccia delle testimonianze di Aristotele».

<sup>863</sup> Colli 1980, 197: «Nietzsche ha dimostrato comunque nel modo più limpido che esistono anche uomini antitetici a quelli descritti da Eraclito; e dimostrare ciò con la propria vita è un'obiettivo catarsi, riguardo a tale pessimismo».

<sup>864</sup> Veinticuatro fragmentos evidentes y dos no tan evidentes, distribuidos del siguiente modo: en el capítulo quinto DK B 94, B 102, B 12, B 10, B 62, B 88, B 53, B 80, y B 125. En el sexto B 50, B 52, B 31, y B 65. En el séptimo B 2, 102, 52, 117, 118, 107, 97, y 9. En el octavo B 101, B 92, y B 93. Los no tan evidentes se encuentran en el capítulo quinto y son: B 64, B 30.

Heráclito no necesariamente tiene que ver con la máxima délfica<sup>865</sup>. Y con respecto a si aprendió o no de otros, Diógenes Laercio dice que Heráclito «no fue discípulo de nadie», a pesar de que según el doxógrafo contaba Soción que algunos afirmaban que el de Éfeso había escuchado a Jenófanes<sup>866</sup>. Nietzsche, en cambio, sí tuvo maestros por él mismo reconocidos; algunos profesores de Pforta, Ritschl después, seguidos de Wagner y Schopenhauer -quienes marcarían sus primeros horizontes filosóficos para ser cuestionados después-; y Heráclito siempre. A esto ha de sumarse el empeño de Nietzsche en una fornida formación; habitualmente adquiría y estudiaba textos especializados de diversas disciplinas que le mantenían al día en los últimos avances de los temas que estaba tratando o que más le interesaban<sup>867</sup>.

Respecto a la combinación de las imágenes heraclíteas y homéricas a la que hemos aludido, y como hemos señalado en el apartado anterior, es importante resaltar el efecto que suele causar esta confusión en la lectura de los aspectos de la filosofía nietzscheana relacionados con esta cuestión, debido precisamente al peso que tienen el fragmento B 52, la concepción del *polemos*, y la teoría de los contrarios de Heráclito en el pensamiento de Nietzsche. Hemos visto que la polaridad «construcción-destrucción» juega un papel clave en la filosofía del filólogo, y es una cuestión que suele atribuirse a su recepción de Heráclito. Y es cierto que tanto la noción del juego como la de la articulación de construcción y destrucción se encuentran en la cosmología heraclíteas; sin embargo, no en la combinación que presenta Nietzsche, tanto aquí como también al aludir a esta cuestión en *El nacimiento de la tragedia*<sup>868</sup>.

Independientemente de los posibles efectos en relación con el sentido de los contenidos, cosa que en principio no tiene por qué verse alterado sustancialmente, lo que sí cabe señalar al menos es la confusión de procedencia de los elementos empleados en la expresión, pues prácticamente todos los especialistas nietzscheanos, a

---

<sup>865</sup> Vid. Marcovich 2007, 435.

<sup>866</sup> D.L. IX 5.

<sup>867</sup> Cf. BN 2003; Crescenzi 1994, 388-442; Brobjer en 1997, 663-693.

<sup>868</sup> Cf. GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; PHG-Text-7, KGW III/2, pp. 324-325 =Nietzsche (1872) 2000, 199; Nietzsche (1873) 2003b, 68.

excepción de Borsche y D'Iorio/Fronterotta<sup>869</sup>, aceptan la expresión como heraclítea, y no lo es.

Otra cuestión que cabe señalar es la diferencia entre la comprensión de que «todas las cosas son una», posible según Heráclito si se escucha al logos<sup>870</sup>, y la afirmación de que la «contemplación de la unidad» suponga una «visión estética», algo que en opinión de Nietzsche se encuentra ya en Heráclito. Una posible interpretación de esta cuestión es que, en general, Nietzsche asimila correctamente el sentido de los fragmentos del de Éfeso<sup>871</sup>; y los aprovecha según los intereses de su propio proyecto filosófico. En este sentido, ha de destacarse que una cosa son los fragmentos de Heráclito, y otra el sentido que toman en el «laboratorio» del filólogo.

*e) Fragmentos póstumos vinculables*

*La filosofía en la época trágica de los griegos* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* son obras cuya preparación puede rastrearse en los fragmentos póstumos escritos entre el verano de 1872 y el verano de 1873. La adversa reacción de la filología oficial y de la comunidad académica hacia *El nacimiento de la tragedia* impulsan, paradójicamente, la determinación del pensamiento filosófico de Nietzsche y la gestación de estas obras. Sin perder relevancia el tratamiento de la relación arte-filosofía, los fragmentos de este periodo reflejan el interés por la actualidad científico-filosófica de la época, y la preparación de la primera de las *Consideraciones inactuales*. Las citas a Heráclito en este periodo son mucho más abundantes que en los anteriores<sup>872</sup>.

En los apuntes en cuestión, especialmente en los correspondientes a los primeros meses de 1873, encontramos notas que constituyen puntos esenciales que se

<sup>869</sup> Cf. Borsche 1985, 74; Barbera 1992, 59-60, donde D'Iorio y Fronterotta dicen que la imagen de la construcción y destrucción es homérica, y remiten al artículo de Borsche.

<sup>870</sup> DK 22 B 50.

<sup>871</sup> Esto puede comprobarse en el estudio que Nietzsche hace sobre los fragmentos de Heráclito en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, donde la exhaustividad y el rigor metodológico son mucho mayores que en ninguno de los otros textos dedicados al de Éfeso.

<sup>872</sup> Cf. NF 19[18, 53, 61, 62, 76, 89, 100, 114, 116, 119, 124, 134, 180, 190, 315, 318] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 9, 24-25, 26, 27, 32, 36, 40, 44-45, 46, 47, 50-51, 63-64, 66, 103-105.

desarrollan en *La filosofía en la época trágica de los griegos*<sup>873</sup> y más tarde en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*. Veamos ahora algunos de los más significativos.

**25B**

19[18] «Libertad del mito. Tales ¡UN ÚNICO elemento como Proteo!

Lo trágico de la existencia. Anaximandro.

El juego artístico del cosmos. Heráclito.

La lógica eterna. Parménides. La lucha de las palabras.

La piedad con todos los vivientes. Empédocles. El esclavo.

Medida y número. Pitágoras. Demócrito.

(El certamen. Heráclito.)

(Amor y cultura. Sócrates.)

El *voûç* hipótesis mínima. Anaxágoras»<sup>874</sup>.

En relación con esta cita los responsables de la edición italiana Colli-Montinari de los fragmentos póstumos de Nietzsche comentan que «la valoración de Heráclito desde el punto de vista artístico y no científico-racional comienza a aflorar en diversos fragmentos de este cuaderno», y señalan una buena cantidad de fragmentos póstumos que lo confirman<sup>875</sup>.

Los fragmentos póstumos son apuntes preparatorios que en la mayoría de casos simplemente esbozan ideas y articulan nombres relacionados con determinadas cuestiones, a modo de índice, pero que permiten ver aspectos y partes de las estructuras básicas a partir de las cuales se va gestando la composición de ciertos proyectos, algunos de los cuales acaban cristalizando en obras, otros no.

En esta cita puede verse el tema concreto con el que Nietzsche vincula a cada uno de los filósofos preplatónicos mencionados. A Heráclito, en efecto, se lo relaciona con «el juego artístico del cosmos», inspirado -como hemos visto- en el fragmento DK 22 B 52, y con «el agón», término entre cuyos significados destacamos los de: «lucha», y «lugar de reunión», en consonancia con la teoría heraclítica de la tensión y unidad de los contrarios, y de la guerra como motor del dinamismo cósmico; padre y rey de todos. Así pues, las dos cuestiones con las que se relaciona al de Éfeso en esta cita constituyen

<sup>873</sup> Se trata de los fragmentos póstumos 19[89, 184, 189, 190, 214, 315, 316, 325] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 36-37, 64-65, 66, 73, 103-104, 107; NF 21[5, 6, 9, 11, 13, 18] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 116, 117, 118, 120; NF 22[1] September 1872, KGW III/4, pp. 125-129; NF 23[25, 26, 35, 39, 41] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 144, 150-151, 152-153; NF 26[1, 8, 9] Frühjahr 1873, KGW III/4, pp. 171-176. Vid. *Opere* III/II, 421, 432.

<sup>874</sup> NA 19[18] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 9.

<sup>875</sup> «Cf. 19[62, 76, 89, 134]; si veda anche 21 [5, 15, 16]; 23[8,9,35]. *Il voûç...minimale*] cfr. 23[30]»; vid. *Framm. post.* III, p. 323.

precisamente dos ideas centrales en la concepción y el tratamiento que Nietzsche hace de Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde las cuestiones del juego cósmico y el *polemos* son aspectos a los que se les concede crucial importancia, y que junto con la noción del devenir constituyen la columna vertebral del discurso nietzscheano sobre Heráclito en esta obra<sup>876</sup>.

19[62] «Gran perplejidad sobre si la filosofía es un arte o una ciencia.

Es un arte en sus fines y en su producción. Pero tiene en común con la ciencia el medio, la representación por medio de conceptos. Es una forma de arte poético. – No se la puede clasificar: por eso debemos inventar una nueva especie y caracterizarla.

*La descripción de la naturaleza del filósofo.* Él conoce poetizando, y poetiza conociendo.

Él no evoluciona, quiero decir con esto que la filosofía no sigue el mismo curso que las otras ciencias: ni siquiera en el caso de que ciertos campos del filósofo pasasen poco a poco a manos de la ciencia. Heráclito nunca puede envejecer. Se trata de la poesía más allá de los límites de la experiencia, continuación del *impulso mítico*; procede también esencialmente por imágenes. La representación matemática no pertenece a la esencia de la filosofía. [...]»<sup>877</sup>

Conviene leer este fragmento en conjunción con 19 [52], donde Nietzsche afirma que «el saber absoluto conduce al *pesimismo*» y que el antídoto a esto se encuentra en el arte; la cuestión es clave, a la filosofía le corresponde una función indispensable para la formación, «porque ella *compromete* al *saber* en una concepción artística del mundo y a través de ella lo ennoblece»<sup>878</sup>. Encontramos aquí una explicación de la importancia que el filólogo concede a la filosofía en el impulso y la empresa del saber, y a la «concepción artística del mundo» como clave distintiva de la filosofía y del efecto ennoblecedor que ésta –así entendida- opera.

Se trata de una cuestión medular, pues ayuda a comprender el sentido y alcance de esta concepción estética en el proyecto nietzscheano. Éste es precisamente uno de los puntos fundamentales que Nietzsche identifica en Heráclito, y por los que lo reconoce y valora tanto.

<sup>876</sup> Cf. PHG-Text-5-7, KGW III/2, pp. 316-317, 319, 320-321, 324; =Nietzsche (1873) 2003b 58, 61, 63, y 68.

<sup>877</sup> NF 19[62] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 27. No aplicamos a este fragmento póstumo la numeración interna (B), establecida en la tesis doctoral para la clasificación de las citas, porque este mismo fragmento se ha empleado en el comentario del texto *Sobre el pathos de la verdad*, donde se le ha asignado la numeración en cuestión (19B).

<sup>878</sup> NF 19[52] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 24: «el saber absoluto conduce al *pesimismo*: el antídoto es el arte [...]».

La filosofía, tal como la concibe el filólogo, es un arte «en sus fines y en su producción», y lo que comparte con la ciencia es el medio, es decir, «la representación por medio de conceptos». Es por eso, por su peculiar naturaleza que no se la puede clasificar en los parámetros usuales; ha de inventarse una nueva especie para caracterizar la naturaleza tanto de la filosofía como del filósofo. Se trata pues de un conocimiento artístico, no meramente conceptual ni cognitivo, una actitud vital que -si bien calcula y emplea conceptos- «conoce poetizando y poetiza conociendo». Y justo en el punto en que está explicando esto, el profesor de Basilea escribe que «Heráclito no puede envejecer»<sup>879</sup>; porque su filosofía es arte poético «continuación del *impulso mítico*», un canto distinto al razonamiento lógico y el cálculo matemático, un saber antiguo que no envejece nunca porque acontece «más allá de la experiencia». Un eco capaz de ensamblar mito y logos, cuando occidente surcó el tránsito del uno al otro, desentendiéndose del primero para simplificar y endiosar a este último, sin darse cuenta de que desprovisto de su raíz, el logos ya no es logos, sino erudición y mera lógica. Las piezas suficientes y necesarias para componer un organismo, pero desprovistas de la chispa que le infunde dinamismo, calor, vida. Una cuestión que enlaza perfectamente con este otro fragmento póstumo:

19[76] «No existe *ninguna filosofía especial, separada de la ciencia: en un caso como en otro se piensa del mismo modo*. El hecho de que una filosofía *indemostrable* tenga todavía un valor, más de lo que la mayoría de las veces una proposición científica, tiene su fundamento en el *valor estético* de una filosofía semejante, es decir, en la belleza y en la sublimidad. Si esa filosofía no se puede mostrar como una construcción científica, subsiste todavía como una *obra de arte*. [...] el puro *impulso de conocimiento* no es lo que decide, sino el *impulso estético*: la filosofía poco demostrada de Heráclito tiene un valor artístico mayor que todas las proposiciones de Aristóteles. [...]»<sup>880</sup>.

Aquí se especifica además que a pesar de la peculiaridad de la filosofía ésta no está separada de la ciencia, es también ciencia; como expresa el fragmento anterior, tanto la

---

<sup>879</sup> La afirmación de que Heráclito no puede envejecer, que su voz, como la de la Sibila atraviesa milenios, y que el mundo siempre tendrá necesidad de él, son cuestiones que se encuentran en *Sobre el pathos de la verdad*, y que ya comentamos.

<sup>880</sup> NF 19[76] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 32. No aplicamos a este póstumo la numeración interna establecida en la tesis porque se la hemos aplicado anteriormente (14B). por otra parte, los responsables de la edición italiana «Colli-Montinari» de los fragmentos póstumos señalan la relación de este fragmento con otros del mismo periodo y observan que el tema en cuestión se desarrolla en el texto *Sobre el pathos de la verdad*: «Cf. 19[24, 52,62] e note. *pathos...verità*] cf. 19[103, 138, 180, 191, 216, 218, 219, 221, 228, 244, 248, 327, 328]; 29[4, 7, 20], estate-autunno 1873. Al tema è dedicato CV 1», *Opere* III/2, pp. 211-17.



filosofía como el resto de la ciencia operan con el mismo medio, «la representación en términos conceptuales», o como dice aquí «se piensa igualmente». Sin embargo, siendo ciencia, es también más que ciencia, en el sentido de que ella posee el *impulso estético* que es lo decisivo, «lo que decide no es el puro *impulso cognoscitivo* sino el *impulso estético*». Y es por esto que la filosofía heraclítica tiene más «valor artístico» que todas las demostraciones lógicas aristotélicas; Nietzsche considera que la filosofía de Heráclito contiene ambos impulsos y muy especialmente el *estético*, mientras que la del Estagirita únicamente se alimenta y sigue el *cognoscitivo*. El impulso cognoscitivo necesita una contención artística que lo refrene y lo oriente. Como explica el fragmento que vemos a continuación:

19[45] «¿Cómo se relaciona el genio filosófico con el arte? Poco hay que aprender de la relación directa. Debemos preguntar: ¿qué es arte en su filosofía? ¿Obra de arte? ¿Qué es lo que *queda* cuando su sistema es destruido como ciencia? Sin embargo, eso que permanece debe ser precisamente aquello que *refrena* el impulso de saber, por consiguiente lo artístico de una filosofía. ¿Por qué es necesario un tal refinamiento? Porque desde el punto de vista científico se trata de una ilusión, una no-verdad, que engaña al impulso de conocimiento y sólo lo satisface provisionalmente. El valor de la filosofía en este refrenamiento no se encuentra en la esfera cognoscitiva, sino en la esfera de la *vida*: la *voluntad de existir utiliza la filosofía* como objetivo de una forma superior de existencia.

No es posible que arte y filosofía se puedan dirigir *contra* la voluntad: pero en todo caso la moral está a su servicio. Dominio absoluto de la *voluntad*. Una de las formas más delicada de existencia es el Nirvana relativo»<sup>881</sup>.

En varios fragmentos de este periodo encontramos diversas cuestiones de las que se desarrollan en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, como la explicación de qué es un filósofo -a partir del modelo de los griegos antiguos-, entre los cuales se define a Tales como «mitólogo y filósofo», a Anaximandro se lo relaciona con la «consideración trágica del mundo», y a Heráclito con el arte, el «elemento artístico en el filósofo»<sup>882</sup>, «la fuerza plasmatrix del artista como elemento primordial»<sup>883</sup> así como con la «fe en la eternidad de la verdad»<sup>884</sup>, la ley<sup>885</sup>, «el orden del mundo»<sup>886</sup>, o la cuestión del

<sup>881</sup> A este fragmento no le aplicamos numeración interna porque no contiene alusión a Heráclito; el propósito de la numeración establecida en la tesis doctoral para las citas [B] asignada a los Fragmentos Póstumos, sirve a la ordenación cronológica de las alusiones de Nietzsche a Heráclito.

<sup>882</sup> NF 19[89] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 36-37.

<sup>883</sup> NF 19[134] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 50-51.

<sup>884</sup> NF 19[180] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 63-64.

<sup>885</sup> NF 19[116] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 44-45.

devenir<sup>887</sup>. En estos apuntes también se alude al efecto instructivo de la confrontación que hace Heráclito de su lenguaje con el de Apolo y el de la Sibila<sup>888</sup>.

Por otra parte, está la aclaración de que la noción heraclítea de juego no implica un optimismo, como quisieron ver los estoicos, quienes en opinión de Nietzsche malinterpretaron a Heráclito. Esta explicación con la que acaba el capítulo séptimo de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, la encontramos también en uno de los fragmentos póstumos de este periodo<sup>889</sup>.

Señalar también un apunte escrito entre el verano de 1872 y comienzos de 1873, que puede considerarse un esquema para el texto sobre la filosofía en la época trágica<sup>890</sup>:

**26B**

21[5] «Introducción. *La educación a través de la música en los Griegos.*

*La sabiduría de la edad trágica.*

El certamen. Empédocles.

El amor y la educación. Sócrates.

La educación a través de la música. Pitágoras.

El arte y la vida. Heráclito.

Audacias. Los Eléatas»<sup>891</sup>.

Bastantes póstumos de este periodo contienen esquemas a modo de listas preparativas de distintos temas y autores a tratar, algunos de los cuales se desarrollarán en textos destinados a convertirse en obras, otros en material preparativo para las lecciones impartidas durante los años de docencia en Basilea. El que sigue es una muestra de estos bocetos:

<sup>886</sup> NF 19[124] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 47.

<sup>887</sup> NF 19[119] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 46.

<sup>888</sup> NF 19[100] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 40, apunte que los responsables de la edición italiana relacionan con el fragmento DK B 92 de Heráclito, con el pasaje donde se trata esta cuestión en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y con el fragmento póstumo de Nietzsche 19[61] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 26: «Eraclito nel suo odio contro l'elemento dionisiaco, anche contro Pitagora, anche contro l'erudizione. È un prodotto apollineo e parla per oracoli, il cui senso bisogna interpretare in riferimento a lui. Non avverte la sofferenza, ma la stupidità».

<sup>889</sup> NF 19[114] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 44: «los estoicos han interpretado a Heráclito superficialmente y lo han comprendido mal. También los epicúreos han contaminado de una manera delicada los rigurosos principios de Demócrito (posibilidades). Para Heráclito el mundo está sometido a leyes supremas, pero en esto no hay ningún optimismo». El comentario de este póstumo se realiza en el análisis de *Los filósofos preplatónicos*.

<sup>890</sup> Así lo señalan los responsables de la edición italiana Colli-Montinari; y vinculan también los fragmentos NF 21[6, 15, 19, 21, 22] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 116, 118-119, 121-122.

<sup>891</sup> NF 21[5] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 116.

**27B**

23[3] «Capítulo I. Los griegos en cuanto filósofos.

El siglo sexto.

Los hombres milagrosos.

El agón.

El elemento dionisíaco.

Capítulo II. Tales y Anaximandro.

III. Heráclito.

IV. Parménides.

[...]»<sup>892</sup>

El fragmento sigue con la numeración hasta diez capítulos, asignando después del de Heráclito, capítulos a Parménides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, los pitagóricos, a Sócrates, y finalmente un «epílogo», dedicado al antropomorfismo, la muerte, el arte y el intelecto. La estructura de los capítulos asignada a los filósofos tiene ciertos paralelismos con las que presentan *La filosofía en la época trágica de los griegos* y el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*; si bien los últimos apartados que indica no se corresponden con los capítulos contenidos en los textos mencionados. Son muchos los fragmentos póstumos que evidencian el interés de Nietzsche en preparar textos y dedicar lecciones al estudio de los primeros filósofos, a los que considera precursores y base esencial del desarrollo del pensamiento de los filósofos y las distintas corrientes de pensamiento de la Grecia clásica. De hecho, y como hemos señalado en otras ocasiones, uno de los méritos que cabe reconocer a Nietzsche es el descubrimiento de la fundamental importancia de los primeros filósofos en este sentido, y su empeño, no solo en reconocer su relevancia, sino también en facilitar metodologías, criterios e instrumentos de exploración adecuados para estudiarlos y tratar de comprenderlos, con la mínima proyección posible de los propios prejuicios o intereses. El fragmento póstumo que exponemos ahora contiene signos de la impresión que debía tener el joven profesor ante el panorama general de las tendencias de investigación tradicionales, y de los estudios de su época sobre esta cuestión.

---

<sup>892</sup> NF 23[3] Winter 1872-1873, KGW III/4, pp. 134-135. Bastantes póstumos de este periodo presentan esbozos de índices similares; en algunos casos las diferencias se reducen a cambios en el orden de los nombres o en la numeración de los capítulos; cfr. 23[29] Winter 1872-1873, KGW III/4, pp. 146-147.

**28B**

23[1] «Entonces todo el grupo de los filósofos se hizo incomprensible. Más tarde se les quitó lo que podía utilizarse a estas figuras incomprensibles y venerables, se les desvalijó, y luego un brazo de Parménides, un fragmento del hombro de Heráclito, un pie de Empédocles, aparecieron ora aquí, ora allá, en la Academia de Platón, o en la Estoa, y en los jardines de Epicuro [...]»<sup>893</sup>.

Se trata del fragmento con el que se abre el grupo de los fragmentos al que pertenece el póstumo 23[3], comentado anteriormente; es algo más extenso y contiene explicaciones sobre una consideración bastante peculiar de un parto sublime que Nietzsche identifica en los primeros filósofos, y que no sobrevivió. Como si ellos representaran el origen prometedor de una excelsa formación que se interrumpió en un momento determinado, de manera que «el sol» esperado tras la «aurora» no llegó; y la obra, en lugar de manifestarse, tan sólo permitió vislumbrar retazos, que poéticamente el filólogo describe aquí con las imágenes de «un brazo de Parménides, un fragmento del hombro de Heráclito, un pie de Empédocles, ora aquí, ora allí, en la Academia de Platón, o en la Estoa, y en los jardines de Epicuro». La promesa no llegó a cumplirse, el proceso se interrumpió, no llegaron a aparecer del todo «ni el filósofo ni el legislador que hubieran comprendido la tragedia»; irremediablemente murió «este arte y la reforma griega llegó a ser imposible para siempre»; ese destello de reforma que pudiera vislumbrarse en figuras como la de Empédocles, «el más parecido a la imagen de ese reformador», no pasó de ser un fenómeno insólito y aislado.

Esta es una cuestión que de algún modo se encuentra de fondo en los planteamientos de distintos textos de esta época, en los que el autor explora las raíces y la disolución de la médula del carácter griego originario y su mejor versión, que identifica en lo que denomina «la época trágica de los griegos». Desde perspectivas, en parte distintas y en parte complementarias Nietzsche realiza esta exploración, junto con la investigación de otras muchas cuestiones, en obras como *El nacimiento de la tragedia* o *La filosofía en la época trágica de los griegos*; sin que deje de estar presente de manera también muy significativa en otros textos como los de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, en los que también se identifica con precisión el momento de un cambio sustancial; el final de los «carácteres puros», «tallados en una sola piedra», y el

---

<sup>893</sup> NF 23[1] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 131-134.

comienzo de los tipos y los sistemas híbridos; o en la parte de la *Enciclopedia de filología clásica* titulada «cómo se llega a ser filólogo», donde también se alude a esta cuestión<sup>894</sup>.

Por otra parte, los dos fragmentos póstumos que exponemos a continuación siguen vinculando a cada uno de los filósofos mencionados cuestiones o características que Nietzsche identifica en ellos y que desarrollará en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y también en el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*:

**29B**

21[15] «Empédocles. Amor y odio en Grecia.

Heráclito. Cosmodicea del arte.

Demócrito y los pitagóricos. Ciencia natural y metafísica.

Sócrates y Platón. Saber e instinto.

Anaxágoras. La Ilustración y el entusiasmo.

Eleatas: la lógica como medida de las cosas –desarrollo del ente, dado de manera rigurosamente lógica, más allá del atomismo.

Pitágoras. La voluntad en sus intenciones ascéticas. La voluntad *que mata* (en la naturaleza, en la lucha agónica del más débil con el más fuerte)»<sup>895</sup>.

El nombre de Heráclito aparece vinculado a la «cosmodicea del arte», la justificación estética que Nietzsche contempla en Heráclito y que asumirá como uno de los rasgos centrales de sus propios planteamientos, como puede comprobarse en distintos textos, tanto de éste como de otros periodos. El póstumo que sigue a éste señala que al igual que la tragedia, los filósofos de la época trágica muestran el mundo; y vuelve a vincular a Heráclito con el arte, en esta ocasión el «arte al servicio de la voluntad»:

**30B**

21[16] «*Los filósofos de la época trágica desvelan, como la tragedia, el mundo.*

*Unidad de la voluntad.*

El intelecto es únicamente un medio para llegar a satisfacciones más altas. La negación de la voluntad a menudo es solamente una reconstitución de potentes unidades populares.

Arte al servicio de la voluntad. Heráclito.

[...]»<sup>896</sup>.

Este póstumo continúa asignando distintas tendencias a otros filósofos, desde la perspectiva del tratamiento de diversos aspectos relacionados con la cuestión de la voluntad y el intelecto; los eleatas y «las fronteras de la lógica», Pitágoras y el

<sup>894</sup> VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 211-213; EKP-Text-18, KGW II/3, p. 408; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 328; Nietzsche (1870-1871) 2013, 309-310.

<sup>895</sup> NF 21[15] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 118-119.

<sup>896</sup> NF 21[16] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 119-120.

ascetismo, o Anaxágoras, Sócrates y Platón en representación de «la lucha contra el instinto».

El fragmento que exponemos a continuación, también del mismo periodo, aporta más claves sobre el cambio explorado por Nietzsche; sigue señalando características identificativas en cada uno de los filósofos preplatónicos a los que alude, y responsabiliza a Sócrates del comienzo del «optimismo que ya no es artístico» así como de la «fe en el hombre bueno y sabio»:

**31B**

23[35] «Conclusión: el pensamiento griego en la *época trágica*

*Es pesimista*

o *artísticamente optimista* [...].

Eleatas.

Anaxágoras.

Heráclito.

Demócrito. El mundo sin significado moral o estético, pesimismo del azar. Si se los pusiese a todos ellos frente a una tragedia, los tres primeros la reconocerían como un espejo de la infelicidad de la existencia.

Parménides como una apariencia efímera.

Heráclito y Anaxágoras como estructura artística y modelo de las leyes del universo.

Demócrito como resultado de máquinas.

Con Sócrates empieza el *optimismo* –*optimismo* que ya no es artístico- con teleología y fe en el buen Dios;

la fe en el hombre bueno y sabio.

Disolución de los instintos.

Sócrates rompe con la *ciencia* y con la *cultura* precedentes, él quiere volver a la antigua virtud cívica y al Estado.

Platón se aparta del Estado, cuando nota que ha llegado a ser idéntico a la nueva cultura.

El escepticismo socrático es un arma contra la cultura y la ciencia precedentes»<sup>897</sup>.

Señalamos por último, un fragmento en el que se evidencia una consideración respecto a las alusiones sobre la pérdida de textos de los filósofos antiguos, contenidas en el segundo texto de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y también en un pasaje del texto sobre *Los filósofos preplatónicos*:

**32B**

19[53] «SCHOPENHAUER definió perfectamente la preocupación de que la obra eterna no se le confiscase a la humanidad y no se perdiese: él conocía el destino de Heráclito, ¡y su primera edición fue destruida! [...] Se puede ciertamente concebir todavía una sublimidad

---

<sup>897</sup> NF 23[35] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 150-151.

mayor sobre la humanidad: ¡pero entonces no habría escrito! ¡Aspiraba a seguir produciendo en lo bello!»<sup>898</sup>

Otros apuntes son índices previstos para la estructura de una historia de la filosofía griega<sup>899</sup>.

---

<sup>898</sup> NF 19[53] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 24-25. Cf. PHG-Text-2, KGW III/2, pp. 304-305; =Nietzsche (1873) 2003b, 41-42: «es una verdadera desgracia que nos haya quedado tan poco de aquellos viejos maestros filósofos y que lo poco que poseemos sea tan incompleto. [...] Mucha gente cree en una providencia propia que actúa sobre los libros, un *fatum libellorum*: más dicha providencia debió de ser, ciertamente, bastante malvada al habernos querido privar de los textos de Heráclito, de la maravillosa poesía de Empédocles, y de los escritos de Demócrito que elevaban a los antiguos filósofos a la altura de Platón [...]». Campioni relaciona el fragmento póstumo 19[53], además de con este pasaje de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, también con un pasaje contenido al comienzo del texto de las lecciones de *Los filósofos preplatónicos*, donde se reproduce la misma expresión de *La filosofía en la época trágica de los griegos* que acabamos de transcribir. Cf. VP-Einleitung-1, KGW II/4, p. 214.

<sup>899</sup> Vid. NF 19[190] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 66. En nota a este fragmento los responsables de la edición italiana de los fragmentos póstumos señalan que: «Nietzsche prevedeva 14 pagine per ciascuno dei nove autori previsti».



2.7. *Die vorplatonischen Philosophen* (1872-76).

*Los filósofos preplatónicos.*

Bajo este título se recoge el material de las lecciones para un curso sobre la historia de la filosofía preplatónica, que Nietzsche imparte durante los semestres estivales de los años académicos 1872, 1873 y 1876<sup>900</sup>. En un prólogo de 1874 a su otro trabajo sobre la filosofía griega, *La filosofía en la época trágica de los griegos*<sup>901</sup>, el autor explica el propósito de su estudio sobre los primeros filósofos de este modo: «Mi tarea consiste en sacar a la luz aquello que estamos obligados a *amar y a venerar para siempre* y lo que jamás nos será robado mediante otro tipo de conocimiento posterior: el gran hombre»<sup>902</sup>. Su objeto de estudio, «el gran hombre», son los filósofos griegos más antiguos y, como dirá unos años más tarde al referirse a este punto, no sólo en lo relativo a sus propuestas filosóficas sino también y sobre todo en lo que atañe a sus personalidades. Efectivamente, en un esbozo posterior al mencionado prólogo -en 1879- atribuye el carácter tedioso y la baja utilidad de los manuales de historia de la filosofía al exceso de recopilación de las tesis de cada filósofo y a la falta de información sobre la persona en cuestión, que es según él «lo único eternamente irrefutable». Es en este contexto donde se encuentra la conocida afirmación: «Con tres anécdotas es posible configurar el retrato de un hombre; intento tomar, por lo tanto, tres anécdotas de cada sistema, y dejo a un lado el resto»<sup>903</sup>.

El texto de las lecciones *-Los filósofos preplatónicos-* presenta a los filósofos antiguos como arquetipos puros de determinados tipos de pensamiento filosófico y de actitud

<sup>900</sup> Aunque estas lecciones fueron anunciadas para el semestre de invierno de 1869, se impartieron por primera vez en el semestre de verano de 1872. Vid. D'Iorio («Introducción a» *Les philosophes préplatoniciens*), Nietzsche (1872-1876) 1994b, 73.

<sup>901</sup> *Los filósofos preplatónicos* son los textos manuscritos de las lecciones que Nietzsche impartió sobre los primeros filósofos griegos durante los semestres estivales de 1872, 1873 y 1876, en las que trata las figuras de Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Heráclito, Parménides y Jenófanes, Zenón, Anaxágoras, Empédocles, Leucipo y Demócrito, los pitagóricos, y Sócrates. *La filosofía en la época trágica de los griegos* es una obra escrita en la primavera de 1873 que recoge parte del material de estas lecciones; el texto comienza con Tales de Mileto, sigue con Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito, Jenófanes, Parménides, Zenón de Elea, Anaxágoras, Empédocles, Leucipo y Demócrito, los pitagóricos, y finalmente Sócrates.

<sup>902</sup> PHG-Vorrede-1, KGW III/2, p. 296; =Nietzsche (1873) 2003b, 30.

<sup>903</sup> PHG-Vorrede-1, KGW III/2, p. 297; =Nietzsche (1873) 2003b, 31. Encontramos un notable paralelismo entre este *modus operandi* y el de las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, que Nietzsche estudió y trabajó con bastante exhaustividad.

ante la vida; es pues, un estudio no solo de las tesis de cada uno de estos maestros, sino sobre todo de sus respectivas personalidades, factor decisivo en la caracterización de la filosofía al servicio de la vida que Nietzsche capta en ellos como clave distintiva respecto a los filósofos «mixtos»<sup>904</sup> que les sucederán a partir de Platón, el cual ya no pertenece a aquella estirpe de «caracteres puros». La primera intención era escribir una gran historia de la filosofía que abarcara desde Tales hasta Sócrates y Platón, e incluyera después las escuelas helenísticas; cuando presentó en Bayreuth el texto que conocemos como *La filosofía en la época trágica de los griegos* -lo que podemos considerar la primera parte de este proyecto- Wagner le aconsejó que dejara a un lado este tipo de estudio y que se centrara más en la causa wagneriana; a consecuencia de ello esta empresa fue abandonada y el joven filólogo redactó las *Consideraciones intempestivas*. No obstante, lo que nunca abandonó es su interés por los filósofos antiguos, especialmente por Heráclito, que se convertirá en el modelo de filósofo y referente en la construcción del «espíritu libre» y el orgullo clásico, presentes en el proyecto nietzscheano a lo largo de toda su obra.

*La filosofía en la época trágica de los griegos*, y las lecciones agrupadas bajo el título *Los filósofos preplatónicos* son pues los dos escritos que Nietzsche dedica exclusivamente a la antigua filosofía griega, con un interés especial en Heráclito. Al comparar los dos textos hay una cuestión metodológica que rápidamente llama la atención; el que contiene las lecciones de Basilea sobre los antiguos filósofos griegos presenta de forma constante y ordenada citas específicas sobre las fuentes de las que proceden la información y las ideas que Nietzsche está empleando para construir su discurso. Probablemente debido a que se trata precisamente de apuntes para las lecciones impartidas, la estructura y el método son mucho más afines a la técnica académica de la época que otros textos como *El nacimiento de la tragedia* o *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En este sentido, el escrito se asemeja más a sus primeros trabajos filológicos que tanto mérito académico le proporcionaron<sup>905</sup>.

Así, los dos escritos dedicados a la filosofía griega antigua, presentan ciertas similitudes y diferencias -también de contenido- que, aprovechando el comentario del

---

<sup>904</sup> Vid. VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 214; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 329.

<sup>905</sup> Especialmente *Teognis de Megara*, en 1864, y *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, en 1868.

recurso a Heráclito en la que nos ocupa ahora, vamos a tratar de explorar y presentar en los próximos apartados. Tal como avanzamos al tratar *La filosofía en la época trágica de los griegos*, tanto esa obra como *Los filósofos preplatónicos* comparten algunos pasajes idénticos; esos pasajes se comentarán aquí. Y tal como hemos procedido al comentar el otro texto, también en esta ocasión la atención se centrará más en el capítulo dedicado a Heráclito, así como en las otras citas al de Éfeso que traten cuestiones significativas. El resto de pasajes en los que la alusión no aporte nada relevante se comentarán de forma más escueta.

27A [VP-1]

§1

«Asimismo, algunos modernos creen que la filosofía fue una planta importada cuyo terreno natural fueron Asia y Egipto; de ello se desprendería que la filosofía arruinó lo más esencial de los griegos, que degeneraron con la filosofía (Heráclito-Zoroastro, Pitágoras-chinos, eleatas-indios, Empédocles-egipcios, Anaxágoras-judíos).

Queremos mostrar, pues, *en primer lugar*, por qué, y para qué los griegos tuvieron que hacer filosofía por sí solos. *En segundo lugar*, queremos atestiguar cómo surgió el «filósofo» entre los griegos, y no sólo cómo surgió entre ellos la filosofía. Para aprender a conocer a los griegos es muy valioso tener en cuenta que algunos de ellos llegaron a tomar conciencia más allá de sí mismos; sin embargo, casi más importante que esta conciencia es su personalidad, su actuar. Los griegos crearon el *filósofo-tipo*: pensemos en una serie de individuos tan especiales como Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Parménides, Demócrito, Protágoras, Sócrates. Los griegos se distinguen de los demás pueblos por su inventiva. Por lo general, los pueblos suelen producir un solo tipo de filósofo. Ni siquiera los germanos pueden compararse con esta riqueza. Esos hombres están todos tallados de una sola piedra; existe un estrecho vínculo entre su pensamiento y su carácter; les falta la conciencia de interés, porque, al menos entonces, no había un *estamento* de filósofos»<sup>906</sup>.

Este pasaje se encuentra de forma prácticamente idéntica en el primer capítulo de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en el contexto introductorio a los propósitos generales de la obra<sup>907</sup>. Aquí, el pasaje se inserta también en el primer apartado, en el marco de la explicación de que la filosofía griega es fruto de una inventiva sin igual y de un afán vital por el saber que lleva a los primeros filósofos a ser «los únicos capaces de vivir sólo del conocimiento»<sup>908</sup>. Es un elogio a estos maestros antiguos que Nietzsche considera filósofos puros, «hechos de una sola pieza», y empleando una hermosa imagen que evoca el más remoto arte escultórico: «tallados de una sola

<sup>906</sup> VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 211-213; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 17-18.

<sup>907</sup> Cf. PHG-Text-1, KGW III/2, p. 300; VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 211-213; =Nietzsche (1873) 2003b, 35; Nietzsche (1872-1876) 2003a, 17-18.

<sup>908</sup> Vid. VP-Vorlesung-1, KGW II/4, p. 213; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 19.

piedra»<sup>909</sup>. Tanto su filosofía como su personalidad son prototipos originales e íntegros de pensamiento y actitud a los que nada ha de añadirse, pues su manera de ser y sus propuestas filosóficas son completas en sí mismas<sup>910</sup>. No existe fisura entre su carácter y su pensamiento, pues viven tal como piensan, de modo que según Nietzsche estos filósofos practican y muestran una coherencia entre su pensamiento, su manera de ser y su comportamiento. Éste es uno de los puntos por los que considera que la vida del filósofo aporta tanta información y es tan importante como su propuesta filosófica, pues entre ambos aspectos no hay fractura. Se trata de hombres que viven consagrados al amor por el saber, individuos en los que pensamiento y vida son dos aspectos de una unidad sin grietas.

La primera mención a Heráclito en este texto se emplea como ejemplo de la absorción que los primeros filósofos hicieron de conocimientos (orientales) procedentes de distintos lugares vecinos al territorio donde nació la filosofía griega. Nietzsche asocia aquí al de Éfeso con Zoroastro, a los eléatas (Parménides y Zenón) con el hinduismo, a Empédocles con los egipcios, Anaxágoras con los judíos y Pitágoras con los chinos. Según el filólogo esta vinculación, lejos de mostrar falta de originalidad supone una habilidad de aprendizaje y asimilación digna de admiración<sup>911</sup>. En este punto es muy importante la apreciación de que se absorbe vida, saber práctico, no acumulación de datos al servicio de la erudición; en efecto, «esta es la verdadera característica del impulso filosófico: la admiración por lo que está delante de todos. El fenómeno cotidiano del devenir: con él comienza la filosofía jónica. [...] El devenir, el fin y el conocimiento: he aquí el contenido de la filosofía preplatónica»<sup>912</sup>; alusión que, por otra parte, muestra la inclinación nietzscheana hacia la noción del devenir como clave de la vida y el conocimiento.

La cuestión del devenir es uno de los puntos centrales en el pensamiento de Nietzsche, que reaparece a lo largo de su obra en distintos contextos importantes. De hecho, hay una alusión directa al fragmento B 12 de Heráclito en un pasaje de la

---

<sup>909</sup> VP-Vorlesung-1, KGW II/4, p. 213; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 18.

<sup>910</sup> Vid. VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 211-213; = Nietzsche (1872-1876) 2013, 327-328.

<sup>911</sup> Esta actitud de aprendizaje es definida al comienzo de *La filosofía trágica de los griegos* como la capacidad de asimilar la «cultura viva de otros pueblos»; vid. PHG-Text-1, KGW III/2, p. 300; =Nietzsche 2003b (1873), 35.

<sup>912</sup> VP-Vorlesung-1, KGW II/4, p. 216; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 21.

segunda de las *Consideraciones inactuales*, en que se está criticando el «modo histórico» de concebir la vida, la percepción y el conocimiento, y donde precisamente el devenir es el contrapunto medular. Reservamos el análisis de esta cuestión y su relación con el mencionado fragmento heraclíteo, para el comentario de ese pasaje, escrito en el mismo periodo que los textos sobre la filosofía griega antigua que estamos ahora tratando<sup>913</sup>.

Lo que sí cabe comentar aquí, siquiera brevemente, es la vinculación que hace Nietzsche entre Heráclito y Zoroastro, es decir, Zaratustra, nombre con que el filólogo filósofo designa al protagonista de una de sus obras más célebres, y que según el propio Nietzsche representa lo fundamental de su propio pensamiento y actitud. Los datos biográficos sobre Zoroastro son dudosos; se supone que pudo haber nacido hacia el siglo VI antes de Cristo, probablemente en Irán o en Afganistán; y habría creado una de las primeras religiones monoteístas, aunque enmarcada en una concepción dualista de enfrentamiento entre dos dioses hermanos gemelos que representarían respectivamente las fuerzas del Bien y las del Mal en conflicto, una oposición que -según esta cosmovisión- marcaría la vida de los hombres. El creador del zoroastrismo luchó duramente contra las religiones politeístas y con el tiempo consiguió que su religión influyera sobre el judaísmo, y también sobre el cristianismo e islamismo, las otras grandes religiones monoteístas surgidas en la Antigüedad en Oriente Próximo. Una de sus aportaciones más características es la polarización radical del bien y el mal<sup>914</sup>. Aunque según parece, la figura de este personaje y el Zaratustra de Nietzsche no comparten muchos rasgos, la polarización introducida por Zoroastro sí despertó el interés del filósofo hasta el punto de convertirse en una de las cuestiones fundamentales de su crítica a la cultura occidental. De hecho, Nietzsche responsabiliza a Zaratustra de haber introducido este dualismo fatal en la mentalidad y las costumbres de los hombres, explica que es por eso mismo que este personaje debe corregir el error del cual es responsable, y que este es uno de los motivos por los que decide emplear su nombre<sup>915</sup>. En el pasaje que estamos ahora comentando, la alusión a

---

<sup>913</sup> UBHL-Text-1, KGW III/1, p. 246; =Nietzsche (1873-1874) 2009 I. La segunda consideración intempestiva, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, está escrita en 1873-1874, justo después de *La filosofía en la época trágica de los griegos* y en pleno periodo de las lecciones sobre *los filósofos preplatónicos*, cuyos textos estamos aquí tratando.

<sup>914</sup> Vid. Filoramo 2000, § 10.

<sup>915</sup> Vid. EH-IV-Text-3, KGW VI/3, p. 365; =Nietzsche (1888) 1998a, 137-138.

Zaratustra y su vinculación con Heráclito sugiere que la figura de Zaratustra posteriormente forjada por Nietzsche podría ser un *alter ego* del propio autor, forjado a partir de rasgos de sí mismo en combinación con aspectos de Heráclito que él admira, pues precisamente la teoría heraclítica de los contrarios permite superar el error en cuestión. Aquí simplemente nos limitamos a señalar esta hipótesis, que será tratada con más detalle en la segunda parte de la tesis doctoral.

**28A** [VP-1]

«Platón es el primer gran *carácter mixto*, tanto por su filosofía como por el tipo de filósofo que encarna. En su filosofía de las ideas se amalgaman elementos socráticos, pitagóricos, heraclitianos; no se puede decir que sea una concepción original. Además, como hombre, Platón es una síntesis de los rasgos del soberbio aristócrata Heráclito, del melancólico legislador Pitágoras y del dialéctico psicólogo Sócrates. Los filósofos tardíos son todos filósofos mixtos de este tipo. En cambio, esa serie de presocráticos representan tipos puros y no mezclados, tanto por sus filosofemas como por su carácter. Todos ellos pueden ser llamados, si se quiere, los «exclusivos». En cualquier caso, son los auténticos «inventores»: para los que vinieron después, filosofar fue mucho más fácil. Ellos descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia [...] Hay quien supone una providencia de los libros (un *fatum libellorum*). Pero sería malintencionado pensar que, si Heráclito, el maravilloso poema de Empédocles o los escritos de Demócrito, al que los antiguos equiparaban a Platón, se nos han escapado, se nos quiso compensar con los estoicos, los epicúreos y Cicerón»<sup>916</sup>.

Este pasaje pertenece también al primer apartado de *Los filósofos preplatónicos* y en él se explica cómo Platón es ya el primer tipo mixto, que se desmarca de sus precursores, arquetipos íntegros, de una sola pieza, modelos puros, de los cuáles el último representante es Sócrates. La originalidad propia de los primeros forjadores de la filosofía se diluye cuando la actividad filosófica comienza a incorporar elementos de las diversas propuestas anteriores y pasa del asombro, el descubrimiento y la inventiva a la absorción de diversas tesis y a la construcción de sistemas, praxis iniciada con Platón. Es por esto que Nietzsche distingue entre tipos «puros, tallados en una sola pieza» y «mixtos»; y esto atañe no sólo a las obras sino también a las personalidades de los filósofos, de modo que tanto en la persona de Platón como en su teoría de las ideas

---

Tampoco es casual que otra de las grandes obras de ese periodo, escrita justo después de *Así habló Zaratustra*, lleve por título *Más allá del bien y del mal*. Estas cuestiones se tratarán detalladamente en la segunda parte de la tesis.

<sup>916</sup> VP-Vorlesung-1, KGW II/4, p. 214; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 20. Este pasaje se reproduce de manera prácticamente idéntica en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Cf. PHG-Text-2, KGW III/2, p. 305; =Nietzsche (1873) 2003b, 40-41.

se encuentra la combinación de diversos aspectos de distintos preplatónicos como Heráclito, Pitágoras y el mismo Sócrates. El de Éfeso es citado aquí tres veces, dos para enunciar la absorción de rasgos -heraclíteos, pitagóricos y socráticos- en la obra y en la persona de Platón; la otra para explicar el infortunio que supone no disponer de textos tan valiosos como los de Heráclito, Empédocles o Demócrito. En ninguna de estas tres ocasiones la alusión a Heráclito resalta sobre la de los otros preplatónicos, aparte del rasgo distintivo que en esta ocasión se le adjudica a cada uno de estos tres filósofos.

El de Éfeso es descrito aquí como «soberbio aristócrata», definición que muy probablemente Nietzsche toma del primer pasaje del libro IX de la obra de Diógenes Laercio, y del estudio monográfico de Bernays sobre Heráclito. Como veremos al analizar el capítulo específico dedicado al efesio en la obra que aquí nos ocupa, el profesor de Basilea cita ambas fuentes ya desde las primeras líneas; a Bernays en relación con el carácter aristocrático, y a Laercio justo después, para explicar la crítica de Heráclito a sus conciudadanos por expulsar a Hermodoro<sup>917</sup>; allí cita textualmente el pasaje de las *Vidas de los filósofos ilustres*, donde se encuentra el fragmento B 121. Después sigue su exposición citando bastantes pasajes de Laercio y otras fuentes antiguas y modernas<sup>918</sup>. El análisis del orgullo y la estirpe aristocrática de Heráclito se ha realizado detalladamente en el comentario del texto *Sobre el pathos de la verdad*, donde Nietzsche incide en esta cuestión aún más que aquí; por esto no vamos a repetirlo ahora.

29A [VP-3]

§ 3

«El mito como grado previo de la filosofía [...]

Ciertamente, esta poesía ejerció un gran influjo sobre los fisiólogos; todos los principios los hallamos individualmente en cada uno de ellos: la fluyente materia primitiva en Tales, el halo activo en Anaxímenes, el χρόνος [tiempo] como ente absoluto en Heráclito, en Anaximandro, el desconocido, informe y carente de cualidades τὸ ἀπειροῦν [lo indeterminado]. Zimmermann ha mostrado la influencia indudable de las doctrinas egipcias sobre Ferécides en «Über die Lehre des Pherecydes von Syros», *Zeitschrift für Philosophie und Kritik von Fichte und Ulrici*, XXIV, pp. 161, etc.; también en *Studien und Kritiken* (Wien, 1870)»<sup>919</sup>.

<sup>917</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 261; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 359-360; D.L. IX 2; Bernays 1869, 15; Bernays 1848, 31. En D.L. XI 1 encontramos la caracterización de Heráclito como «arrogante y orgulloso ante cualquiera»; justo a continuación, en D.L. IX 2 está el pasaje donde se narra la expulsión de Hermodoro, y la indignación del filósofo y amigo de éste.

<sup>918</sup> Vid. VP-Text-10, KGW II/4, p. 261-282; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 359-374.

<sup>919</sup> VP-Text-3, KGW II/4, p. 223; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 28.



Encontramos este fragmento al final del apartado 3 de la obra, en un contexto en que se trata el mito como estadio preliminar de la filosofía, y en el que Nietzsche se atreve a afirmar que los principios [ἀρχαί] postulados por los «fisiólogos» preplatónicos son transposición de una teogonía transmitida por Ferécides de Siro<sup>920</sup>, titulada *Los siete abismos*, y que Nietzsche considera de influencias órficas.

La vinculación de Heráclito aquí con «el χρόνος [tiempo] como ente absoluto», solo es posible relacionarla con el fragmento DK 22 B 52: «el conjunto del tiempo es un niño que juega a los peones. ¡Cosa de un niño es el poder regio!»

La expresión de este fragmento que Bernabé traduce por «conjunto del tiempo»<sup>921</sup> es αἰών, término que no todos los especialistas traducen de igual modo. Marcovich señala que en la época de Heráclito αἰών significaba muy probablemente el «espacio de la vida de un hombre», es decir, una vida, y que por esto podría significar algo así como la madurez de un hombre<sup>922</sup>. Conche lo traduce como «Tiempo», en el sentido no cronológico del término<sup>923</sup>.

<sup>920</sup> Según Nietzsche «especialmente significativos son los diez libros de la primera cosmogonía en prosa de Ferécides, de la isla de Siro, llamada Ἑπτάμυχος [*Los siete abismos*] (o bien Θεοκρασία, Θεογονία, Θεολογία [teocracia, teogonía, teología]). Al comienzo están los tres principios primordiales, aquello por lo cual todo está hecho: Zeus, el éter; aquello de lo que todo está hecho: Ctón, la materia; y aquello en lo que todo está hecho: Cronos, el tiempo. Zeus se asemeja al aliento que llena el Todo, Ctón al agua que da presión a todas partes: aquí el agua es, como en Tales, el flujo y el fango primitivo, lo primero y por tanto lo mejor de todo, sin forma y sin cualidad: mientras se halla creando, Zeus se transforma en Eros, el espíritu creador dentro de la tierra. Con la unión de Eros y Ctón comienza el segundo Cronos, el temporal, el tiempo sin inicio. Bajo la influencia de Eros y del Tiempo, la materia se disocia ahora en los elementos fuego, aire y agua: el más pesado tiende a hundirse, el más ligero a flotar. Tenemos así los siete estratos o esferas del mundo: 1) el reino de Eros demiurgo; 2) Ctón (completamente móvil), Cronos, Fuego-Agua-Aire-región terrestre. Si se junta a Eros, Ctón y Χρόνος [Tiempo] como pertenecientes a una misma región obtenemos el πεντέκοσμος o reino de los cinco mundos. En estos espacios se desarrolla una violenta generación de dioses. El Eros celeste nace como terrestre y recibe ahora el nombre de Ofioneo, con forma de serpiente. Opuesto a él está el tiempo destructor: lucha entre los ofitas y los cronidas. Cronos y sus secuaces son arrojados al océano. La tierra, en su μυχός [fondo] más íntimo, situada en las tinieblas del todo, suspendida en la región del agua-(nubes-bruma), se asemeja a un roble alado en el aire con las alas extendidas. Tras vencer a Cronos, Zeus le cambia las ropas de honor, de donde había recibido el nombre de Γαία [Gea]: un manto de rica y fastuosa textura, bordado por la mano misma del campo, del agua y de los cauces fluviales»; VP-Text-3, KGW II/4, pp. 222-223; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 23-24.

<sup>921</sup> Vid. Bernabé 2001, 139.

<sup>922</sup> Vid. Marcovich 2007, 719.

<sup>923</sup> Vid. Conche 1986, 446.

La traducción de Kahn opta por «*lifetime*», vida, en el sentido de una vida humana; y comenta que el sentido técnico del término como «eternidad» -en contraste con la duración temporal- que aparece en el *Timeo* de Platón y que no es aplicable en el contexto del fragmento de Heráclito, aunque señala que sí puede aludir a otros significados relativos tanto a la vida humana como a periodos temporales de gran magnitud<sup>924</sup>. Vemos pues que las acepciones del término pueden variar bastante; desde el significado más amplio del tiempo «en su conjunto», hasta la vida de una persona, pasando por la «edad madura» de un hombre. Así, la cuestión que Nietzsche vincula a Heráclito aquí combina en cierto modo dos acepciones de tiempo opuestas, o como mínimo bien distintas; la de χρόνος -el tiempo medible- y la de «ente absoluto», el Tiempo al que se refiere Conche.

Tras comprobar las distintas acepciones con que se suele interpretar el término αἰὼν, podemos afirmar que pese a ser bastante común asignar la posterior concepción nietzscheana del eterno retorno a este fragmento de Heráclito, B 52 no contiene tal concepción. Es posible que para la construcción de esa noción Nietzsche se inspirara en la expresión de este fragmento, en combinación con teorías físicas y astronómicas de su tiempo<sup>925</sup>, pero desde luego -tanto si Nietzsche lo creyó realmente como si no-, es un error considerar que la teoría del eterno retorno pueda encontrarse en él<sup>926</sup>.

Por otra parte, cabe señalar que la transposición propuesta por Nietzsche de los principios postulados por los fisiólogos preplatónicos a partir de la teogonía de Ferécides puede resultar problemático al menos por dos razones; la primera es el probable error de datación; la teogonía en cuestión es de transmisión tardía<sup>927</sup> y no

<sup>924</sup> Vid. Kahn 1981, 228.

<sup>925</sup> Esto último lo muestra con bastante rigor el estudio de D'Iorio sobre el eterno retorno en Nietzsche. Vid. D'Iorio 1995.

<sup>926</sup> El análisis exhaustivo de B 52 se ha realizado en el comentario del recurso a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia*; en esta ocasión nos hemos ceñido a señalar únicamente los aspectos que consideramos más relevantes en relación con la cuestión del tiempo, que es el aspecto que aquí se trata.

<sup>927</sup> Las primeras noticias de que disponemos sobre la obra de Ferécides nos llegan a través de Diógenes Laercio (vid. D.L. I, 116), donde encontramos referencias a Ferécides de Siros y a su obra; según este testimonio, en efecto, escribió una cosmogonía de contenido similar al que relata Nietzsche. Por otra parte, en el catálogo de la Biblioteca de Alejandría realizado por Calímaco, consta que Ferécides escribió un libro titulado *Siete receptáculos* o *Mezcla divina* o *Teogonía* (vid. Sud. Lex. IV, 713; citado por Martínez 2000, 90-91). Asimismo, encontramos referencias a los contenidos de la teogonía de Ferécides en Damascio (vid. Dam. Pr. 124 bis;

sabemos hasta qué punto se corresponde con lo que pudieran de ella conocer los filósofos anteriores a Platón. La otra razón coincide con el *modus operandi* empleado de vez en cuando por el filólogo germano, de aventurar hipótesis intuitivas sin solidez argumentativa. La primera objeción sería suficiente para descartar el origen de los ἀρχαί preplatónicos propuesto; éste es precisamente uno de los errores metodológicos que provocaron las duras críticas de otros filólogos como Wilamowitz.

No obstante, según un estudio actual sobre Ferécides de Siro<sup>928</sup> y los testimonios que conservamos en Diógenes Laercio, Damascio y Calímaco, el título y los contenidos de la obra de Ferécides coinciden con los comentarios de Nietzsche. Asimismo, las tesis sostenidas por el filólogo sobre el paso del mito al logos realizado por Ferécides en su tratamiento de la configuración del cosmos y el tránsito de una concepción cosmogónica a una abstracción filosófica y una racionalización de los conceptos míticos originarios, las encontramos también en el estudio actual de Roxana Martínez. Al igual que Nietzsche, esta investigadora también señala posibles influencias órficas en la teogonía de Ferécides<sup>929</sup>, y hace alusión a otros especialistas que señalan influencias orientales y órficas en su obra: Meyer, Mondolfo, Kirk, y Walcot<sup>930</sup>. Por otra parte, la observación nietzscheana de la posible absorción y transposición de elementos fundamentales de la cosmogonía ferecida en la postulación de los ἀρχαί por parte de los filósofos preplatónicos, encuentra respaldo en las tesis de Diels y Schibli de los paralelismos entre Ferécides y Anaximandro<sup>931</sup>. A esto hay que sumar los testimonios de Apolonio (II a. C.) y de Diógenes Laercio (III d. C.), que presentan a Pitágoras como discípulo directo de Ferécides<sup>932</sup>. Por otra parte, la propia investigadora, Martínez, señala la posible vinculación de la teoría heraclítica de la guerra como padre de todas las cosas con la contienda entre Krono y Ofioneo descrita por Ferécides con anterioridad a Heráclito; y concluye que la innovación aportada por el de Siro al presentar la primera maniobra de abstracción filosófico-racional de conceptos míticos

---

citado por Martínez 2000, 91). De hecho, el testimonio de Damascio es el que emplea Nietzsche en su comentario sobre Ferécides, y es muy probable, aunque el filólogo no lo nombra, que debió servirse de los testimonios de Diógenes Laercio, cuya obra conocía bien.

<sup>928</sup> Vid. Martínez 2000, 87-110.

<sup>929</sup> Vid. *Ib.*, 95.

<sup>930</sup> *Ib.*, 96.

<sup>931</sup> *Ib.*, 97.

<sup>932</sup> Cf. D.L. I, 118; Apollon. *Mir.* 6.

originarios, serviría de base para los trabajos realizados por los fisiólogos presocráticos, y que, en nuestra opinión, supondría el primer germen de lo que conocemos como el tránsito del mito al logos: «se hace evidente que Ferécides fue un autor de avanzada concepción filosófica, innovadora y chocante en su época, pero decisiva en el posterior desarrollo de la llamada filosofía presocrática griega»<sup>933</sup>.

Si aceptamos estas tesis, Nietzsche sería el primero en señalar estos paralelismos y lo que -de ser así-, podría considerarse el primer antecedente inmediato de la filosofía preplatónica.

### 30A [VP-4]

#### § 4.

«(sc. Homero y Hesíodo) Son muy griegas las comparaciones, más aludidas que enunciadas por las doctrinas: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει [ni afirma ni esconde, sino que indica], como se dice de Heráclito: recibe el nombre de αἰνος [*sic*] relacionado en parte con acontecimientos habituales, en parte con fábulas.- Por ejemplo, cuando el cangrejo, que sigue un camino tortuoso, pide rectitud de la serpiente ὁ καρκίνος ὡδ' ἔφα χαλᾶ (pinzas) τὸν ὄφιν λαβῶν: εὐθὺν χροῖ τὸν ἑταῖρον ἔμμεν καὶ μὴ σκολιὰ φρονεῖν [el cangrejo dijo a la serpiente cogiéndola así con sus pinzas: "Hay que ser un compañero recto y no pensar tortuosamente"]»<sup>934</sup>.

Se trata de una nota a pie de página inserta en el capítulo cuarto, donde se tratan cuestiones relacionadas con los fundamentos éticos de la sabiduría anterior y preliminar de la filosofía. Esta nota es un complemento explicativo a un pasaje de la *Iliada* de Homero que Nietzsche está empleando: «no es buena la soberanía de muchos, que haya un solo señor, un solo rey, ese a quien dio el astuto hijo de Cronos»<sup>935</sup>. Aunque estas líneas pueden relacionarse con la inclinación aristocrática y antidemocrática de Heráclito y con los fragmentos B 49 y B 121, el comentario de la nota a pie de página que Nietzsche les asigna parece centrarse más en B 93, como un ejemplo de los fundamentos sapienciales preliminares de la filosofía:

«El soberano, cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino da señales»<sup>936</sup>.

<sup>933</sup> Martínez 2000, 110.

<sup>934</sup> VP-Text-4, KGW II/4, p. 224 (n. 12); =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 29.

<sup>935</sup> Cf. Hom., *Il.* II, 204; Arist. *Metaph.*, 1076a 3.

<sup>936</sup> DK 22 B 93. Este fragmento se ha analizado detalladamente en el comentario de *Sobre el pathos de la verdad*. Como hemos señalado en varias ocasiones, los fragmentos que vamos comentando exhaustivamente por el orden cronológico de su aparición en las obras de Nietzsche, no vuelven a analizarse así después, sino que cuando vuelven a aparecer nos

Efectivamente, la expresión del fragmento indica que la sabiduría transmitida por Apolo a través del oráculo de Delfos es un conocimiento a interpretar; se muestra, pues no es ocultado, pero no se dice, sino que se dan señales, pistas, ciertas indicaciones. Nos encontramos ante una información que no se expresa con la claridad y la precisión que solemos esperar y de la que, pese a no ocultarse, lo que se dan son solo señales, estimulando la creatividad del oyente y su participación activa en la construcción de la comprensión del mensaje. Se propone un ejercicio en la tarea de adquisición de la información, y no una mera actitud receptiva pasiva. Si se quiere conocimiento hay que trabajar en ello, no basta con buscarlo y esperar la entrega de resultados acabados. A menudo el estilo oracular en clave de misterio empleado por Heráclito implica más un reto irónico que realmente un contenido críptico; en esta ocasión, no obstante, la propuesta de un esfuerzo necesario en la comprensión de las informaciones emitidas por Apolo parece evidente<sup>937</sup>.

Por otra parte, es cierto que se alude a la deidad aquí como «el soberano», y eso sí tiene relación con la predilección por el gobierno de «un solo rey» que expresan las citadas líneas de la *Iliada*. Nietzsche combina así dos elementos centrales del pensamiento de Heráclito; su rigurosa inclinación aristocrática antidemocrática, y la condición oracular y gnómica del conocimiento, cuya naturaleza exige escuchar a los transmisores realmente sabios, así como esfuerzo, lucidez y habilidad para comprender<sup>938</sup>.

**31A** [VP-6]

§ 6 Tales

«En la Antigüedad tardía, estas cartas fueron siempre muy atractivas para apreciar el valor personal de un filósofo; muchas veces también porque sus autores sabían siempre algo más, por ejemplo, las cartas de Heráclito, tal como ha mostrado Jacob Bernays»<sup>939</sup>.

---

limitamos a comentar simplemente los aspectos del fragmento relacionados con la cuestión que Nietzsche está tratando en ese momento.

<sup>937</sup> De acuerdo también con la propuesta del fragmento DK 22 B 22: «los buscadores de oro mucha tierra cavan y encuentran poco».

<sup>938</sup> Son abundantes los fragmentos en los que Heráclito describe estas características del conocimiento, y la dificultad de la mayoría para acceder a su comprensión. Vid. por ejemplo DK 22 B 1, B 17, B 34, B 22, B 28a, B 56, y B 123.

<sup>939</sup> VP-Text-6, KGW II/4, p. 239; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 45-46.

La alusión a Heráclito aquí simplemente se emplea como un ejemplo de la información sobre las doctrinas y las personalidades de los filósofos antiguos que facilitan las «cartas» de la Antigüedad tardía que han llegado hasta nosotros. El filólogo señala como muestra de esto el comentario de Bernays sobre las «cartas de Heráclito»; Bernays es un especialista muy utilizado por Nietzsche en su acceso al de Éfeso<sup>940</sup>. A partir de los estudios modernos sobre la autoría de estas cartas, la información que contienen se considera más útil para dilucidar cuestiones relacionadas con la información sobre el de Éfeso que se pudiera tener en la época tardía en que fueron escritas, que para el estudio sobre Heráclito en sí. No obstante, otra utilidad que Marcovich les reconoce es la posibilidad de explorar en ellas posibles sentencias heraclíteas que no se hayan conservado de otro modo<sup>941</sup>. Otros especialistas actuales se muestran más reacios en relación con esta cuestión; así, Conche, por ejemplo, señala simplemente que las supuestas cartas de Heráclito son apócrifas<sup>942</sup>.

32A [VP-7]

§ 7 Anaximandro

«La influencia del primer *escrito* debe haber sido enorme: el choque con la doctrina de los eleatas, así como con las de Heráclito, de Empédocles, etc., está aquí servido. En este sentido, la pregunta ya no es estrictamente física, sino que el origen del mundo, como suma de ἀδικίαι [injusticias] por expiar, abrió una perspectiva a los profundos problemas de la ética»<sup>943</sup>.

Este es un tema que interesa especialmente a Nietzsche y que determina buena parte de su predilección por Heráclito; de hecho es precisamente con esta cuestión que comienza el primer capítulo dedicado al de Éfeso en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, justo después de presentar los problemas y consecuencias -fundamentalmente éticos- de la cosmovisión anaximandrea, y donde expone su superación por parte de

<sup>940</sup> Vid. Bernays 1848; 1850; 1853; 1854; 1866; y 1869.

<sup>941</sup> Marcovich 2007, 285-302.

Marcovich considera que las cartas I-III y IV-IX fueron escritas por escuelas distintas, una escuela inclinada a la cuestión biográfica en el caso de las tres primeras cartas, y otra de tendencia cínico-estoica en el caso de las cartas restantes, las cuales propone dividir a su vez en dos grupos formados por las cartas IV-VI y VII-IX. Su conclusión es que al menos las cartas IV a IX fueron escritas en torno al siglo I d. C. Vid. *ib.*, 302. Cf. D.L. IX, 12-14.

<sup>942</sup> Vid. Conche 1986, 38.

<sup>943</sup> VP-Text-7, KGW II/4, p. 242; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 49.

Heráclito<sup>944</sup>. Un análisis de las importantes implicaciones éticas derivadas de la propuesta de Anaximandro, que -como veremos- también trata con detalle en el capítulo dedicado a Heráclito en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*.

En esta ocasión, la cita señala el impacto que debió suponer la connotación ética de la explicación ofrecida por Anaximandro sobre el origen del mundo a partir de un escenario punitivo, donde todo lo que deviene y perece debe expiar la culpa e injusticia de la cual participa por el simple hecho de su individuación y separación de la unidad trascendente<sup>945</sup>.

Con esto Anaximandro abre la cuestión física a una dimensión ética que según Nietzsche no se encontraba en las doctrinas de los eleatas, ni en las de Heráclito o Empédocles, entre otros, quienes proponían explicaciones físicas que no incidían de este modo en la cuestión ética. Aunque aquéllas doctrinas pudieran tener ciertas consecuencias más allá de la vertiente física, su interés era fundamentalmente físico; sin embargo, la propuesta anaximandrea «no es estrictamente física» y constituye la eclosión en sentido fuerte de los grandes «problemas de la ética».

### 33A [VP-8]

#### § 8 Anaxímenes

«69 Madurez de Parménides y Heráclito

[...] (el sistema atomístico-materialista). Pero este último es una evolución mucho más tardía que presupone ya a Heráclito y a Parménides.

[...] Pero insertar a estos filósofos directamente en la serie: «Tales el agua, Anaximandro τὸ ἀπεριττον [lo indeterminado]; Anaxímenes el aire; Heráclito el fuego» es completamente falso. Pues su mayor logro no es únicamente la consideración de una materia primitiva, sino la idea del *desarrollo* a partir de ella. Con ello Anaxímenes se sitúa en una nueva época. Sólo después de Heráclito y los eleatas, antes de pasar por Anaxágoras, puede hablarse de él. En efecto, desde Tales hasta los sofistas y Sócrates, disponemos de siete rúbricas *independientes*, es decir, de siete filósofos originales e independientes: 1) Anaximandro; 2) Heráclito; 3) eleatas; 4) Pitágoras; 5) Anaxágoras; 6) Empédocles; 7) el atomismo (Demócrito)»<sup>946</sup>.

El capítulo dedicado a Anaxímenes comienza presentando los problemas relativos a la época exacta en que vivió este filósofo, y a la probabilidad de que siguiera o no las

<sup>944</sup> Cf. PHG-Text-5, KGW III/2, p. 316; =Nietzsche (1873) 2003b, 56-57.

<sup>945</sup> DK 12 A 9: «el principio de los seres es indefinido... y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo».

<sup>946</sup> VP-Text-8, KGW II/4, pp. 249-251; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 58-59.



enseñanzas de Anaximandro. Nietzsche recurre a la cronología aportada por Teofrasto y pone en duda la *διαδοχή* (sucesión) en cuestión, así como las cronologías propuestas para justificar las *διαδοχαί*<sup>947</sup>. Asimismo, considera que la órbita de análisis y reflexión en que opera el sistema de Anaxímenes «en una línea de explicación del mundo mediante razonamientos *mecánicos*, como anticipación del sistema atómico-materialista», es muy distinta a la de Heráclito y Parménides, respecto a los cuales supone un gran avance que inaugura una nueva época, «la época de Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, es decir, el movimiento incipiente de una ciencia natural». Por esto, según Nietzsche, no es coherente ni lícito ubicar a todos estos filósofos en un mismo nivel de investigación a partir del cual son presentados en la serie «Tales el agua; Anaximandro τὸ ἄπειρον (lo indeterminado); Anaxímenes el aire; Heráclito el fuego».

Acorde con su definición de los filósofos preplatónicos como «tipos puros»<sup>948</sup>, la propuesta de Nietzsche es que desde Tales hasta Sócrates y los sofistas existen siete movimientos filosóficos que son «originales e independientes: 1) Anaximandro; 2) Heráclito; 3) eleatas; 4) Pitágoras; 5) Anaxágoras; 6) Empédocles; 7) el atomismo (Demócrito)», «siete concepciones del mundo totalmente diferentes»<sup>949</sup>. Heráclito es considerado aquí uno de los filósofos primitivos, «anteriores» al salto hacia la «ciencia natural» inaugurado por Anaxímenes.

### 34A [VP-9]

#### § 9 [Heráclito] Pitágoras<sup>950</sup>

«La situación de Heráclito es similar a la de Anaximandro. Es completamente falsa la caracterización de Pitágoras (Heinze, *Lehre vom Logos*, 3) según la cual su mayor progreso respecto a Heráclito consiste en una modificación cualitativa del fuego, en contraposición a los que explican la multiplicidad de los fenómenos por fusión y separación, por

<sup>947</sup> Vid. VP-Text-8, KGW II/4, pp. 250-251; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 352-353.

<sup>948</sup> *Ibid.*

<sup>949</sup> VP-Text-8, KGW II/4, p. 251; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 353.

<sup>950</sup> Los traductores de la edición española dirigida por Sánchez Meca (Tecnos 2013), observan que «el título de este capítulo era, efectivamente, «Heráclito», pero fue reemplazado por «Pitágoras» tras la lectura del artículo de Erwin Rohde, [...] «Die Quellen des Jamblicus in seiner Biographie des Pythagoras», *Rheinisches Museum. Neue Folge* 26, 1871, pp. 554-576, y 27, 1872, pp. 23-61. «Como señalan D'Iorio y Fronterotta, la lectura de este artículo hizo que Nietzsche modificase su imagen del filósofo de Samos. En los fragmentos póstumos, Pitágoras aparece vinculado a la filosofía de Schopenhauer [...]». Nietzsche (1872-1876) 2013, 353, n. 53. Cf. VP-Text-9, KGW II/4, pp. 251.

condensación y rarefacción. Pues esas teorías de la ἀραιωσις πύκνωσις [rarefacción y condensación], de la σύγκρισις [mezcla] y διάκρισις [separación] son *posteriores y más recientes* que Heráclito. Es precisamente con ellas que se muestra, contra Heráclito, un progreso del pensamiento científico-natural. En cambio, para determinar este progreso, hay que comparar a Heráclito con Anaximandro. El ἄπειρον [lo indeterminado] y el mundo del devenir fueron yuxtapuestos de una manera incomprensible, una especie de dualismo inmediato. Heráclito niega completamente el mundo del ser y afirma sólo el mundo del devenir: Parménides hace lo contrario para escapar del problema de Anaximandro. Ambos intentan aniquilar el dualismo, ambos de maneras opuestas, por lo cual también Parménides combatió duramente a Heráclito. Tanto Heráclito como los eleatas son predecesores de Anaxágoras, Empédocles y Demócrito: en conjunto, desde Anaximandro, tienen lugar un reconocerse y un tenerse en cuenta mutuos. En este sentido, puede hablarse de una evolución»<sup>951</sup>.

Se propone aquí una «evolución», en el sentido de que Heráclito y los eleatas son considerados precursores de Anaxágoras, Empédocles y Demócrito. Nietzsche se muestra aquí en desacuerdo con quien quiere ver en Pitágoras un progreso respecto a Heráclito, en relación con el tratamiento de la cuestión del fuego<sup>952</sup>; afirma que lo que se llama filosofía pitagórica no es realmente filosofía ni tiene nada que ver con los antiguos filósofos, y que Pitágoras no es un filósofo, sino el creador de «la imagen de un nuevo tipo de *vida filosófica*».

En el contexto de crítica a la teoría según la cual Pitágoras supondría un progreso respecto a Heráclito por la «modificación cualitativa del fuego, en contraposición a los que explican la multiplicidad de los fenómenos por fusión y separación», el filólogo argumenta que Heráclito es cronológicamente anterior a las teorías de la rarefacción y la condensación, y que es precisamente con estas teorías que «se muestra, contra Heráclito, un progreso del pensamiento científico-natural». Un progreso cuya constatación requiere la comparación entre el de Éfeso y Anaximandro; Nietzsche no se explica la combinación con la que tradicionalmente se asociaron las propuestas del devenir y lo indeterminado aportadas por estos filósofos, como si se tratase de un «dualismo inmediato».

En su opinión, ante el dualismo de índole metafísica propuesto por Anaximandro Heráclito postula el devenir y niega rotundamente el ser, mientras que Parménides haría justamente lo contrario. Según el filólogo, Heráclito y los eleatas, en conjunto con

<sup>951</sup> VP-Text-9, KGW II/4, pp. 251-252; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 59-60.

<sup>952</sup> Nietzsche dice que se trata de una caracterización completamente falsa de Pitágoras, y cita a Heinze, *Lehre vom Logos*, p. 3. Vid. VP-Text-9, KGW II/4, p. 251; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 59.

sus descendientes -Anaxágoras, Empédocles y Demócrito- y también con Anaximandro, constituyen una diversidad filosófica en diálogo y mutua consideración, que conforman una «evolución» de la cual Pitágoras queda excluido. Cuestión que encajaría perfectamente con la crítica de Heráclito al de Samos en tres de sus fragmentos, los cuales vamos a comentar aprovechando la mención directa a éstos en los dos pasajes que presentamos a continuación<sup>953</sup>.

35A [VP-9]

§ 9

«Según Rohde, el estilo de vida de los pitagóricos debió contener, además de las ideas teológicas de los órficos y de su ley ritual, un germen de interés científico-natural.

Es destacable el hecho de que Heráclito se queje de que él no puede considerarle ni como auténtico filósofo, ni como auténtico órfico, sino como un pensador que está a medio camino entre el misticismo órfico (¡pensador atento!) y la investigación científica. Según Diógenes Laricio (VIII, 6 y IX, 1, 2): Πιθαγόρης Μνησάρχου ιστορίη ν ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην [Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ejercitó en informarse más que todos los hombres, haciendo una selección de estos escritos y formando su propia sabiduría] (en sentido irónico tras ἓν γὰρ τὸ σοφόν [una sola cosa es lo sabio]) πολυμαθίην (erudición y engaño) κακοτεχνίην [mala técnica], (no σοφία [sabiduría], sino τέχνη [técnica]; «práctica fraudulenta»).- Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐθις τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον [tener mucha erudición no enseña comprensión, pues se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a su vez tanto a Jenófanes como a Hecateo]. Las palabras ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς [haciendo una selección de esos escritos] deben referirse a escritos mencionados poco antes; no pienso (como Zeller) en Ferécides o en escritos órficos; la palabra ιστορίη [investigación] se refiere a la investigación por preguntas, que Heráclito rechazaba, si bien es cierto que en primer lugar se refería a los viajes. Pues de los libros órficos no se aprende ninguna πολυμαθίη [erudición], refiriéndose probablemente a la literatura egipcia. Hecateo de Mileto es un gran viajante, lo mismo que Jenófanes; quizás Heráclito quiso decir que incluso Pitágoras tomaba su σοφία [sabiduría] de Hesíodo, Jenófanes y Hecateo, no de los viajes<sup>954</sup>.

[...] Un matemático no hubiera acudido a la llamada de la πολυμαθίη [erudición]. Lo más característico de Pitágoras, su supuesta σοφίη [sabiduría], es sólo una πολυμαθίη (procedimientos fraudulentos y supersticiosos); éste es el pensamiento de Heráclito [...] Así, pues, también Heráclito consideró a Pitágoras como un mero reformador religioso; el desarrollo filosófico científico tuvo lugar muy posteriormente. Heráclito desmiente la existencia en Pitágoras de un principio científico (y, por lo tanto, también de la doctrina del número)»<sup>955</sup>.

<sup>953</sup> Son los fragmentos DK 22 B 81, B 129 y B 40.

<sup>954</sup> VP-Text-9, KGW II/4, p. 255; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 63-64.

<sup>955</sup> VP-Text-9, KGW II/4, p. 256; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 64-65.

a) *Los fragmentos o contenidos de Heráclito en este pasaje*<sup>956</sup>.

Los tres fragmentos en los que Heráclito critica a Pitágoras y que guardan relación directa con este pasaje de Nietzsche son:

B 129: Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que ningún otro hombre y, tras haber escogido estos escritos, configuró su propia sabiduría: erudición, malas artes.

B 40: Erudición no enseña sensatez, pues se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y aun a Jenófanes y a Hecateo.

B 81: (Pitágoras) cabecilla de embaucadores.

Nietzsche cita aquí textualmente el contenido de los dos primeros de estos tres fragmentos, con indicación precisa de la fuente de procedencia –D.L. VIII, 6, y IX, 1, 2-. El comentario de la crítica al de Samos que aparece en este pasaje, aparte de reproducir los fragmentos B 129 y B 40 contenidos en el libro VIII y IX, dedicados a Pitágoras y a Heráclito respectivamente, coincide con los testimonios de Diógenes Laercio respecto al tema en el libro dedicado a Pitágoras. También hace referencia a los estudios de Rohde sobre la combinación de contenidos teológicos, rituales y científicos en el estilo de vida órfico<sup>957</sup>; y seguidamente señala la denuncia de Heráclito en relación con B 129 al hecho de que Pitágoras no puede ser considerado ni un filósofo ni un órfico, sino alguien «a medio camino entre el misticismo órfico (¡pensador atento!) y la investigación científica».

No obstante, su traducción e interpretación de algunos de los términos contenidos en estos fragmentos presenta algunas alteraciones o errores que comentaremos en el apartado d) dedicado al *recurso de Nietzsche a Heráclito en este caso*.

b) *Los contenidos heraclíteos de esta cita en el contexto de la filosofía heraclítea*

---

<sup>956</sup> A diferencia de los pasajes anteriores, en este caso sí aplicamos el procedimiento de análisis habitual que estamos empleando para el comentario de las citas a Heráclito que contienen alusiones a alguno de sus fragmentos.

<sup>957</sup> Cf. VP-Text-9, KGW II/4, p. 255; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 63; Rohde 1871, 554-576.

La crítica de Heráclito a Pitágoras se articula fundamentalmente en torno a dos cuestiones: *πολυμαθίη* (erudición) y *κακοτεχνίην* (malas artes); a lo cual hay que sumar la caracterización del de Samos como «cabecilla de embaucadores»<sup>958</sup>.

La denuncia en B 40 de que la «erudición no enseña sensatez» y la convicción expresada en B 129 de que ésta sirve para configurar una sabiduría particular, alejada del auténtico conocimiento que otorga el *logos* común, contrastan radicalmente con la concepción heraclítica de acceso al saber. En el fragmento B 101: «me indagué a mi mismo» Heráclito concede a la introspección una función decisiva al respecto; sin embargo, si tenemos en cuenta otros fragmentos como B 1 advertimos que no se trata de una introspección cualquiera, pues la clave fundamental de la actividad cognoscitiva radica en la captación y comprensión del *logos* común. Esta cuestión no está reñida con la información aportada por los sentidos; dado que según B 55: «las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, éstas son las que yo prefiero», aunque también es cierto que la comprensión del «lenguaje» de estos órganos sensoriales no es algo dado, requiere disposiciones cognoscitivas no compartidas por todos<sup>959</sup>.

Heráclito afirma que se indagó a sí mismo, practicando una investigación que permite el acceso al *logos* común -la clave del conocimiento-, y que incluye el testimonio aportado por la vista y el oído en relación con las cosas cuyo aprendizaje consiste en el ejercicio de estos sentidos. Este último aspecto se complementa con la aportación de otros fragmentos como la crítica en B 56 del sometimiento al engaño «respecto a las cosas manifiestas» que afecta a la mayoría de los hombres e incluso a grandes figuras de reconocido prestigio. Por otra parte, B 35 aconseja a los filósofos «enterarse de muchas cosas»<sup>960</sup>. Ahora bien, la confianza en el testimonio de ojos y oídos, junto con el «enterarse de muchas cosas» son ejercicios efectivos si se conoce el lenguaje de estos, y se practican desde el *logos* común, pues nada de esto sirve si se vive según la ilusión de «una inteligencia propia»; dado que desde la perspectiva

---

<sup>958</sup> DK 22 B 81.

<sup>959</sup> DK 22 B 107: «malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje».

<sup>960</sup> DK 22 B 35: «muy preciso es que los hombres que aman el saber traten de enterarse de muchas cosas».

particular alejada de lo «común a todos»<sup>961</sup>, son «meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia»<sup>962</sup>.

Aplicadas estas cuestiones a Pitágoras, nos encontramos con un personaje de reconocido prestigio que se dedica a recopilar informaciones diversas que articula y presenta como discurso propio, incumpliendo el precepto fundamental que consiste en acceder al logos común. Mientras Heráclito deja bien claro que no se trata de escucharlo a él, «sino al logos»<sup>963</sup>, Pitágoras recopila conocimientos de múltiple procedencia, elaborando a partir de éstos una sabiduría particular que el de Éfeso considera *πολυμαθίη* y *κακοτεχνίη*<sup>964</sup>. Una pseudo-sabiduría que «no enseña sensatez», y cuya naturaleza engañosa y dudosa metodología justifican la consideración del de Samos por parte de Heráclito como «cabecilla de embaucadores».

*c) Tradición interpretativa*

c1) Respecto a Heráclito

B 129: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que ningún otro hombre y, tras haber escogido estos escritos, configuró su propia sabiduría: erudición, malas artes».

En su ordenación, Marcovich sitúa este fragmento, junto con B 40 y B 81 entre otros, en un grupo dedicado a «dichos polémicos» en los cuales Heráclito critica a diversos personajes reconocidos, fundamentalmente por no poseer la intuición necesaria para captar y comprender el logos. Pitágoras recibe una parte importante del ataque heraclíteo, en opinión de Marcovich «probablemente a causa de su notoriedad y gran influencia social»<sup>965</sup>. Según este especialista la investigación realizada por Pitágoras comenzó bien, porque «los hombres deben conocer muchas cosas», dice, recurriendo al fragmento B 35; pero acabó mal, porque no logró la intuición necesaria para ir más allá de los datos y la erudición, y aprehender el logos universal. La «sabiduría» compuesta por el de Samos es un conjunto de mentiras fruto de las «malas artes» y el fraude, debido a que él no ha accedido al logos, la única verdad<sup>966</sup>.

---

<sup>961</sup> Vid. DK 22 B 114+2.

<sup>962</sup> DK 22 B 28a.

<sup>963</sup> DK 22 B 50.

<sup>964</sup> Cf. Casadesús 2015a, 2015b (en prensa).

<sup>965</sup> Marcovich 2007, 419-420.

<sup>966</sup> Vid. Marcovich 2007, 424-426.

Según Kahn, Heráclito habría tenido acceso a tratados en prosa que circulaban por Mileto, Samos y Éfeso, sobre las enseñanzas y hazañas de Pitágoras, y de los cuales seguramente lo que más le habría indignado sería la declaración por parte de Pitágoras de recordar sus vidas anteriores. Desde la perspectiva y el rigor con que la cosmología heraclítea contempla el dinamismo de los ciclos vida-muerte, la propuesta pitagórica del recuerdo de las reencarnaciones debía parecerle a Heráclito una caricatura. Esta especie de banalidad, junto con los signos de hechicero que acompañaban la extendida fama del de Samos, fueron motivos suficientes para provocar la crítica del de Éfeso, y la consideración -al parecer compartida también por bastantes extranjeros- de que el magisterio de Pitágoras era un fraude<sup>967</sup>.

Por último, Conche recurre a los testimonios de Porfirio según los cuales Pitágoras en sus viajes habría recopilado muchos conocimientos no sólo egipcios sino también de otros pueblos. También comenta que seguramente el de Samos consultó abundantes textos comprendidos no sólo en libros sino también en tablillas, abarcando una amplia variedad de contenidos, «escritos órficos, tratados científicos egipcios, babilónicos, u otros escritos de ciencia oriental», confeccionando a partir de todos esos textos su propia sabiduría. Y mediante un método fraudulento, pues -se pregunta Conche- ¿qué sabiduría es ésta que se confecciona de este modo, exento de rigor científico? ¿puede eso llamarse ciencia? Ese modo de recopilar información y la síntesis resultante no pueden considerarse ciencia, sino una colección de datos ordenados mediante un «arte fraudulento». El filósofo no tiene necesidad de buscar la información en los libros, pues lo que pudiera encontrar en ellos se lo muestra la razón cuando se la hace servir como es debido. Conche recurre al ejemplo del propio Heráclito, y a los testimonios de Diógenes Laercio según los cuales el de Éfeso no fue discípulo de nadie, sino que -y en esto recurre al fragmento B 101- aprendió todo de sí mismo. Para un filósofo, el ejercicio del razonamiento es el único modo de aprendizaje. Pitágoras buscó entre diversos textos y fue seleccionando opiniones diversas, de múltiple procedencia, y las informaciones que destiló a partir de ese proceso no puede considerarse que aporten conocimiento verdadero. Desde el punto de vista heraclíteo, la verdad no se destila a partir de la recopilación de múltiples textos; sino que en todo caso pueden reconocerse

---

<sup>967</sup> Vid. Kahn 1981, 113-114.



signos de ella en estos cuando uno la conoce, de manera que el proceso es justamente a la inversa.

Según Conche la crítica de Heráclito a Pitágoras en este fragmento se dirige al método ecléctico empleado por el de Samos, quien intenta unificar informaciones de diversas esferas, ensamblándolas en un cuerpo que no cumple con los criterios lógicos de unidad y que carece de unidad intrínseca, puesto que la compilación de datos procedentes de diversas áreas no se ha construido a partir del desarrollo y la argumentación ordenada de una idea fundamental que da sentido a la diversidad de las partes, sino mediante el ensamblaje de informaciones dispersas. Pitágoras habría tomado prestado así incluso el pensamiento fundamental que pretende desarrollar, y presenta un producto cuya falta de unidad sería debida también al hecho de que él no había aprehendido la verdad<sup>968</sup>.

En cuanto al fragmento DK 22 B 40:

«erudición no enseña sensatez, pues se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y aun a Jenófanes y a Hecateo».

Como hemos señalado al inicio del comentario del fragmento anterior, Marcovich sitúa este fragmento al comienzo del grupo dedicado a las críticas polémicas a diversos autores. En su ordenación B 40 aparece justo antes del fragmento B 129 que acabamos de ver, y después del fragmento que cerraba el grupo anterior, B 101: «Me indagué a mi mismo», resaltando así el contraste entre el método introspectivo de acceso al conocimiento y la pseudosabiduría construida a partir de la erudición y las «malas artes», puesto que, en efecto, la «erudición no enseña sensatez». Marcovich señala que para Heráclito la sabiduría no puede darse sin la aprehensión del logos; la sensatez a que refiere el fragmento contrasta precisamente con la multitud de estudios propia de la erudición<sup>969</sup>.

Según Kahn B 40 puede interpretarse como una continuación del pensamiento expresado en B 107<sup>970</sup>, en el sentido de que el ejercicio de la comprensión requiere algo más que el simple acceso a la información, pues una cosa son las palabras y otra el

---

<sup>968</sup> Vid. Conche 1986, 106-108.

<sup>969</sup> Vid. Marcovich 2007, 420-424.

<sup>970</sup> DK 22 B 107: Malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje.

significado y la intención con que se emplean. Por esto es necesario saber hablar y escuchar adecuadamente, lo cual exige mayor formación que la requerida para el uso ordinario del lenguaje. Este investigador sostiene que Heráclito no infravalora la erudición en sí; lo que señala es que ésta por sí sola no es suficiente para acceder a la sabiduría, pues la acumulación de información requiere un esfuerzo de comprensión que va más allá del mero conocimiento de los datos<sup>971</sup>.

Por otra parte, Conche opina que la primera interpretación que fácilmente sugiere este fragmento es que el conocimiento de múltiples cosas es contemplado en una unidad por la tendencia de la mente a la visión de conjunto, de manera que en lugar de aislar las distintas informaciones, tiende a contemplarlas desde una perspectiva unificadora. No obstante, el especialista francés considera que esta lectura caricaturiza la complejidad de los sistemas «teológico-cosmológico de Hesíodo, filosóficos de Pitágoras o de Jenófanes, geográfico-histórico de Hecateo». Así, Pitágoras -por ejemplo- trató de «pensar en el conjunto de las cosas bajo la idea de número y explicar por las propiedades de los números las propiedades de las cosas». El defecto que Heráclito encuentra en estos cuatro hombres de renombre no parece radicar exactamente en la dificultad que pudieran tener para captar la unidad de todas las cosas, pues al parecer algunos de ellos sí lo hicieron. Conche se pregunta pues cual es aquí la razón de la crítica. Su propuesta es que Heráclito los critica no tanto por no captar la unidad de todas las cosas, cuanto por ignorar la unidad de los contrarios, pues la articulación armónica y la unidad que son en realidad los contrarios es fundamental en la cosmología heraclítea; y esto Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo no lo captan. Los cuatro autores pretenden ser transmisores de la verdad, y sin embargo ninguno de ellos la transmite. Y esto es porque les falta la inteligencia, la cual consiste en sumergirse en la verdad absoluta, aprehender y comprender la unidad de los contrarios como clave constitutiva de la estructura de la realidad misma, «unidad de contrarios que es la razón del devenir»<sup>972</sup>.

Y por último, el fragmento DK 22 B 81:

---

<sup>971</sup> Vid. Kahn 1981, 107-110.

<sup>972</sup> Conche 1986, 91-94.

«(Pitágoras) cabecilla de embaucadores».

Marcovich sitúa este fragmento justo a continuación de B 129 y en el mismo grupo; los tres fragmentos críticos que estamos analizando vienen en su ordenación en el mismo orden que estamos siguiendo, es decir, B 40, B 129, y B 81. En cuanto a este último, considera que probablemente el nombre de Pitágoras no apareciera en la sentencia original de Heráclito y que la crítica aludiera aquí más bien a la agrupación resultante de la relación entre un maestro y muchos discípulos<sup>973</sup>.

Kahn comenta que la sentencia de este fragmento no iba dirigida a Pitágoras, y que no contamos con pruebas directas que demuestren lo contrario. La crítica haría referencia a los fundadores que siembran ideologías que atraen seguidores, de modo que se articula una corporación a partir de la relación entre un maestro y sus discípulos, como era efectivamente el caso de Pitágoras y su escuela; en ese sentido la crítica del fragmento sí se adapta. Sin embargo, relaciona este fragmento con la sentencia en B 28b de que justicia se encargará no sólo de los artífices de mentiras, sino también de los testimonieros de éstas; puesto que en la comunidad formada por el maestro Pitágoras y sus discípulos se encuentran ambos, artífice y seguidores.

Por último, Conche señala por un lado la técnica de recopilación de información procedente de múltiples fuentes realizada por Pitágoras y la elaboración de un conocimiento compuesto a partir de ésta, como un proceder que Heráclito considera *κακοτεχνίη*. Y por otro, el hecho de que Pitágoras es considerado por el de Éfeso, no tanto un maestro, sino el dirigente de una escuela de seguidores sobre los cuales tiene la autoridad y que son quienes -desde su propia perspectiva- le reconocen o atribuyen el saber que reciben<sup>974</sup>.

## c2) Respecto a Nietzsche

Para evitar repeticiones, los comentarios sobre esta cuestión realizados por los especialistas nietzscheanos se incluyen en el apartado de las aportaciones de la tradición interpretativa que hemos dedicado al capítulo específico de Heráclito.

---

<sup>973</sup> Vid. Marcovich 2007, 427-428.

<sup>974</sup> Vid. Conche 211-212.

d) *El recurso de Nietzsche a Heráclito en este caso*

Nietzsche traduce πολυμαθίη como «erudición y engaño»; y κακοτεχνίην como «mala técnica», e indica que Pitágoras no elaboraba σοφία (sabiduría), sino τέκνη (técnica), lo cual el filólogo asocia con la «práctica fraudulenta». También hace alusión a la palabra ιστορίη contenida en el fragmento B 129 transmitido por Diógenes Laercio, y que el filólogo interpreta como «la investigación por preguntas, que Heráclito rechazaba».

La consideración del primer término como «engaño» es una cuestión que puede deducirse a partir del fragmento B 81, en el que se cataloga a Pitágoras como «cabecilla de embaucadores»; ahora bien, el significado de πολυμαθίη es erudición, en ningún caso engaño. En efecto, el término πολυμαθίη resulta de la combinación del prefijo πολυ (muchos) y μαθίη, derivado del verbo μανθάνω (aprender). En conclusión, el significado preciso del término es saber muchas cosas, «erudición»; y en este caso, el filólogo añade a la interpretación del término la acepción de engaño, que en realidad solo puede extraerse a partir de los fragmentos B 81, y B 129.

En cuanto a la expresión «ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς [haciendo una selección de esos escritos]»<sup>975</sup>, Nietzsche se muestra en desacuerdo con la propuesta de Zeller según la cual los escritos en cuestión podrían ser órficos, y sugiere que tal vez la intención de Heráclito era afirmar que «Pitágoras tomaba su σοφία [sabiduría] de Hesíodo, Jenófanes y Hecateo, no de los viajes»<sup>976</sup>. Según el filólogo no es posible aprender erudición en los libros órficos.

Por otra parte, la interpretación de la palabra ιστορίη en el sentido de «investigación por preguntas» ha de precisarse; además de que si bien es cierto que Heráclito reconoce la indagación de sí mismo como método de acceso al conocimiento, también lo es que concede valor cognoscitivo a los sentidos cuando dice «las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, ésas son las que yo prefiero»<sup>977</sup>.

**36A** [VP-9]

«Es especialmente peligroso lo que aparenta ser histórico. Así, Aristoxeno es muy fiable en todo lo que concierne a los pitagóricos tardíos; Rohde considera las noticias sobre su vida

<sup>975</sup> VP-Text-9, KGW II/4, p. 255; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 63.

<sup>976</sup> VP-Text-9, KGW II/4, p. 255; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 64.

<sup>977</sup> DK 22 B 55.

como absolutamente fiables. En sí y para sí, la cronología de Aristoxeno, que sigue a Apolodoro, es fiable (por lo de la tiranía de Polícrates y su regreso a Samos a los cuarenta años). Pero la cronología correcta debe ser aproximada, especialmente si mi aclaración del pasaje de Heráclito es correcta. En este caso, Aristoxeno debió basarse en Jenófanes y Hecateo; por otra parte, Jenófanes, conoce a Aristoxeno (Diógenes Laercio VIII, 36), despreciando sus ideas sobre la inmortalidad. En cualquier caso, es un contemporáneo joven de Jenófanes (que según Apolodoro nació en la Olimpiada 40). La ἀκμὴ [madurez] de Hecateo se sitúa en la Olimpiada 65. Según esto, la madurez de Parménides, la de Heráclito y la de Pitágoras deben más o menos coincidir: la ἀκμὴ de Heráclito y la de Parménides habrían tenido lugar en la olimpiada anterior a la Olimpiada 69, según Apolodoro, a la edad de unos sesenta y ocho años: ésta es la ἀκμὴ aproximada de un filósofo»<sup>978</sup>.

Nietzsche está cuestionando las *διαδοχαί*, la lista de sucesiones de los antiguos filósofos griegos propuesta por Soción de Alejandría en el siglo II a. C. Los estudios de Nietzsche *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* en 1868 le habían llevado a un conocimiento bastante profundo de la cuestión y a ciertas intuiciones que desarrollaría después en otros trabajos, como las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* a partir de 1869, y *Las Διαδοχαί [sucesiones] de los filósofos preplatónicos*, en 1873-1874. En estos estudios pone en duda el escenario habitualmente aceptado por los especialistas modernos, que presentaba una clasificación de los filósofos anteriores a Platón, vinculados a distintas escuelas filosóficas y líneas de sucesión<sup>979</sup>. Como veremos en los comentarios de la «tradición interpretativa respecto a Nietzsche» contenidos en el apartado c) de nuestra exposición, a partir de testimonios laercianos con los que sí se muestra de acuerdo, el profesor de Basilea considera más convincente la cronología propuesta por Apolodoro, y basándose en ésta plantea una reconstrucción cronológica de los filósofos preplatónicos, tomando como referencia sobre todo contenidos del ideario filosófico, pues los considera más fiables que las fechas habitualmente propuestas por las fuentes, que suelen ajustar los datos según sus propios intereses. Así, el orden que propone es el siguiente: «Tales, Anaximandro, Pitágoras, Heráclito, Jenófanes y Parménides, Zenón, Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles, Atomistas, Pitagóricos matemáticos, Sócrates y los socráticos». Según Nietzsche, señala Fronterotta, «cada pensador retoma o critica una parte de las doctrinas de sus predecesores», trazándose así «un desarrollo progresivo que, a través de tipos

<sup>978</sup> VP-Text-9, KGW II/4, p. 259; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 67-68.

<sup>979</sup> Para un análisis detallado de esta cuestión vid. D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 16-17, 53-54, 59-70.

filosóficos individuales, que desde Tales hasta los atomistas y los pitagóricos, traza el trayecto en el seno del pensamiento griego, llevando de la mitología a la ciencia»<sup>980</sup>.

El pasaje con el que estamos relacionando esta cuestión comienza precisamente advirtiendo sobre la necesidad de desconfiar de «lo que aparenta ser histórico», pues, en efecto, con frecuencia obedece a los intereses particulares de lo que el transmisor o el historiador intentan demostrar. Como hemos señalado, Nietzsche concede credibilidad a la cronología aportada por Apolodoro y, por otra parte -basándose sobre todo en relaciones establecidas a partir de elementos filosóficos-, elabora una nueva propuesta en la que presenta a Parménides y Heráclito como contemporáneos; y a Anaximandro como predecesor de los dos. Anaximandro habría suscitado el problema del dualismo, mientras que las propuestas filosóficas aportadas por el de Elea y el de Éfeso representarían dos intentos de solución a esta cuestión. Este es un ejemplo del *modus operandi* empleado por Nietzsche a la hora de establecer su propuesta cronológica de la filosofía preplatónica, y que veremos con más detalle en el apartado de la tradición interpretativa al que hemos aludido.

37A [VP-10]

§ 10. Heráclito<sup>981</sup>

«Heráclito era originario de Éfeso, hijo de Blisón (o Hecatón). Éste último quizás es un sobrenombre del mismo Heráclito, como Simón de Simónides, Calias de Calíades, etc. Pertenecía a la preclara familia del códrida Androclo, fundador de Éfeso, de la que heredó el título de sacerdote (βασιλεύς). Heráclito fue un duro combatiente del partido democrático (Bernays, *Heráclito*, p. 31); en éste residía, no obstante, el centro de las insurrecciones contra Persia: Heráclito, como probablemente también su amigo Hermodoro (parecido al estadista Hecateo) había desaconsejado las estériles empresas contra los persas, por lo que ambos estaban desacreditados como amigos de los persas, hasta que Hermodoro fue desterrado en ostracismo; Heráclito abandonó la ciudad voluntariamente, dimitiendo de su mayorazgo a favor de su hermano. Vivió entonces en la soledad del templo de Ártemis. A este hecho se refiere la sentencia de Heráclito en Diógenes Laercio IX, 2: ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δέ τις τοιοῦτος ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων. «Todos los efesios que ya no son niños merecerían ser ahorcados,

<sup>980</sup> Vid. *ib.*, 63-70.

<sup>981</sup> Capítulo dedicado a Heráclito en *Los filósofos preplatónicos*. Tal como hicimos también en el caso del otro capítulo específico a él dedicado en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, partimos del pasaje inicial del texto para analizar ordenadamente los diversos pasajes significativos que van apareciendo en él, seleccionando y comentando las alusiones a Heráclito y a sus fragmentos que contenga.

porque han desterrado a Hermodoro, el hombre más útil de ellos, diciendo: “que ninguno de nosotros sea el único más útil; si no, que lo sea en otro sitio junto a otros hombres”»<sup>982</sup>.

a) *Los fragmentos heraclíteos en este pasaje*

Este es el comienzo del capítulo dedicado a Heráclito en el material para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, el cual puede considerarse el trabajo más exhaustivo y metódico sobre Heráclito realizado por Nietzsche. Entre sus escritos sobre el de Éfeso este texto sólo encuentra parangón en los apartados que le dedica en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde, pese a tratarse muchas de las cuestiones heraclíteas fundamentales y establecerse un discurso muy bien articulado, encontramos un tono más poético y exaltado que académico.

En el texto sobre Heráclito contenido en *Los filósofos preplatónicos* aparecen -citados directamente- cuarenta y seis fragmentos heraclíteos<sup>983</sup>, que el filólogo aprovecha con bastante habilidad para justificar las distintas argumentaciones y propuestas interpretativas. El capítulo en cuestión muestra un rigor metodológico que no encontramos en el otro texto. Además de emplear casi el doble de fragmentos heraclíteos -la mayoría de ellos con referencia exacta sobre su fuente de procedencia-, se evidencia en el escrito la construcción de un tejido analítico de gran precisión y calidad argumentativa, y en definitiva un nivel académico mucho mayor que el que presenta *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

El texto comienza de modo similar a como lo hace el libro IX de la obra de Diógenes Laercio, dedicado a Heráclito. De hecho, el filólogo comienza analizando y comentando informaciones sobre el lugar de procedencia, la estirpe y algunos datos significativos sobre la vida y los hechos del filósofo tal como vienen transmitidos por

---

<sup>982</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 261; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 69.

<sup>983</sup> Los fragmentos en cuestión contenidos en el capítulo dedicado a Heráclito (§ 10) son, por orden de aparición, B 121; B 93; B 92; B 50; B 101; B 27; B 15; B 5; B 42; B 57; B 1; B 34, B 97; B 9; B 86; B 39, B 104; B 29; B 72a; B 28a; B 41; B 30; B 51; B 23; B 94; B 80; B 88; B 125; B 89; B 26; B 52; B 124; B 36; B 31, B 60; B 6; B 65, B 66, B 67; B 28b; B 58; B 102; B 108; B 119; B 45; B 107. Aparte están los otros tres fragmentos que hemos visto en el comentario del capítulo 9, dedicado a Pitágoras; B 129; B 40, B 81; y B 67 que vuelve a citarse en el capítulo 13, dedicado a Anaxágoras. Mientras que los fragmentos evidentes contenidos en los capítulos dedicados al de Éfeso en *La filosofía en la época trágica de los griegos* son veinticuatro, como mostramos en el comentario del recurso de Nietzsche a Heráclito en aquella obra.



Laercio<sup>984</sup>. La primera frase es prácticamente idéntica en ambos textos, justo a continuación Nietzsche hace unas aclaraciones sobre la familia a la que pertenecía el filósofo y el título de βασιλεύς que heredó de ésta, y recurre al libro de Bernays - *Heráclito*- para afirmar que el de Éfeso «fue un duro combatiente del partido democrático»<sup>985</sup>.

Seguidamente comenta el descrédito que sentían los efesios hacia Hermodoro y Heráclito, el destierro del primero y el abandono voluntario de la ciudad por parte del segundo. Nietzsche cita aquí el pasaje del libro donde Laercio narra estas cuestiones y transcribe literalmente, en griego y con traducción, el fragmento B 121 contenido allí. La exposición sigue comentando cuestiones relacionadas con las tendencias políticas de Heráclito y con su negativa a visitar Persia tras ser invitado por el rey Darío, e indaga también, a partir de los testimonios de *Suidas* en conjunción con los de Clemente y los de Laercio, la época en que esto pudo tener lugar<sup>986</sup>. También trata la información sobre el rehúso del filósofo de Éfeso a redactar las leyes que sus conciudadanos le solicitaron y sobre su retiro al templo de Ártemis, así como la respuesta que cuenta Diógenes Laercio que dio a los efesios cuando lo descubrieron jugando a los dados con los niños. En esto último, también reproduce textualmente en griego el pasaje y lo traduce<sup>987</sup>. En cuanto al destierro de Hermodoro, Nietzsche busca confirmación de esta noticia, aportada también por Diógenes Laercio, en «las cartas epigráficas séptima y novena», y también en Plinio el viejo, Bernays y Zeller<sup>988</sup>.

A continuación comienza a tratar la cuestión del orgullo de Heráclito y su convicción de ser el único comprensor de la verdad por él custodiada. Se relaciona aquí este carácter exclusivo del filósofo con el «*pathos* sublime» que consiste en identificarse a sí mismo con la verdad. Este pasaje reproduce casi textualmente algunas líneas del texto *Sobre el pathos de la verdad*, donde se desarrolla con más detalle esta cuestión. De

<sup>984</sup> En el capítulo dedicado a Heráclito en *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche emplea los testimonios de Diógenes Laercio sobre todo en las siete primeras páginas del texto. Las alusiones directas a la obra de Laercio son, por orden de aparición, D.L. IX, 2, 15, 1, 3; D.L. IV, 5; y D.L. I, 88.

<sup>985</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 261; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 69.

<sup>986</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 261; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 70, donde se alude a *Suidas*; D.L. IX, 1; y Clem.Al., *Strom.* I, 14.

<sup>987</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 262; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 70-71; D.L. IX, 3.

<sup>988</sup> Cf. D.L. IX, 2; Marcovich 2007, 338-341, 353-356; Plin., *HN* 34, 21; Bernays 1869,85; Zeller 1859.

hecho también reproduce casi textualmente el pasaje de ese prólogo donde se diferencia el tipo de orgullo con que se veneraban a sí mismos Heráclito por un lado, y Pitágoras por otro<sup>989</sup>. En este punto Nietzsche cita con precisión, transcribe en griego y traduce los fragmentos B 93 y B 92 aportados por Plutarco, respecto al estilo y lenguaje oraculares empleados por el de Éfeso, quien según el filólogo opera con la intuición y no con el conocimiento lógico<sup>990</sup>. Un tipo de investigación que no necesita aprender de otros pues «emana desde dentro», y para justificar esto se recurre aquí -también en griego y con traducción- al pasaje de Diógenes Laercio IV, 5: «Heráclito dice que lo ha estudiado y lo ha aprendido todo por él mismo», y justo a continuación transcribe también el fragmento B 101: «me he investigado a mí mismo», que el filólogo caracteriza como «la interpretación más soberbia de la sentencia delfica» «conócete a ti mismo»<sup>991</sup>. En este punto cita el pasaje en que Plutarco dice que «de las escrituras de Delfos, la más divina reza “conócete a ti mismo”»<sup>992</sup>. A continuación –recurriendo a testimonios de Estrabón-<sup>993</sup> alude al culto a la diosa Deméter Eleusina por parte de la familia real de Éfeso, y contrapone de nuevo a Heráclito y Pitágoras, comentando la repulsión del descendiente de los reyes de Éfeso tanto a la «sabiduría prestada» y el fraude que es su pretendida σοφίη, como hacia «[noctívagos, magos, bacantes, leneas, iniciados] que tras la muerte les aguarda algo que no imaginan», transcribiendo aquí el fragmento B 27.

Justo después y para reforzar el comentario de esta crítica heraclíteica cita el fragmento B 15 con alusión exacta de la fuente de transmisión<sup>994</sup>, y también la primera

<sup>989</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 262-263; CV-Text-1, KGW III/2, pp. 249-254; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 71-72; Nietzsche (1873) 2011a, 544-547.

<sup>990</sup> Plu., *De Pythiae oraculis*, 18, 404d; *ib.*, 6.

<sup>991</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 264; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 72. Cuando analizamos la alusión a B 101 en el comentario del texto *Sobre el pathos de la verdad*, ya vimos que la interpretación nietzscheana de este fragmento en el sentido de respuesta o cumplimiento de la máxima delfica en cuestión, es una lectura compartida por la mayoría de especialistas en Heráclito, aunque no por todos. Vid. Marcovich 2007, 417.

<sup>992</sup> Plu., *Adversus Coletem* 20.

<sup>993</sup> Str. 14, 633. Cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 264; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 72.

<sup>994</sup> Clem.Al., *Prot.* II, 34 = DK 22 B 15, que Nietzsche traduce así, «pues si no hicieran la procesión de Dioniso y cantaran el himno a las partes impúdicas, procederían del modo más irreverente – pero son el mismo Hades y Dioniso por el que se exaltan y celebran fiestas báquicas».

parte de B 5<sup>995</sup>. Para explicar el rechazo de Heráclito a la creencia en la purificación interna mediante gestos rituales de limpieza externa, el filólogo recurre además a Bernays<sup>996</sup>. Para referirse a la crítica heraclítica a la idolatría transcribe en griego y traduce -con indicación exacta de la fuente- la última parte del fragmento B 5<sup>997</sup>. Considera que la máxima repulsión la siente Heráclito hacia «los creadores de la mitología popular, Homero y Hesíodo», y transcribe aquí la parte del pasaje de Diógenes Laercio IX, 1 donde se dice que «Homero es digno de ser expulsado de las competiciones y de ser apaleado; y Arquíloco de modo similar»<sup>998</sup>. En relación con esto Nietzsche introduce la siguiente cita: «la divinidad dispensa a su gusto gracia o desgracia a los humanos» y comenta que esa expresión «significa una contradicción respecto a la Eterna necesidad»; cuestión que señala que Lassalle relaciona con «*Odisea* XVIII, 135 y con Arquíloco (fr. 72)»<sup>999</sup>. A continuación Nietzsche señala el verso 124 de la *Teogonía* como la expresión causante de la crítica de Heráclito a Hesíodo en el fragmento B 57, puesto que en ese punto el poeta arcaico «hace nacer el día de la noche como una divinidad que se ha separado de la noche no por sí misma, sino por negación de ella» y porque «no ha sabido captar el día y la noche como un todo, pues no pueden pensarse por separado, sino como partes opuestas de una misma relación»<sup>1000</sup>. Seguidamente añade que el de Éfeso también fue crítico con las normas cronológicas de Hesíodo, y para esta cuestión recurre a Plutarco, *Vita Camilli* 13, y al pasaje de la epístola 12, 7 donde Séneca alude a la expresión de Heráclito de que «la naturaleza de los días es siempre la misma»<sup>1001</sup>.

<sup>995</sup> Que traduce del siguiente modo: «para purificarse, se manchan con sangre, como si alguien que hubiese caído en el fango quisiera limpiarse con fango».

<sup>996</sup> Bernays 1886, 190.

<sup>997</sup> Clem.Al., *Prot.* 33b; la traducción que hace Nietzsche de la última parte de este fragmento es: «dirigen también súplicas a estas estatuas como si uno pudiera conversar con las paredes, sin conocer la verdadera naturaleza de los dioses y de los héroes».

<sup>998</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 265; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 73.

<sup>999</sup> *Ibid.* Cf. Lassalle 1858 (II, 445); Hom., *Od.* XVIII, 135; Archil. (fr. 72). La relación con el pasaje de la *Odisea* a que alude Nietzsche se encuentra en la página 456 de la edición de la obra de Lassalle (1858) que empleamos para la consulta en nuestra tesis doctoral.

<sup>1000</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 265; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 73. El filólogo cita aquí también la fuente transmisora del fragmento B 57, es decir, Hippol. IX, 10.

<sup>1001</sup> Se trata del fragmento DK 22 B 106 transmitido por Plutarco: «una sola es la naturaleza de cualquier día; un día es igual a otro», y que, efectivamente, Séneca reproduce en la citada carta diciendo exactamente: «un día es igual a otro cualquiera». Comprobamos aquí que Nietzsche

Nietzsche comenta que Heráclito considera falso o erróneo todo aquello que no es verdadero, así que «no considera al poeta como tal, sino como maestro de lo falso»; y comenta también su actitud de rechazo radical hacia los «sentimientos religiosos de la masa». En opinión del filólogo el filósofo de Éfeso «creó una nueva imagen del σοφός [sabio] muy diferente de la de Pitágoras». En este punto Sócrates, Pitágoras y Heráclito son caracterizados por Nietzsche como «los tipos más puros» y originales, «en cuanto representantes de un βίος [estilo de vida]», y los caracteriza del siguiente modo: el de Samos es «el sabio como reformador religioso», el efesio es «el sabio orgulloso que halla la verdad en la soledad», y el maestro de Atenas es «el sabio que busca siempre y en todo lugar». El filólogo considera que cada uno de ellos ha encontrado una idea unitaria en la cual se ha desarrollado. En el caso de Heráclito «la unidad y la eterna regularidad del proceso natural», conocimiento del cual se consideraba a sí mismo único descubridor; y razón determinante de su retiro respecto a los demás hombres, cuya idiotez radica en el hecho de habitar en completa ignorancia esa regularidad que él captó, y en su ineptitud ante lo que se les intenta explicar. Para justificar este argumento Nietzsche cita con precisión, transcribe en griego y traduce los siguientes fragmentos transmitidos por Clemente; B 1, B 34, B 97, B 9, B 86, en este orden. Seguidamente, y con la misma técnica de cita, transcripción griega y traducción, recurre a los testimonios de Diógenes Laercio sobre la valoración de Heráclito hacia Biante de Priene debido a que su «logos fue mayor que el de los demás», y sobre la consideración de que «la mayor parte de los hombres son malos»<sup>1002</sup>, en consonancia con B 39 y también con la parte final de B 104.

El filólogo propone una posible relación de esta última cuestión con «el fragmento 71 Schleiermacher» y remite a Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 682, y a Bernays, *Heráclito*, 32. En este punto transcribe en griego y traduce los fragmentos B 104 y B 29 uno seguido del otro como si formaran un mismo fragmento<sup>1003</sup>. A continuación

---

transcribe esta expresión heraclítica de modo ligeramente distinto a como lo hizo el filósofo cordobés.

<sup>1002</sup> D.L. I, 88 = DK 22 B 39; B 104. Vid. VP-Text-10, KGW II/4, p. 266; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 75.

<sup>1003</sup> En este caso al hacer la transcripción no cita la fuente antigua sino a Bernays, y presenta el contenido de ambos fragmentos, DK 22 B 104 y B 29, del siguiente modo: «¿qué es lo que comprenden o se proponen? Hacen caso a los aedos del pueblo y toman como maestro a la masa, ignorando que muchos son los malos, pocos los buenos (sabios). Pues los mejores eligen

Nietzsche relaciona el contenido de estos fragmentos con el hecho de que a ojos de Heráclito la sabiduría de los sabios es más bien pobre, y que «del resto sólo habla como aquellos que han practicado la ἵστορίη», término que traduce por «información»<sup>1004</sup>. En relación con esta cuestión el filólogo entrecomilla una expresión -cuya fuente no señala- donde se afirma «que todas las acciones y todo el arte de los hombres sencillamente imitan la ley natural, aunque la desconocen»<sup>1005</sup>.

Sigue con la transcripción en griego y traducción del fragmento B 72a: «la ley con la que más se relacionan incesantemente, pero contra la cual se rebelan», citando también aquí con precisión la fuente de procedencia de este fragmento, Marco Aurelio (IV, 46)<sup>1006</sup>. Después añade el contenido del fragmento B 41, que traduce como «una sola cosa es lo sabio: conocer aquel logos que lo guía todo a través de todo».

En este punto Nietzsche abre el discurso a reflexiones más amplias y propone dos cuestiones clave que en su opinión resultaron decisivas para el pensamiento de Heráclito, «el movimiento eterno, la negación de toda duración y permanencia en el mundo, y la regularidad interna y unitaria de ese movimiento»<sup>1007</sup>. Son cuestiones que el profesor de Basilea relaciona con algunos estudios contemporáneos de la ciencia natural, a partir de la consideración de que para ésta «el πάντα ῥεῖ [todo fluye] es un

---

una sola cosa a cambio de todo, la fama perenne de los mortales; la mayoría están hartados exactamente como riquezas». La traducción de la última frase contiene un detalle que cambia ligeramente el sentido de la expresión. Se trata de la traducción del último término del fragmento B 29; κτήνεα no significa «riqueza» sino «reses»; si bien es cierto que κτήνος, -εος-ους (τὸ) puede traducirse como «bienes» o «riquezas» es en relación con el rebaño, de manera que el significado en todo caso sería algo así como «riqueza en rebaños». Para la riqueza como tal existe otro término en griego, κτήμα, -ατος (τὸ). De todos modos, el análisis y el sentido de este último fragmento, se ha realizado exhaustivamente en el comentario del texto *Sobre el pathos de la verdad*, donde B 29 cumple una función muy importante; en aquella ocasión el sentido de la «gloria imperecedera» de los mejores, en contraste con la mayoría, era interpretada por el filólogo en el sentido correcto y cumplía una función clave en el desarrollo de la cuestión que Nietzsche trataba allí. Vid. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 266-267; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 75-76.

<sup>1004</sup> Aunque estas últimas cuestiones guardan cierta relación con el fragmento B 28a, donde el de Éfeso afirma: «meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia», Nietzsche no alude aquí a este fragmento, y la relación no es tan evidente como todos los demás casos que estamos tratando, por lo que simplemente señalamos el posible paralelismo, sin incluir este fragmento – al menos en esta ocasión- en el conjunto de los fragmentos heraclíteos empleados por Nietzsche.

<sup>1005</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 267; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 76.

<sup>1006</sup> El pasaje en cuestión contiene otros tres fragmentos de Heráclito que en este caso no son empleados; son DK 22 B 71, B 73, y B 74.

<sup>1007</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 267; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 76.

axioma». A partir del postulado de que no existe la permanencia absoluta y de que toda impresión de permanencia es debida más bien a «nuestras estrechas medidas», aporta algunas explicaciones y ejemplos científicos que en su opinión sirven para confirmar esta propuesta y el carácter relativo de la percepción<sup>1008</sup>.

En este punto cabe señalar, no obstante, que la afirmación  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$  tal cual no la encontramos en ningún fragmento de Heráclito; se trata de una generalización realizada a partir de la expresión contenida en el fragmento DK 22 B 12, que dice: «a quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima». Es cierto que de esta expresión puede extraerse la noción de devenir, que resulta central en la cosmología heraclítica, y también en cierto modo, la consideración de que «todo fluye», pero -insistimos- sin que esa afirmación se confunda con los dichos del de Éfeso. El primero en atribuir esta expresión a Heráclito es Platón en *Crátilo* 401d. A partir de ahí son muchos los autores que atribuyen el famoso  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \acute{\rho}\epsilon\acute{\iota}$  al de Éfeso; Nietzsche es un ejemplo de esto.

Retomando el curso de la exposición que estábamos comentando, el filólogo aprovecha las investigaciones científicas de sus contemporáneos a las que hemos aludido para concluir que «el  $\mu\eta\grave{\nu} \acute{\rho}\epsilon\acute{\iota}\nu$  [el no fluir]» es una ilusión producida por la inteligencia humana. A partir de esta convicción afirma que para Heráclito «no existe ninguna cosa de la que pueda afirmarse: “Es”», y que «rechaza el “ente”». Sólo reconoce lo que está en devenir<sup>1009</sup>, y que él consideró erróneo y necio creer en la permanencia. En este punto Nietzsche recurre a la identificación heraclítica del «uno» -que no *es* un ente, sino «algo en continuo cambio»-, con el logos y con el fuego. De manera, señala, que Heráclito capta «una sola cosa» pero, de modo opuesto a Parménides, pues mientras para éste la multiplicidad es una ilusión sensorial, para el de Éfeso es el modo en que se manifiesta la unidad. La multiplicidad no sólo no es una ilusión, sino el único modo en que puede manifestarse la unidad. En el tratamiento de estas cuestiones se

<sup>1008</sup> Los estudios de Bär (1862) sobre las relaciones entre la velocidad de la sensación y la velocidad de las pulsaciones del corazón en los animales, y sus consecuencias en la percepción; y los de Helmholtz (1854) sobre el origen gravitacional del calor solar, y la relatividad de la escala *temporal* astronómica. Vid. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 267-270; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 76, 79.

<sup>1009</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 270; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 79.

evidencian los fragmentos DK 22 B 30 para la cuestión del fuego, y B 50 para la comprensión -facilitada por el logos- de la unidad de todas las cosas<sup>1010</sup>.

De modo análogo al tratamiento de esta cuestión en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, el joven profesor decide iniciar la explicación de la identificación heraclítica de la unidad y la multiplicidad, contextualizando antes la relación de esta doctrina con Anaximandro, pues según Nietzsche la propuesta de Heráclito resuelve un problema crucial suscitado por el filósofo de Mileto. En efecto, la consideración anaximándrea de que ha de haber «un ser sin cualidades» a partir del cual surge todo lo que está sujeto a los ciclos de nacimiento y muerte; y la creencia de que «el devenir es una ἀδικία [injusticia] y debe ser expiado con la φθορά [destrucción]» plantea, en su opinión, una serie de problemas que la *cosmodicea* heraclítica resuelve magistralmente. Las cuestiones que señala aquí son: «¿cómo puede el devenir, lo sujeto sin cualidades, devenir a partir del ἄπειρον [lo indeterminado]? Y ¿cómo puede un mundo con esta regularidad eterna ser *en conjunto* un mundo de meras ἀδικίαι [injusticias] individuales? Y al revés: las sendas de cada cosa, de cada individuo, están prescritas, y no serán traspasadas por ὕβρις [desmesura]. La Δίκη [Justicia] se muestra en esta regularidad»<sup>1011</sup>.

El monismo heraclítico resuelve los problemas del dualismo suscitados con la propuesta de Anaximandro. De Justicia dimanaban los procesos del devenir y el perecer, de manera que no hay un mundo de «lo indeterminado» y otro «de las cualidades»; el profesor explica que las cualidades son un instrumento de la Justicia y de los procesos del devenir y el perecer. Todas las cosas nacen y mueren en la unidad, la cual -a diferencia del dualismo anaximándreo- contiene en sí «*todos* los predicados y *todas* las cualidades», de modo que con Heráclito efectivamente «todas las cosas son una»<sup>1012</sup>. Así, la destrucción no es ningún castigo, como consideraba Anaximandro- sino un aspecto del dinamismo del devenir y el perecer dimanado y regido por la Justicia.

Nietzsche concluye pues, que el segundo gran concepto heraclítico, después del de «devenir» es el de «Justicia». Y en refuerzo de estas tesis transcribe en griego, traduce e

<sup>1010</sup> Hay otros fragmentos, como DK B 10, que también muestran la unidad de la multiplicidad. Sin embargo, dado que en esta ocasión Nietzsche no señala directamente los fragmentos y que B 50 contiene más similitudes con la explicación que ofrece el filólogo aquí sobre la cuestión, consideramos que es más lícito relacionar este pasaje con B 50 que con B 10.

<sup>1011</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 271; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 79-80.

<sup>1012</sup> DK 22 B 50.



indica la fuente de procedencia de los fragmentos B 23: «no conocerían el nombre de Dike si no hubiera leyes», B 94: «el Sol no traspasará sus medidas; si no, las Erinias, asistentes de Dike, lo descubrirán», y B 30: «este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que siempre ha existido, existe y existirá, en tanto fuego siempre vivo, incendiándose y extinguiéndose con medida»<sup>1013</sup>. Y a continuación introduce lo que considera el tercer gran concepto de la filosofía heraclítea, el πόλεμος -la guerra-, refrendándolo con la transcripción y traducción de los siguientes tres pasajes de Estobeo, Plutarco y Orígenes:

«En Estobeo (*Eclogae* I, 5, 15; II), la εἰμαρμένη [el destino] (la ley universal del mundo) es definida como λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδορομίας δημιουργός τῶν ὄντων [logos productor de seres que discurre en dirección opuesta]; o bien, según Plutarco (*De tranquillitate* 15, 437 ss.), es παλίντροπος ἀρμονία κόσμου [armonía cósmica que se vuelve sobre sus pasos]. Orígenes (*Contra Celso* VI, 42) afirma explícitamente: debe saberse que la guerra es común y la Δίκη, y que todo sucede según discordia»<sup>1014</sup>.

El primer pasaje es una cita en la que Estobeo identifica el destino (εἰμαρμένη) con «la ley universal del mundo» y lo define como logos generador cuyo dinamismo entraña la oposición de fuerzas propia de la cosmovisión heraclítea. El segundo contiene parte del fragmento B 51, uno de los fragmentos más característicos de la teoría de los contrarios<sup>1015</sup>. Finalmente, el pasaje de Orígenes es el que contiene el emblemático fragmento sobre la concepción del universo y la ética guerreras de Heráclito<sup>1016</sup>, B 80: «preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por contienda y necesidad».

El filólogo aprovecha estos fragmentos para exponer la fundamental importancia del concepto de guerra en la cosmología de Heráclito en relación con la Justicia y el devenir, los otros grandes dos conceptos a los que se ha referido antes. Explica que el

<sup>1013</sup> Las indicaciones sobre las fuentes de estos fragmentos que da Nietzsche son: Clem.AL., *Strom.* IV, 10; Plu., *De exil.* II; y Clem.AL., *Strom.* V, 105, respectivamente. Vid. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 271-272; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 80. (Cabe señalar, no obstante, que en realidad B 23 se encuentra en Clem., *Strom.* IV, 9, y B 30 en Clem.AL., *Strom.* V, 104; en cuanto a B 94 la referencia exacta es Plu., *De exil.*, 604a).

<sup>1014</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 272; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 80-81.

<sup>1015</sup> La versión más completa del fragmento B 51 se encuentra en Hippol. *Refut.* IX 9,2.

<sup>1016</sup> El otro fragmento más representativo de esta cuestión es B 53; aunque aquí Nietzsche no lo emplea.

filósofo de Éfeso «aprendió lo típico de este πόλεμος en los gimnasios, en los agones musicales, en la vida política», y que «la idea del πόλεμος-δίκη [la guerra es justicia] es la primera idea filosófica específicamente *helénica*, [...] sólo un griego estaba en situación de hallar una concepción tan elevada de una cosmodicea»<sup>1017</sup>.

Seguidamente Nietzsche ofrece su consideración sobre la terribilidad y extrañeza que contiene el devenir eterno, su poder para transformar cada predicado en su contrario, y la imposibilidad intrínseca de que las cosas se adhieran a cualquiera de ellos. Lo que sí se reconoce es el influjo ejercido por las fuerzas o predicados contrarios, en un dinamismo que escapa a la ilusión de permanencia y hace ilícito asignar propiedades determinadas a las cosas. En refuerzo de esta cuestión se recurre aquí a un pasaje del *Fedón* donde Platón emplea la imagen de lo agradable y lo desagradable «entrelazados como en un nudo», y cita el fragmento DK 22 B 88 a propósito de la condición aparente de nuestra percepción de la predominancia de estados como la vigilia o la vida sobre sus contrarios, puesto que «ambas fuerzas son siempre igual de activas»<sup>1018</sup>. También usa como ejemplo la expresión de que «la miel es dulce y amarga a la vez», y dice -parafraseando el fragmento B 125 «el mundo es un cántaro de mezclas que deben removerse constantemente para que no se descompongan»<sup>1019</sup>. Continúa con la explicación de la conexión del hombre con «lo común» cuando, de día, el fuego del logos está prendido, y el hombre está despierto y atento, en contraste con el olvido, el sueño y la muerte; en este punto la paráfrasis alude a los fragmentos B 89 y B 26, aunque no los cita directamente<sup>1020</sup>.

En este punto cita y transcribe un pasaje de uno de los diálogos de Luciano, la *Subasta de vidas* (que Nietzsche traduce por *Subasta de filósofos*), donde el escritor del

<sup>1017</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 272; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 81.

<sup>1018</sup> VP-Text-10, KGW II/4, pp. 272-273; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 81-82. Cita a Plut. *Consol. Ad Apoll.* 10 = DK 22 B 88: «como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez».

<sup>1019</sup> DK 22 B 125: «el ciceón se descompone si no lo agitan».

<sup>1020</sup> Nos mantenemos fieles al propósito de recopilar en nuestro comentario únicamente los fragmentos que son citados directamente, y en casos muy evidentes como éste, incluimos también los que son paráfrasis muy claras. Cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 273; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 82; DK 22 B 89: «para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio»; y también B 26: «un hombre en la noche prende para sí una luz, apagada su vista, y, vivo como está, entra en contacto con el muerto al dormir. Despierto, entra en contacto con el durmiente».

siglo II d. C. introduce hábilmente a Heráclito como sabio enigmático que da respuesta a las preguntas de uno de los interlocutores que intervienen en el diálogo. Luciano pone en voz del de Éfeso la consideración de que la condición de los humanos es digna de lamento, y es en ese contexto donde aparece la expresión del texto de la *Subasta* empleada por Nietzsche, «uno y lo mismo son el placer y el displacer, el saber y el no saber, lo grande y lo pequeño, arriba y abajo, cambiándose y mutándose en el tiempo del mundo el juego de la eternidad»; y la respuesta a la pregunta del interlocutor sobre «¿qué es la eternidad?», a la que el personaje llamado Heráclito contesta: «un niño que juega moviendo fichas». Justo aquí el filólogo completa la contestación de Heráclito, añadiendo algo a la que encontramos en el texto de Luciano; y dice: «un niño que, jugando a las damas, lo mantiene todo junto hasta el final», si bien su transcripción del griego coincide con la original, es decir, *παῖς παίζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος*<sup>1021</sup>.

En cualquier caso lo que nos interesa aquí es señalar que ésta es la fuente en la que Nietzsche parece inspirarse a la hora de elaborar su famosa identificación de la eternidad con el niño que juega a las damas, noción -la de eternidad- que suele asociar con el fragmento B 52, donde encontramos el término *αἰὼν*, que significa «tiempo, edad, época», y no exactamente eternidad, aunque en ocasiones se le concede esta acepción<sup>1022</sup>.

Otra cuestión importante aquí es que justo a continuación el filólogo indica que la imagen de la destrucción del muro de los aqueos ejercida por Zeus comparado a un niño que construye y destruye juguetes de arena junto al mar, procede del pasaje de la *Iliada* XV, 361, como ya señalamos en ocasión del comentario de los otros tres textos donde el filólogo presentaba esta imagen como si procediera únicamente del fragmento B 52 de Heráclito, sin advertir que era una combinación de ese fragmento con el mencionado pasaje homérico<sup>1023</sup>. Pues bien, en esta ocasión Nietzsche sí lo advierte y lo señala además con toda claridad: «al crear el mundo, Zeus es comparado con un niño que (como se afirma de Apolo en *Iliada* XV, 361) construye y destruye pilones de arena en la playa»; y añade «véase *Rheinisches Museum* 7», donde se encuentra el artículo

<sup>1021</sup> Cf. Luc., *Vit. Auct.* 14; VP-Text-10, KGW II/4, p. 273; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 82.

<sup>1022</sup> Esta cuestión se trató en el comentario a la cita (3A) de *El nacimiento de la tragedia*.

<sup>1023</sup> Cf. GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; CV-Text-1, KGW III/2, p. 252; PHG-Text-7, KGW III/2, p. 324; =Nietzsche (1872) 2000, 199; Nietzsche (1872) 2011a, 546; Nietzsche (1873) 2003b, 68, y nuestros comentarios a las citas en cuestión.

«Heraklitische studien», en el que Bernays alude al pasaje de Luciano en cuestión, a la noción heraclítica de αἰὼν expresada en Diógenes Laercio IX, 8, y al mencionado pasaje de la *Iliada*<sup>1024</sup>.

Nietzsche sigue con la explicación de la armonía de los opuestos en Heráclito y para ello recurre en esta ocasión a ejemplos aportados por Aristóteles y Platón. Del primero cita textualmente el pasaje de la *Ética a Nicómaco* 1155b, 5-6: donde el Estagirita nos transmite que según el de Éfeso «la armonía más hermosa procede de tonos diferentes», y que el filólogo traduce como «la armonía más bella surge de lo desunido»<sup>1025</sup>. También transcribe el fragmento B 10, cuya fuente indica acertadamente, *De mundo* 5, y que traduce así: «ensámblase el todo con el no todo, lo que unifica con lo que disgrega, lo que armoniza con lo que no armoniza, y del todo saldrá el Uno y del Uno el todo».

De Platón cita el pasaje de *Simposio* 187a, donde el fundador de la Academia reproduce el fragmento DK 22 B 51 del siguiente modo: «(sc. Heráclito) dice, en efecto, que lo uno “siendo discordante en sí concuerda consigo mismo”, “como la armonía del arco y de la lira”». La traducción que presenta Nietzsche aquí es: «a pesar de que el todo se separa, de nuevo regresa a sí mismo, como la armonía del arco y la lira». «Lo bueno y lo malo confluyen en lo mismo a la manera del arco y la lira»<sup>1026</sup>. En su explicación de este aspecto del simbolismo de la tensión y la armonía Nietzsche comenta que los extremos de los arcos de los griegos más antiguos y de los escitas eran de forma redondeada -como también la lira- y que convergían «por el centro con una curvatura interior», y cita un pasaje en el que Rettig, siguiendo a Bernays dice: «al

<sup>1024</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 273-274; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 82; Bernays 1850, 109-110. Aquí se demuestra que la aclaración de que la imagen del juego del niño construyendo y destruyendo juguetes de arena junto al mar procede de Homero, la hace Bernays antes que Nietzsche, y que este último la toma de él. Esto explicaría que en *El nacimiento de la tragedia*, en el prólogo *Sobre el pathos de la verdad*, y en el capítulo sexto de *La filosofía en la época trágica de los griegos* Nietzsche asigna esta imagen a Heráclito, y en esta ocasión, justo cuando remite al pasaje del estudio de Bernays sobre Heráclito que señala esta cuestión, el profesor de Basilea reconoce que la imagen en cuestión procede de la *Iliada*.

<sup>1025</sup> El pasaje aristotélico en cuestión contiene además otras dos expresiones heraclíticas, el fragmento DK 22 B 8: «todo nace de la discordia», y «lo opuesto es lo que conviene». Al citar el pasaje Nietzsche remite a Arist. *EN* VII, 2, pero en realidad el pasaje proviene del final del capítulo 1 de ese libro, no del segundo. Cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 274; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 83; Arist. *EN* VII, 1155b, 4-7.

<sup>1026</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 274; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 83; Pl. *Smp.* 187a.

igual como los dos momentos del fuego, inflamación y extinción, determinan un mismo fenómeno, del mismo modo el esfuerzo separado de la lira y del arco determina la tensión»<sup>1027</sup>.

A continuación cita el pasaje de la *Retórica* 1413a, donde Aristóteles transcribe una expresión de Teognis para ejemplificar la construcción de las metáforas; se trata de la comparación «el arco es una lira sin cuerdas», que Nietzsche emplea en refuerzo de la analogía entre el arco y la lira que se está tratando.

Aprovechando el pasaje de Rettig Nietzsche propone que el fuego es «el cuarto gran concepto» en Heráclito. Comenta –de nuevo– que δίκη constituye la solución heraclítica al problema de la ἀδικία suscitado con Anaximandro; y resalta la importancia también del fuego en relación con esta cuestión. Mientras en la cosmología anaximándrea lo húmedo -matriz de todas las cosas- surgía de lo caliente y lo frío, para Heráclito «el fuego no es simplemente lo que hay de visible en él, sino también lo caliente, el halo seco, el soplo» y en refuerzo de esto transcribe en griego y traduce el fragmento DK 22 B 36<sup>1028</sup>. El filólogo identifica en la noción anaximándrea del cambio tres fases; «lo caliente, lo húmedo y lo sólido (tierra)», y señala que Heráclito respetaba la «autoridad científico-natural de Anaximandro»<sup>1029</sup>. En este punto transcribe y traduce también el fragmento DK 22 B 31, citando esta vez la fuente de procedencia, (Clem. *Strom.* V, 104)<sup>1030</sup>, y explica que el agua de la superficie del mar se transforma en fuego, al ser absorbida por el sol, y la más profunda -la parte inferior- se transforma en tierra, al ser absorbida por ésta. Un doble proceso conformado por el camino ascendente y el descendente, que parafraseando el fragmento B 60 dice Nietzsche «son uno», y añade que «discurren siempre uno junto a otro». El filólogo considera que estas propuestas heraclíticas parten de las doctrinas básicas de Anaximandro, excluyendo -eso sí- la existencia del frío, que no tiene cabida en la cosmología de Heráclito. Nietzsche señala que al proponer distintos grados de calor -en lugar del frío antagónico a lo caliente que proponía Anaximandro-, el de Éfeso esquivaba por segunda vez el dualismo del de Mileto, y presenta además modificaciones en diversos aspectos de sus doctrinas -por

<sup>1027</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 274; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 83.

<sup>1028</sup> DK 22 B 36, que traduce: «para las almas, la muerte es convertirse en agua; para el agua, la muerte es convertirse en tierra: pero de la tierra nace el agua, y del agua el alma».

<sup>1029</sup> VP-Text-10, KGW II/4, pp. 274-275; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 84.

<sup>1030</sup> Nietzsche cita «Clem.Al. *Strom.* V, 101».

ejemplo en la de los astros-, que justifican expresiones como la de que «el sol es nuevo cada día»<sup>1031</sup>.

A continuación señala lo que considera otro paralelismo entre ambos filósofos, y es «la hipótesis de las catástrofes cósmicas periódicas», según la cual el fuego extingue y regenera cíclicamente el mundo, cuestión que relaciona con la ἐκπύρωσις estoica, si bien aclara que Heráclito no usó el término conflagración. Seguidamente transcribe y traduce el fragmento B 66, que traduce: «cuando llegue, el fuego juzgará y condenará a todas las cosas», cuya fuente de procedencia -Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* IX, 10- señala que resolvió controversias tratadas por Schleiermacher y Lassalle en relación con la doctrina heraclítea del fuego. Según Nietzsche, el descubrimiento del libro de Hipólito en cuestión<sup>1032</sup> permite descubrir que Heráclito «llamó χρημοσύνη [carencia] al período cósmico en el que la multiplicidad de las cosas se mueve hacia una mitad del fuego originario como condición de necesidad anhelante, mientras que llamó hartazgo (κόρος) al fuego originario», como muestra B 65.

En cuanto a la tendencia del fuego a expandirse en una multiplicidad el filólogo recurre al tratamiento que hace Bernays de esta cuestión, quien apoyándose en la expresión «τίκτει κόρος ὕβριν [el hartazgo engendra desmesura]», propone que el nombre para este movimiento sería ὕβρις [desmesura]<sup>1033</sup>, y que «en el interior del fuego, único y saciado, irrumpiría el anhelo de multiplicidad». En refuerzo de la identificación de la χρημοσύνη [carencia] con λιμός [hambre], Nietzsche transcribe y traduce la primera parte del fragmento B 67 contenido en Hipólito IX, 10: «ὁ Θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη κόρος λιμός [el dios: día noche; verano invierno; guerra paz; saciedad hambre]». El profesor de Basilea considera en este punto que para Heráclito el fuego era eterno y que coincidía con Anaximandro en la convicción de que el mundo era generado; y opina -de hecho- que en la noción heraclítea de «la ὕβρις como surgimiento del mundo y del carácter judicial del fuego, encontramos un aspecto *no totalmente* superado de la idea de Anaximandro»<sup>1034</sup>; se trata de la cuestión de la culpa, que parece resultar indispensable a la hora de explicar la

<sup>1031</sup> DK 22 B 6.

<sup>1032</sup> Los libros 4-10 de la obra en cuestión se descubrieron en 1842; los trabajos de Schleiermacher y de Lassalle son de 1835 y 1858 respectivamente.

<sup>1033</sup> Vid. VP-Text-10, KGW II/4, p. 276; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 85.

<sup>1034</sup> *Ibid.*

mutación «de lo puro en impuro» en el contexto de la multiplicidad. Las leyes de δίκη rigen los procesos de transformación, y si bien los individuos concretos están libres de ἀδικία, el fuego es castigado con la carencia y el hambre, debido a su ὕβρις [desmesura].

En este punto, Nietzsche expone -para criticarlas- explicaciones en tono estoico, de la ἐκπίρωσις [conflagración] en relación con la κάθαρσις [purificación] ejercida mediante el fuego como castigo aplicado por δίκη, a modo de correctivo ante la ἀδικία [injusticia] ubicada en el germen mismo de las cosas<sup>1035</sup>; y cita el pasaje donde Clemente se refiere a la conflagración como «purificación de todas las malas acciones a través del fuego», en relación -señala- con la sentencia «dike condenará también a los generadores y a los testigos de mentiras» del fragmento B 28b, transmitido también por Clemente<sup>1036</sup>.

Comenta que ésta es la razón por la cual tradicionalmente se ha considerado a Heráclito «el filósofo llorón», y transcribe el pasaje donde Plutarco dice que «Empédocles y Heráclito, se lamentan muchas veces y maldicen la naturaleza, al afirmar que ésta es Necesidad y Guerra, que no contiene nada sin mezcla ni libre de mácula, sino que su progreso está marcado por muchos castigos injustos; alegan como ejemplo que el nacimiento mismo surge de la injusticia, puesto que es la unión de lo mortal con lo inmortal y la descendencia está sustentada, contra natura, sobre los miembros alejados del progenitor»<sup>1037</sup>.

Desde esta perspectiva, el mundo discurre a través de sucesivas fases de castigo, hartazgo, y de nuevo desmesura y purificación; presentando una exacta regularidad regida por δίκη, una justicia caracterizada fundamentalmente por la «expiación de su propia ἀδικία [injusticia]», lo cual quedaría patente -dice Nietzsche-, cuando Heráclito afirma «justicia injusticia» en una articulación donde cada opuesto contiene a su contrario<sup>1038</sup>.

<sup>1035</sup> VP-Text-10, KGW II/4, pp. 276-277; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 86.

<sup>1036</sup> Clem.Al. *Strom.* V, 9. Vid. VP-Text-10, KGW II/4, p. 277; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 86. Tal como ya hemos comentado, en casi todas las alusiones a los fragmentos de Heráclito en el texto sobre *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche indica con exactitud la fuente de procedencia.

<sup>1037</sup> Plut. *De sollertia animalium*, 959a-985c.

<sup>1038</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 278; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 86-87.



Sin embargo -sentencia-, «esta hipótesis es inaceptable», aunque reconoce que puede aprovecharse para comprender la clave del pensamiento heraclíteo en este punto. Para comenzar, el filólogo niega en rotundo que sea heraclitiana la similitud entre los pares δίκη [justicia] y ἀδικία [injusticia], o entre ἀγαθόν [bueno] y κακόν [malo]. En refuerzo de esta crítica recurre a los comentarios sobre la cuestión contenidos en el apartado del estudio de Zeller dedicado a Heráclito<sup>1039</sup>, y al pasaje de Aristóteles de la *Metafísica* IV, 3, donde el Estagirita presenta el principio de no contradicción<sup>1040</sup>.

En relación con esto Nietzsche cita el fragmento B 58, contenido en Hipólito IX, 10: «los médicos que cortan y queman a los enfermos y, de este modo, producen un mal, encima reclaman un salario, aunque no se lo merecen nada; ellos que realizan estas cosas buenas [ἀγαθά] y las enfermedades mismas», cuya interpretación por parte de Hipólito le parece errónea por inducir a una mala comprensión de la teoría de los contrarios. El filólogo recurre al contenido del fragmento B 102, que considera muestra muy clara de la propuesta heraclíteica en cuestión<sup>1041</sup>, pues, en efecto, la visión divina contempla como hermoso y justo incluso lo que los hombres consideran injusto. Bajo esa perspectiva de armonía oculta no hay contradicciones.

Aquí vuelve a introducir la cuestión de la dificultad que implica la articulación del fuego único y su manifestación en la multiplicidad de formas impuras sin que en éstas «no haya algo de ἀδικία [injusticia]»<sup>1042</sup>; y comenta que Heráclito resuelve este problema mediante la metáfora del juego de un niño en el que -al igual que en el devenir y el perecer- nada hay de moral, sino tan solo inocencia. Nietzsche identifica este simbolismo con la creación artística y dice que el de Éfeso emplea el ejemplo del juego infantil porque él no era artista, pero que en ambos casos -el juego y el arte- se

<sup>1039</sup> Se trata del capítulo dedicado a «Heráclito, Empédocles, el atomismo, Anaxágoras» en Zeller 1869, 523-850; la parte dedicada a Heráclito se encuentra en las páginas 523-603. Zeller trata la cuestión de la teoría heraclíteica de los contrarios en las páginas 546-551; y Nietzsche se refiere concretamente a los comentarios de la página 546. Vid. VP-Text-10, KGW II/4, p. 277; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 87.

<sup>1040</sup> Arist. *Metaph.* 1005b, 18-25, donde Aristóteles critica a los que piensan que Heráclito afirma que «lo mismo es y no es», más que a Heráclito en sí. Este detalle de la cuestión se tratará en el apartado d) *el recurso a Heráclito en este caso*.

<sup>1041</sup> DK 22 B 102: «para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas».

<sup>1042</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 278; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 87.

encuentra la inocencia y más aún «el dejar surgir y aniquilar», sin que en ello exista ninguna injusticia, pues «no tiene que existir ni una sola gota de ἀδικία [injusticia] en el mundo»<sup>1043</sup>. Seguidamente equipara el «fuego siempre vivo» del fragmento B 30 con el αἰών de B 52, y el juego de construcción y destrucción; y todo ello con «el πόλεμος [la guerra]», para concluir que «esa contraposición de las diferentes propiedades, sólo puede captarse, conducido por la Δίκη [Justicia], como un fenómeno artístico»<sup>1044</sup>. Según el filólogo, la de Heráclito es una cosmovisión puramente estética, totalmente exenta de moral y teleología; en la acción del «mundo-niño» no existe finalidad alguna, sino sólo una «justicia inmanente»; su acción únicamente puede expresar la ley, más no sigue un *querer*.

Nietzsche dice que este es el punto clave del abismo entre Heráclito y Anaxágoras, y la cuestión fundamental que los estudiosos modernos no han comprendido. Señala también que la interpretación estoica del de Éfeso fue superficial, y que a la regularidad del mundo de la propuesta heraclíteica aportaron un optimismo que no se encontraba en ella. Transcribe y traduce aquí el pasaje en que Hipólito dice -del fuego, en opinión de Nietzsche- que es «inteligente y es la causa que gobierna la totalidad de las cosas». También el fragmento B 41, que traduce como «una sola γνώμη [intelecto] es la que lo guía todo a través de todo»; y seguidamente el fragmento B 50 -contenido en Hipólito (IX, 9)-, que traduce: «cuando se escucha no a mí, sino al logos, es sabio convenir que todas las cosas son una». Comenta que esto mismo lo expresa de modo enigmático y negativo el pasaje de Estobeo (*Florilegium* I, 174), el cual también transcribe en griego y traduce: «De cuantos discursos he escuchado, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo sabio es distinto de todas las cosas»<sup>1045</sup>. En refuerzo de estos contenidos cita el pasaje de Plutarco (*De Iside* 76), «en lo inanimado, sea oro o esmeralda, no vive la divinidad: todo lo que carece de vida y es por naturaleza incapaz tiene menos valor que un cadáver; en cambio, lo que tiene vida, lo que ve la luz, el ser que posee un movimiento propio y conoce lo que le es propio y ajeno, está completamente impregnado de un efluvio y de una parte de esta inteligencia que sabe cómo está gobernado el todo, por decirlo con Heráclito (ἐκ τοῦ

---

<sup>1043</sup> *Ibid.*

<sup>1044</sup> *Ibid.*

<sup>1045</sup> DK 22 B 108.

φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν)»<sup>1046</sup>. En relación con esta cuestión el filólogo señala que posiblemente Heráclito empleó el término γνώμη (que interpreta como «intelecto»), de manera que la lectura sería: «según Heráclito, el todo está gobernado por una inteligencia», y cita la observación de Bernays<sup>1047</sup> según la cual Plutarco habría introducido el término ὅπως porque concebía -señala Nietzsche- «un mero conocimiento visible, al contrario que Heráclito, el cual sólo conoció un conocimiento efectivo». Sin embargo, sigue observando Nietzsche, esta consideración es excesiva, pues supondría una simplista equiparación de «ἐν πάντα εἰδέναι [saber que todo es uno]»; y propone que el acento de la diferenciación está en otro lugar.

Heráclito contempla el proceso de construcción del mundo que -por juego- realiza el fuego eterno, de modo semejante a cómo lo contempla el propio fuego eterno; y es por esto que el de Éfeso se atribuye la sabiduría, «por ser uno con esta inteligencia intuitiva», no con la inteligencia activa. Según Nietzsche, en efecto, la sabiduría consiste «no en ser uno con la inteligencia activa», sino en serlo con la intuitiva. En este sentido -advierte- cabe distinguir entre «la δίκη [justicia] como forma del proceso y como forma de intuición valorativa: la δίκη inmanente o γνώμη [intelecto] que gobierna en los opuestos y la fuerza del juego que incluye todo πόλεμος [guerra] como su esfera, y la del todo como juego»<sup>1048</sup>. Y para explicar esta cuestión el filólogo recurre de nuevo a la metáfora de la creación del artista, quien al reinar de manera intuitiva sobre todo, «se identifica con su obra».

Muy distinta es en su opinión la propuesta de Anaxágoras, pues pretende que el orden del mundo obedece a la intención -en sentido humano- de una voluntad determinada; teleología por la que -sigue diciendo Nietzsche- Aristóteles lo designa como «el primer *racionalista*». Según el profesor de filología es justo aquí que se introduce la cuestión de «la *voluntad consciente*», la identificación del νοῦς [intelecto] con una voluntad entendida en sentido coloquial, es decir, una voluntad orientada según fines<sup>1049</sup>. Y es así como surge en la filosofía griega por vez primera la noción de separación entre alma y cuerpo, la oposición entre una fuerza cognoscente y volitiva

<sup>1046</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 279; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 88.

<sup>1047</sup> En *Rheinisches Museum* 9, p. 256.

<sup>1048</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 279; Nietzsche (1872-1876) 2003a, 89.

<sup>1049</sup> Cf. Pl. *Phd.*, 97c-e.

que fija fines, por un lado; y por otro la «materia rígida». Esta distinción entre materia y no materia es ajena a la cosmovisión griega originaria; y sin embargo, según Nietzsche, a partir de ese momento esta noción se introduce de tal modo que se transforma el modo de mirar las cosas. En este sentido -señala-, Heráclito conservaba todavía «un pensamiento originariamente helénico», pues carece de la noción de oposición entre lo material y lo inmaterial; «y esto es lo adecuado».

A continuación trata la cuestión de la ἐκπύρσοις [conflagración], y comenta que el de Éfeso retomó la propuesta realizada por Anaximandro de la tendencia de la tierra a la desecación. Una noción asociada a la constante construcción y destrucción del mundo por el fuego, en la que de modo similar al juego de un niño, cíclicamente, el mundo se configura totalmente de nuevo. Un proceso que Nietzsche relaciona con la carencia y la necesidad expresadas en el fragmento B 65. En su opinión, tanto la creación del artista como el juego del niño son una necesidad; y el juego de construcción y destrucción una χρημοσύνη [carencia].

En determinados momentos de este proceso se produce una «sobresaturación» en la que todo es inflamado por el fuego y en los que, de hecho, todo es fuego. Sin embargo, lo que -según el filólogo- conduce de nuevo «hacia la διακόσμησις [ordenación cósmica]» no es la ὕβρις [desmesura], sino «el impulso lúdico». La imagen empleada por Nietzsche para expresar esta cuestión es que «el niño arroja el juguete; sin embargo, cuando juega, lo hace por una conveniencia y un orden eternos<sup>1050</sup>. Necesidad y juego: guerra y justicia»<sup>1051</sup>. Con esto, se introducen ecos evidentes del fragmento B 80, donde se equiparan justicia y contienda, y se afirma que contienda y necesidad son la clave de todo acontecer<sup>1052</sup>; en combinación con la imagen del juego del fragmento B 52.

En este punto se recurre al fragmento B 119 para justificar que en Heráclito no existe «una ética a base de imperativos», y que «el destino del hombre es su carácter innato»,

---

<sup>1050</sup> En esta expresión late información contenida en el fragmento DK 22 B 30, donde se dice que el orden del mundo «fue siempre, es será; fuego, siempre vivo». Dado que en este apartado de nuestro estudio nos dedicamos a tratar los fragmentos heraclíteos citados directamente por Nietzsche, no consideramos que B 30 deba contemplarse aquí; sí señalamos, no obstante, la presencia indirecta de sus contenidos.

<sup>1051</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 280; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 90.

<sup>1052</sup> DK 22 B 80: «preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad».

pues éste es el sentido en que interpreta el filólogo la expresión ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων, que traduce por: «el carácter es para el hombre su *daimon*»<sup>1053</sup>.

La escasez de acuerdo con el logos por parte de los hombres es debida a la «muerte del fuego»; pues tal como expresan los fragmentos B 117 y B 118, la humedad de sus almas dificulta a los hombres el acceso al logos<sup>1054</sup>. Seguidamente Nietzsche asigna a los hombres una característica que encontramos en el fragmento B 13 aplicada a los cerdos; en efecto, el filólogo dice que «regocijarse en el cieno es la esencia del hombre», y el fragmento en cuestión: «los cerdos disfrutaban más del cieno que del agua limpia»<sup>1055</sup>.

A continuación traduce el fragmento B 107 del siguiente modo: «malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tiene almas bárbaras», y comenta que no se pretende una justificación de por qué las cosas son así, sino que simplemente, son así; tal como ocurre también con el proceso de transformación del fuego en agua y tierra que enuncia el fragmento B 31. En relación con esto, de nuevo se recurre aquí al fragmento B 52 para decir que «no debe ser, ciertamente, “el mejor de los mundos” otra cosa que un juego del αἰών [la eternidad]»; desprovisto por tanto de teleología e intencionalidad algunas.

En este punto traduce el comienzo del fragmento B 36: «para las almas, la muerte es humedecerse», y dice que para Heráclito el hombre, de por sí, es «ἄλογος [irracional]», y que «sólo por el hecho de estar conectado al fuego participa del ξυνὸς λόγος [logos común]»<sup>1056</sup>. Juzga erróneas las críticas a la ausencia de ética en la filosofía heraclítica, tales como la de Heinze, la cual -en opinión de Nietzsche- parte de una fundamentación desacertada al considerar incoherente que la más elevada expresión de la naturaleza -el hombre- incumpla la ley superior que lo rige todo. El hombre -aclaro el profesor de Basilea- no es la expresión más elevada de la naturaleza; el fuego sí. Y no hay necesidad de que el hombre, por ser hombre, tenga que conocer el logos; es

<sup>1053</sup> Al igual que otras alusiones y lecturas nietzscheanas significativas de los fragmentos de Heráclito, esta interpretación del fragmento B 119 en relación con el destino, será comentada en el apartado *d) el recurso a Heráclito en este caso*.

<sup>1054</sup> También aquí late el contenido de dos fragmentos -B 117 y B 118- que pese a no ser citados de forma directa, el empleo de su información resulta evidente.

<sup>1055</sup> Tampoco aquí vamos a considerar el fragmento como uno de los citados directamente; simplemente señalamos el paralelismo y la ironía. La expresión es ὕεσ βορβόρω ἥδονται μᾶλλον ἢ καθαρω ὕδατι, en la versión transmitida por Clemente de Alejandría; cf. Clem.Al. *Strom.* I 2.2.

<sup>1056</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 281; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 90.

una cuestión natural y lógica que éste sea irracional «en la medida en que es agua». La cuestión radica más en preguntarse por qué hay agua o tierra, que en «por qué los hombres son tan tontos». Tampoco se trata pues de que δίκη deba castigar, su acción responde a la adecuación de los ciclos y las cosas, no a una cuestión ética.

Según Nietzsche «la única cuestión que se puede plantear en absoluto» es «¿por qué el fuego no es siempre fuego?»; para Heráclito se trata de un juego, el de Éfeso describe la naturaleza del mundo, «en la εὐαρέστησις [complacencia], en el placer visible por todo lo conocido», y es por esto que el filólogo lo considera antípoda del pesimismo, y - tal como señala también en *La filosofía en la época trágica de los griegos*- sólo puede ser considerado oscuro o pesimista por aquellos «que no están satisfechos con su descripción natural del hombre»<sup>1057</sup>. Lo cual tampoco quiere decir que sea un optimista, pues su cosmovisión asume la existencia del sufrimiento y el absurdo, y de hecho reconoce la guerra «como el mismo desarrollo eterno del mundo». Por último, en cuanto a la posibilidad de una εἰμαρμένη eterna Nietzsche dice que Heráclito guarda silencio, que prefiere llamarla λόγος, γνώμη, y que eso es lo genuinamente griego; un orden omnipresente en el cual late una armonía sustentada en los opuestos. Tan solo la mirada capaz de contemplarlo todo puede reconocer esto; solo pueden pues la divinidad y el humano que se le parezca.

*b) Los contenidos heraclíteos de esta cita en el contexto de la filosofía heraclíteica*

Con el propósito de evitar repeticiones innecesarias, aunque son cuarentaiséis los fragmentos heraclíteos citados directamente en el capítulo de *Los filósofos preplatónicos* dedicado al de Éfeso, nos centraremos en el comentario de los que no hayan sido tratados en nuestro estudio del recurso a Heráclito en otras obras<sup>1058</sup>.

Diógenes Laercio (IX, 2) narra que Heráclito «reprochó también a los efesios haber desterrado a su amigo Hermodoro, diciendo: “todos y cada uno de los efesios en edad militar [adultos] harían bien en poner fin a su vida, y dejar la ciudad a los niños;

<sup>1057</sup> Cf. PHG-Text-7, KGW III/2, p. 326; VP-Text-10, KGW II/4, pp. 281-282; =Nietzsche (1873) 2003b, 70; Nietzsche (1872-1876) 2003a, 91.

<sup>1058</sup> Los fragmentos que vamos a comentar en este apartado y en la sección del apartado *b) tradición interpretativa* (dedicada a los especialistas en Heráclito), son DK 22 B 121, B 27, B 5, B 42, B 57, B 1, B 34, B 86, B 39, B 104, B 72a, B 41, B 23, B 89, B 26, B 124, B 36, B 6, B 28b, B 58, B 108, B 119, B 45.

porque han expulsado a Hermodoro, el más ilustre de ellos”<sup>1059</sup>, diciendo de esta manera: “que nadie entre nosotros llegue a ser el más valioso, si hubiese alguno que lo sea en otra parte y entre otros”<sup>1060</sup>. Y como fuese requerido para establecer sus leyes, él desdeñó el ofrecimiento, porque la ciudad estaba dominada por una mala constitución política».

El fragmento DK 22 B 121, contenido en el pasaje laerciano que precede estas líneas, muestra el desacuerdo de Heráclito ante la actitud de los efesios al desterrar a su amigo por desmarcarse de la mayoría y resaltar sobre ella. Según los estudios de Bernays y de Zeller, que Nietzsche emplea y cita, tanto Hermodoro como Heráclito eran contrarios a la democracia, críticos con las revueltas contra los persas que el partido democrático promovía, y partidarios del gobierno de los mejores, es decir, de las minorías, puesto que entre los hombres pocos son los ἀγαθοί, mayoría los κακοί, y escasos el buen juicio y la sensatez<sup>1061</sup>. Según estos testimonios tanto Heráclito como Hermodoro estarían mal vistos por sus conciudadanos, al ser considerados simpatizantes de los persas; un descrédito que bien pudo influir en el retiro voluntario del primero al templo de Ártemis, y en el destierro del segundo<sup>1062</sup>. En relación con el rigor de Heráclito en este sentido, y como hemos visto, Diógenes Laercio nos transmite la negativa del primogénito de los reyes de Éfeso a redactar las leyes que sus conciudadanos le solicitaran<sup>1063</sup>, también su rechazo a la invitación del rey Darío, quien pretendía ser instruido por él, y su desprecio por los atenienses<sup>1064</sup>.

Este rigor procede -fundamentalmente- de la contemplación de la naturaleza y disposición perversas de la mayoría de los hombres, los cuales, en lugar de seguir la ley y el orden del logos, obedecen a sus impulsos más viles y se comportan miserablemente; de manera que ni la riqueza, ni el poder, ni los títulos, ni la erudición, ni la liturgia, garantizan auténtica nobleza. Al contrario, su comportamiento les

<sup>1059</sup> En su estudio sobre Hermodoro Zeller comenta los testimonios de Estrabón según los cuales Hermodoro habría ayudado a los Decenviros romanos a confeccionar las XII Tablas. Vid. Zeller 1859.

<sup>1060</sup> DK 22 B 121.

<sup>1061</sup> Cf. DK 22 B 104, B 29, B 78, B 79.

<sup>1062</sup> Vid. VP-Text-10, KGW II/4, p. 261; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 69. Cf. Bernays 1869, 61-67; D.L. IX, 3.

<sup>1063</sup> D.L. IX, 2.

<sup>1064</sup> D.L. IX, 14-15.



asemeja más a los animales que al modelo heraclíteo de ἀγαθός. Sin embargo, dice Heráclito, «a los hombres, tras la muerte, les esperan cosas que ni esperan ni imaginan»<sup>1065</sup>; pues por mucho que traten «de purificarse con sangre, de otra sangre contaminados como están» es «como si uno que se ha metido en barro, con barro se lavara»; y tampoco el culto que practican será efectivo, «le rezan a esas estatuas, como si uno estuviera charlando con las paredes, sin saber nada en absoluto de qué son realmente dioses y héroes»<sup>1066</sup>. Heráclito es crítico con muchas de las creencias y las prácticas religiosas establecidas, por considerarlas ridículas e irracionales, excesivamente fanáticas, e incluso indignas; y porque resultaban incompatibles con el principio divino de su cosmología, el fuego-logos<sup>1067</sup>.

El reconocimiento que suele darse entre la mayoría no certifica la auténtica grandeza y honores propuestos por Heráclito, quien en repetidas ocasiones critica a personajes tradicionalmente reconocidos<sup>1068</sup>. En efecto, «Homero merecería que lo expulsaran de los certámenes y que lo apalearan, y Arquíloco, otro tanto»<sup>1069</sup>; el primero por hacer decir a Aquiles en un momento de debilidad que ojalá desaparecieran la ira y la disputa entre los dioses y los hombres<sup>1070</sup>, cuando para Heráclito la contienda es precisamente la clave y el motor de la estructura y el orden del universo<sup>1071</sup>, de modo que sin discordia todo se desmoronaría en el caos. En cuanto a Arquíloco, el hecho de haber abandonado el escudo en la batalla<sup>1072</sup> es considerado una actitud indigna, pues en la técnica militar de los hoplitas se protegía con el escudo el flanco del compañero de al lado; y perder el escudo era, por tanto, faltar al honor.

<sup>1065</sup> DK 22 B 27.

<sup>1066</sup> DK 22 B 5.

<sup>1067</sup> Vid. Marcovich 2007, 693-694.

<sup>1068</sup> Como es el caso de Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo en el fragmento DK 22 B 40, de quienes censura la falta de sensatez, aprovechando además para criticar la erudición como vía insuficiente para la adquisición de la sabiduría.

<sup>1069</sup> DK 22 B 42.

<sup>1070</sup> Vid. Hom., *Il.* XVIII, 105.

<sup>1071</sup> DK 22 B 80, B 53.

<sup>1072</sup> Sus versos al respecto dicen: «Un sayo ostenta hoy el brillante escudo que abandoné a pesar mío junto a un florecido arbusto. Pero salvé la vida. ¿Qué me interesa ese escudo? Peor para él. Uno mejor me consigo» (fr. 6 D). Cf. Casadesús 2009b, 146-148.

c) *Tradición interpretativa*

c1) Respecto a Heráclito

Tal como hemos indicado, de los cuarentaiséis fragmentos heraclíteos contenidos en el capítulo que aquí nos ocupa, vamos a comentar únicamente los que no han sido analizados en el comentario de otras obras. Así, los que quedan por comentar son los siguientes veintitrés: B 121, B 27, B 5, B 42, B 57, B 1, B 34, B 86, B 39, B 104, B 72a, B 41, B 23, B 89, B 26, B 124, B 36, B 6, B 28b, B 58, B 108, B 119, B 45.

B 121: «Lo digno para los efesios mayores de edad sería ahorcarse todos y dejarles el gobierno a los menores; ellos que desterraron a Hermodoro, el más valioso de entre ellos, aseverando: “que nadie entre nosotros sea el más valioso, y si lo fuere, en otra parte y con otros”».

Kahn señala que las observaciones de los comentaristas Estrabón, Plinio y el jurista Pomponio acerca de la colaboración de Hermodoro en la elaboración de las Doce Tablas en Roma, es una conjetura desacertada, puesto que se trata de un evento bastante posterior al tiempo de Heráclito. También señala que Hermodoro y Biante de Priene son las dos únicas personas alabadas por el de Éfeso, quien censura a sus conciudadanos efesios su incapacidad para reconocer y asimilar a los mejores, así como su nociva irracionalidad al atentar contra lo más valioso<sup>1073</sup>.

Marcovich incluye B 121 en un grupo dedicado a plasmar la postura política de Heráclito, la cual, según este investigador, era claramente «aristocrática y conservadora, y se basaba en una ética aristocrática de la guerra»; que prefería el gobierno de un solo hombre capaz, a un gobierno democrático. Este fragmento presenta a Hermodoro como un hombre de este tipo, que por ese motivo fue temido y repudiado por los efesios, como una amenaza para la democracia. No obstante - advierte Marcovich-, aunque parece lógico pensar que estas son razones que habrían llevado a Heráclito a repudiar a sus conciudadanos, esto no es más que una hipótesis. Considera que el contenido más interesante del fragmento se encuentra en los últimos versos; Heráclito reconoce el valor y la utilidad de su amigo Hermodoro por encima de

---

<sup>1073</sup> Vid. Kahn 1981, 178-179.

la de los demás; quienes lo considerarían un hombre demasiado fuerte y un «peligro para la democracia»<sup>1074</sup>.

Conche comenta que en los tiempos de Heráclito, era costumbre en la ciudad de Éfeso exiliar durante diez años a determinados personajes públicos que hubieran adquirido excesiva influencia, a fin de prevenirse de posibles tiranos. Sin embargo, señala que esta práctica también se utilizó para neutralizar a rivales políticos; y que en el caso de Hermodoro parece que el destierro pretendía evitar la vuelta al régimen anterior, una vez que se había logrado un gobierno popular. Heráclito considera que Hermodoro era el más capacitado para dirigir a los efesios, quienes habrían hecho bien en seguirlo como a un rey; al expulsarlo atentaron contra la ciudad y contra sí mismos. Lo natural sería permitir que gobierne el que mejor dotes tiene para gobernar; impedirlo y lanzar fuera del concurso al más capacitado, es atentar contra la naturaleza misma del *agón*<sup>1075</sup>, pues se pretende un concurso donde no haya vencedor. Conche comenta que la opinión de Nietzsche respecto a este punto es distinta, y cita un pasaje del *certamen de Homero* donde el filólogo dice que en los concursos se aparta al que sobrepasa a los otros para «que el juego de las fuerzas rivales recobre su vigor». El investigador francés señala que de ser así, al expulsar a Hermodoro los efesios estarían siendo fieles a este espíritu del *agón*, pero cuestiona que esto sea así, y subraya que no es esto, desde luego, lo que Heráclito expresa en el fragmento. Prescindir del mejor en la competición, atenta contra la ley misma del *agón*; en la que los competidores están en igualdad de condiciones en la línea de salida, pero no en la de llegada. Desde esta perspectiva los efesios «harían bien en ahorcarse» porque si viven no podrán evitar el juego de desigualdades propio de la vida; sin embargo, muertos sí encontrarán la igualdad que buscan. El mismo principio que rige el *agón* es el que según Heráclito habría de regir al Estado, pues el igualitarismo democrático es contrario a la vida, y a largo plazo lleva a la decadencia y a la muerte. Al contrario que los efesios adultos, los niños están próximos al estado natural, viven la rivalidad de forma natural y se organizan espontáneamente en grupos, con dirigentes y dirigidos. Es por esto que según Conche, dice Heráclito que harían bien los adultos en dejarles el gobierno de la

---

<sup>1074</sup> Grupo XXIII; fragmentos DK 22 B 43, B 44, B 33, B 121, B 125a. Vid. Marcovich 2007, 743, y 747-750.

<sup>1075</sup> ἀγών; (certamen, lucha).

ciudad a los menores, pues esta proximidad al «estado natural» facilitaría la reestructuración de la ciudad «por el juego de las leyes naturales, en un organismo social» organizado de ese modo<sup>1076</sup>.

B 27: «A los hombres, tras la muerte, les esperan cosas que ni esperan ni imaginan».

Kahn comenta este fragmento junto con B 28a, B 86, y B 28b. Considera que B 27 «anuncia una nueva doctrina del destino humano después de la muerte», permitiéndonos vislumbrar aspectos de la escatología heraclítica. Sin embargo, la escasa información que da este fragmento sobre la muerte humana, se complementa al observar el paralelismo entre la muerte y el sueño en B 21. La clave de B 27 es que no sabemos lo que nos espera; se resalta la ignorancia humana que también expresan otros fragmentos, y el hecho de que la búsqueda de la sabiduría no se completará hasta que la muerte no ejerza su efecto. En opinión de Kahn se contraponen aquí la condición errónea de las opiniones humanas, frente a la sabiduría, y considera que la expresión «imaginan», una de las acepciones del verbo *dokein*, «proporciona la raíz histórica para la distinción metafísica entre apariencia y realidad». Comenta que esta distinción también se encuentra en el Poema de Parménides, y que antes que éste y antes que Heráclito, Jenófanes había señalado la incapacidad de los hombres para acceder al conocimiento verdadero, y la conformidad de éstos con la conjetura. Así que B 27 vendría a reflejar este modo de ser típico del hombre, y la -también típica- condición errónea de su conocimiento<sup>1077</sup>.

Marcovich incluye B 27 en un grupo de cinco fragmentos dedicado a la «escatología humana»<sup>1078</sup>. Aunque reconoce que la sentencia es algo oscura opina que alude a la supervivencia del alma tras la muerte y opta por interpretarlo en el sentido de que lo que aguarda a los hombres al morir es seguramente peor de lo que imaginan. Sentencia en tono amenazante propia del sentido de justicia cósmica propuesto por Heráclito, y que podemos comprobar en expresiones del tipo «todas las cosas las discernirá y las someterá el fuego a su llegada», como sentencia el fragmento B 66. Para Heráclito

---

<sup>1076</sup> Vid. Conche 1986, 143-146.

<sup>1077</sup> Vid. Kahn 1981, 210-211.

<sup>1078</sup> Grupo XVI; fragmentos DK 22 B 98, B 63, B 27, B 92, B 96. Vid. Marcovich 2007, 651.

pocos son los buenos y muchos los malos; tras la muerte se imparte justicia, y cada uno recibe aquello acorde a su naturaleza y disposición. De hecho, Marcovich interpreta aquí ἀνθρώπους en el sentido de «la mayoría» de los hombres, más que «los hombres» en general, y sugiere una lectura del fragmento en combinación con B 63 y B 25<sup>1079</sup> para justificar que tras la muerte la burguesía efesia rica y perversa será juzgada y sometida de algún modo, mientras que los héroes aristócratas, nobles y viriles son quienes recibirán justas recompensas<sup>1080</sup>.

Según Conche el aoristo del verbo ἀποθανετέον en este fragmento hace que se aluda a «lo que espera a los hombres una vez muertos», y no a la experiencia de la muerte en sí. Lo que pueda esperar a los hombres tras la muerte escapa a los parámetros habituales de la imaginación, así que las esperanzas o previsiones que se puedan albergar, incluyendo las que las «creencias tradicionales» y las religiones ofrecen, son vanas. La esperanza más habitual es que las almas sobrevivan a la muerte; de lo que Conche deduce que el fragmento indicaría que lo que espera tras la muerte a los hombres es justamente lo contrario, es decir, la muerte del alma. En contra de estas creencias tradicionales y populares, los hombres al morir entrarán en un estado que no es el que esperan, el agua que contenían volverá al agua, y la tierra a la tierra; su vida personal se disolverá en la «vida impersonal del cosmos»<sup>1081</sup>

B 5: «Tratan de purificarse con sangre, de otra sangre contaminados como están, como si uno que se ha metido en barro, con barro se lavara. (Por loco se le tomaría si algún hombre se percatara de que estaba obrando así). Además le rezan a esas estatuas, como si uno estuviera charlando con las paredes, sin saber nada en absoluto de qué son realmente dioses y héroes».

Kahn comenta que si no fuera por la fiabilidad de las fuentes transmisoras, la claridad, longitud y ausencia de rasgos enigmáticos de este fragmento podrían hacernos dudar de que el dicho perteneciera realmente a Heráclito. En su opinión, ciertos aspectos del estilo también confirman la autenticidad del fragmento; y la claridad de la expresión se debería a que la sentencia viene a ser un punto culminante

---

<sup>1079</sup> DK 22 B 63: «y ante él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos». B 25: «a muertes más grandes, más grandes destinos tocan».

<sup>1080</sup> Vid. Marcovich 2007, 655-657.

<sup>1081</sup> Conche 1986, 367-368.

y concluyente de la crítica a las prácticas religiosas que encontramos en los fragmentos B 14b y B 15. La crítica se dirige no solo a los ritos de purificación, sino, en sentido más general, a la religión griega, sus templos y su culto a las estatuas. Kahn encuentra en Jenófanes un predecesor de esta crítica heraclítica, pues criticaba a Hesíodo y a Homero, no sólo la teogonía sino también el haber atribuido forma humana a los dioses. Sin embargo, señala, pese que ambas críticas parten del mismo principio, existe una diferencia entre ambas; la de Jenófanes censura la falsa concepción de los dioses por parte de los hombres, puesto que no saben qué ni como son. La crítica de Heráclito, da un paso más al mostrar la ridiculez e inutilidad de la actitud y las prácticas que se derivan de ese error<sup>1082</sup>.

Marcovich incluye B 5 junto con otros tres fragmentos en un grupo dedicado a la crítica heraclítica a los cultos y las prácticas religiosas establecidas, por su irracionalidad, ridiculez, fanatismo, e incompatibilidad con el fuego racional, el principio divino propuesto por Heráclito<sup>1083</sup>. Las primeras frases del fragmento vendrían a ridiculizar el carácter ilógico del credo y la práctica tradicionales que contemplan la posibilidad de que mediante el ritual del sacrificio de animales, un criminal con las manos manchadas de sangre pueda expiar la impureza de su crimen. El resto de la sentencia considera absurdo el rezo a las estatuas, y aunque no muestra cual es la naturaleza de los dioses ni de los semidioses, los héroes, cabe considerar - sostiene Marcovich- la creencia de Heráclito en un «principio divino único», el fuego «trascendente y racional»<sup>1084</sup>.

Conche también considera que el equilibrio entre las dos partes que conforman el fragmento puede considerarse un signo de su autenticidad. Comenta que en los ritos iniciáticos de Eleusis los aspirantes se purificaban primero en agua, y después en la sangre ritual de puercos sacrificados para este fin. La comparación propuesta por Heráclito fundamenta su crítica; si cualquiera contemplara a alguien sucio de lodo que intentara lavarse con lodo, pensaría que se trata de un loco; de igual modo, puede considerarse loco a quién intenta purificar su sangre con sangre. Y en ambos casos se

---

<sup>1082</sup> Kahn 1981, 266-267.

<sup>1083</sup> Grupo XX.; fragmentos DK 22 B 5, B 14, B 68, B 74. Marcovich 2007, 693. Grupo XX.

<sup>1084</sup> Marcovich 2007, 699-700. Se alude aquí al fragmento DK 22 B 32: «lo sabio, que es solo y único, no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus».

experimentaría la misma inconsciencia respecto a la contradicción que eso supone. Una ignorancia que no es de extrañar, pues ciertos usos rituales del lodo no eran desconocidos en la antigua Grecia<sup>1085</sup>. No obstante, de locos es creer que se puede agradar a los dioses mediante tales ritos; tanto los hombres que siguen estos hábitos religiosos como los dioses de la religión «son absurdos». Tan solo la razón filosófica puede mostrar qué son los hombres y los dioses. Así como el logos rige en el cosmos, el absurdo rige en el comportamiento religioso de los hombres; y no es posible articular ese absurdo a modo de contrario del logos, no es posible articular según la ley de la unidad de los contrarios lo razonable y lo absurdo.

Por otra parte, está la denuncia al antropomorfismo y a la representación de imágenes de dioses y héroes en estatuas a las que se rinde culto. Como en tiempos de Heráclito las estatuas aún no cumplían una función ornamental o artística, ridiculizarlas era ridiculizar lo que representaban, es decir, los dioses a los que referían, el culto a éstos, y la religión misma. Adorar a una estatua es lo mismo que adorar a la piedra o la madera de la cual está construida, pues Heráclito no considera que en las estatuas habite vida divina alguna. Por tanto, quién adora a las estatuas desconoce qué son realmente los dioses y los héroes, pues, desde luego, no habitan en la piedra, en la madera, ni en ningún material del que puedan estar hechas estas figuras<sup>1086</sup>.

B 42: «Homero merecería que lo expulsaran de los certámenes y que lo apalearan, y Arquíloco, otro tanto».

Kahn comenta que los poemas de poetas como Arquíloco y Homero debían ser recitados por rapsodas en las competiciones públicas de los certámenes (ἄγων es el término). Recurre al ejemplo de Platón y su consideración de Arquíloco, Hesíodo y Homero como el modelo de autores para la competición de los rapsodas; y señala que Heráclito toma las palabras sabias de estos tres poetas, «como objetivos para su ataque». Kahn también menciona la propuesta de Bollack-Wismann según la cual el fragmento podría interpretarse desde la perspectiva de un ataque contra Homero en el estilo satírico de Arquíloco, contrario a la épica homérica; y donde finalmente este contrincante acabará recibiendo idéntico trato. En este fragmento Heráclito hace un

---

<sup>1085</sup> Cf. Pl. *Phd.*, 69 c-d; Casadesús, *Pl y el orfismo*

<sup>1086</sup> Conche 1986, 171-176.



juego con el término ῥάβδος («vara, palo»), contenido en el término «rapsoda»<sup>1087</sup>, y que de hecho cumple una función esencial en la construcción del mismo, puesto que la vara era un instrumento característico de los rapsodas y del ejercicio de su oficio. Heráclito estaría efectuando aquí un juego de ironía de los habituales en su estilo, de manera que el mismo instrumento característico del rapsoda y facilitador de su cometido, habría de emplearse para «apalear» a las tres figuras que se consideraban modelos del certamen de los rapsodas<sup>1088</sup>.

Marcovich incluye este fragmento, junto con otros tres, en un grupo dedicado al «desarrollo lógico del concepto de tensión (τὸ παλίντονον)» que encontramos en el fragmento B 51. Los fragmentos de este grupo muestran que la lucha es la condición fundamental en la unidad de los opuestos<sup>1089</sup>. Este investigador considera que en este fragmento Heráclito coloca el nombre de Arquíloco junto al de Homero probablemente por la persistente imitación homérica que realiza el primero, de manera que el trato que el de Éfeso da al poeta mercenario es similar al que se otorga a un chico de los recados o algo así. Un posible motivo que encuentra Marcovich para la propuesta de expulsión de Homero de los certámenes, por parte de Heráclito es que sus poemas enseñaban mentiras a la gente, en lugar de la verdad; y por tanto no merece ser maestro del pueblo, como muestra también el fragmento B 57 respecto a Hesíodo. No obstante, duda el investigador sobre la enseñanza homérica concreta que pudo despertar en Heráclito esta repulsión; en cuanto a Arquíloco opina que pudo ser a causa de algún fragmento suyo que no conservamos y en el cual pudo el poeta mostrar algún rechazo o crítica hacia la guerra, del tipo que encontramos en *Iliada* XVIII 107<sup>1090</sup>.

B 57: «¡Maestro de los más Hesíodo! Crean que el que más sabe es él, que no conocía el día y la noche. Y es que son una sola cosa».

<sup>1087</sup> El término griego que traducimos por rapsoda es ῥαψ-ῳδός, ῳῶ, ὅ («zurcidor o ajustador de cantos épicos [...], recitador de versos»). Se trata de un término que puede relacionarse tanto con el verbo ῥαψῳδέω («zurcir o ajustar cantos épicos; recitar cantos épicos; recitar o declamar versos»), como con el término ῥαβδοῦχος, ῳῶ, ὅ («portador de vara»), que aplicado al contexto de los certámenes aludiría al palo o la vara empleada por los rapsodas para desplazarse de un lugar a otro, y, en ocasiones, para acompasar el ritmo de sus recitaciones.

<sup>1088</sup> Vid. Kahn 1981, 111.

<sup>1089</sup> Grupo VII; fragmentos DK 22 B 80, B 53, B 42, B 125. Marcovich 2007, 470.

<sup>1090</sup> Marcovich 2007, 483-484.

En su tratamiento de este fragmento Kirk considera que día y noche son dos aspectos de un mismo proceso, y que «son esencialmente lo mismo». Opina que Heráclito critica a Hesíodo aquí por hacer una distinción esencial entre estos opuestos y tratarlos como si fuesen dos cosas distintas, cuando son un claro ejemplo de aspectos contrarios de una unidad<sup>1091</sup>.

Kahn trata este fragmento junto con B 40 -donde también se critica a Hesíodo-, y sostiene que se censura aquí la falta de cognición en el poeta, por la cual es incapaz de aprehender la unidad o interdependencia de los contrarios, tema central en la cosmovisión y la enseñanza de Heráclito. Día y noche son aspectos complementarios de una unidad; al igual que la identificación entre vida y muerte, se trata de un símbolo para la comprensión de que vida humana y muerte forman una unidad. La aprehensión de esta cuestión está directamente relacionada con la sabiduría propuesta por Heráclito, y el hecho de no comprender esto es debido a su ausencia<sup>1092</sup>.

Marcovich sitúa B 57, junto con otros dos fragmentos, en un grupo dedicado a la «covertibilidad» como la causa de la unidad de los opuestos, de manera que en este caso los opuestos aparecen como «las dos caras» de una misma moneda. La unidad del día y la noche es -desde la perspectiva heraclítica- una evidencia fácil de comprender. Marcovich se muestra aquí de acuerdo con la lectura de Kirk según la cual este fragmento es una muestra de «*coincidentia oppositorum*»<sup>1093</sup>.

Conche comenta que la mayoría de los hombres valora a aquellos cuyo conocimiento versa sobre muchas cosas, y elige dejarse instruir por ellos, confiando en que pueden aportar abundantes conocimientos. Lo que se valora así es la cantidad, la acumulación de conocimiento. La muchedumbre valora el número, aprecia más la cantidad que la calidad, de modo que no reconoce la verdadera cultura. Pitágoras es claro ejemplo de esta acumulación de gran número de conocimientos para gran número de gente, y éste es uno de los puntos clave por los que Heráclito lo critica. En este sentido, Hesíodo, que «conoce» muchas cosas, muestra ignorancia al desconocer lo que se muestra diariamente con suma evidencia; concibe la noche como separada del día. La relación día-noche propuesta por Hesíodo no contempla el vínculo que permite

---

<sup>1091</sup> Kirk 1970, 161.

<sup>1092</sup> Kahn 1981, 107-110.

<sup>1093</sup> Vid. Marcovich 2007, 533 y 537.

articularlos como dos aspectos de una unidad, que se necesitan y dan sentido mutuamente. Hesíodo habla «el lenguaje común que desune lo contrario», mientras que el logos contempla la separación de los contrarios, «pero en el seno de la unidad que son»<sup>1094</sup>.

B 1: «de este logos, que existe siempre, resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírlo como tras haberlo oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a este logos, se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos».

Kahn señala que B 1 es la cita de Heráclito más extensa que conservamos, y que la alusión al propio logos al comienzo del fragmento «sigue una tradición literaria bien establecida entre prosistas tempranos». Heráclito debió decidir escribir en prosa porque era el nuevo estilo científico jónico; sin embargo, el estilo heraclíteo presenta aspectos distintos a la claridad de expresión propia de la prosa jónica, pues gusta mucho de emplear el enigma y la ambigüedad. En este sentido, el libro de Heráclito habría sido «un representante muy atípico del nuevo género», de manera que un lector que espere un mensaje directo y claro se encuentra, ya desde la primera sentencia, con un dilema gramatical. Tanto Aristóteles como Sexto comentan que el libro de Heráclito comenzaba con este fragmento, cuya primera sentencia hace referencia a que los hombres desconocen el logos tanto antes como después de oírlo. A la cuestión sobre cómo es posible entender el logos antes de oírlo, Kahn responde diciendo que esto tiene sentido si se considera al logos de modo similar al orden del mundo que, como el fuego, «fue siempre, es y será», tal como se expresa en B 30. En efecto, el logos que transmite Heráclito es la estructura misma del cosmos; únicamente una estructura tan objetiva como ésta puede comprenderse aún antes de «que cualquier palabra sea pronunciada». Kahn alude aquí a la tensión entre las palabras empleadas por Heráclito y el contenido de éstas. La segunda sentencia señala que los hombres, pese a tener experiencia en las cuestiones que Heráclito está explicando «se asemejan a inexpertos», de modo que tanto con experiencia como sin ella, su actitud es de incompetencia. En

---

<sup>1094</sup> Conche 1986, 102-103.

este punto, la tensión entre los dos aspectos del logos contenidos en este fragmento; es decir, las palabras del discurso heraclíteo, «y su contenido eterno», se acentúa aún más. El hecho es que los hombres tienen experiencia del logos, pues «todo transcurre conforme a este logos»; sin embargo, no lo comprenden, ni siquiera cuando Heráclito se lo describe y explica. Ni los hechos ni las palabras les sirven. La tercera sentencia del fragmento emplea la imagen del sueño para aludir a expresar la «enajenación cognitiva» de los hombres, frente al aislamiento de un hombre que intenta transmitirles «la visión de una verdad obvia e inmediata».

El hecho de situar esta advertencia al comienzo del libro define la situación general del hombre frente al conocimiento; señalando el estado de profunda ignorancia de los hombres «ante una verdad inmediatamente accesible», como el marco a partir del cual han de contemplarse las distintas doctrinas. El método practicado por Anaximandro, Hecateo, Pitágoras y Jenófanes, representa un «conocimiento nuevo y técnico», fruto de una investigación especial. La actitud de Heráclito ante el nuevo método científico es ambivalente; «su propia visión filosófica está inspirada por el nuevo estudio científico del mundo, pero se dirige hacia una clase de verdad completamente distinta».

Heráclito denuncia la ceguera de los hombres, que no saben lo que hacen. El comienzo del libro caracteriza la vida humana como un fracaso -casi de índole universal-, en relación con el sentido de la experiencia, de manera que la investigación de Heráclito aquí se centra menos en la estructura de la realidad, que en la dificultad de los hombres para comprenderla<sup>1095</sup>.

Marcovich ubica este fragmento, junto con otros tres, al comienzo del primer grupo de su ordenación, donde se presenta al logos como ley universal que se manifiesta y puede percibirse en la experiencia cotidiana, a pesar de la incapacidad de la mayoría de los hombres para captarlo, así como de su comportamiento irracional e inepto ante el logos y ante las explicaciones del propio Heráclito. En lugar de seguir la ley del logos común, cuya verdad es «objetiva y universal», los hombres en general -incluidos los filósofos-, cultivan y siguen opiniones individuales, engañosas y sin fundamento<sup>1096</sup>.

---

<sup>1095</sup> Vid. Kahn 1981, 96-100.

<sup>1096</sup> Grupo I; fr. DK 22 B 1, B 34, B 17, B 72a. Vid. Marcovich 2007, 381-389.

Conche sitúa B 1 en el segundo lugar de su ordenación, y ubica en primer lugar el fragmento B 50, donde Heráclito dice «no escuchándome a mí, sino al logos, sabio es reconocer que todas las cosas son una». Si, debido a sus múltiples acepciones, el término logos empleado en B 1 requiere ser explicado, tendría más sentido que este fragmento se encontrara al final del libro, y no al comienzo, explica. La propuesta de Conche -como la de Kahn-, es que el término «logos» ha de tomarse aquí «en el sentido de discurso en prosa», de modo similar al comienzo de los tratados de Hecateo o de otros autores antiguos. De acuerdo con la teoría heraclítica de la unidad de los contrarios, la intención de Heráclito aquí podría estar tratando de «imitar en la forma de su discurso la estructura de la realidad, una intención de isomorfismo entre el discurso y la realidad»<sup>1097</sup>. No es que el discurso de Heráclito exprese la verdad; «es» la verdad, existente incluso antes de ser pronunciada; el logos no es sólo el discurso de Heráclito que muestra la verdad, sino «el discurso mismo de la verdad». Si los hombres permanecen desconocedores del logos antes y después de oírlo, las explicaciones de Heráclito no parecen tener mucho sentido. ¿Qué quiso decir entonces? Heráclito es el transmisor de la verdad, no su inventor; lo que intenta es sacarla del desconocimiento en el que se encontraba hasta que él la mostró. La naturaleza del discurso es la naturaleza de la verdad, y esa naturaleza es lo que se está afirmando.

El auténtico discurso de la filosofía no revela seres y esencias, sino la ley, «las leyes universales del devenir y del perecer»; en este sentido, las subjetividades, las particularidades obstruyen la aprehensión de la verdad y del orden universal, el cosmos en sí. Sólo hay un discurso, el del logos; del cual son inconscientes los hombres, pues como dice la última sentencia del fragmento a estos «les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos», de modo que también en vigilia viven como dormidos, lo que les aleja de la realidad del mundo, en el cual viven -dice Conche-, «como en un sueño». De este modo, no viven en el mundo en sí, sino en sus mundos particulares; lo cual no solamente los separa del logos común, sino también a unos de otros, pues el discurso verdadero es a la vez realización del acuerdo de todos «en la consciencia de estar presentes en el mismo mundo»<sup>1098</sup>. La

---

<sup>1097</sup> Conche 1986, 32.

<sup>1098</sup> *Ib.*, 47.

mayoría de los hombres, aún viviendo en el seno de la dinámica de unión de los contrarios con que opera la realidad, desconoce este dinamismo de manera tal que vive en la desunión<sup>1099</sup>.

B 34: «escuchando sin entender, a sordos se asemejan. Les cuadra el testimonio del dicho: “presentes están ausentes”».

Kahn comenta B 34 junto con B 2, justo a continuación de B 1, pues considera que estos dos fragmentos que trata conjuntamente contienen ecos del que se considera el «proemio» del libro de Heráclito. Señala que tres de las cuatro primeras palabras de B 34 son repeticiones formales de B 1. La aportación de B 34 es que, pese a haber una audición por parte de los hombres, para la mayoría de estos la comunicación con el logos no es posible, pues incluso algunos de los más reconocidos predecesores de Heráclito, viven sumidos en su propia sordera<sup>1100</sup>.

Marcovich también ubica este fragmento justo a continuación de B 1. No está de acuerdo con las interpretaciones de Burnet en el sentido de «los tontos cuando oyen son como sordos»; ni con la de Fränkel, quien atribuye a «los insensatos» la comparación con los sordos; entre otras. Comenta la interpretación de M. Nussbaum según la cual «aquellos que no logran instituir relaciones, cuando oyen son como sordos. Aquello que dicen (en su caso, el discurso) testimonia que, incluso presentes, están ausentes». Sin embargo, Marcovich considera que interpretar φάτις como «aquello que dicen», y no como «dicho popular», hace que «se explique mal la presencia de “oír” y de “sordos”, en la frase»<sup>1101</sup>.

Conche comenta B 34 en el tercer lugar de su ordenación, después de B 50 y de B 1. Comenta que los hombres a los que alude el fragmento no están exentos de inteligencia, ni son sordos, y sin embargo no comprenden lo que escuchan; viven en la incompreensión, sin entender «el discurso verdadero», aunque lo escuchan. No conocen el lenguaje, es decir, «no tienen la inteligencia del logos», y por eso, «la verdad filosófica no alcanza su inteligencia» -dice Conche-. No son sordos, lo que pasa es que «no saben escuchar»; pues oyen al logos y las enseñanzas del filósofo como oyen un

---

<sup>1099</sup> *Ib.*, 29-47.

<sup>1100</sup> Vid. Kahn 1981, 100-101.

<sup>1101</sup> Marcovich 2007, 389-390.

mensaje cualquiera, y es por esto que «a sordos se asemejan». El fragmento dice que estando presentes y escuchando, parecen ausentes y sordos; es decir, habitan en el mundo y escuchan, sin embargo permanecen ausentes respecto a la verdad del mundo. Son hombres inteligentes que viven una vida normal, pero su inteligencia es poco inteligente, pues el logos «revela el mundo tal como es», con independencia de las visiones y perspectivas particulares; pero ellos están sumidos en los mundos particulares propios de sus enfoques particulares, y no captan ni comprenden el mundo en sí, tal como lo transmite el logos. Están pues ausentes del mundo «tal como es en sí» y de sus leyes universales. Su mundo particular es afín al lenguaje y al interés particular propio de estos hombres, mientras que el «Mundo» es acorde al logos y «es real, independientemente de los hombres»<sup>1102</sup>.

B 86: «por desconfianza, se sustrae el conocimiento».

Kahn comenta este fragmento junto con B 27, B 28a, y B 28b. Comenta que se trata de una sentencia enigmática, y que ha decidido ubicarla en el contexto de los otros tres fragmentos porque sus transmisores, Plutarco y Clemente, contemplan el término *apistie*, en relación con los misterios relativos a la muerte y a la posible vida después de ésta. En este sentido, y siguiendo a Plutarco, considera que la dificultad en el tratamiento y la investigación de cuestiones sobrenaturales, hace que el conocimiento se retire ante éstas<sup>1103</sup>.

Marcovich incluye B 86 en un grupo de fragmentos que expresan la naturaleza oculta del logos, la comprensión del cual, si bien es accesible al conocimiento humano, exige cierta capacidad de esfuerzo interpretativo en la dirección correcta. En este caso, la incredulidad de los hombres es la causa de su desconocimiento del logos, inaccesible para estos precisamente a causa de su desconfianza e ignorancia<sup>1104</sup>.

Conche comenta que el fragmento puede indicar el retroceso de los hombres frente al conocimiento y la verdad en sentido absoluto, y no tanto ante las ciencias o los conocimientos particulares, que sirven de refugio al hombre. En este punto de la

---

<sup>1102</sup> Conche 1986, 48-49.

<sup>1103</sup> Kahn 1981, 211.

<sup>1104</sup> Grupo III; fr. DK 22 B 123, B 54, B 22, B 18, B 86, B 107, B 93, B 101. Vid. Marcovich 2007, 401 y 407-409.



explicación, el investigador francés recurre a Nietzsche y su consideración de que «no podemos vivir con la verdad»; así es para la gran mayoría de los hombres; y cita también la definición nietzscheana del conocimiento como «vivisección», y es por esto, según Conche, que el hombre retrocede ante lo que es su vocación más pura, conocer la verdad. Si confiara y creyera en la verdad podría lograrla, mas como desconfía de ella y la teme, no la alcanza; de hecho teme alcanzarla. Se trata de una falta de fe que tiene cierta relación con las religiones, pues éstas disponen distancias infranqueables entre el hombre y la divinidad, así como entre el hombre y la verdad; ofrecen una verdad en la que no hace falta esfuerzo de conquista, sino tan solo aceptación y credo. Esta falta de fe puede detectarse también en la investigación científica, donde se renuncia al conocimiento y a la comprensión de la unidad del cosmos, y se alimenta la investigación particular que se pierde en el estudio de la multiplicidad; de modo que las diversas ciencias y técnicas se convierten en refugio. La confianza en la verdad está en relación directa con el logos y, de hecho, es un signo de que se es capaz de comprenderlo y expresarlo. Esto implica el rechazo de la separación entre el hombre y la divinidad; y la noción de que el conocimiento absoluto es un privilegio divino, restringido para los hombres. Mientras las religiones minimizan al hombre y le niegan esta potestad cognoscitiva, la filosofía rompe con la subjetividad separatista; y no solamente sitúa lo divino al alcance del hombre, sino que define, precisamente por lo divino, el verdadero alcance humano<sup>1105</sup>.

B 39: «en Priene nació Biante, hijo de Téutames, cuyo renombre fue mayor que el de los demás».

Kahn comenta que el reconocimiento del sabio de Priene va unido, inseparablemente, a sus sentencias; de hecho Heráclito emplea en otro de sus fragmentos una expresión de Biante, muy afín a su propio pensamiento<sup>1106</sup>. Comenta que la declaración más fuerte respecto a la consideración de que la mayoría es mala y pocos son los buenos, la encontramos en el fragmento B 29, donde se expresa que los mejores eligen sobre todas las cosas «la gloria imperecedera entre los mortales»

---

<sup>1105</sup> Conche 1986, 260-261. La expresión de Biante de Priente en cuestión es «la mayoría de hombres son malos»; cf. D.L. I, 87.

<sup>1106</sup> DK 22 B 104.

mientras que «los más están cebados como reses». Se pregunta Kahn si en el caso de B 39 el término *logos* refiere al lenguaje, concretamente a la palabra; o a la estructura cósmica. En este sentido, señala que la oposición entre la tendencia individual marcada por la justicia y la sabiduría, que encomió la superioridad del *logos* de Biante frente a la inercia burda de la mayoría, ejemplifica a nivel humano el contraste estructural entre el fuego y las demás cosas en el nivel cósmico<sup>1107</sup>.

Marcovich incluye este fragmento en un grupo que recoge las sentencias heraclíteas de carácter moral, procedentes de una ética guerrera en la que se ensalza el ascetismo de la «minoría aristocrática de nobles-guerreros» frente a la acomodada y burda burguesía efesia. Este fragmento muestra predilección por Biante de Priene, uno de los considerados siete sabios de la Grecia antigua; en opinión del investigador uno de los motivos de la loa heraclíteica a Biante bien pudo ser la sentencia del sabio según la cual «la mayoría de los hombres son malvados»<sup>1108</sup>.

Conche comenta que Biante no fue un héroe de quien los poetas pudieran narrar hechos valerosos, y que el término *logos* contenido en B 39 no hace referencia a lo que pudiera decirse sobre Biante, sino a lo que él dijo. Del fragmento B 1 se deduce que el discurso de Heráclito es superior al de la mayoría de los hombres, y B 39 expresa el reconocimiento a alguien cuyo *logos* supera al de la mayoría. Aunque Biante conoce más verdades que los demás y su visión tuvo mucho más alcance que la del resto de los jonios, no alcanza a comprender que «lo sabio está separado de todas las cosas» (B 108). Conche relaciona el reconocimiento de Heráclito al de Priene con el consejo aportado por Biante «a sus compatriotas tras el fracaso de la primera insurrección de los griegos de Asia contra la dominación persa», para la fundación de una ciudad única que unificara todas las ciudades jonias. Ante la falta de implicación por parte de la mayoría de los habitantes de estas ciudades, él proponía una cohesión política y una acción conjunta que no se quiso aceptar. Conche sugiere que el *logos* no solo es lo que se dice, sino también lo que se escucha, y que desde esa perspectiva el fragmento B 39 puede entenderse en el sentido de que el discurso de Biante «fue más verídico que el de otros jonios, y el que hubieran debido, más que ningún otro, escuchar». Dicho esto,

---

<sup>1107</sup> Vid. Kahn 1981, 176-177.

<sup>1108</sup> Grupo XXII; fr. DK 22 B 119, B 29; B 24; B 25; B 49; B 20; B 39, B 104. Vid. Marcovich 2007, 723-739.

el investigador francés considera que Heráclito reconoce el discurso de Biante, no su sabiduría, y apunta la posibilidad de que el de Éfeso no conceda más reconocimiento a logos de éste que al de otros hombres -también considerados sabios- a los que critica, como son Homero, Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes o Hecateo. Así, el elogio de Heráclito se refiere al discurso de Biante y a la superioridad de su visión de lo justo y de lo verídico en contraste con los demás; pero aparte de esto, su estima hacia el de Priene «es totalmente relativa»<sup>1109</sup>.

B 104: «¿qué sensatez o qué inteligencia es la de éstos? Dan crédito a los recitadores de los pueblos y toman al vulgo por maestro, sin saber que los más son malos y pocos los buenos».

Kahn señala que el hecho de que las multitudes en general tomen como maestros a los recitadores, y que la muchedumbre pueda ser tanto maestro como discípulo, es un signo de su ignorancia. La utilización del término *nous* aquí marca la diferencia entre sabiduría, y la simple acumulación de datos que Heráclito critica en otros fragmentos. También considera que el contraste entre «muchos y pocos» en la última parte del fragmento puede relacionarse con la alabanza a Biante de Priene en el fragmento B 39<sup>1110</sup>.

Marcovich sitúa B 104, junto con el fragmento que acabamos de ver, en el grupo dedicado a las sentencias de carácter moral. Comenta que en este caso se expresa claramente la predilección de Heráclito por el gobierno de uno solo, cuando, al igual que expresan los fragmentos B 39 y B 121, se trata del más capacitado o adecuado; lo cual es afín a la ley, en el sentido de que «no contrasta con la tradición constituida»<sup>1111</sup>.

Conche señala que según Gigon este fragmento debía seguir a B 40, donde también se emplea el término *nous*, para afirmar que la «erudición no enseña sensatez, pues se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y aún a Jenófanes y a Hecateo». No está de acuerdo con la propuesta de Marcovich de que el fragmento pudiera aludir a ciertos políticos mandatarios de Éfeso. Y propone tener presente la sentencia de Biante de

---

<sup>1109</sup> Conche 1986, 138-140.

<sup>1110</sup> Vid. Kahn 1981, 175.

<sup>1111</sup> Vid. Marcovich 2007, 739-741. Tan solo enumeramos los fragmentos que integran cada grupo una vez, de manea que cuando ya se ha aludido a alguno de los grupos no volvemos a enumerarlos.

Priene según la cual «los más son malos y pocos los buenos», que Heráclito reproduce en este fragmento.

En el fragmento B 57 Hesíodo es considerado «maestro de los más»; Conche sugiere que los πολλοί a los que alude B 104 son los πλεῖστοι de B 57<sup>1112</sup>. Si la multitud toma como guía a Hesíodo, cada uno de los que forma parte de esa muchedumbre se deja guiar, a su vez, por esa multitud con la que se muestra de acuerdo. El pensamiento de éstos no es libre ni inteligente, sino esclavo del colectivo, «gobernado por la costumbre y el deseo», seguidor de los mitos y los cuentos tradicionales. La mayoría desconoce la ley según la cual las mayorías no son de suficiente calidad para la investigación, puesto que la búsqueda del conocimiento de lo universal y de la verdad requiere desmarcarse de la masa. El pensamiento del que piensa como los otros, por adecuación a lo cotidiano y colectivo, no puede acceder a la verdad; la vocación de conocimiento requiere soledad. Hesíodo es maestro de la muchedumbre, es decir, de los ignorantes que se amalgaman y que, al pensar en conjunto, no ejercitan realmente su inteligencia. Los *oligoí* piensan en solitario, sin estropear ni alterar su pensamiento con las creencias de la multitud<sup>1113</sup>.

B 72a: «con lo que más habitualmente tratan se hallan en desacuerdo».

Kahn considera que a pesar de que es posible encontrar ecos de otros fragmentos en esta expresión, sobre todo de B 17, no existen detalles suficientes para establecer conexiones evidentes. Comenta que la sentencia es muy afín a Heráclito y que el término διαφέρονται del fragmento B 72a, aparece también en B 10, donde encontramos la expresión συμφερόμενον διαφερόμενον. No obstante, señala Kahn que Marco Aurelio, el transmisor de este fragmento, está citando de memoria y no podemos saber si cita el fragmento textual o si se trata de una reproducción aproximada; en este sentido comenta que el tratamiento del logos en el contexto donde se halla esta sentencia, muestra una concepción del logos más estoica que heraclíteica<sup>1114</sup>.

---

<sup>1112</sup> Los términos empleados son πλεῖστων (de los más) en DK 22 B 57; y πολλοί (muchos) en B 104.

<sup>1113</sup> Vid. Conche 1986, 135-137.

<sup>1114</sup> Kahn 1981, 104.

Marcovich incluye este fragmento en el primer grupo de su ordenación, donde se presenta la naturaleza de ley universal del logos, que opera y se manifiesta cotidianamente en todas las cosas; y que pese a ser «para los hombres como un amigo íntimo», la mayoría de estos no lo reconoce. Es en el sentido de esta imagen del logos «como un íntimo amigo» con el cual los hombres se relacionan de continuo y -aún así- se muestran «en desacuerdo», que Marcovich sugiere interpretar B 72a<sup>1115</sup>.

Conche señala que para Heráclito el logos no gobierna el mundo, sino que es el discurso a través del cual todo se da a conocer. Y los hombres, siendo quienes más próximos están al devenir y a «las leyes universales que hacen que todo siga su curso», por su ignorancia se alejan de ello. Así, el hombre vive en el mundo sin estar presente en él, aislado en su propia particularidad; y la función de la filosofía es hacer que deje de evitar el mundo y se «reconcilie» con él, de manera que viva despierto y presente<sup>1116</sup>.

B 41: «pues es prueba de sensatez conocer lo único sabio y lo que era gobernar todas las cosas por medio de todas».

B 41 es el último de los veinte fragmentos de una serie en la que Kahn reúne los que conforman la sección cosmológica, en su propuesta de ordenación<sup>1117</sup>. Comenta que la sentencia presenta problemas textuales que no afectan, de todos modos, al sentido general de la traducción. Sugiere que es el tercero de cuatro fragmentos que muestran la «separación» de lo sabio respecto a todo lo demás; B 108, B 50, B 41, y B 32. Se trata de una sabiduría unitaria que «domina» plenamente su materia de conocimiento, a diferencia de la *polimathie* que Heráclito critica a sus antecesores. Los cuatro fragmentos muestran la intención por parte de Heráclito de dar un nuevo sentido al término *sophos*, el cual presenta con una ambigüedad que no se resuelve simplemente mediante la diferenciación de dos tipos distintos de sabio. Se trata de una concepción de sabiduría de nivel tal que incluso el mismo Zeus difícilmente puede ser identificado con ella. Una «noción que Heráclito reclama como logro propio» y que ofrece como norma para el pensamiento humano en general<sup>1118</sup>.

---

<sup>1115</sup> Marcovich 2007, 392-393.

<sup>1116</sup> Vid. Conche 1986, 65-67.

<sup>1117</sup> Fragmentos XXXV-LIV de su ordenación. Vid. Kahn 1981, 126-172.

<sup>1118</sup> Kahn 1981, 170-172.

Marcovich trata B 41, junto con otros dos fragmentos, en el que considera «el más importante grupo teológico», y donde se expone que «hay un único principio divino», sabiduría plena y trascendente que se manifiesta como guía de la ordenación del cosmos. La sabiduría humana consiste pues en tratar de aprehender lo que se pueda de ese principio universal. Es en ese sentido que propone interpretar este fragmento, y sugiere que Heráclito sigue aquí influencias pitagóricas al considerar que «Dios es sabiduría absoluta», y que «el esfuerzo filosófico del hombre no tiene otro objetivo o sentido, excepto el de aprehender una parte del Dios-Sabiduría», pues según Pitágoras el objetivo más elevado del hombre es ser φιλό-σοφος, «buscador de Dios en cuanto sabiduría absoluta». Sin embargo, Marcovich reconoce algo más en este fragmento; comenta que para Heráclito el principio divino es también -además de sabiduría-, «fuego absoluto», que el fuego solo puede ser aprehendido por el fuego; y que, en ese sentido, el Dios-sabiduría solo puede ser aprehendido por un alma ígnea al máximo grado<sup>1119</sup>.

Conche sostiene que el término γνώμην en este fragmento alude a la razón cósmica, la razón que gobierna el mundo. Propone que κυβέρονησις aquí «es la acción de dirigir a la manera de un gobernante»; de manera que se trata de la razón que dirige el conjunto del mundo, impidiendo su disgregación. Pilotar mediante un timón, como se pilota una nave, no tiene nada que ver con acumular multitud de informaciones en un conocimiento de tipo enciclopédico; se trata de un saber único. La razón que gobierna todas las cosas que están en el mundo por medio de todas las cosas que están en el mundo, y que es, por tanto, inmanente, «la razón rectora no es exterior al mundo». La sabiduría consiste en reconocer este gobierno de la razón que pilota todo a través de todo, dando orden y sentido a cada cosa por medio de la articulación con su contrario, de manera que a pesar de su perpetua inestabilidad, se mantiene el equilibrio del mundo, y se asegura mediante la constante mutación «la perpetuidad de la vida universal». En el juego del dinamismo entre contrarios hay unos límites determinados que marcan medidas que no se pueden rebasar, y por esto es posible el equilibrio, y funciona el mundo; y es por estas medidas que la oposición universal es compatible con el orden cósmico. El filósofo reconoce la razón en la naturaleza, y comprende así

---

<sup>1119</sup> Grupo XIX; fragmentos DK 22 B 108, B 32, B 41. Vid. Marcovich 2007, 683, y 688-692.

que del juego de oposiciones resulte una armonía; también reconoce en la naturaleza los límites que no deben rebasarse y desde ese conocimiento denuncia la desmesura<sup>1120</sup>.

B 23: «de la justicia no sabrían ni el nombre si no hubiera estas cosas»<sup>1121</sup>.

Según Kahn el fragmento se refiere a los hombres en general, y a los griegos en particular. Y la expresión «estas cosas» debe aludir a los actos de injusticia y transgresión de la ley, así como a los castigos asociados a dichas faltas. El término *dike* puede significar la «decisión de un juez», «el castigo o la compensación» correspondiente, y también puede aludir al juicio en sí mismo. Kahn insiste, no obstante, en el significado del término en el sentido de justicia como «el principio personificado por Hesíodo como la hija de Zeus», encargada de velar por los pleitos cuando las sentencias de los dirigentes no son rectas. Y alude al fragmento B 94 donde se afirma que si el sol transgrediera sus medidas las servidoras de *dike* darían con él y sería castigado. El sentido general de B 23 muestra la vinculación de la justicia con la injusticia y los pleitos, necesarios para que los hombres conozcan «el nombre de justicia»<sup>1122</sup>.

Marcovich incluye B 23 en un grupo cuyos fragmentos son muestra de contrarios cuya unidad es debida a que son correlativos, de manera que no es posible conocer uno de ellos sin tener en cuenta al otro. También se incluye un fragmento cuya unidad de contrarios reside en el hecho de que ambos opuestos producen un mismo efecto<sup>1123</sup>. Del fragmento que aquí nos ocupa, simplemente comenta que se trata de un «ulterior ejemplo de unidad de los opuestos», y que con él probablemente Heráclito «trataba de corregir alguna opinión tradicional»<sup>1124</sup>.

Conche comenta que la injusticia, como aspecto de la desmesura, es humana, y que por tanto «no hay injusticia en la naturaleza»; el fragmento se refiere pues a las injusticias de los hombres. No obstante, la noción de justicia, proyectada a nivel religioso y cosmológico guarda cierta relación con la injusticia de los hombres, y es

---

<sup>1120</sup> Vid. Conche 1986, 241-242.

<sup>1121</sup> Berbabé propone que «estas cosas» se refiere a las injusticias. Vid. Bernabé 2001, 134.

<sup>1122</sup> Vid. Kahn 1981, 185.

<sup>1123</sup> Es el fragmento DK 22 B 58, donde se expone que los médicos causan el mismo mal que pretenden curar.

<sup>1124</sup> Grupo XI; fragmentos DK 22 B 111, B 23, B 58. Marcovich 2007, 539-542.



precisamente a partir de ésta que se define aquélla. Es por esto que los hombres no conocerían de la justicia ni el nombre, si no fuera por las injusticias; de manera que éstas están justificadas por la misma justicia; lo cual no quiere decir, sin embargo, que todo esté justificado. El hecho de ser lo contrario de la justicia, tener su lugar y cumplir su función, no hace menos injusta a la injusticia<sup>1125</sup>.

B 89: «para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio».

El comentario de Kahn a B 89 es bastante conciso, y fundamentalmente comenta que Plutarco, el transmisor del fragmento, no está citando textualmente, sino parafraseando, y que «en general, la retórica del pasaje es de Plutarco, no de Heráclito», aunque considera también que el testimonio aportado es correcto y fiel al pensamiento del efesio<sup>1126</sup>.

Marcovich incluye este fragmento en un grupo donde se muestran diversos aspectos de la universalidad del logos. En contra de Kirk, opina que la sentencia de B 89 aporta algo realmente novedoso; aquellos pocos que captan el logos universal, común a todas las cosas, aprehenden y viven un orden único del mundo, mientras que cada uno del resto de los hombres, es decir, de la mayoría, ve y experimenta un orden particular, distinto e ilusorio, pues la realidad es un orden del mundo común a todos, único. Marcovich tampoco está de acuerdo en que, como sugiere Kirk siguiendo a Bernays, la sentencia guarde relación con la fórmula pitagórica «ἐκ τῆς ἰδίης ἐὰν ἀποδημῆς, μὴ ἐπιστρέφου...»<sup>1127</sup>.

En el comentario de este fragmento Conche comenta la cuestión de que siendo el mundo uno, es percibido de manera distinta desde las diferentes perspectivas particulares. Así es que «el mundo de los griegos no es el de los persas», por ejemplo, o que el sol para unos es un dios y para otros «tiene la anchura del pie de un hombre» (B 3). Para los despiertos el mundo es único y universal; pero la ciencia imperfecta de los hombres distorsiona su visión, les separa de aquello de lo que están más cerca y no ven el mundo y las cosas tal cual son. Los que se retiran a su visión particular, sumidos en

---

<sup>1125</sup> Vid. Conche 1986, 391-393.

<sup>1126</sup> Vid. Kahn 1981, 104.

<sup>1127</sup> Grupo V; fragmentos DK 22 B 114+2, B 89. Vid. Marcovich 2007, 445-446.

sus propias subjetividades, son como dormidos respecto a quienes captan, comprenden y viven de acuerdo con el discurso verdadero, el logos, los despiertos<sup>1128</sup>.

B 26: «un hombre en la noche prende para sí una luz, apagada su vista, y, vivo como está, entra en contacto con el muerto al dormir. Despierto, entra en contacto con el durmiente».

Kahn comenta que los dos términos empleados para el «encendido» y el «apagado» del «fuego siempre vivo» en el fragmento B 30, aporta signos «para reunir la cosmología y la antropología de Heráclito en una visión unificada de vida y muerte». Y señala uno de los posibles destinos de los hombres tras la muerte, cuyos cuerpos, como el estiércol, adoptan una nueva forma de vida al ser absorbidos por la tierra. En este sentido, los seres humanos, igual que los animales y las plantas son eternos, pues sus cuerpos participan del «ciclo interminable de transformación elemental». En el caso de los hombres, la imagen de la extinción y el encendido de su experiencia psíquica puede entenderse como su propia representación del proceso del fuego eterno. La alternancia entre vida y muerte es similar a la del dormir y el despertar; no obstante sugiere que la respuesta a la cuestión sobre la «vida verdadera» solo es posible encontrarla en los fragmentos B 62, B 88 y B 118<sup>1129</sup>.

Marcovich incluye B 26 en un grupo donde se muestran diversos tipos de opuestos, según las características de su unidad; en unos la cuestión es que se condicionan mutuamente, en otros se trata de creencias religiosas tradicionalmente aceptadas, y en el caso de este fragmento concreto la unidad responde a que los opuestos se superponen. Marcovich considera que se trata de un caso de *coincidentia oppositorum*, cuyo significado no es muy claro. Señala que puede tratarse de un tipo de expresión común en la época, y -de acuerdo con Gigon- interpreta la expresión φάος en el sentido de visión que alguien ve «con su luz interior». Por el contrario, se muestra en desacuerdo con la lectura de Zeller, Diels, y Reinhardt, según la cual «el durmiente es a la vigilia como el vivo es al muerto». Tampoco acepta la interpretación de Kirk en clave fisiológica de que el sueño sea un estado entre la vida y la muerte. Finalmente relaciona la expresión «vivo como está, entra en contacto con el muerto» con el fragmento B 21,

---

<sup>1128</sup> Vid. Conche 1986, 63-64.

<sup>1129</sup> Vid. Kahn 1981, 213-216.

donde se considera muerte «cuanto vemos despiertos» y vida «cuanto vemos dormidos»<sup>1130</sup>.

Conche sugiere la posibilidad de entender la alusión a la luz que el hombre enciende en la noche, no en el sentido de la luminaria del conocimiento que alumbra el día, sino en el de una luz que no disuelve a la noche y que «destaca la noche universal». Otra posibilidad -comenta- es considerar que el fragmento alude a que el durmiente cuando sueña no es consciente de sí mismo, sino que vive como otra realidad, y que estando vivo parece muerto, pues «no es sujeto de su vida»<sup>1131</sup>. Es condición de la vida la alternancia entre estados contrarios, como el dormir y el despertar; en ese sentido, el durmiente es como un muerto respecto al estado de vigilia, pues se ausenta de su propia vida, viviendo en el sueño una vida ilusoria<sup>1132</sup>.

B 124: «desperdicios sembrados al azar, el más hermoso orden del mundo».

Kahn comenta que no es posible recuperar el pasaje original de este fragmento citado por Teofrasto. La producción del orden celeste implícita en una multiplicidad arbitraria «sería una ilustración asombrosa de la conexión paradójica de contradicciones». Aparte de ésta, cualquier interpretación no puede considerarse mucho más que una conjetura. Su propuesta, no obstante es que cualquier disposición arbitraria, del tipo que sea, debe seguir el mismo patrón universal, en concordancia -sugiere- con la postura heraclítea que encontramos en los comentarios de Aristóteles sobre la anécdota en la que unos visitantes fueron a ver a Heráclito y cuando lo encontraron sentado junto al fuego de la cocina y éste los vio dudar, el de Éfeso les dijo que podían entrar tranquilamente puesto que también en ese fuego se encontraban los dioses<sup>1133</sup>.

Marcovich sitúa B 124 en un grupo de fragmentos cuyo significado poco claro hace que le sea difícil articularlos en otros grupos de sentido más definido; y plantea la duda de si lanzan una crítica a la incapacidad intelectual de los humanos como raza, o más

---

<sup>1130</sup> Grupo XII; fragmentos DK 22 B 62, B 26, B 21, B 15. Vid. Marcovich 2007, 545, 549-552.

<sup>1131</sup> Conche 1986, 365.

<sup>1132</sup> Conche 1986, 366.

<sup>1133</sup> Vid. Kahn 1981, 287. El pasaje en cuestión se encuentra en Arist. *PA* 645a 17; y justo con esta cita acaba el comentario de Kahn al fragmento DK 22 B 124, el último fragmento en su ordenación.

bien a los filósofos anteriores a Heráclito, en particular. Propone interpretar B 124 como un reconocimiento del orden cósmico y la regularidad de sus dinámicas, contrario a la concepción de un cosmos falto de orden y regularidad. Sin embargo, reconoce que esta lectura en clave irónica, que por otra parte tampoco explica en qué consiste ese orden, no pasa de ser una hipótesis, y que por eso lo ha incluido en este grupo caracterizado por la dificultad de precisar el significado de los fragmentos.

Así, si la sentencia pretendiera contrastar la ignorancia del género humano, frente a la sabiduría divina, podría haberse incluido en el grupo XXI, cuyos fragmentos tratan esta cuestión. Sin embargo, Marcovich considera más probable que se trate de una crítica a los filósofos precedentes, más sin que en este caso quede claro si la censura a su dificultad de aprehensión se refiere al «principio de las medidas» (grupo XIII), al logos universal (grupos V-VI), al Fuego-guía (grupos XVIII-XIX); o, en un sentido más amplio, a la carencia de una intuición profunda por parte de los hombres en general (grupo III). No está de acuerdo con la lectura de Gigon según la cual podría tratarse de «una polémica contra la cosmología de los milesios», ni tampoco con la propuesta de Mondolfo de una posible relación con la cosmogonía de Anaximandro<sup>1134</sup>.

En opinión de Conche el fragmento afirma los derechos del azar y del desorden en el seno del orden cósmico, el cual no es afectado por contener desorden en la multiplicidad que la ley cósmica gobierna. Cualquier desorden o azar es compensado por otras fuerzas, y en el conjunto del orden total nada puede amenazar al orden universal y al gobierno de la ley<sup>1135</sup>.

B 36: «para las almas es muerte tornarse agua; para el agua es muerte tornarse tierra, más de la tierra nace el agua y del agua, el alma».

Kahn comenta que el tipo de relación que se establece entre el alma y el agua en este fragmento puede contemplarse en paralelo con los procesos de transformación de mar y tierra propuestos en B 31. En B 36 *psyche* se encuentra en los dos extremos del proceso, de acuerdo con la consideración heraclítica de que la vida se mantiene en todas

---

<sup>1134</sup> Grupo XXIV; fragmentos B 124, A 19+A 18, B 87, B 95+ B 109, B 122. Vid. Marcovich 2007, 753-756.

<sup>1135</sup> Conche 1986, 277-278.

las formas, dice Kahn; «no puede haber ninguna discontinuidad fundamental entre el reino de la *psyche* y el reino de las transformaciones elementales».

Este investigador considera un error la interpretación aportada por los comentaristas modernos que, a partir de la lectura de este fragmento en combinación con B 31 sugieren que Heráclito identifica el alma con el fuego elemental; una lectura incorrecta que en su opinión se deriva de la también errónea caracterización de Heráclito como «*physikos*», tomada por Zeller de Aristóteles y Teofrasto, quienes sin embargo no habrían identificado el alma con el fuego. Señala la unanimidad por parte de comentaristas antiguos que interpretan este fragmento en el sentido de la *psyche* «como un vapor atmosférico que surge del agua», y menciona también la consideración arcaica del alma como un aliento que se exhala con la muerte. El fragmento presenta un proceso cíclico similar al que encontramos en otros fragmentos con distintos ejemplos como el del dinamismo entre luz y oscuridad o dormición y vigilia en B 26, entre otros<sup>1136</sup>.

Marcovich trata este fragmento en un grupo dedicado a la psicología heraclítica, y el paralelismo entre la meteorología cósmica y la fisiología humana, ambas dimensiones regidas por idéntica naturaleza y procesos, el logos-fuego. B 36 es una muestra de este paralelismo, al tiempo que un recordatorio de la unidad de los opuestos vida y muerte. Considera que el fragmento se refiere a los procesos fisiológicos regulares y completamente normales del cuerpo humano, y -en desacuerdo con Kirk- no a cuestiones relacionadas con el destino del alma humana tras la muerte del cuerpo<sup>1137</sup>.

Conche comenta de la interpretación de B 36 realizada por Schuster, quien parte de la comparación del agua con la sangre y los humores, y de la tierra con la carne y los huesos del cuerpo humano; y propone así que el alma se formaría a partir de los elementos acuosos del cuerpo, elementos que proceden a su vez de los elementos terrosos a donde retornan. Una lectura que vincula B 36 a los procesos del organismo humano, y que -señala Conche- siguen Gigon, Marcovich y Bollack-Wismann; al contrario de la que realizaran los comentaristas antiguos, para quienes el sentido del fragmento es cosmológico, no fisiológico. Conche propone tomar bastante literalmente

---

<sup>1136</sup> Kahn 1981, 238-240.

<sup>1137</sup> Grupo XV; fragmentos B 36, B 45, B 118, B 117, B 85, B 110. Vid. Marcovich 2007, 623-633.

el fragmento, en el sentido de que las almas mueren; el alma del hombre, al morir, se convierte en agua, y el cuerpo que se convierte en cadáver, dejando de ser animado por el alma. «Para Heráclito morir es, efectivamente, volver a ser agua y tierra [...] pero de la tierra y el agua nace el alma de nuevo»; la noción del nacimiento a partir del agua y la tierra es una propuesta de Jenófanes asumida por Heráclito. Sin embargo, las almas individuales que mueren no vuelven a nacer; el nacimiento al que se refiere el fragmento es el de otras almas, no el de las almas particulares que mueren y cuya vida es pasajera<sup>1138</sup>.

B 6: «el sol es nuevo cada día».

Kahn comenta este fragmento junto con B 99 y B 3, que se refieren al sol a partir del contraste de diversos aspectos relacionados con su descripción, y alude a un relato de Solzhenistsyn donde se muestra la visión sencilla e ingenua, en ese caso de la luna y las estrellas, que considera similar a la que se pudiera tener de los fenómenos astronómicos en tiempos de Heráclito. En el relato se argumenta, entre otras cosas, que si cada día nacen hombres, no es de extrañar que la luna nazca de nuevo todos los meses; a partir de este ejemplo y en ese sentido puede interpretarse la afirmación de que «el sol es nuevo cada día»<sup>1139</sup>.

Marcovich incluye B 6 en un grupo dedicado a las cuestiones astronómicas y meteorológicas. Opina que en este fragmento puede comprobarse que en la cosmología heraclítea el sol no es una divinidad del tipo Helios; se renueva cada mañana, puesto que cada amanecer se produce una nueva exhalación marina, un nuevo sol, que mantiene -no obstante- su naturaleza y sus medidas. Propone interpretar el fragmento en el sentido de la explicación sobre la meteorología heraclítea ofrecida por Teofrasto, según la cual el sol es una especie de artesa o vasija (σκάφη), en la cual la evaporación del mar se enciende cada mañana, aumentando progresivamente hasta el mediodía, y descendiendo gradualmente después, hasta apagarse cada noche. Marcovich no está de acuerdo con las propuestas de Reinhardt y de Kirk, de que Heráclito se refiera aquí a una renovación de la materia solar a lo largo de la progresión de cada ciclo de

---

<sup>1138</sup> Vid. Conche 1986, 327-329.

<sup>1139</sup> Vid. Kahn 1981, 163-165.

veinticuatro horas, y no al nacimiento de un nuevo sol cada día. Sí está de acuerdo con Kirk, así como con Diels y Gigon, en que la noción heraclítica de sol pudiera estar influida por Jenófanes, y muy especialmente con la consideración de los dos últimos de que la sentencia sea una crítica directa «a la creencia popular en la divinidad del sol»<sup>1140</sup>.

Conche considera que en la sentencia de este fragmento Heráclito no sigue simplemente la opinión de Jenófanes respecto al sol, sino que la radicaliza. Cita el pasaje de Diógenes Laercio donde se comentan los procesos de evaporación del mar a partir de la acción del sol (D. L. IX, 9-11), y comenta que a medida que se extinguen las exhalaciones el sol necesita nuevo alimento para renovar la llama, y que esa es la renovación del sol, un proceso de continua combustión y renovación<sup>1141</sup>.

B 28b: «Justicia se encargará de los artífices y testimoneros de mentiras».

Kahn comenta este fragmento junto con B 27, B 28a, y B 86. En su opinión existe un paralelo entre esta sentencia referida a la transgresión humana, y la de B 94 en la que se afirma que las Erinias, servidoras de la Justicia, velarán porque el sol no transgreda sus límites. En B 28b la advertencia se dirige a los artífices y sostenedores de la falsedad, una condena -la de la mentira- que según este investigador sólo encuentra paralelo en la crítica heraclítica a Pitágoras en B 129 y B 81. De manera que a quien Heráclito tiene en mente aquí no es a los poetas y a los sabios en general, sino a Pitágoras<sup>1142</sup>.

Marcovich trata el fragmento B 28b en un grupo que reúne sentencias polémicas, sobre todo en relación con la incapacidad de ciertos autores reconocidos para aprehender el logos. Considera acertada la lectura de Clemente de este fragmento en combinación con B 28a, como un ataque de Heráclito a los filósofos con los que no está de acuerdo. En definitiva, se trata de una expresión lapidaria que vaticina condena y castigo de la Justicia a los «artífices de mentiras» y a sus seguidores; de manera que probablemente la sentencia se refiera a Pitágoras y sus discípulos. Marcovich concluye

---

<sup>1140</sup> Grupo XIV; fragmentos DK 22 B 3, B 6, B 106, B 99, D. L. IX 9-11, B 120, B 105+38, B 100, A 13. Vid. Marcovich 2007, 597-602.

<sup>1141</sup> Vid. Conche 1986, 306-308.

<sup>1142</sup> Vid. Kahn 1981, 210-212.



que el fragmento forma parte de la polémica sobre el logos, central en la cosmología heraclítea<sup>1143</sup>.

Conche comenta juntos 28 a y b. Comenta que el fragmento encaja bien en el contexto de la polémica heraclítea contra los poetas y los sabios. La poesía «didáctica» de Hesíodo, por ejemplo, no sería digna de conservarse en la posteridad, de manera que Dike se encargará de que no perdure lo que no merece perdurar. Se trata de la Justicia inherente a la estructuración del mundo; que no permite la transgresión de los límites y el orden cósmicamente establecidos, como muestra B 94 al afirmar que «el sol no rebasará sus medidas. Pues si no, las Erinias, defensoras de la Justicia, darán con él». La mentira se entiende así como un extravío respecto a ese orden. Concretamente, «los artífices de mentiras» a los que se refiere B 28b son los creadores de sistemas teológicos; Conche también alude aquí a la *κακοτεχνίη* de Pitágoras; y los discípulos son los «testimonieros». Sin embargo, las falsedades no pueden perdurar siempre, con el paso del tiempo se disuelven, borrando con ellas el nombre de sus artífices; el tiempo preserva la verdad, y es condición de la mentira ser revelada como tal<sup>1144</sup>.

B 58: «los médicos, que sajan, que cauterizan, se quejan de que no reciben una paga en absoluto digna: ¡ellos que causan el mismo efecto que las enfermedades!»

Según Kahn la sentencia muestra el carácter benéfico de algo usualmente considerado como dañino; de manera que, en efecto, los médicos hacen un bien a sus pacientes, o al menos lo intentan, infligiéndoles un daño que en el contexto de la curación adquiere un sentido favorable. Comenta que es un caso de «unidad de opuestos», en este caso entre el valor positivo de un término habitualmente negativo; visto desde la perspectiva del contraste entre lo que resulta benéfico para el hombre sano y lo que resulta benéfico para el enfermo. En este sentido, señala semejanza estructural con las comparaciones expresadas en los fragmentos B 61, B 9, B 13 y B 37. Sin embargo -señala- la alusión a la queja de los médicos por no recibir una «paga digna» concede a la sentencia un matiz crítico hacia la función de éstos; de manera que

---

<sup>1143</sup> Grupo IV; fragmentos DK 22 B 40, B 129, B 81, B 28b, B 28a, B 56, B 97. Marcovich 2007, 419, 428-430.

<sup>1144</sup> Vid. Conche 1986, 213-216.

los pacientes, sufridores de los tormentos propios de la cirugía, se negarían a pagar las cifras desorbitadas que se les piden<sup>1145</sup>.

Marcovich incluye B 58 en el grupo dedicado a contrarios cuya unidad consiste en la correlación de cada opuesto con su contrario, o, -en el caso de este fragmento- en el hecho de que ambos producen idéntico efecto<sup>1146</sup>.

Conche comenta que en el orden natural bien y mal forman una unidad que se rompe con la enfermedad; una alteración del orden natural, orden que puede restablecerse con la intervención del médico. En ese sentido, el dolor que se ejerce en este intento curativo es un «mal bueno»; de acuerdo con la naturaleza, donde «la muerte, el extremo mal, es el otro lado de la vida, el extremo bien». El médico restablece la armonía natural de lo contrario que la enfermedad rompe. Sin embargo, el reclamo de mejor salario por parte del médico resulta un tanto ambiguo, pues se funda en el aspecto del bien que hace, sin tener en cuenta el dolor que para ello inflige. El médico solo ve el bien que con el dolor consigue, más el paciente sufre ese dolor, aunque le reporte un bien. Así, la unidad de los contrarios que se restablece mediante la operación adecuada, acorde con el modelo estructural de la naturaleza, «es disociada por el discurso humano»<sup>1147</sup>.

B 108: «ninguno de cuantos (πάντων) he oído razones (λόγους) llega hasta el extremo de reconocer que lo sabio está separado de todas las cosas».

Kahn comenta que éste es el primer fragmento -en su ordenación- en el que se muestra «el contenido positivo» de la doctrina heraclítea. También señala que el término πάντων, contenido en la sentencia πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, presenta una ambigüedad que puede variar mucho el sentido del fragmento, pues si se lee como masculino se referiría a «los hombres», mientras que si se lee como neutro se refiere a «las cosas». En efecto, no es lo mismo decir que «lo sabio está separado de» «todas las cosas», que de «todos los hombres». Sin embargo, opina que si Heráclito, pudo fácilmente eliminar la ambigüedad añadiendo el término «hombres» o «cosas», y no lo hizo; tampoco tenemos por qué hacerlo nosotros, sino que podemos contemplar

---

<sup>1145</sup> Vid. Kahn 1981, 189-190.

<sup>1146</sup> Marcovich 2007, 542-544.

<sup>1147</sup> Conche 1986, 398-400.

la posibilidad de ambas lecturas, de manera que «lo sabio» es inaccesible a los hombres, como también muestran otros fragmentos<sup>1148</sup>; y es «único principio divino del universo», como muestra también B 32. Además, señala Kahn, este tipo de ambigüedad que presenta la opción de leer determinados términos como masculinos o como neutros, es frecuente en los fragmentos heraclíteos y ofrece una posibilidad de dos interpretaciones, que seguramente no es casual. Se trata de una «ambigüedad entre la vida del hombre y la vida del cosmos que estructura el discurso entero de Heráclito», como también la expresa el dualismo entre el logos particular de un hombre y el logos que estructura el universo<sup>1149</sup>.

Marcovich trata B 108 en el que identifica como el grupo teológico más importante. Considera que la trascendencia concedida en este fragmento al logos -«lo sabio»-, es influencia de la teología de Jenófanes; y que la diferencia entre el principio divino heraclíteo y las concepciones tradicionales de Dios consiste fundamentalmente en que la divinidad propuesta por Heráclito es «fuego purísimo, sin forma y casi inmaterial». Siguiendo a Gigon, sostiene que «lo sabio» se refiere al «dios» del fragmento B 32, y no a la sabiduría humana referida en B 41; pero no está de acuerdo en su interpretación de *πάντων* como «todos los seres», ni con la de «todos los hombres» propuesta por Bröcker. Prefiere aquí la traducción «todas las cosas (o ideas)», de manera que lo sabio, dios, es la completa alteridad; efectivamente, separado de todas las cosas<sup>1150</sup>.

Conche comenta que el fragmento no alude a la sabiduría en cuanto comportamiento o explicación, sino a la sabiduría en sí, al «saber absoluto». El investigador francés alude a su propia interpretación de B 50: «no escuchándome a mí sino al logos, sabio es reconocer que todas las cosas son una», en el sentido de que el logos está separado de todas las cosas; la sabiduría suprema muestra la unidad que forma todo aspecto de la realidad con su contrario. Sin embargo, la verdad no forma una unidad con la falsedad; el logos «no es uno con su contrario», pues no se incluye en el conjunto de las cosas efectivas que se articulan en la estructura de la unidad de los opuestos. El logos es regente de esa unidad; no forma parte del todo, pues según la ley de la unidad de contrarios la relación con un aspecto implica también la relación

---

<sup>1148</sup> Kahn señala los fragmentos DK 22 B 78, B 82, B 79, B 70. Vid. Kahn 1981, 115.

<sup>1149</sup> Vid. Kahn 1981, 114-116.

<sup>1150</sup> Marcovich 2007, 683-686.

con su opuesto<sup>1151</sup>. Esta concepción de logos separado de todas las cosas, rompe con las tradicionales semejanzas entre los dioses griegos y los hombres; de manera que en la propuesta heraclítea el logos está separado también de todos los dioses; Conche lo llama «el dios único». Sin embargo, aclara, es trascendental en el sentido de la trascendencia de una realidad respecto a otra; de manea que estando separado de las cosas, pero no está fuera del conjunto de lo real. Es decir, el estatuto del logos, en cuanto discurso verdadero de todas las cosas y del conjunto que éstas forman, ha de estar fuera del conjunto que unifica. El logos es ley cósmica de la unidad de los contrarios; y lo que se dice sobre algo es de naturaleza distinta a aquello a lo que se refiere el discurso. Heráclito afirma que nadie ha advertido que lo sabio está separado de todo, y -en opinión de Conche- eso implica que la sabiduría heraclítea también es así; separada de todo, descubre y «totaliza» cuanto hay<sup>1152</sup>.

B 119: «El modo de ser del hombre es su genio divino».

Kahn considera que la clave de la interpretación de este fragmento reside en la traducción del término δαίμων. Comenta que una de sus posibles acepciones es «el destino, la prosperidad o la desgracia, de alguien»; y que a pesar de que en algunos contextos, como el del fragmento B 79, el término se entienda como sinónimo de «dios», el significado de su raíz es «uno que distribuye o asigna una parte». Propone interpretarlo en el sentido de que en el carácter del hombre reside su destino, y que su fortuna o su desgracia no son asignados poder externo a él, sino por su propia manera de ser y comportarse. Si se interpreta en el sentido de «divinidad» el fragmento ha de referirse a lo inmortal que «vive en nuestras muertes y está muerto en nuestras vidas [...], los poderes elementales y los componentes del cosmos», de donde proceden y a donde vuelven las vidas. Desde esta perspectiva, el carácter de cada hombre está en relación con los elementos correspondientes, de manera que se establece una identificación entre la humedad y los borrachos, por ejemplo. Se trata pues de

---

<sup>1151</sup> Cf. Conche 1986, 27; 238.

<sup>1152</sup> Vid. Conche 1986, 238-240.

entidades cósmicas que son el «equivalente elemental» de determinados caracteres -morales o intelectuales- humanos<sup>1153</sup>

Marcovich incluye B 119 en el grupo dedicado a las sentencias heraclíteas de carácter moral. Propone que el significado de ἦθος en este fragmento es distinto al del mismo término en B 78, pues mientras allí sugiere interpretarlo como «naturaleza innata de los hombres en cuanto especie», aquí considera más adecuado «el carácter individual con sus cualidades morales». Carácter que resulta decisivo en las decisiones y actitudes del hombre; sin embargo -señala Marcovich- no en el sentido de una voluntad ligada al actuar individual del hombre, puesto que en tiempos de Heráclito aún no se ha desarrollado tanto el sentido de individuo al modo de un «yo», tal como lo concebimos actualmente. Y, por otra parte, tampoco el ἦθος debe considerarse ligado a poderes externos del tipo «ángeles custodios»; de hecho, Marcovich ve en el fragmento una crítica directa a la creencia popular en ángeles custodios personales. Δαίμων significa «el genio personal asignado al azar», y que resulta decisivo en la mayor o menor fortuna que corresponda a cada uno; en el sentido de tener εὐ- δαίμων, o κακο- δαίμων.

De todos modos, considera que el término ἦθος aquí debe significar algo más; probablemente en el sentido indicado por Snell y Guthrie de la creencia tradicional, presente en Homero y la poesía lírica antigua, de que muchos de los rasgos, faltas, e impulsos emocionales de los hombres son obra de los dioses. Aunque Marcovich considera probable esta lectura, objeta que Heráclito nunca critica a ninguno de los dioses; únicamente al δαίμων, que traduce ahora como «el genio del nacimiento», del cual depende toda la vida de un hombre. Finalmente propone interpretar el ἦθος individual, en el sentido de ἀρετή, entendida como la «virtud bélica» de la cual depende realmente el destino de los hombres, de acuerdo con los fragmentos B 29, B 25, y B 20, y con el conjunto de la ética guerrera de Heráclito<sup>1154</sup>.

Conche comenta que Heráclito considera que el único *daimon* del hombre es su carácter, y que rehúsa -por tanto- la creencia popular de que a cada hombre le acompaña un *daimon* personal. Interpreta la sentencia en el sentido literal de que el

<sup>1153</sup> Vid. Kahn 1981, 260-261.

<sup>1154</sup> Vid. Marcovich 2007, 723-727.

carácter del hombre «es» su *daimon*, y el término *ethos* como «la propia disposición constante de un hombre»; de manera que las cosas acontecen favorable o desfavorablemente a causa del carácter y la actitud de cada uno, y no a causa de algo externo. Hay una relación directa entre la disposición del hombre y el modo en que ocurren las cosas; el comportamiento de unos sigue un principio de felicidad y el de otros de desgracia, de manera que es su carácter lo que determina que las cosas sean de uno u otro modo. Es pues el *ethos* que cada uno tiene -y que no se elige- lo que determina la felicidad o la desgracia que se experimenta, y marca el destino de cada hombre. «El carácter, para el hombre, es su destino», es la interpretación propuesta por Conche<sup>1155</sup>.

B 45: «límites al alma no conseguirás hallarle, sea cual fuere el camino que recorras. ¡Tan profundo es el logos que tiene!»

Kahn comenta que Heráclito es el primero en dedicar un tratamiento serio a la cuestión del alma humana, que facilitará la consideración de la *psyche* como factor decisivo de la personalidad. Sin embargo, no hay acuerdo entre los especialistas a la hora de definir qué es exactamente desde la perspectiva de la cosmología heraclítica. Algunos la consideran manifestación del fuego cósmico, acentuando su naturaleza física; otros, concretamente Snell, han resaltado más su aspecto psíquico, relacionándola con el «conocimiento de sí mismo», de acuerdo con la sentencia de B 101: «me indagué a mí mismo»; de manera que se vincula la naturaleza de la *psyche* con la experiencia vital. De todos modos, no encontramos en los fragmentos heraclíticos un dualismo cuerpo-alma del estilo platónico o cartesiano, señala Kahn, quien propone, no obstante, acentuar aquí el aspecto intelectual o cognitivo de *psyche*. De hecho, en su opinión es exagerada la originalidad concedida a Sócrates por su caracterización de ésta como principio cognoscitivo, pues esta noción se encuentra ya en Heráclito; para quién, no obstante, también es un principio físico que identifica, no con el fuego, sino con «el vapor atmosférico, aire o exhalación», propio de la cosmología tradicional griega.

---

<sup>1155</sup> Vid. Conche 1984, 84-86.

Según Kahn para Heráclito la *psyche* «juega el papel de un primer principio», comenta que por esto los intérpretes modernos tienden a vincularla al fuego cósmico; y aunque acepta cierta similitud en la función de ambos conceptos en el contexto de la cosmología heraclítica, considera que el alma no está compuesta de fuego. Ambos representan un elemento físico, y a la vez tienen un sentido universal; en B 90 «canje del fuego son todas las cosas, y de todas las cosas, el fuego», y tal como muestra B 45 el alma carece de límites, lo cual parece contribuir a la dificultad de investigarla. Kahn sugiere que si se interpreta el término *logos* -que aparece en la parte final de este fragmento-, en el sentido de «medida», la condición ilimitada de la *psyche* ha de entenderse «en términos de profundidad impenetrable»<sup>1156</sup>. Por último compara esta dificultad con la imagen propuesta por Sócrates tras su lectura del libro de Heráclito, cuando dice que por su profundidad haría falta un buceador de Delos para explorar su significado<sup>1157</sup>.

Marcovich trata B 45 en el grupo donde reúne los fragmentos que considera expresan la psicología heraclítica. Opina que la sentencia es oscura, y que puede referirse a la dificultad de descubrir los confines del alma humana, por la profundidad con que se inserta en el organismo humano. Una novedosa perspectiva que muestra un contraste entre la psicología materialista aportada por Heráclito, y la tradicional concepción del alma. El significado de *λόγος* aquí podría ser el de «medida», de modo que los límites del alma estarían en función de las proporciones en la relación de intercambio en la articulación sangre-fuego.

Por otra parte, la particularidad del alma puede ser la de tener una cualidad que no pertenece ni al ámbito del espacio ni al de la extensión; de modo que Heráclito podría señalar aquí la tendencia del alma al infinito, a diferencia de la tendencia propia de lo puramente físico. Esta es la interpretación de Snell, con la que Marcovich se muestra en desacuerdo. En primer lugar porque considera que es forzar demasiado el pensamiento arcaico propio del de Éfeso; también porque opina que el fragmento no se refiere a la «profundidad del alma», sino a la de su medida, que es como sugiere traducir aquí *logos* (*βαθὺς λόγος*); y finalmente porque una contraposición del estilo convencional

---

<sup>1156</sup> La expresión en griego del fragmento DK 22 B 45 es: «ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν. οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει».

<sup>1157</sup> Vid. Kahn 1981, 126-130.



entre alma y cuerpo resulta incompatible con el materialismo heraclíteo. Así, propone interpretar la sentencia en el sentido de que «el logos del alma [...] puede descubrirse, aunque no con el método tradicional de búsqueda».

Tampoco está de acuerdo con las lecturas de Zeller, Nestle, Diels, y Mondolfo; ni con la de Kirk-Raven, quién considera aquí el alma como una porción representativa del fuego cósmico, enorme e inabarcable en comparación con el individuo. La objeción de Marcovich en este punto sostiene que para Heráclito el alma individual no procede del fuego cósmico circundante, sino del agua, en el proceso de las mutaciones físico-meteorológicas a las que está sujeta<sup>1158</sup>.

Conche traduce aquí logos por «discurso», y en relación con la dificultad de encontrar los límites del alma, se muestra de acuerdo con la interpretación de Zeller del término *περίατα* en el sentido de «los límites hasta dónde va el alma»; sin embargo está en desacuerdo con su propuesta de que la expresión se refiera a los límites del «ser» de ésta. Conche opina que se trata de los límites del «poder» del alma, y que el significado del fragmento es «que este poder es ilimitado», y que «se trata del poder del conocimiento», el poder de *psyche* es ilimitado, pues el objeto del discurso verdadero es el conjunto de la realidad, el todo. En cuanto principio de conocimiento racional, el alma no puede encontrar límites, pues nada puede escapar a su poder racional; más esto es así para el alma «seca»<sup>1159</sup>, «inteligente», la de aquel que -dice Conche parafraseando el fragmento B 50, «no escuchándome a mí, sino al logos», su alma «saldría de su condición limitada, se abriría al todo». La profundidad y el alcance del logos son ilimitados, en todas direcciones, de manera que toda realidad encuentra lugar en él. Y en el seno del discurso verdadero «las palabras adquieren un poder que no tienen en los lenguajes particulares»; el investigador finaliza el análisis de B 45 afirmando que «el racionalismo de Heráclito es un racionalismo absoluto»<sup>1160</sup>.

---

<sup>1158</sup> Vid. Marcovich 2007, 633-637.

<sup>1159</sup> DK 22 B 118.

<sup>1160</sup> Conche 1986, 357- 360.

c2) Respecto a Nietzsche

«Las lecciones sobre los filósofos preplatónicos, a causa de sus referencias ricas y precisas a las fuentes antiguas y a la literatura crítica, constituyen el texto fundamental para comprender la naturaleza del material histórico, filológico y filosófico a partir del cual Nietzsche trabajaba. Nos descubrirán, en toda su profundidad, la reconstrucción biográfica y doctrinal de los pensadores griegos que Nietzsche había emprendido»<sup>1161</sup>.

En la introducción a la traducción francesa de *Los filósofos preplatónicos*, D'Iorio y Fronterotta explican que uno de los intereses fundamentales en las investigaciones de Nietzsche durante los diez años de docencia en Basilea, fue la reconstrucción de los textos de los filósofos griegos, la cuestión de las fuentes de Diógenes Laercio<sup>1162</sup>, y muy especialmente el estudio del pensamiento de los filósofos anteriores a Platón. Aunque ya en el primer año de su magisterio el joven profesor anunció un curso sobre los que denominó «filósofos preplatónicos», fue en la primavera de 1872 cuando comenzó a redactar estas lecciones. Esto fue debido, según explican los mencionados traductores, a la prevalencia de las cuestiones artísticas sobre las filosóficas, fruto de la relación con Wagner.

Durante el primer semestre de 1872 Nietzsche dedicó tres horas semanales a mostrar a sus alumnos los orígenes de la filosofía griega, y el desarrollo del pensamiento preplatónico, entendido como «la conquista progresiva de una visión científica y mecanicista de la naturaleza que iba a culminar en el atomismo de Demócrito»<sup>1163</sup>.

Estos especialistas señalan que Nietzsche rechazó la propuesta tradicionalmente establecida a partir de las *diadochai*<sup>1164</sup>, de ordenar a los filósofos presocráticos según escuelas y establecer una serie de «sucesiones» entre maestros y discípulos. Al parecer, esta reacción del filólogo se habría producido a partir de la lectura de un artículo escrito por Rohde poco antes, y en el que se situaba cronológicamente a los atomistas primero, a la filosofía pitagórica después, y seguidamente a Platón; cuestionando así la

---

<sup>1161</sup> D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 16.

<sup>1162</sup> Que ya había trabajado con bastante exhaustividad unos años antes; y cuyos resultados pueden comprobarse en el estudio *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, de 1867.

<sup>1163</sup> D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 13.

<sup>1164</sup> Las *διάδοχαι*; una compilación de sucesiones de los primeros filósofos griegos, escrita por el peripatético Soción de Alejandría, II-I a. C.

propuesta de sucesiones jónica tradicionalmente aceptada. A partir de ahí, Nietzsche -siguiendo a Schopenhauer- divide la filosofía presocrática en dos etapas. La primera caracterizada por la investigación «sobre la esencia constitutiva del mundo: Anaximandro, Heráclito, Parménides, con Tales como precursor de Anaximandro y Jenófanes de Parménides»; y la segunda, con las distintas teorías sobre la evolución de la materia originaria, propuestas por Anaxágoras, Empédocles y Demócrito. En opinión de D'Iorio, el filósofo que Nietzsche considera «guión» entre los dos periodos es Anaxímenes, cuya teoría de la condensación y la rarefacción del aire lo convertiría en sucesor de Parménides, no de Anaximandro.

Por otra parte, Nietzsche elabora su propuesta cronológica a partir de los sistemas filosóficos, configurando una novedosa perspectiva desde la cual considera a Parménides y Heráclito contemporáneos; y a sus sistemas, distintas soluciones a la cuestión del dualismo planteado por Anaximandro. En este sentido -y pese a las grandes diferencias respecto a él-, se contempla a Anaximandro como predecesor de ambos, puesto que los dos tratan de resolver -cada uno a su manera-, la dificultad implícita en su planteamiento.

Otra cuestión interesante que comenta el traductor es que Nietzsche, en su estudio de los primeros filósofos, intenta destilar los prototipos básicos de pensamiento filosófico, algo así como los «modelos posibles», y a partir de ellos realizar «un análisis de las formas de la filosofía contemporánea»<sup>1165</sup>. Propone así, que Heráclito es el modelo de filósofo orgulloso y solitario, poseedor de la verdad; una imagen muy afín a Schopenhauer, y a partir de la cual Nietzsche considera al de Éfeso «la imagen del genio schopenhaueriano y del genio wagneriano», capaces de penetrar las profundidades del mundo y desentrañar su esencia. También comenta D'Iorio que Nietzsche relaciona aspectos de la ética antikantiana de Schopenhauer con el fragmento B 119: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων de Heráclito, que traduce como «el destino del hombre es su carácter innato».

D'Iorio advierte también los posibles motivos de ciertas diferencias en el tratamiento de los mismos filósofos en el texto de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, respecto al de *Los filósofos preplatónicos*. En su opinión, y teniendo en cuenta

---

<sup>1165</sup> D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 17.

también los fragmentos póstumos de ese periodo, el manuscrito *La filosofía en la época trágica de los griegos*, al ser una composición destinada a los Wagner, pretendía resaltar cuestiones relativas al arte y no tanto los aspectos filosóficos y técnicos. De modo que determinadas diferencias en la forma y en el contenido responden al destinatario que el filólogo tiene en mente. Así, en efecto, el texto que Nietzsche lleva a Bayreuth no contiene prácticamente ninguna de las abundantes notas y referencias a las fuentes y a la literatura crítica que encontramos en *Los filósofos preplatónicos*, ni tampoco las citas en griego, las traducciones precisas, las argumentaciones filológicas, o las referencias a la filosofía y a la ciencia contemporáneas<sup>1166</sup>. Sí encontramos, en cambio, exaltaciones artísticas y expresiones muy poéticas.

En este sentido, un ejemplo de evidente diferencia entre ambos textos es que en *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche explica la noción del devenir heraclíteo a partir de los estudios sobre fisiología de la percepción realizados por el naturalista von Bär, y los del físico Helmholtz<sup>1167</sup>, ambos contemporáneos del filólogo. En cambio, el tratamiento de la temporalidad heraclíteo en *La filosofía en la época trágica de los griegos* no recurre a ninguna argumentación de la ciencia contemporánea, y por el contrario, se explica en términos metafísicos y es comparada con la perspectiva de Schopenhauer, según la cual «todo cuanto existe dentro del espacio, en el tiempo y en la causalidad, tiene solamente una existencia relativa»<sup>1168</sup>. El problema de esta última cuestión es que si se sigue el sistema propuesto por Schopenhauer nos encontramos ante una negación del devenir, incompatible con la cosmología de Heráclito.

Continuando esta línea argumentativa, D'Iorio señala otra evidencia que confirma su propuesta. En las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche expone la censura de Heráclito al desenfreno de los seguidores de Dioniso, y la crítica a los rituales de purificación y a la ignorancia de quienes los realizan<sup>1169</sup>. Estas cuestiones no aparecen en los capítulos dedicados al de Éfeso en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Un texto, por otra parte, cuyo tratamiento de Heráclito «es más próximo a la cosmodicea estética» de la obra sobre *El nacimiento de la tragedia*, que el texto de las

---

<sup>1166</sup> *Ib.*, 30.

<sup>1167</sup> En 1854 el físico alemán H. von Helmholtz propone su teoría sobre el origen gravitacional del calor solar.

<sup>1168</sup> D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 32.

<sup>1169</sup> Fragmentos DK 22 B 15, y B 5.

lecciones, donde D'Iorio sugiere se encuentran «aspectos de la filosofía nietzscheana de los años ochenta», su última década productiva. Sin embargo -señala- ambos textos contienen «la voluntad de una justificación del devenir», lo cual considera un auténtico «elemento de continuidad en la evolución de la filosofía nietzscheana»<sup>1170</sup>.

Comenta también que en esos años Nietzsche trataba de explorar cuál era la función de la figura del filósofo en la cultura griega antigua, y cómo articular ciencia, arte y filosofía; algo que resultaba fundamental a la hora de facilitar su participación filosófica en el proyecto de Bayreuth<sup>1171</sup>. La figura del filósofo que encontramos en las lecciones es más próxima al sabio que al artista, y si a Tales se le considera el primer filósofo es más por su capacidad de sintetizar conclusiones generales que por su metodología de investigación, la cual es muy similar a la del sabio. En este sentido, y muy en contraste con *El nacimiento de la tragedia*, el texto sobre *Los filósofos preplatónicos* mostraba un interés y un carácter filosófico de connotaciones más científicas que artísticas, lo cual -en opinión del traductor- podía convertirlo en un rival de la «metafísica del arte de la reforma cultural wagneriana». De ahí el empeño en aproximar filosofía y arte; de explorar y mostrar la dimensión artística de la filosofía. La filosofía como articulación entre arte y ciencia.

La segunda parte de la introducción realizada por los traductores de la edición francesa de *Los filósofos preplatónicos* la escribe Fronterotta, quién nos ofrece una presentación sobre la «cronología de los filósofos». Comienza comentando la explicación de Nietzsche sobre su decisión de llamar «preplatónicos» a los primeros filósofos, en lugar de «presocráticos», denominación esta última, que pese a ser acuñada por Diels en 1903, ya se empleaba bajo la expresión de «filosofía presocrática» en la época en que el profesor impartía sus lecciones en Basilea<sup>1172</sup>. Observa también que el nombre de «presocráticos» no es completamente fiel a lo que intenta designar, pues bajo este título se incluyen filósofos que murieron después de Sócrates, como

---

<sup>1170</sup> D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 33 (n. 44).

<sup>1171</sup> D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 33.

<sup>1172</sup> Fronterotta comenta que aunque el primero en emplear el término «presocrático» fue Diels en su recopilación de los *Fragmentos presocráticos*, de 1903, la expresión «filosofía presocrática» venía siendo empleada por algunos historiadores, ya desde la segunda década del siglo XIX; entre estos el mismo Zeller (1856), citado por Nietzsche en bastantes ocasiones. Vid. D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 51-52, n. 1.

Demócrito; y que las posibilidades de agrupación de los filósofos más antiguos son tan múltiples como «artificiales»<sup>1173</sup>.

A Nietzsche le parece dudosa la propuesta de clasificación en escuelas filosóficas y las sucesiones maestro-discípulo, que se deriva a partir de las πίνακες<sup>1174</sup> de Calímaco, así como de las διαδοχαί, y de los posteriores testimonios aportados por Diógenes Laercio; fuentes no por ello faltas de valor, pero que en opinión del filólogo no justifican el panorama preplatónico propuesto. Fronterotta señala que esta visión de la filosofía preplatónica, organizada en escuelas y líneas de sucesión que se remontan desde la época helénica hasta los orígenes de la filosofía, es la que asumieron los historiadores y estudiosos del siglo XIX, en general. Pero que se trata de modelos de ordenación propios de la perspectiva alejandrina, que no garantizan un reflejo real de la cuestión, y que nos ofrecen una imagen dudosa. Fronterotta propone abordar la crítica de Nietzsche desde tres niveles que la justifican.

Metodológicamente, por la proyección de patrones de análisis y clasificación ajenos al objeto de estudio (la Antigüedad). Históricamente, Nietzsche no encuentra en Platón intereses históricos ni exegéticos, sino más bien una «descontextualización de la forma y los contenidos de las doctrinas preplatónicas», con la intención de tratar las cuestiones -y obtener los resultados- que a él le interesan; y lo mismo ocurre con Aristóteles, quien al estudiar a aquellos filósofos aplica la estructura de su propia cosmología, realizando una interpretación personal y nada histórica; de manera que su aproximación a los filósofos preplatónicos persigue más sus propios intereses que la investigación real sobre sus respectivas propuestas. Y teniendo en cuenta la vaguedad de las observaciones respecto a las escuelas, tampoco parece que haya en el Estagirita intención alguna de ordenar en líneas de sucesión o escuelas a estos filósofos; sino más bien -señala el traductor- de ubicarlos «en función de la doctrina aristotélica de las causas», y de hallar indicios para los intereses de la investigación sobre la *Metafísica*<sup>1175</sup>. Tampoco los testimonios aportados al respecto por los eruditos alejandrinos resultan

---

<sup>1173</sup> En este sentido, señala que ni siquiera Aristóteles, «nuestra fuente más antigua» de referencia al respecto, ofrece una clasificación exacta; y que tampoco los testimonios de Platón resultan muy útiles. Vid. *ib.*, 52-53.

<sup>1174</sup> Son las tablas redactadas por Calímaco de Cirene (310-240 a. C.), que comprenden el catálogo completo de la biblioteca de Alejandría ordenado cronológicamente.

<sup>1175</sup> D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 54-59.

muy fiables, pues su visión de la filosofía y de la historia de la filosofía está impregnada por el hábito de clasificación en escuelas filosóficas, dirigidas por maestros que designaban sucesores, tal como ellos mismos vivían la empresa del pensamiento<sup>1176</sup>.

Por otra parte, se insiste en la importancia de Diógenes Laercio, como transmisor de la mayor parte de las informaciones que conservamos de los estudios y comentarios sobre los filósofos preplatónicos, realizados por los investigadores alejandrinos.

Por último, filológicamente, profundizando en su investigación sobre las propuestas de «construcción» de la historia de la filosofía griega antigua, que había comenzado en sus primeros estudios *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche apuesta por la cronología que aporta Apolodoro, tal como se encuentra en los testimonios de Laercio, y a partir de ésta elabora una reconstrucción de la tabla cronológica de los filósofos preplatónicos<sup>1177</sup>. En esta restauración introduce cambios importantes en la línea de sucesiones tradicionalmente aceptada y, de hecho, elabora su propuesta teniendo en cuenta sobre todo los elementos de tipo filosófico y doctrinario, los únicos que considera lícitos para establecer las relaciones entre los distintos filósofos preplatónicos<sup>1178</sup>.

En el texto sobre *los filósofos preplatónicos* y también en su estudio sobre las διαδοχαί de los filósofos, propone constantemente «una verificación rigurosa de la tradición doxográfica»<sup>1179</sup>, una revisión crítica de las fechas propuestas por las fuentes, las cuales -advierte- frecuentemente ajustan datos al respecto según los intereses de las sucesiones y escuelas que se pretenden demostrar. En efecto, concluye Fronterotta,

---

<sup>1176</sup> Efectivamente, se trata de una época en la que la historia de la filosofía se concibe en el contexto de escuelas y sucesiones de regentes de cada una. Así, comenta Fronterotta, podemos distinguir cuatro escuelas principales; los Académicos y los Peripatéticos, primero; los Estoicos y los Epicúreos, después. Vid. *ib.*, 61. Y en nuestra opinión los cínicos también, si es lícito considerarlos escuela.

<sup>1177</sup> Vid. *ib.*, 63-70.

<sup>1178</sup> El orden que propone es el siguiente: «Tales, Anaximandro, Pitágoras, Heráclito, Jenófanes y Parménides, Zenón, Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles, Atomistas, Pitagóricos matemáticos, Sócrates y los socráticos». Según Nietzsche, señala Fronterotta, «cada pensador retoma o critica una parte de las doctrinas de sus predecesores», trazándose así «un desarrollo progresivo que, a través de tipos filosóficos individuales, que desde Tales hasta los atomistas y los pitagóricos, traza el trayecto en el seno del pensamiento griego, llevando de la mitología a la ciencia». D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 70.

<sup>1179</sup> *Ib.*, 71-72.



filológicamente Nietzsche presenta «una reconstitución de la cronología de Apolodoro y un juicio sobre su posibilidad y su verosimilitud», cuestionando ciertos aspectos del «edificio de certezas de la filología de Diels». Así, los textos de estas lecciones sobre los albores de la filosofía muestran una imagen de los filósofos preplatónicos, alternativa al panorama establecido a finales del siglo XIX<sup>1180</sup>. Si las cadenas de conexiones y relaciones propuestas por las *διαδοχαί* pueden considerarse artificiales, o como mínimo cuestionables, el texto de las lecciones sobre *los filósofos preplatónicos* impulsa una revisión que devuelve al joven filólogo a la arena del debate «frente a la filología oficial practicada por sus contemporáneos»<sup>1181</sup>.

Por otra parte, en un ensayo reciente sobre Nietzsche titulado *La razón estética*, A. Lossi sostiene que Heráclito y Sócrates representan para Nietzsche «dos modelos racionales que simbolizan dos visiones del mundo contrapuestas». Comenta que tal como se presenta la cuestión en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, se trata de una oposición que no consiste únicamente en ideas contrapuestas, sino que muestra sobre todo «dos tipologías de razón, y sus capacidades descriptivas» correspondientes; devenir y dialéctica. En opinión de esta investigadora, la articulación entre estas dos perspectivas constituye un punto fundamental en todo el curso de las reflexiones nietzscheanas «sobre la relación entre ser y devenir», y no únicamente en las perspectivas del pensamiento de Nietzsche de los comienzos de la década de los setenta, años en los que imparte sus lecciones sobre los primeros filósofos<sup>1182</sup>.

Lossi señala que el pensamiento de Heráclito es el único que mantiene rasgos esenciales del mito en combinación con las características específicamente filosóficas, y que de este modo el de Éfeso es para Nietzsche «el primero que logra dar forma a una experiencia filosófica y no traicionar el origen»<sup>1183</sup>. Para justificar esta afirmación la investigadora recurre a la expresión con la que comienza el primer capítulo de los dedicados a Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*; y también uno de los pasajes de *Los filósofos preplatónicos* donde Nietzsche relaciona el devenir eterno propuesto por Heráclito, con la fuerza que se requiere para transformar la sensación de

---

<sup>1180</sup> Y que en cierto modo aún se mantiene hoy.

<sup>1181</sup> D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 72.

<sup>1182</sup> Vid. Lossi 2012, 67-68.

<sup>1183</sup> *Ib.*, 68.

temblor que puede suscitar el devenir, en algo «grandioso y alegre»<sup>1184</sup>. Esa transformación del terror en lo sublime es propia de la razón propuesta por el de Éfeso, en quien Nietzsche reconoce la grandeza de una visión sin precedentes, la transformación del terror en la inocencia del juego de un niño. Así, la cuestión no consiste en la construcción de una ciencia filosófica, sino en asumir el devenir con inocencia, experimentando su efecto con la actitud que intenta transmitir la imagen de un niño que juega a los dados, tal como el filólogo interpreta el fragmento B 52 de Heráclito.

Sigue comentando que «lenguaje y mundo no obedecen a una lógica moral-científica inscrita en la razón», sino que «son parte de una interpretación estética del mundo, que abraza al hombre sin dejar nada fuera». En este sentido, las afinidades que Nietzsche habría encontrado en Heráclito están relacionadas con la teoría de los contrarios tal como aparece en el fragmento B 51, que según Losse, para el filólogo muestra al «filósofo que dice sí a la vida». Para profundizar en esta explicación recurre al empleo nietzscheano de la imagen heraclítea en cuestión en *Ecce homo* y en *Así habló Zaratustra*<sup>1185</sup>.

En su introducción al volumen II de las *Obras completas* de Nietzsche, dedicado a los «escritos filológicos» y publicado recientemente, Sánchez Meca comenta que el análisis de la primera etapa de la filosofía, realizado en texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*,

«presenta al conjunto del pensamiento preplatónico como la conquista progresiva de una comprensión científica y mecanicista de la naturaleza que culmina, finalmente, en el atomismo de Demócrito. Estos primeros filósofos se caracterizan, pues, ante todo, por su esfuerzo en superar la precariedad de la mentalidad primitiva y crear un pensamiento lógico-racional, más allá del mito, capaz de concentrar una multiplicidad de experiencias y de percepciones y someterlas conceptualmente a una unidad lógica»<sup>1186</sup>.

El primero en realizar este giro sería Tales, seguido por los distintos filósofos preplatónicos, cuyas aportaciones supondrán un progresivo avance caracterizado por

---

<sup>1184</sup> Citado por Lossi 2012, 68.

Si bien es cierto, como hemos visto que observan D'Iorio y Fronterotta, que existen algunas diferencias en el tratamiento de Heráclito que encontramos en aquel texto, respecto a las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, parece que, en principio, esta cuestión recibe el mismo enfoque en ambos casos.

<sup>1185</sup> Lossi 2012, 69-71.

<sup>1186</sup> Nietzsche 2013, 51.

la superación de cada aportación respecto a la anterior. En este sentido, la serie sigue con Anaximandro, Heráclito y Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles, y finalmente, Demócrito. El investigador español reconoce a Nietzsche ser uno de los pioneros en reconocer la importancia del pensamiento de esa época en el curso de la filosofía occidental, y contribuir a disolver la tradicional desconsideración de esa etapa del pensamiento. No obstante, señala también que el interés de Nietzsche en este estudio persigue, sobre todo, contrastar las propuestas de los primeros filósofos con los distintos discursos de su propia época; de manera que no le interesa tanto el «valor de verdad científica» de aquellos modelos, cuanto la posibilidad de emplearlos como «alternativa filosófica», con el propósito de establecer correspondencias entre los distintos filósofos preplatónicos y determinados pensadores modernos. De este modo se propone una especie de juego de máscaras en el que Parménides y Zenón, debido a su teoría del conocimiento, representarían la máscara de los neokantianos modernos; concretamente -señala S. Meca-, la comparación entre Parménides y el pensamiento de A. Spir habría servido a Nietzsche «para refutar la tesis parmenídea del carácter ilusorio del movimiento»<sup>1187</sup>. Las filosofías de Anaximandro, Heráclito y Empédocles, se encontrarían en la de Schopenhauer; mientras que Demócrito será contrastado con el Kant del periodo precrítico.

Estas comparaciones no persiguen únicamente el contraste de contenidos, sino también el de las personas que los representan, y los respectivos contextos culturales de los que emerge cada una de estas figuras.

«Para Nietzsche, los filósofos preplatónicos fueron, ante todo, grandes individualidades que habrían tenido la potencia de un pensar capaz de pasar del mito a la ciencia, y que, por tanto, habrían sabido vivir consagrados al ejercicio del pensar, aun al precio del aislamiento y del conflicto con la sociedad. En el texto de las lecciones, aparece, pues, ya decididamente, esta vinculación entre doctrina y vida, entre filosofía y personalidad. El filósofo griego enseña por su actitud, sus costumbres, tanto como por su palabra. Su filosofía es la expresión intelectual de su vida. La unidad de estilo, que es lo propio de la cultura griega, se muestra, pues, también en ellos, como armonía entre lo interno y lo externo, entre pensamiento y vida»<sup>1188</sup>.

---

<sup>1187</sup> Nietzsche 2013, 52, y nota.

<sup>1188</sup> *Ibid.*

En el prefacio a la traducción española de *Los filósofos preplatónicos*, en este mismo volumen II de las *Obras completas*, A. Martín comenta que más allá de «la estructura clásica de una serie de *Vorlesungen* universitarias» que presentan los textos de estas lecciones, lo interesante «es detectar, bajo el ya de por sí valioso trabajo filológico, el esbozo de ciertos motivos desarrollados después en la obra filosófica de Nietzsche»<sup>1189</sup>. En este sentido, resalta la substitución del término «presocráticos» por el de «preplatónicos», de acuerdo con la propuesta nietzscheana de que en los comienzos del pensamiento se encuentran determinados tipos «puros» de filósofos, el último de los cuales es Sócrates; siendo Platón el primero de los tipos «mixtos», en cuyas persona y doctrina se combinan elementos de diversa procedencia, y que ya no son, por tanto, originales. Así, la denominación «preplatónicos» muestra una «concepción peculiar en el contexto de los estudios sobre filosofía griega antigua»<sup>1190</sup>.

La segunda cuestión que señala el traductor es que, en su opinión y siguiendo a Laks, el texto de las lecciones «es, en sí mismo, un intento de ganar la filosofía preplatónica para la causa de la ciencia contemporánea, y en concreto, para su negación del finalismo que Nietzsche ve culminar en el atomismo materialista. Leucipo y Demócrito suponen el último eslabón en el largo proceso de desantropologización que conduce del mito al logos». En este punto Martín cita los comentarios de Laks sobre la insistencia de Nietzsche «en el hecho de que los filósofos griegos desarrollaron intuiciones en las que puede reconocerse la ciencia contemporánea»<sup>1191</sup>. Así, cada uno de los filósofos preplatónicos representaría un estadio en el proceso de tránsito hacia una cosmovisión científica cuyo culmen se encontraría en Demócrito; y cuya quiebra se atribuye a Sócrates. En este sentido, comenta que la tendencia habitual a caracterizar como «romántico» lo que se considera el primer periodo del pensamiento nietzscheano presenta problemas, pues el reconocimiento de Demócrito como la cumbre de una «vocación antimítica de la filosofía», no es nada acorde con los rasgos que suelen atribuirse a esa etapa. El traductor recurre aquí a los comentarios de D'Iorio sobre el continuo ejercicio por parte de Nietzsche en el texto de estas lecciones, de relacionar los

---

<sup>1189</sup> *Ibid.*

<sup>1190</sup> *Ibid.*

<sup>1191</sup> Cf. Nietzsche 2013, 315, n.1 ; Laks 2010, 36.

fragmentos de los primeros filósofos con determinados sistemas filosóficos y científicos de su propia época<sup>1192</sup>.

Otro rasgo que resalta en el texto es que considera que contiene «importantes intuiciones típicas del pensamiento nietzscheano», como la crítica y la admiración a Sócrates; la caracterización de Anaximandro como el origen de un «pensamiento antivital» y pesimista, que identifica el devenir con la culpa. Y también el mencionado reconocimiento a Demócrito; «o la exaltación de Heráclito, a quien relaciona con las más modernas teorías científicas sobre la percepción del tiempo, y que aparece ya como el filósofo del devenir inocente y de la relatividad del conocimiento materialista del pensamiento arcaico»<sup>1193</sup>. Los comentarios de A. Martín sobre la cuestión de la crítica nietzscheana a las *diadochai* reproduce en síntesis los comentarios al respecto aportados por D'Iorio en la introducción a la traducción francesa del texto de las lecciones, y que ya hemos visto.

Por último, una cuestión importante en relación con la datación del texto, a partir de las observaciones de Whitlock<sup>1194</sup>, quien indaga si la fecha exacta en que Nietzsche impartió estas lecciones fue el semestre de invierno de 1869-1870, o 1872. Y también si el manuscrito que las contiene es de 1869 o de 1872. Martín comenta que Whitlock se muestra de acuerdo con la propuesta de Bornmann, Carpitella y Schlechtha de que el manuscrito es de 1869-1870, y sugiere que las lecciones se imparten en 1872, pues así lo muestran el epistolario nietzscheano y el hecho de que la publicación de la obra de Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, citada por Nietzsche en el texto de las lecciones, es de ese año. Fragmentos póstumos evidencian la planificación de estas lecciones ya en 1869, mientras que la redacción de éstas se realizaría en 1872, completándose con algunos comentarios en 1873, y con el texto sobre las *Diadochai* en 1874. El traductor español comenta el lugar exacto en que se inserta el texto en el cuerpo de la obra nietzscheana, y en la ordenación aportada por la edición alemana<sup>1195</sup>;

<sup>1192</sup> Cf. Nietzsche 2013, 316; D'Iorio, P., («La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique»), en Nietzsche (1872-1876) 1994b, 17.

<sup>1193</sup> Martín, A., («Prefacio» a *Los filósofos preplatónicos*), Nietzsche (1872-1876) 2013, 315-317.

<sup>1194</sup> Martín cita a Whitlock 2006.

<sup>1195</sup> «El texto alemán forma parte de las series P del *Nachlass*, de contenido predominantemente filológico, y que contiene ocho cuadernos de notas de entre 60 y 234 páginas. En la edición alemana se encuentra en KGW, vol. II-4, pp. 209-362 y 613-632». Martín, A., («Prefacio» a *Los filósofos preplatónicos*), Nietzsche 2013, 317.

y reconoce la precisión de la traducción de *Los filósofos preplatónicos* realizada por D'Iorio y Fronterotta, así como la calidad y utilidad del aparato crítico que aportan, «ejemplo de un colosal esfuerzo de documentación por parte de los editores». También reconoce la utilidad de la edición inglesa a cargo de Whitlock, aunque señala que no reúne todos los textos que sí presenta la edición francesa<sup>1196</sup>.

En la segunda parte de ese mismo prefacio, y en el contexto de los comentarios al estudio nietzscheano de los *diálogos* de Platón, el traductor M. Barrios comenta que en ese estudio, y también en *Los filósofos preplatónicos* y en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche expone «que Platón representa un giro decisivo en el curso de la filosofía griega, que deja atrás aquel gran período en que los filósofos eran tipos puros, de una pieza, y tras el cual ya sólo surgirán filósofos impuros, mixtos». Y advierte que no se trata en estos casos de una crítica negativa a Platón<sup>1197</sup>.

Por otra parte, Löwith, en su estudio sobre *Nietzsche y el eterno retorno* sostiene que las obras filológicas, y muy especialmente los escritos sobre Heráclito, contienen «todos los rasgos característicos de la doctrina que habrá de emerger diez años más tarde». En su opinión, el interés de Nietzsche por los primeros filósofos es la clave a partir de la cual ha de contemplarse la crítica a Sócrates. Considera además que en su aproximación al mundo griego el filólogo «ha dejado de vivir espiritualmente y ha comenzado a vivir». No obstante, sus explicaciones sobre el tratamiento nietzscheano de las cuestiones heraclíteas sobre el devenir, la teoría de los contrarios, el conflicto y Dike, entre otras, hacen alusión a *La filosofía en la época trágica de los griegos* y a otras obras posteriores, no a las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, que aquí nos ocupan<sup>1198</sup>.

Gillham, en un estudio sobre la *segunda consideración intempestiva* realizado en 2004 comenta la relación de los conceptos de «justicia» y de «conflagración» que Nietzsche expone a partir de su tratamiento de Heráclito en *Los filósofos preplatónicos*. Señala que el término conflagración, la alternancia entre periodos de carencia y saciedad que Nietzsche explica, «es una invención estoica», y también recomienda completar la

---

<sup>1196</sup> Vid. Martín, A., («Prefacio» a *Los filósofos preplatónicos*), Nietzsche (1872-1876) 2013, 315-317.

<sup>1197</sup> Barrios, M., («Prefacio» a la *Introducción al estudio de los diálogos de Platón*), Nietzsche (1871-1879) 2013, 321.

<sup>1198</sup> Vid. Löwith 1996, 119-125.

lectura de este pasaje nietzscheano con la traducción y los comentarios de Kahn a los fragmentos DK B 64, B 65, B 66 y B 16, quien presenta y trata de manera conjunta estos fragmentos de Heráclito. Según Gillham las cuestiones filológicas clave en torno a la conflagración están en estrecha relación con la comprensión de la noción heraclítica de justicia «que es la base de esta destrucción periódica», y que en la lectura nietzscheana de Heráclito vendría a ofrecer una alternativa satisfactoria a los problemas suscitados a partir de la sentencia de Anaximandro según la cual «todo lo dotado de cualidades nace y perece; debe haber, pues, un ser sin cualidades»<sup>1199</sup>. El investigador reproduce las afirmaciones de Nietzsche respecto a que «el devenir es una injusticia y debe ser expiado con la destrucción», y las dificultades implícitas en esta concepción: «¿cómo puede el devenir, lo sujeto sin cualidades, devenir a partir de lo indeterminado? Y ¿cómo puede un mundo con esta regularidad eterna ser *en conjunto* un mundo de meras injusticias individuales?»; en palabras de Gillham ¿cómo puede caracterizarse como injusto un proceso que se supone «la encarnación de una legalidad eterna?»<sup>1200</sup>.

En su opinión, desde la perspectiva nietzscheana, Heráclito asumiría la cosmología de Anaximandro y superaría el dualismo implícito en ésta; si nacer y perecer son efectos de la misma justicia no cabe brecha entre «ser» y «devenir»; pues si las cosas pueden nacer es en virtud de sus propiedades mutables. La justicia se expresa precisamente en el proceso de mutación de las cosas; un dinamismo que expresa la auténtica naturaleza de la justicia, y no un castigo. En relación con la cosmodicea propuesta por Heráclito contra el «maestro de la injusticia del mundo»<sup>1201</sup>, Gillham señala que el término «cosmodicea» -justificación de los procesos cósmicos que no depende de factores ni cuestiones externas a ellos mismos-, Nietzsche lo toma de E. Rohde<sup>1202</sup>. Se trata de una noción que también se encuentra en la interpretación nietzscheana del tratamiento heraclítico de la justicia, tal como aparece en la *Segunda consideración intempestiva*.

<sup>1199</sup> VP-Text-7, KGW II/4, p. 244; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 79.

<sup>1200</sup> Cf. Gillham 2004, 145; VP-Text-7, KGW II/4, pp. 241, 244-245; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 347-349.

<sup>1201</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 271; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 367; Gillham 2004, 146.

<sup>1202</sup> También alude a la propuesta de Whitlock contenida en su traducción de *Los filósofos preplatónicos*, según la cual «the term means a vindication of the goodness of the cosmos with respect to the existence of evil, as contrasted to 'theodicy'». Cf. Gillham 2004, 146.



También comenta el desacuerdo de Nietzsche respecto a la propuesta de Bernays de que Heráclito identifique justicia e injusticia, o bien y mal, en el sentido de «una justicia que consiste en una expiación de su propia injusticia». En su opinión, Nietzsche acepta la sugerencia de Bernays sobre la cuestión de la *hybris* en la cosmovisión heraclítica, pero rechaza cualquier consideración en términos morales al respecto<sup>1203</sup>.

En este punto, Gillham transcribe los pasajes donde Nietzsche dice que «al dios todo le parece bueno y a los hombres todo les parece malo»<sup>1204</sup>; y que «el devenir y el perecer carecen de cualquier consideración moral, es como un juego infantil (o como una creación artística) [...] Se trata de una concepción puramente estética del mundo»<sup>1205</sup>. En este sentido señala el reconocimiento de Nietzsche a la grandeza de Heráclito al superar la brecha entre lo divino y lo humano, con «la doctrina de la conflagración y de su propia capacidad para la actividad creativa en términos de cosmodicea». Gillham también comenta la visión nietzscheana del fuego heraclítico como condición fundamental de todo cuanto existe -una noción que también se encontraría en Anaximandro-, pero que mientras el de Mileto vería en el retorno de éstas al elemento primordial una acción de justicia punitiva, para Heráclito se trata de una justicia «inmanente» que nada tiene que ver con culpas y castigos, ni con intenciones. En el cosmos heraclítico no hay teleología, y por eso no encontramos en Heráclito una ética de imperativos; en relación con esta cuestión Gillham señala la crítica de Nietzsche a quienes moralizan la filosofía heraclítica a causa de un «antropocentrismo equivocado». Transcribe el pasaje de *los filósofos preplatónicos* donde el filólogo afirma que «el hombre no es la expresión más elevada de la naturaleza; el fuego sí»; que la racionalidad o irracionalidad del hombre están en función del fuego o la acuosidad de su alma, y hace alusión a la consideración de Nietzsche sobre que «el hombre, por ser hombre, tenga que conocer el logos». Finalmente sostiene que esta lección sobre el filósofo de Éfeso inspira la concepción positiva de justicia que Nietzsche desarrolla en la *segunda consideración intempestiva*; y también un ejemplo aplicable a la filología<sup>1206</sup>.

---

<sup>1203</sup> Vid. Gillham 2004, 146.

<sup>1204</sup> VP-Text-10, KGW II/4, pp. 277-278; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 87. Pasaje, en nuestra opinión, inspirado en el fragmento B 102 de Heráclito.

<sup>1205</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 278; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 87-88.

<sup>1206</sup> Cf. Gillham 2004, 149.

Small -en un estudio sobre Nietzsche y la cosmología-, señala que la relación de éste con la cosmología está ligada a su interés en las ciencias naturales, un interés que se mantendrá siempre. Resalta la importancia del pensamiento de los primeros filósofos griegos en la filosofía nietzscheana; y, de hecho, la conveniencia de «comenzar con los filósofos griegos antiguos» a la hora de aproximarse al estudio de Nietzsche. Comenta también la vinculación que estableció el profesor de Basilea entre los modelos filosóficos antiguos y las ciencias naturales modernas, en sus estudios sobre los primeros pensadores, y a partir de un estudio contemporáneo que le serviría de referencia e inspiración en ese sentido, la *Historia del materialismo* de Lange<sup>1207</sup>.

Por otra parte, y en sentido más general, relacionando la cuestión de la crítica de Nietzsche a la tradición eleática y la importancia de Heráclito en el pensamiento nietzscheano, Fink sostiene que:

«Nietzsche retorna a Heráclito. Su lucha comienza contra los eleatas, contra Platón y la tradición metafísica que arranca de ahí. Heráclito sigue siendo la raíz originaria de la filosofía de Nietzsche. Después de dos mil quinientos años tiene lugar una repetición de Heráclito, con la inaudita pretensión de poder borrar todo el prolongado trabajo intelectual del tiempo intermedio, de señalar al género humano un camino nuevo y, sin embargo, antiquísimo, que contradice a la tradición entera»<sup>1208</sup>.

También Hollingdale considera que en ocasiones Nietzsche se presenta como «una versión moderna de Heráclito»; que el filólogo conocía en profundidad la Grecia antigua y sentía gran simpatía por ésta; y que para encontrar filósofos que afrontaran directamente, sin presupuestos engañosos, las cuestiones fundamentales había que remitirse a los anteriores a Platón. El interés nietzscheano fundamental -señala- era la pregunta «¿qué es la realidad», y en esto partía de su buen conocimiento de la filosofía griega y del planteamiento propuesto por Darwin; y es en el terreno griego antiguo donde Nietzsche encuentra no sólo «la naturaleza de su problema» sino también la solución a su pregunta. Su excelente dominio de la filología clásica le permitió acceder a la comprensión de aspectos esenciales de la vida y la cultura helénicas, e identificó el conflicto y el impulso de superación como «la fuerza agente» de aquella cultura.

---

<sup>1207</sup> Vid. Small 2006, 190-191. En relación con la articulación realizada por el análisis nietzscheano entre determinados modelos de la Antigüedad y determinados problemas científicos, filosóficos y sociales de su propia época vid. también Janz 1981, 463.

<sup>1208</sup> Fink 1976, 16.

Heráclito es considerado el modelo que representa con mayor profundidad y pureza esa naturaleza del espíritu griego originario.

Sin embargo, observa Hollingdale, por muy fascinantes que puedan resultar aquellos primeros filósofos lo que se sabe de ellos realmente no es mucho. A pesar de la escasa información que realmente se posee de aquellos filósofos y aún a riesgo de que Heráclito pudiera ser «un viejo excéntrico y caprichoso como Schopenhauer», Nietzsche dibuja en sus lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* un retrato de Heráclito heroico y sublime, caracterizándolo como «el orgulloso y solitario descubridor de la verdad», a quien ensalza siempre que le interesa mostrar la filosofía como una vocación «dura y solitaria». En ese sentido, Nietzsche no tuvo en cuenta la escasez de información<sup>1209</sup>.

Willkerson, en un libro dedicado íntegramente a *Nietzsche y los griegos* ofrece varios comentarios al texto sobre *Los filósofos preplatónicos*, e incluso aprovecha las declaraciones de un alumno de Nietzsche que asistió a estas lecciones. El alumno en cuestión comenta cómo el profesor hizo una especie de presentación introductoria que le facilitó visualizar con claridad los perfiles de cada uno de los preplatónicos que se iban presentando, y que al llegar el turno de Heráclito, la voz de Nietzsche cambió notablemente, mostrando un especial interés por él. En la exposición, la figura del de Éfeso parecía desmarcarse notablemente del resto de los filósofos, y Nietzsche concluyó su lectura de Heráclito pronunciando efusivamente la sentencia del fragmento DK 22 B 101: «me indagué a mi mismo»<sup>1210</sup>. A partir de estas declaraciones Willkerson reconoce la especial admiración del profesor de Basilea por Heráclito, y se pregunta hasta qué punto Nietzsche, siguiendo este precepto anunciado por el de Éfeso, también se indagó a sí mismo. En este sentido, señala que para los alumnos de los primeros años de docencia en Basilea, «la afinidad de Nietzsche por Heráclito» era obvia; cuestión que confirma también con distintas declaraciones del propio filólogo a lo largo de toda su obra<sup>1211</sup>. Comenta asimismo, algunos de los aspectos característicos de la posición de Heráclito ante la cultura griega de su época, especialmente los

---

<sup>1209</sup> Vid. Hollingdale 1965, 95-100.

<sup>1210</sup> Willkerson 2006, 134.

<sup>1211</sup> Como ejemplo cita las alusiones a Heráclito en *La genealogía de la moral*, (GM-III-7,8); vid. *ib.*, 135.

relacionados con su actitud crítica hacia la religiosidad o hacia la erudición pitagórica y el carácter engañoso del conocimiento vinculado a la investigación, ante el cual Nietzsche considera que Heráclito -como él mismo- contrapone la σοφία<sup>1212</sup>. También señala cambios en el tratamiento realizado por Nietzsche sobre la cuestión de la *hybris* en Heráclito en las lecciones, respecto a *La filosofía en la época trágica de los griegos*, de manera que si en este texto parecía cumplir una función moral en la cosmología heraclíteica, en *Los filósofos preplatónicos* queda totalmente claro que esto no es así<sup>1213</sup>.

Por otra parte comenta que Heráclito sirve a Nietzsche como muestra de cómo funciona la excepción en las sociedades humanas; ambos lucharon contra sus épocas, fueron rechazados y malentendidos, y ésta es una cuestión que interesaba especialmente a Nietzsche, tanto por motivos filosóficos como por identificación personal. Todas estas reflexiones se encuentran en el último capítulo del estudio de Wilkerson, que además de estar dedicado a Heráclito, presenta un análisis bastante completo y exhaustivo del texto de las lecciones *Sobre los filósofos preplatónicos*, donde se comentan cuestiones fundamentales del tratamiento de Heráclito en éstas. También encontramos algunas alusiones a este texto en otros pasajes de este libro sobre *Nietzsche y los griegos*, en los que se remite al tratamiento y la caracterización nietzscheana de los primeros filósofos para mostrar el uso que hace Nietzsche de estas figuras, como modelos para la humanidad de todos los tiempos<sup>1214</sup>.

Por último, Moroney en un capítulo específico sobre «Nietzsche y Heráclito» contenido en su libro *La cultura dionisiaca aristocrática de Nietzsche. La influencia del pensamiento greco-romano antiguo en la filosofía de Nietzsche*, sostiene que «la admiración de Nietzsche por Heráclito no era superficial, pues se basaba en un profundo conocimiento de su filosofía»<sup>1215</sup>. Como referencia de esta cuestión comenta precisamente las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* impartidas en 1872, 1873 y 1876; y menciona que el filólogo era «un experto en Diógenes Laercio», fuente poco despreciable a la hora de conocer abundantes aspectos de la filosofía griega en general, y de la de Heráclito en particular. Moroney comenta que al analizar estas lecciones, así

---

<sup>1212</sup> *Ib.*, 136-137.

<sup>1213</sup> *Ib.*, 138.

<sup>1214</sup> *Ib.*, 14, 90 y 121.

<sup>1215</sup> Moroney 1986, 22.

como el texto sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, junto con las anotaciones del profesor de filología clásica de esa época, encontramos cinco ideas fundamentales que interesan especialmente a Nietzsche: «la realidad es un flujo incesante»; «la guerra es padre de todas las cosas»; «la realidad es el juego de un niño»; «la armonía de los opuestos», según este investigador, más importante e influyente que las anteriores tres. Y una quinta noción que sería la más significativa de todas en el pensamiento nietzscheano, la del «eterno retorno»; la cual comenta que fue «equivocadamente» atribuida a Heráclito por los estoicos<sup>1216</sup>.

Las nociones heraclíteas de «guerra», «disputa» y «lucha» influyeron fuertemente la filosofía de Nietzsche; Moroney señala DK 22 B 53 y B 80 como los fragmentos de donde proceden estas nociones, y analiza el posible significado de *polemos* y *eris* en Heráclito. Para ello recurre a la interpretación de Marcovich según la cual Heráclito estaría aprovechando los ejemplos de guerra y lucha como fenómeno social común que enfrenta a individuos y naciones, para trasladar esa noción a nivel cosmológico, como principio universal dinamizador del flujo y del cambio constante. Moroney considera que en su lectura de estos fragmentos Nietzsche pone el énfasis no tanto en la noción de *polemos*, sino en la de *eris*, idea relacionada con el interés por el *agon* en el contexto de su filosofía en general, y en la consideración de la función clave de éste en la organización y estructura de la cultura, en particular<sup>1217</sup>.

En cuanto a la «armonía de los opuestos» este investigador considera que la lucha, el flujo y una «ontología lúdica» son los elementos centrales de esta teoría heraclíteas. Nietzsche aporta su propia lectura de esta cuestión y la aplica a su teoría de la cultura, definiendo al hombre como un conjunto de fuerzas hostiles, instintos en lucha, que tiene que armonizar a partir de la unificación de sus oposiciones<sup>1218</sup>. En su opinión, la noción de que «la realidad es el juego de un niño» se inspira en los fragmentos DK 22 B 52, B 124, B 70 y B 30; se trata de una «ontología lúdica» central en la filosofía

<sup>1216</sup> Vid. *ib.*, 22-23. Es bastante común aceptar que la idea del eterno retorno se encuentra en Heráclito; y el mismo Nietzsche así lo afirma; sin embargo, no es posible encontrar esta noción en la filosofía del de Éfeso. Esta cuestión se tratará con más detalle en el punto 4 de la tesis.

<sup>1217</sup> *Ib.*, 27-29. Las obras de ese periodo que relaciona con esta cuestión son *El certamen de Homero*, de 1872, y *El tratado florentino sobre Homero y Hesíodo, su stirpe y su agón*, de 1870 (primera parte) y 1873 (segunda parte).

<sup>1218</sup> Moroney 1986, 44-45.

nietzscheana, y particularmente en su teoría de la cultura. Comenta las distintas lecturas de B 52 realizadas por algunos de los especialistas en Heráclito, de manera que mientras unos (Kirk y Bollack-Wisman) lo consideran antropológico, otros (Ramnoux) lo interpretan en términos cosmológicos. Sin entrar en discusión sobre esta cuestión, Moroney considera que la lectura de Nietzsche combina este fragmento con los otros tres que hemos mencionado, y que de esa lectura conjunta se desprende su cosmodicea estética del mundo como el juego del niño o del artista; el mundo como el juego de Zeus en el cual artistas y niños juegan, en un dinamismo de construcción y destrucción exento de moral, con completa inocencia; es «el juego del *aion* consigo mismo»; un juego que, no obstante, obedece ciertas leyes cósmicas inherentes, aunque ni el artista ni el niño persigan intencionalidad alguna más que el impulso de crear y destruir, acorde a los ciclos naturales de saciedad y necesidad. En el pensamiento de Nietzsche *aion*, fuego y mundo convergen en una concepción del devenir amoral e inocente, y en su visión del universo como una obra de arte, que solo estéticamente puede justificarse. En opinión de Nietzsche los estoicos interpretaron erróneamente esta cuestión, concediendo al cosmos una moralidad que no posee; en el capítulo dedicado a Heráclito en *Los filósofos preplatónicos* se denuncia esta «vulgar» lectura estoica, caracterizada también como «optimismo superficial»<sup>1219</sup>.

d) *El recurso a Heráclito en este caso*

Las primeras informaciones que ofrece Nietzsche sobre Heráclito en el capítulo que le dedica en *Los filósofos preplatónicos* recuerdan mucho, tanto en la forma como en los contenidos, al comienzo del libro IX de Diógenes Laercio, dedicado también al filósofo de Éfeso<sup>1220</sup>. De hecho emplea abundante información procedente de los testimonios laercianos referidos, normalmente transcribiendo y traduciendo el texto de las sentencias heraclíteas que contienen, y señalando la fuente de procedencia.

En general, este texto muestra un considerable rigor metodológico, con cuarenta y seis fragmentos de Heráclito citados directamente en el capítulo a él dedicado; otros tres en el capítulo de Pitágoras, y finalmente la alusión a otro fragmento en el capítulo

---

<sup>1219</sup> Cf. Moroney 1986, 43-44; Nietzsche (1872-1876) 2003a, 88.

<sup>1220</sup> Cf. D.L. IX, 1-3; VP-Text-10, KGW II/4, pp. 261-262; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 359-360.

donde se trata a Anaxágoras. También hay bastantes menciones a diversos pasajes de Diógenes Laercio; en el capítulo de Heráclito hay concretamente siete. La mayoría de las citas y alusiones contenidas en el texto de las lecciones se acompañan con referencias exactas sobre su fuente de procedencia, y en muchos de estos casos Nietzsche escribe el texto en griego y aporta su propia traducción.

Existen similitudes respecto a cuestiones tratadas también en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En el caso concreto de Heráclito, el orgullo gnómico y aristocrático de quien se reconoce único transmisor del logos; la crítica a la erudición en general y a la pitagórica en particular; la afirmación del logos común respecto al cual la mayoría se muestra sorda y dormida; el πόλημος como principio estructurador del cosmos; o la alusión oracular al «me indagué a mi mismo». El tratamiento de la «cosmodicea» y la «justificación estética» del cosmos en Heráclito, en contraposición a los problemas suscitados a partir de Anaximandro. Otra cuestión tratada también tratada en ambos textos es la caracterización oracular, gnómica y épica del filósofo solitario que se retira al templo de Ártemis y a las montañas.

Por otra parte, hay algunas cuestiones de contenido que llaman la atención. En relación con los comentarios de Nietzsche a la crítica de Heráclito en el fragmento B 129, el filólogo comenta que Pitágoras no ha de ser considerado ni filósofo ni órfico, puesto que se trata de un «pensador atento», cuya posición se encuentra entre «el misticismo órfico» y «la investigación científica». El tono nietzscheano aquí resulta irónico; da la impresión de que Nietzsche considera, por un lado que Pitágoras no posee algunos rasgos propios del orfismo, y por otro que la investigación pretendida por el de Samos no logra alcanzar la verdadera exploración científica. También la caracterización de «pensador atento» parece ser despectiva, y podría relacionarse con la crítica general de Heráclito a su πολυμαθίη y κακοτηχινή, acorde asimismo con la censura nietzscheana a la acumulación de datos, la erudición, la superficialidad, la pompa cognoscitiva y en definitiva, a la ἰστορίη desprovista del sentido y la agudeza de la σοφίη. De todos modos, en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche está analizando, entre otras cosas, el proceso de tránsito del mito al logos a través del estudio de las figuras que facilitan y encarnan esa travesía; y Pitágoras es considerado, aunque de modo algo especial, uno de ellos. También puede interpretarse la expresión



es ese sentido, pues en efecto, el fundador de la secta pitagórica -pese a conservar rasgos místicos-, ya no está inmerso en un misticismo completo y su intención apunta a la búsqueda científica. De hecho, el profesor de Basilea lo presenta como un personaje bastante singular; dice de él que «no guarda ninguna relación con los antiguos filósofos, pues no fue en absoluto un filósofo, sino algo distinto. En sentido estricto, podría ser excluido de una historia de la filosofía antigua; sin embargo, creó la imagen de un nuevo tipo de *vida filosófica*: esto se lo agradecieron los griegos. Esta imagen ejerce un poderoso influjo no sobre la filosofía, sino sobre los filósofos [...] Por eso debe aquí hablarse de él»<sup>1221</sup>.

Hay algunas cuestiones de traducción e interpretación que presentan algunos problemas a tener en cuenta, y de las cuales únicamente señalamos aquí las que guardan relación directa con el recurso a Heráclito. Una de éstas se encuentra en el siguiente pasaje del capítulo dedicado a Pitágoras: «“Lo más característico de Pitágoras, su supuesta σοφίη [sabiduría] es sólo una πολυμαθίη [procedimientos engañosos y supersticiosos]”»: tal es el pensamiento de Heráclito<sup>1222</sup>».

La traducción de πολυμαθίη aquí no es correcta; pues Nietzsche lo traduce aquí como «*betrügerische, abergläubische Prozeduren*», que significa «procedimientos engañosos y supersticiosos»; y así lo encontramos tanto en la traducción de Ballesteros para la editorial Trotta, como la de D'Iorio y Fronterotta para la edición francesa, y en la el traductor de la edición española dirigida por Sánchez Meca<sup>1223</sup>, cuando lo que en realidad πολυμαθίη significa es «muchos conocimientos» o, forzando la síntesis, «erudición». Se ha producido aquí una confusión entre el término πολυμαθίη y el de κακοτεχνίη, que significa «mala técnica» y sí puede relacionarse con los «procedimientos engañosos». En otras ocasiones Nietzsche traduce correctamente el término, por lo que es de suponer que se trata de una confusión accidental<sup>1224</sup>.

<sup>1221</sup> VP-Text 9, KGW II/4, p. 252; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 60.

<sup>1222</sup> VP-Text 9, KGW II/4, p. 256; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 356-357.

<sup>1223</sup> Cf. VP-Text 9, KGW II/4, p. 256; Nietzsche (1872-1876) 2003a, 64; Nietzsche (1872-1876) 1994b, 134; Nietzsche (1872-1876) 2013, 356-357.

<sup>1224</sup> En otro pasaje del mismo capítulo donde se encuentra el error traduce correctamente el término πολυμαθίη por «Vielwisserei»; cf. VP-Text-9, KGW II/4, p. 255; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 356.

Por otra parte, el filólogo vincula el fragmento B 27 de Heráclito «tras la muerte les aguarda algo que no imaginan» con los «noctívagos, magos, bacantes, leneas, iniciados», como si la sentencia se dirigiera concretamente a estas figuras, y no a los hombres en general. Esta vinculación es acorde a los comentarios críticos a la religión tradicional griega, que Clemente de Alejandría -transmisor del fragmento-, hace en el contexto del pasaje donde se encuentra el fragmento B 27; y, de hecho es también Clemente -aunque en otro pasaje- quién atribuye a Heráclito la *μαντεία* [profecía] a los *νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις* [noctívagos, magos, bacantes, leneas, iniciados]. De todos modos no es común que los especialistas incluyan a estas figuras en el fragmento<sup>1225</sup>. Nietzsche transcribe esta sentencia justo antes del pasaje de Clemente que transmite el fragmento B 27, del cual sí cita la fuente exacta. Lo que no queda claro es si esta vinculación que limita el sentido del fragmento únicamente a estas figuras la realiza el propio Nietzsche, o si la toma de alguna otra fuente; por ejemplo del texto de Clemente en cuestión. A juzgar por los comentarios aportados por D'Iorio y Fronterotta, y reproducidos por el traductor de la edición española dirigida por Sánchez Meca, justo en ese pasaje el filólogo está parafraseando a Bernays. Efectivamente, cuando acudimos al pasaje de Bernays que nos indican estos traductores encontramos la misma relación presentada por Nietzsche; con la diferencia de que, curiosamente, Bernays no cita el lugar concreto de la obra de Clemente de donde proceden las sentencias que el de Alejandría atribuye a Heráclito, mientras que Nietzsche sí indica -al menos en relación con el fragmento B 27-, la referencia exacta: «Clemente, *Cohortatio* [*Protréptico*] II, 34»<sup>1226</sup>.

En cualquier caso, lo más interesante a resaltar aquí es que el hecho de relacionar o no la sentencia del fragmento B 27 con las figuras contra quienes -según Clemente- Heráclito profetiza, tiene consecuencias significativas, en el sentido de que la afirmación «a los hombres, tras la muerte, les esperan cosas que ni esperan ni imaginan» se refiera a los humanos en general, o, como sugiere Nietzsche siguiendo a Bernays, se dirija concretamente a los «noctívagos, magos, bacantes, leneas, iniciados». Tomar una u otra de estas dos opciones cambia sustancialmente el sentido del

<sup>1225</sup> Clem.Al. *Prot.*, II 22-1.

<sup>1226</sup> Cf. VP-Text 10, KGW II/4, p. 264; =Nietzsche (1872-1876) 1994b, 154 (n. 64); Nietzsche (1872-1876) 2013, 362 (n. 82); Bernays 1869, 135.

fragmento; y, por otra parte, llama la atención que ninguno de los especialistas actuales en Heráclito haya sugerido esta vinculación propuesta por Bernays y por Nietzsche<sup>1227</sup>.

Otra traducción que también contiene aportaciones interpretativas que aunque no cambian esencialmente el significado del pasaje en cuestión, sí aumentan bastante su alcance, tiene que ver con el tratamiento de DK 22 B 51. Los comentarios de Nietzsche a este fragmento extienden el ejemplo de armonía de contrarios del «arco y la lira» a la consideración de que «lo bueno y lo malo van unidos», afirmación que no es de Heráclito. No obstante, cabe resaltar que en este pasaje el filólogo no está traduciendo literalmente el fragmento, sino interpretándolo, y que además cita a Bernays, de quien procede realmente la expresión «lo bueno y lo malo van unidos, como el arco y la lira» que transcribe, indicando que se trata de una cita. En relación con esta cuestión, Nietzsche también remite a Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII, 2; y *De mundo* 5; y a Platón, *Simposio* 187a<sup>1228</sup>. Tal como ya hemos señalado en el apartado a) al comentar este pasaje, Nietzsche remite a Arist. *EN* VII, 2, aunque la cita aristotélica a la que se refiere se encuentra realmente en el primer capítulo de ese libro, no en el segundo<sup>1229</sup>.

En cuanto al tratamiento de DK 22 B 119; Nietzsche recurre a este fragmento para argumentar la ausencia de «una ética a base de imperativos» en Heráclito, pues -traduce- «*Das Schicksal des Menschen ist sein angeborener Charakter*», «el destino del hombre es su carácter innato»<sup>1230</sup>. Esta traducción de la sentencia ἦθος γὰρ ἀνθρώπου δαίμων, asigna al término ἦθος el significado de «*angeborener Charakter*», y a δαίμων el de «*Schicksal*»; un posicionamiento interpretativo que opta por tomar el primer término en el sentido de «carácter innato» y el último en el de «destino». Como hemos visto al revisar las distintas aportaciones de los especialistas actuales al comentario de este fragmento, se trata de una sentencia cuya traducción no resulta del todo fácil; especialmente por lo que refiere al significado y sentido de la palabra δαίμων.

Kahn propone interpretar el fragmento en el sentido de que «el carácter del hombre es su destino», de manera que su suerte depende de su modo de ser, de su actitud, y no

<sup>1227</sup> Cf. Kahn 1981, 210-211; Marcovich 2007, 655-657; Conche 1986, 367-368; García Calvo 2006, 365-368; Fronterotta 2013, 265-268. La propuesta general es que se refiere al conjunto de los hombres, o a los πολλοί κακοί, es decir, a la mayoría.

<sup>1228</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 274; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 368; Bernays 1850, 94, (n.).

<sup>1229</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 274; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 368; Arist. *EN* VII, 1155b, 4-7.

<sup>1230</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 280; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 373.

de ningún poder externo a él<sup>1231</sup>. Traduce pues δαίμων como destino, igual que Nietzsche, y ἦθος también como carácter, aunque sin la consideración de «innato».

Marcovich propone interpretar ἦθος en el sentido del «carácter individual con sus cualidades morales», entendiendo no obstante, la individualidad de manera bien distinta a como se entiende actualmente, pues en tiempos de Heráclito no estaba desarrollada la noción de individuo de este modo. Opina que el fragmento indica que el ἦθος no está vinculado a poderes externos, como los ángeles custodios personales, propios de la tradición popular criticada por Heráclito. Desde esta perspectiva interpretativa, δαίμων es «el genio personal asignado al azar» que determina el tipo de fortuna o desgracia en la vida de un hombre desde su nacimiento. En cuanto al ἦθος vimos que Marcovich propone entenderlo en el sentido de la ἀρετή, como la virtud bélica que -de acuerdo con la ética guerrera heraclítica- marca efectivamente el destino de los hombres<sup>1232</sup>. Conche también opina que Heráclito rehúsa la creencia popular en un δαίμων personal a modo de ángel custodio, y que el carácter del hombre es su disposición constante, de manera que lo favorable o desfavorable de los acontecimientos no depende de factores externos a los hombres, sino de su *ethos*. El carácter y actitud son lo que realmente determina la felicidad o desgracia de cada uno. La traducción que propone este especialista es «el carácter, para el hombre, es su destino»<sup>1233</sup>, muy próxima a la propuesta por Nietzsche: «el destino del hombre es su carácter innato», quien traduce los términos clave de manera similar a la de los especialistas mencionados, con la particularidad de que adjetiva el carácter como «innato», precisión con la que es afín el planteamiento de Marcovich.

En cuanto a otras cuestiones de contenido, cabe señalar una, en principio sin mayor importancia pero habitualmente desatendida, y es que no hay fragmento de Heráclito que contenga literalmente la expresión πάντα χωρεῖ, que tanto Nietzsche como la gran mayoría de especialistas nietzscheanos suelen atribuir al filósofo de Éfeso. Se trata de una interpretación inspirada fundamentalmente en el fragmento DK 22 B 12: «a quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima». Y aunque es cierto que la noción de devenir, central en el pensamiento de

---

<sup>1231</sup> Vid. Kahn 1981, 260-261.

<sup>1232</sup> Vid. Marcovich 2007, 723-727.

<sup>1233</sup> Vid. Conche 1984, 84-86.

Nietzsche, puede derivarse de la cosmología de Heráclito en general y del mencionado fragmento en particular, también lo es que la expresión literal no pertenece al filósofo de Éfeso. Platón, en *Crátilo* 401d, es seguramente quien primero se la atribuye a Heráclito, y tradicionalmente otros estudiosos, como el autor de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*.

Por otra parte, también hemos visto que es bastante frecuente entre los especialistas relacionar la noción nietzscheana del eterno retorno con Heráclito en general y con el fragmento DK 22 B 52 en particular. Si bien, ni este ni ningún otro fragmento heraclíteo contiene noción alguna que pueda vincularse a tal concepción; aunque es bastante probable que Nietzsche se inspirara en B 52 y el término *αἰών* contenido en él, y que traduce en el sentido de «eternidad»<sup>1234</sup>; quizá también en combinación con otros fragmentos como B 12. Además está la afirmación del propio Nietzsche de que los estoicos han heredado signos de esta doctrina que parece identificar como heraclíteo<sup>1235</sup>; sin embargo, repetimos, con independencia de que el filólogo lo creyera o no, su teoría del eterno retorno no se encuentra en Heráclito. A propósito del estoicismo, una cuestión que Nietzsche sí les critica directamente es su hipótesis de la *ἐκπύρωσις* [conflagración], propuesta a partir de la doctrina heraclíteo del fuego. El filólogo comenta que el de Éfeso «no se sirvió aún de esta palabra», y señala importantes diferencias entre la cosmología estoica y la de Heráclito, especialmente en lo relativo a la moral y la teleología, cuestiones aportadas por la Estoa, que no se encuentran en la «cosmodicea» estética que Nietzsche atribuye a Heráclito<sup>1236</sup>.

En este sentido cabe señalar también la crítica a la consideración de que el de Éfeso considerara «el fuego como eterno, pero el mundo como algo engendrado, exactamente igual que pensaba Anaximandro», y que también en la cosmología heraclíteo «el proceso del mundo es un prodigioso acto punitivo, gobernado por *δίκη* y, con ello, purificación, *κάθαρσις*, del fuego». Una interpretación que según Nietzsche se desprende de la sugerencia realizada por Bernays de que Heráclito podría considerar como *ὑβρις* [desmesura] «la tendencia de las cosas hacia la multiplicidad»; de acuerdo con una lectura errónea del de Éfeso que ya se encuentra en Clemente de Alejandría y

---

<sup>1234</sup> Vid. VP-Text-10, KGW II/4, p. 278; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 371.

<sup>1235</sup> Vid. EH-III-Text-9, KGW VI/3, p. 311; =Nietzsche (1888) 1998a, 79.

<sup>1236</sup> VP-Text-10, KGW II/4, pp. 271-272, 278; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 367, 371.

Plutarco, y que según Nietzsche contribuyó a «la oscura impresión que define el carácter heraclitiano y por la que la posteridad lo conocería como el “filósofo que llora”». En este punto, el filólogo advierte, por un lado que «la identidad de δίκη ἀδικία [justicia – injusticia] y de ἀγαθὸν κακόν [bien – mal] no tiene nada de heraclitiana», sino que se desprende de la lectura errónea de la teoría de los contrarios. Y por otro que «tanto la comprensión moral del todo, como la teleología, están descartadas», «el fuego eternamente vivo, el αἰών, juega, edifica y destruye: el Πόλεμος, ese enfrentamiento de las distintas cualidades, guiado por la Δίκη [Justicia], sólo puede ser interpretado como un fenómeno artístico»<sup>1237</sup>.

Las cuestiones relativas al πάντα χωρεῖ, al eterno retorno y al αἰών, serán tratadas con más detalle en la segunda parte de la tesis doctoral.

Por último, cabe señalar que pese a conceder una valoración y reconocimiento muy significativos a Heráclito en estas lecciones, parece que Nietzsche no considera en ellas al de Éfeso «la culminación del pensamiento preplatónico», estatus que concede a Demócrito. Así lo observan D'Iorio y Fronterotta, en 1994, y el traductor de las lecciones para la edición dirigida por Sánchez Meca, algunos años después<sup>1238</sup>.

Ésta es una notable diferencia respecto a *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Una de las intenciones de Nietzsche en *Los filósofos preplatónicos* es contrastar las distintas aportaciones de los primeros filósofos con distintos modelos científicos y propuestas filosóficas de su propia época; esta cuestión puede comprobarse en las comparaciones realizadas en distintos pasajes de las lecciones y también en otras obras y fragmentos póstumos de ese periodo<sup>1239</sup>. En este sentido D'Iorio comenta que Nietzsche cita la hipótesis de Kant-Laplace para referirse a «la física de Tales, Anaxágoras y Demócrito», impulsado por la admiración de la propuesta explicativa del sistema solar en términos puramente mecánicos, a partir de un dinamismo simple y exento de intervención divina. Propuesta por la que Nietzsche considera aquí a Demócrito «el punto culminante de la historia del pensamiento científico presocrático». El especialista italiano señala también que en *La filosofía en la época trágica de los griegos*,

<sup>1237</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 278; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 371.

<sup>1238</sup> Cf. VP-Text-9, KGW II/4, p. 251; =D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 27-30; Nietzsche (1872-1876) 2013, 353; n. 55.

<sup>1239</sup> Vid. por ejemplo, NF 26[1] Frühjahr 1873, KGW III/4, pp. 171-174.

que Nietzsche lleva a Bayreuth, la cúspide se le concede a Heráclito y su «cosmodicea estética», puesto que el texto está dirigido a Wagner y a la causa wagneriana, donde el arte ocupa el lugar de preferencia, frente a la ciencia y la filosofía contemporáneas. Por esta misma razón, la obra en cuestión no contiene las citas en griego ni las alusiones a la literatura crítica, entre otras diferencias también significativas, como la omisión en el texto presentado a Wagner del fragmento donde Heráclito critica las fiestas dionisiacas<sup>1240</sup>.

Después del capítulo dedicado a Heráclito encontramos algunas citas más:

38A [VP-11]

§ 11. Parménides y su predecesor Jenófanes

«Jenófanes es un poeta, un rapsoda, y por ello, un hombre que ha aprendido mucho en el transcurso de sus viajes: razón por la cual Heráclito le atribuye πολυμαθίη [muchos saberes]»<sup>1241</sup>.

Heráclito atribuye πολυμαθίη a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo, en el fragmento DK 22 B 40, con un marcado tono crítico en el cual denuncia que la acumulación de saberes «no enseña sensatez». Cabe señalar que, a diferencia del error de traducción del término πολυμαθίη en el capítulo dedicado a Pitágoras, en esta ocasión la traducción es correcta<sup>1242</sup>. En el contexto de este pasaje Nietzsche comenta que la razón por la cual Heráclito atribuye «muchos saberes» a Jenófanes, es porque era un rapsoda, y que había aprendido mucho en sus viajes. Comenta que, a diferencia de Pitágoras, no es un revolucionario; «pero es fundamentalmente religioso y, en el curso de sus peregrinaciones, ha meditado sobre el mejoramiento y la purificación del hombre. Él reprende y combate, su trasfondo es una mística religiosa orientada a la divinidad»<sup>1243</sup>.

<sup>1240</sup> Vid. D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 27, 30, 32. Como ya se ha indicado, en el tono del discurso y también en la metodología y cita de las fuentes, se evidencia que *Los filósofos preplatónicos* está dirigida al ámbito académico, mientras que *La filosofía en la época trágica de los griegos* está destinada al público en general, y a los Wagner en particular.

<sup>1241</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 284; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 375.

<sup>1242</sup> Cf. VP-Text-9, KGW II/4, p. 256; VP-Text-11, KGW II/4, p. 284; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 356; 375.

<sup>1243</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 284; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 375.



Sabemos lo crítico que fue Heráclito tanto con la πολυμαθίη como con las religiones de su tiempo en general, especialmente con determinados rituales de purificación que considera absurdos, como refleja claramente el fragmento DK 22 B 5.

De todos modos, el recurso a Heráclito en esta ocasión se refiere simplemente al hecho de que el de Efeso atribuye πολυμαθίη a Jenófanes; la crítica a esta acumulación de saberes ya se ha comentado detalladamente y no es necesario volver a incidir en ella. En cuanto al fragmento B 5 lo hemos mencionado a propósito de la crítica heraclítea a determinados rituales de purificación, no porque consideremos que tenga una relación directa con este pasaje, pues además de no mencionarse en el contexto concreto de esta cita, Nietzsche no está criticando aquí el misticismo de Jenófanes. Justo después de ésta comenta que este preplatónico es contrario al «movimiento ético-religioso de su tiempo» y a la concepción antropomórfica de la divinidad.

Continúa describiendo las cuestiones contra las que combatió y que el filólogo considera «una lucha contra todo lo que es específicamente helénico»; y seguidamente comenta que, a diferencia de Heráclito, Jenófanes no se retiró a la soledad:

«Debemos presuponer en él una extraordinaria libertad individual, tanto más cuanto que nunca se retiró a la soledad, como Heráclito, sino que se presentaba con sus ataques ante el público de los juegos olímpicos»<sup>1244</sup>.

Se muestra así a Jenófanes como un crítico activo que no necesitaba retirarse en soledad, sino que debía tener esa «extraordinaria libertad individual» que le permitía combatir pública y abiertamente cuanto repudiaba, desde una posición de autonomía y confianza en sí mismo que le eximía de la necesidad del retiro. Resulta interesante que en este punto se le contraste con Heráclito, quien también fue duramente crítico con los hombres en general y con sus conciudadanos en particular; pero que rehusó a gobernar y a redactar las leyes para los efesios, para retirarse al templo de Ártemis y a los montes en soledad. No obstante, la comparación simplemente señala que a diferencia de Heráclito, Jenófanes «nunca se retiró a la soledad»; nada dice de la mayor o menor «libertad individual» del de Éfeso, quien para Nietzsche también es un modelo de independencia y autosuficiencia.

---

<sup>1244</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 286; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 377.

A continuación el filólogo expone aspectos fundamentales del ideario de Parménides; y en la explicación de su noción del devenir del mundo a partir de la atracción y repulsión entre el ser y el no-ser señala que:

«Si comparamos esta visión del mundo con la de Heráclito, tienen en común que las cualidades contrarias están activas en cada cosa que existe, y que ésta es la razón por la que la cosa perece. Pero mientras que Heráclito considera que todas las cualidades no son sino infinitas variaciones del mismo fuego, Parménides percibe en todas partes las variaciones de dos elementos opuestos. Para Heráclito el πόλεμος [guerra] es un juego: aquí es el juego del odio»<sup>1245</sup>.

D'Iorio y Fronterotta señalan que Nietzsche distingue dos doctrinas parmenídeas, una física-cosmológica y otra estrictamente ontológica, y que es el primer autor que hace esto<sup>1246</sup>. En la primera de éstas Parménides habría asumido la cosmovisión de Anaximandro, mientras que con la doctrina del ser rechaza cualquier otra cosmovisión -incluso la suya propia anterior a ésta-, como «una ilusión de los sentidos». Sin embargo, el de Elea afirma entonces que si se toma el camino de los sentidos, su primera concepción es la única correcta. Nietzsche observa que es desde esta perspectiva que han de entenderse las detalladas explicaciones contenidas en el segundo libro de Parménides *Sobre la naturaleza*; y que el primer libro fue escrito después de éste<sup>1247</sup>.

El filólogo sigue comentando que Anaximandro es el primero en proponer una oposición entre «un mundo del ser y un mundo del devenir (no-ser), que surge «a partir del principio dualista de calor y frío». Parménides trataría de salvar la brusca separación que se desprende de este planteamiento «encontrando en el mundo existente las esferas opuestas de ser y no-ser en un estado de inmanencia: desplaza así el antagonismo entre el ser y el no-ser en un principio dualista que sirve de explicación

---

<sup>1245</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 290; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 380.

<sup>1246</sup> Vid. Nietzsche (1872-1876) 1994b, 170 (n. 32). Los traductores para la edición española dirigida por Sánchez Meca reproducen literalmente esta observación; vid. Nietzsche (1872-1876) 2013, 379 (n. 109).

<sup>1247</sup> En el texto para las lecciones sobre *Historia de la literatura griega*, de 1874-1875, Nietzsche dice que «el poema se divide en dos partes, siendo la segunda la explicación del mundo de la apariencia. Soy de la opinión de que esta parte existió antes que ninguna otra cosa, ejerciendo de contrapartida al escrito de Anaximandro, y que sólo más adelante se le añadiría la parte primera»; GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 191; =Nietzsche (1874-1875) 2013, 709.

al mundo»<sup>1248</sup>. Así formula dos tablas de dieciséis categorías contrapuestas, ocho pares, de las cuales Anaximandro únicamente habría propuesto el par calor-frío.

Y «la diosa que se sienta en su trono en medio del mundo» es lo que une a los elementos contrapuestos. La divinidad se manifiesta por igual en el πόλεμος [guerra] y en el ἔρος [amor, deseo], de manera que «todo devenir es, en consecuencia, una conjunción sexual entre el ser y el no-ser», dos elementos cuyas atracción y repulsión eternas «constituyen el devenir del mundo».

En este punto Nietzsche hace la comparación entre esta cosmovisión y la de Heráclito; las cuales «tienen en común que las cualidades contrarias están activas en cada cosa que existe, y que ésa es la razón por la que la cosa perece». Pero Parménides observa en todo distintos modos de elementos opuestos, y para Heráclito las cualidades son «infinitas variaciones del mismo fuego». Diferencia muy significativa y decisiva; mientras el de Elea trata de superar el dualismo -por vía mística-, y explicar el devenir y el perecer a partir del amor y el odio entre el ser y el no-ser, «¡una terrible abstracción!», la de Heráclito es una cosmovisión estética, donde no hay amor o deseo, sino juego, «πόλεμος [guerra] es un juego»<sup>1249</sup>.

Continúa el análisis comparativo:

«Ahora, cuando ha llegado a la pura separación de los contrarios, el sistema de Heráclito, con sus antinomias, le parece doblemente aborrecible: en el verso 46, como ve Bernays (*Rh. Mus.*, 7, 115), combate a Heráclito. Los heraclitianos son llamados δίκρανοι (de dos cabezas) a causa de principios como εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν [somos y no somos] (fr. 72, Schl.)»<sup>1250</sup>.

Nietzsche señala aquí el verso 46 del poema de Parménides, inserto en un contexto crítico muy directo y evidente: «Te exhorto a que medites sobre ello, pues te aparté lo primero de esta vía de indagación. Más también de esta otra, por la que de ciertos mortales que nada saben andan errantes, como con dos cabezas, pues la incapacidad que anida en sus pechos torna derecho un pensamiento descarriado. Y ellos se ven arrastrados sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento, a

<sup>1248</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 289; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 379.

<sup>1249</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 290; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 380.

<sup>1250</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 292; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 381.

quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas es regresivo el camino»<sup>1251</sup>.

Tal como él propio Nietzsche señala, está reproduciendo los comentarios de Bernays sobre la consideración de que Parménides en esta parte de su poema está criticando a Heráclito<sup>1252</sup>. Siguiendo esta sugerencia, Nietzsche da por supuesto que el de Elea está criticando al de Éfeso, y también considera que la caracterización de «dos cabezas» está dirigida a los heraclíteos. Aunque ni el nombre de Heráclito ni el de heraclíteos se encuentre en estos versos, parece que hay indicios que fundamentan la discusión sobre el tema; en este sentido A. Bernabé, por ejemplo, señala que «no ha cesado la discusión de si Parménides alude aquí a Heráclito. No se le menciona por su nombre, pero hay ciertos ecos léxicos que dan pie a la suposición»; aunque comenta también que la cuestión más importante aquí no es ésta, sino la rigurosa distinción entre los sentidos y la razón, entre la vía de la falsedad y la vía de aprehensión del ser<sup>1253</sup>.

Justo antes de este pasaje Nietzsche señala los comentarios de Bernays, comenta que la idea capital de Parménides es que «sólo el ser es; el no-ser no puede ser»; y que el mismo Parménides reconoce de algún modo que él mismo durante bastante tiempo «ha hablado del elemento del no-ser como si fuera un ser», y esto es «el mayor absurdo». En ese punto toma intensa fuerza la crítica parmenídea a las antinomias del sistema heraclíteo, pues Parménides «ha llegado a la pura separación de los contrarios», y no admite expresiones del tipo «somos y no somos», que son fruto de la ignorancia de los «sordos y ciegos», «conocedores de nada», individuos con «dos cabezas», incapaces de diferenciar las cosas. Nietzsche, siguiendo a Bernays, considera que en esta crítica el de Elea tiene en mente a «los heraclitianos», de manera que -concluye tras el pasaje que estamos comentando- «la polémica no está dirigida, aquí, contra la opinión del populacho, y tampoco contra sí mismo. Parménides aborrece a aquel que acepta y a la vez suprime, sin más, la diferencia entre el ser y el no-ser». Es en este sentido que Nietzsche considera que la crítica está dirigida a los simpatizantes de la visión heraclíteo.

---

<sup>1251</sup> Fragmento DK 28 A 49; fr. 72 Schleiermacher; fr. 6 en la traducción de A. Bernabé que hemos empleado aquí; (Bernabé 2001, 157).

<sup>1252</sup> Cf. Bernays 1850, 115; VP-Text-11, KGW II/4, p. 292; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 381.

<sup>1253</sup> Bernabé 2001, 150.

Seguidamente comenta las dificultades implícitas en el planteamiento parmenídeo puramente ontológico, especialmente las relacionadas con la cuestión del devenir, entendido como «una fantasmagoría de los sentidos; ¿cómo se explican la apariencia, la ilusión y los sentidos, en el marco de un escenario en el que todo es uno, indivisible?

El filólogo comenta que los distintos filósofos naturales posteriores trataron de interpretar el devenir a partir de la primera teoría de Parménides, en la cual aún se contemplaban devenir y perecer, en el contexto de un dinamismo en el que «el devenir surgía cuando lo vivo se adueña de lo no vivo»; cada uno de ellos con su propia propuesta para el modelo de relación entre lo vivo y lo no vivo. Anaxágoras mediante el *Noûs* y las homeomerías; Empédocles mediante *φιλία* y *νεῖκος*; los pitagóricos mediante lo limitado y lo ilimitado. «El dualismo de los dos principios comienza a partir de Anaximandro: sólo Heráclito y Parménides son monistas»<sup>1254</sup>.

Así, con Anaximandro comienza el dualismo que Nietzsche, tanto en estas lecciones como en el texto sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, considera es superado magistralmente por Heráclito. La conclusión del capítulo dedicado aquí a Parménides es que tanto él como el de Éfeso «son monistas», aunque con planteamientos muy distintos, y de los cuales el de Parménides recibe la siguiente crítica nietzscheana. En efecto, el filólogo considera que de todos estos planteamientos, el parmenídeo «es el más vacío de contenido, el más infructuoso, porque no explica». Nietzsche afirma que la propuesta de Parménides es la «expresión de un gran genio dialéctico, pero carente de profundidad y de contemplación»; y recurre en este punto a Aristóteles, quién «lo llama con razón ἀφυσικός [un filósofo no naturalista]»<sup>1255</sup>.

Finalmente, sostiene que la primera doctrina parmenídea -la de la explicación de carácter físico-cosmológico-, es la que siguió influyendo, pero que ésta no era más que «un desarrollo del dualismo de Anaximandro», el primero en plantear realmente el problema del devenir. Los eleatas no fueron los primeros en introducir esta cuestión, y además, su negación del devenir «es la salida más fácil, pero también la menos instructiva»; «pone fin a toda observación de la naturaleza»; y niega la posibilidad de explicar el aparato sensorial, pues pertenece al ámbito de la multiplicidad y es una

---

<sup>1254</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 295; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 383.

<sup>1255</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 296; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 384.

ilusión en sí mismo. Sin embargo -se pregunta Nietzsche-, «si él mismo es una ilusión, ¿cómo puede ser causa de una segunda ilusión? Los sentidos engañan: ¡pero si los sentidos no existen! ¿Cómo pueden engañar?»<sup>1256</sup>.

Así, y en concordancia con su peculiar tratamiento de las *Διαδοχαί de los filósofos*, el joven profesor sostiene que los sistemas de Parménides y de Heráclito son dos respuestas al problema del devenir suscitado con Anaximandro; si bien, únicamente el heraclíteo resulta acertado.

39A [VP-13]

§ 13. Anaxágoras

«Relación con Heráclito: el devenir es negado, no hay una cualidad que se transforme en las otras, no hay sólo un elemento que esté vivo. Un dualismo: la materia no es, a la vez, lo vivo, como el fuego de Heráclito. Más bien, es la verdadera antagonista»<sup>1257</sup>.

Ésta es la traducción propuesta por el traductor de *Los filósofos preplatónicos* para la edición española dirigida por Sánchez Meca, de la cual se deduce que el antagonismo aquí se refiere a «la materia, como antítesis del espíritu», señala en nota a pie de página para aclarar esta cuestión. Mientras D'Iorio y Fronterotta interpretan que el antagonismo se refiere al filósofo de Éfeso: «Heráclito es el verdadero antagonista». También Barrios se decanta por esta opción y traduce: «Hay un dualismo: la materia no es al mismo tiempo lo vivo, como en el fuego de Heráclito. Anaxágoras es el auténtico antagonista de Heráclito»<sup>1258</sup>. El texto original de Nietzsche es el que sigue:

«Beziehung zu Heraclit: das Werden wird geleugnet, es ist nicht das Vertauschen von einer Qualität mit der Anderen, nicht ein Element lebt. Ein Dualismus: der Stoff ist nicht zugleich das Lebendige, wie bei dem herakl. Feuer. Er ist der wahre Antagonist»<sup>1259</sup>.

Y la cuestión es que el sentido del pasaje cambia bastante según una u otra traducción.

D'Iorio y Fronterotta remiten al fragmento póstumo 23[27] del invierno de 1872-1873, para señalar el contraste respecto a la afirmación del pasaje; de manera que mientras en el capítulo dedicado a las lecciones Nietzsche afirma que «Heráclito es el

<sup>1256</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 296; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 384.

<sup>1257</sup> VP-Text-13, KGW II/4, p. 309; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 392.

<sup>1258</sup> Cf. Nietzsche (1872-1876) 2013, 392; Nietzsche (1872-1876) 1994b, 192; Nietzsche (1872-1876) 2003a, 120.

<sup>1259</sup> VP-Text-13, KGW II/4, p. 309.

verdadero antagonista» en el póstumo en cuestión dice que «Anaxágoras ha tomado de Heráclito la idea de que en todo ser y devenir se incluye la oposición de contrarios»<sup>1260</sup>.

Por otra parte, y en refuerzo de su decisión, el traductor de la edición dirigida por Sánchez Meca relaciona el pasaje con ese mismo fragmento póstumo, 23[27]; así como con los fragmentos póstumos 21[22] y 23[22] para la cuestión de la oposición entre materia y espíritu<sup>1261</sup>. Aunque todos estos fragmentos se comentarán en el siguiente apartado, cabe señalar aquí que, efectivamente, muestran más coherencia con la traducción propuesta por la edición a cargo de Sánchez Meca que con las otras, respecto a las que sobre todo los fragmentos 23[22] y 23[27] podrían suponer una contradicción.

La primera opción afirma que Anaxágoras niega el devenir afirmado por Heráclito; no hay un intercambio entre cualidades; afirma el dualismo materia-espíritu; y, por tanto, «Anaxágoras es el auténtico antagonista» del de Éfeso. De la segunda se deduce igualmente la negación del devenir heraclíteo y del intercambio de una cualidad en otras, así como la afirmación del dualismo; sin embargo, en esta traducción se considera que la materia «es la verdadera antagonista» del espíritu, de modo que el antagonismo aquí no se aplica a la relación de Anaxágoras con Heráclito, sino a la articulación de contrarios «materia-espíritu».

A nivel formal la diferencia entre ambas traducciones radica en la posibilidad de vincular la expresión «*er ist der wahre Antagonist*» a «*Heraklit*» o a «*der Stoff*», pues en el texto nietzscheano ambas opciones son posibles; aunque a juzgar por el contenido de los fragmentos póstumos mencionados parece, efectivamente, más probable que Nietzsche tuviera en mente la segunda opción.

Por otra parte, hacia el final de este capítulo encontramos más alusiones al filósofo de Éfeso:

**40A [VP-13]**

«Las “semillas de todas las cosas” tienen, pues, diferentes formas, colores y olores. Este último corresponde a ἡδονή [aroma], como, por ejemplo, en Heráclito, tal y como lo recoge Hipólito, IX, 10»<sup>1262</sup>.

<sup>1260</sup> NF 23[27] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 145-146.

<sup>1261</sup> Cf. NF 21[22], Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 122; NF 23[22] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 143-144; Nietzsche (1872-1876) 2013, 392, (n. 133 y 134).

<sup>1262</sup> VP-Text-13, KGW II/4, pp. 310-311; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 393.



En este contexto explicativo de la doctrina de Anaxágoras, Nietzsche recurre al fragmento DK 22 B 67 de Heráclito, que en efecto, procede de Hipólito IX, 10, 8, y donde se emplea el término ἡδονή precisamente para incidir en la recíproca mutabilidad entre contrarios, a partir del ejemplo del «fuego, que cuando se mezcla con los inciensos» adopta el aroma de cada uno de ellos sin dejar en ningún momento de ser fuego. Nietzsche dice que el término en cuestión también puede entenderse como «gusto», y, de hecho, algunos traductores actuales como Bernabé le dan esta acepción en el mencionado fragmento de Heráclito<sup>1263</sup>.

Este fragmento se ha comentado anteriormente, y aquí no cumple más función que contribuir a la comprensión del empleo del término ἡδονή en el contexto de explicaciones que en este caso no guardan relación más significativa con Heráclito que ésta. No ocurre lo mismo con la última mención a la filosofía del de Éfeso contenida en este capítulo:

**41A [VP-13]**

«Y es que la percepción sensible no es producida por lo semejante, sino por lo que es opuesto -siguiendo un desarrollo heraclitiano. Lo semejante no tiene ningún efecto sobre lo semejante»<sup>1264</sup>.

En el contexto de este pasaje Nietzsche explica la concepción anaxagórica del proceso de constitución y nacimiento de los seres vivos. El recurso a Heráclito aquí está en relación concretamente con la explicación de la atribución de «percepción sensorial a las plantas» por parte de Anaxágoras; «curiosa teoría, según la cual toda percepción sensible está ligada a una suerte de displacer». En este punto el filólogo comenta que «la percepción sensible no es producida por lo semejante, sino por lo que es opuesto», e introduce la relación de este aspecto con la teoría heraclítica de los contrarios, acorde con la consideración que hemos visto expresada en el fragmento póstumo 23[27].

**42A [VP-14]**

§ 14. Empédocles

---

<sup>1263</sup> Vid. Bernabé 2001, 67.

<sup>1264</sup> VP-Text-13, KGW II/4, p. 313; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 394.

«Pues según Aristóteles, Empédocles murió, al igual que Heráclito, a la edad de sesenta años»<sup>1265</sup>.

En el contexto al que pertenece este pasaje Nietzsche trata la genealogía de la familia de Empédocles, y calcula las fechas de nacimiento, madurez y muerte de este filósofo, a partir del contraste de las informaciones aportadas por Aristóteles, Diógenes Laercio, Apolodoro, Teofrasto, Eusebio, Neantes, Simplicio y Zeller, entre otros.

En general, Nietzsche concede validez a las propuestas cronológicas aportadas por Apolodoro; en el caso concreto de Empédocles, hay una diferencia de unos 15 años respecto a la propuesta de Neantes, de manera que según el primero Empédocles habría nacido en torno al 475, y fallecido hacia el 416 a. C., a la edad aproximada de 60 años; mientras Neantes sitúa su nacimiento alrededor del 492 y su muerte hacia el 415 a. C., concediéndole más edad. Sin embargo, finalmente no parece quedar del todo claro por cuál de las propuestas se decanta aquí el filólogo.

En esta cita, simplemente se aprovecha el testimonio de Aristóteles para reforzar el testimonio de Apolodoro en contra de que Empédocles hubiera «participado en la guerra de los siracusanos contra Atenas». No obstante, el filólogo también observa en el Estagirita muestras de una «terrible envidia» hacia este preplatónico, y comenta que en otro pasaje Aristóteles «cuenta a Empédocles simplemente entre los primeros fisiólogos y pone antes de él a Anaxágoras, de manera no cronológica, sino siguiendo un criterio meramente valorativo»<sup>1266</sup>.

#### 43A [VP 15]

##### § 15. Leucipo y Demócrito

«Demócrito [...] con Heráclito comparte la fe incondicionada en el movimiento: que cada movimiento presupone un contrario, y que el conflicto es el padre de todas las cosas»<sup>1267</sup>.

En el contexto del que procede este pasaje Nietzsche comenta las afinidades de algunos aspectos del sistema de Demócrito con distintos rasgos de los planteamientos de otros preplatónicos. La absoluta «creencia» en el movimiento es uno de los aspectos que el filólogo considera que Heráclito y el de Abdera comparten; la otra afinidad tiene

---

<sup>1265</sup> VP-Text-14, KGW II/4, p. 314; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 396.

<sup>1266</sup> VP-Text-14, KGW II/4, p. 315; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 396.

<sup>1267</sup> VP-Text-15, KGW II/4, p. 334; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 409.

que ver con la concepción polémica del cosmos, que en el caso del de Éfeso remite al fragmento DK 22 B 53.

A partir del dinamismo implícito en el atomismo de Demócrito, y de las nociones heraclíteas del devenir y la teoría de contrarios, la coincidencia en relación con la cuestión del movimiento resulta evidente. La relativa al «conflicto como padre de todas las cosas» ha de buscarse en la parte del atomismo que explica cómo al ser impasibles los átomos, es el choque violento de una masa de átomos contra otra lo que puede desengancharlos de la unidad en la que están integrados -aunque sin alterar la individualidad de cada uno de ellos-, facilitando así la configuración de nuevas agrupaciones. En su traducción de los fragmentos presocráticos *de Tales a Demócrito*, Bernabé comenta que aunque no disponemos de fragmentos directos que traten literalmente esta cuestión, los testimonios que han llegado hasta nosotros sobre esta cuestión son «bastante fiables»<sup>1268</sup>.

Sí existen, no obstante, fragmentos de Demócrito en los que es posible encontrar similitudes con otros aspectos del pensamiento de Héraclito. Por ejemplo: DK 68 B 64: «muchos eruditos carecen de sentido común»; B 65: «debemos procurar poseer un alto grado de sentido común, no de erudición»; B 147: «los cerdos se gozan en el estiércol». De todos modos, la afinidad que establece Nietzsche aquí se refiere concretamente a las cuestiones del movimiento y el conflicto, no a éstas.

#### 44A [VP-16]

##### § 16. Los pitagóricos

«(Unidad de lo múltiple y acuerdo de disposiciones contradictorias). Si la contraposición de los elementos se encuentra en todo, entonces también lo está la armonía. Todo es número, todo es armonía: pues cada número concreto es una armonía entre lo par y lo impar. Pero la armonía es caracterizada como octava. En la octava tenemos la relación de 1:2, el contraste originario se disuelve en la armonía. Remarquemos la influencia de Heráclito en esta idea»<sup>1269</sup>.

En el contexto en que se encuentra este pasaje Nietzsche comenta las importantes consecuencias que tiene el hecho de que los pitagóricos descubrieran «el significado del número», pues con esto se da un paso más respecto a los otros sistemas de explicación

---

<sup>1268</sup> Vid. Bernabé 2001, 276. Para consultar estos testimonios vid. *ib.*, 314-321.

<sup>1269</sup> VP-Text-16, KGW II/4, pp. 345-346; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 417.

del cosmos, en los que «la cuestión eran siempre los elementos y sus conexiones». Se trata de un descubrimiento que permite «una investigación de las cosas físicas totalmente precisa», y establecer que las diferencias entre las distintas cualidades se dan únicamente a partir de «diferencias de proporción». También comenta que para los pitagóricos los elementos del número eran «lo par y lo impar», siendo lo impar ilimitado y lo par limitado; «mientras que la unidad de ambos radica en el hecho de que ésta es, al mismo tiempo, par e impar». El número procede de esa unidad, y los números son los componentes del universo. Los números se dividen en pares e impares; y a la vez, cada número está compuesto de elementos pares y elementos impares; de manera que «lo par y lo impar constituyen los componentes universales de las cosas»<sup>1270</sup>.

Entonces, es necesario un vínculo entre ambos aspectos contrarios. El filólogo cita aquí a Filolao, para quién este vínculo es la armonía: «ἔστι γὰρ ἀρμονία πολυμιγέων ἔνωσις καὶ δίχα φρονεόντων σύμφρασις [pues la armonía es la unión de mezclados de distinta naturaleza, y el acuerdo de elementos que están en desacuerdo]»<sup>1271</sup>. Justo ahí comienza el pasaje que aquí nos ocupa. Cada número está compuesto de lo par y lo impar, y es, en sí mismo, la armonía de estos contrarios que lo componen; asimismo ocurre en la relación entre números pares e impares, que conforma el universo. «El contraste originario se disuelve en la armonía». Nietzsche resalta la influencia de Heráclito en esta idea.

A propósito de la afirmación de Filolao y de la alusión de Nietzsche a Heráclito en este punto, D'Iorio y Fronterotta citan los fragmentos DK 22 B 8: «lo opuesto concuerda, y de la discordia, una bella armonía», y B 51: «no comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira»; como las sentencias heraclíteas más vinculables a esta cuestión, aunque efectivamente, hay más<sup>1272</sup>.

Seguidamente explica, a partir de Zeller<sup>1273</sup> la cosmología pitagórica, y en ese contexto comenta que:

---

<sup>1270</sup> VP-Text-16, KGW II/4, p. 345; =Nietzsche (1872-1876) 2013, Nietzsche (1872-1876) 2013, 416.

<sup>1271</sup> VP-Text-16, KGW II/4, p. 345; =Nietzsche (1872-1876) 2013, Nietzsche (1872-1876) 2013, 417.

<sup>1272</sup> Sobre todo DK 22 B 10, B 62, B 67, B 88, entre otros.

<sup>1273</sup> Zeller 1856, 350-407.

«En primer lugar surge el fuego en el corazón del universo. [...] De ahí son atraídas por el fuego las partes más cercanas del ἄπειρον [indeterminado] y, de esa forma, se limitarían y determinarían. [...] Esta acción continúa hasta que el edificio del Universo está completo”. (Empleando el fuego heraclitiano para hacer surgir el mundo determinado a partir del concepto de ἄπειρον [indeterminado] de Anaximandro)»<sup>1274</sup>.

Nietzsche sigue, prácticamente al pie de la letra, la exposición de Zeller sobre los pitagóricos; en este pasaje concretamente, transcribe frases enteras o resume pasajes que entrecomilla, y también parafrasea, aportando de vez en cuando comentarios complementarios. La exposición muestra la absorción pitagórica de diversos aspectos de distintas propuestas preplatónicas; y destaca aquí los de Anaximandro y Heráclito, al conjugar el ἄπειρον de Anaximandro con el fuego de Heráclito, de manera que por la acción del fuego surge a partir de lo indeterminado, el mundo determinado.

Más adelante, y en relación con «el parentesco de la filosofía pitagórica» dice:

**45A [VP 16]**

«Encontramos, para empezar, el primer sistema de Parménides, que explicaba el surgimiento de todas las cosas a partir de una dualidad de principios. Después lo ἄπειρον [indeterminado] de Anaximandro, movido y limitado por el fuego de Heráclito»<sup>1275</sup>.

Con esto Nietzsche deja de seguir la exposición de Zeller y concluye con su propia apreciación de la cuestión, comentando que los elementos de cada uno de estos sistemas, absorbidos por los pitagóricos «son sólo filosofemas auxiliares» y que el origen de la filosofía pitagórica «es el conocimiento de las analogías numéricas en el mundo», lo que el filólogo considera la aportación original de los pitagóricos. Es por esto que los incluye en su estudio sobre *Los filósofos preplatónicos*, es decir, en el grupo de los arquetipos «puros», cuyas propuestas no son amalgamas construidas a partir de otros sistemas, sino aportaciones originales y compactas. Al situar la clave distintiva del sistema de los pitagóricos en su descubrimiento del significado y la función del número en el cosmos, Nietzsche les concede este estatus. Además, él mismo explica al comienzo de las lecciones que cada uno de los preplatónicos ofrece una alternativa a diversas problemáticas planteadas; tal es el caso por ejemplo de la relación propuesta por el profesor de Basilea entre las tres figuras a las que se alude en este pasaje; pues

---

<sup>1274</sup> VP-Text-16, KGW II/4, p. 347; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 418.

<sup>1275</sup> VP-Text-16, KGW II/4, pp. 349-350; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 420.

como vimos al comentar esta cuestión, Nietzsche propone que Parménides y Heráclito representan distintas propuestas de solución al problema suscitado con Anaximandro.

En el caso de este pasaje, se vincula la filosofía pitagórica concretamente a tres aspectos inspirados en las aportaciones de estos tres filósofos; de manera que combinan el dualismo generador de todas las cosas propuesto por Parménides, con el ἄπειρον de Anaximandro, dinamizado y «limitado» por el fuego de Heráclito. Nietzsche sigue explicando que los pitagóricos protegieron su original descubrimiento de las analogías numéricas a partir de la noción heraclítica del πόλεμος como «padre de todas las cosas», y de la ἁρμονία «que une las cualidades opuestas». La misma fuerza que Parménides había llamado Ἀφροδίτη [Afrodita], de manera que los pitagóricos encontraron en las propuestas de estos filósofos las explicaciones concretas para los conceptos y las relaciones numéricas que habían descubierto. Así, denominaron ἄπειρον a lo par, e identificaron el fuego heraclítico con «lo limitado», de manera que la función del fuego «consiste en disolver lo indeterminado en relaciones numéricas determinadas», y por tanto «se trata de una fuerza de cálculo». Nietzsche sugiere aquí que si los pitagóricos hubieran tomado la noción heraclítica de λόγος, la habrían asimilado como *proportio*, «aquello que crea proporciones». De este modo, los pitagóricos resolvían el problema de Anaximandro concibiendo que la materia «sólo deviene una cualidad determinada a través de relaciones numéricas»; «el devenir aparecía como cálculo»; se define así «cómo» es el mundo, no «qué» es<sup>1276</sup>.

46A [VP-17]

§ 17. Sócrates

«Toda la filosofía anterior pertenece a la época en que los instintos éticos no habían sido fracturados: Heráclito, Anaxágoras, Demócrito, Pitágoras, Empédocles, respiran la eticidad helénica, aunque según las diferentes formas de esa ética helénica»<sup>1277</sup>.

Este pasaje se inserta en el curso de una explicación en la que Nietzsche señala como clave de la doctrina socrática la convicción de «que conocer y ser ético coinciden»; y considera muy revolucionaria la creencia implícita en la inversión de este dogma, es

<sup>1276</sup> VP-Text-16, KGW II/4, p. 350; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 420. Los traductores de la edición española dirigida por Sánchez Meca señalan que en esta distinción entre el «cómo» y el «qué» Nietzsche sigue a Schopenhauer; vid. Nietzsche (1872-1876) 2013, 420, (n. 221).

<sup>1277</sup> VP-Text-17, KGW II/4, p. 355; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 424.

decir, que la ausencia de conocimiento implica necesariamente τὸ κακόν [el mal]. En ese sentido, Sócrates asume la función de «crítico de su tiempo; él investiga en qué medida su época se encuentra bajo el efecto de impulsos oscuros y en qué medida se encuentra bajo el efecto del conocimiento»; una exploración que tiene consecuencias democráticas.

Según el filólogo, Sócrates hallaba -en general- únicamente ἀμαθία [ignorancia]. En la investigación de cuestiones como la justicia, la democracia, la ley o la piedad, aunque su disposición ante los interlocutores era de aprendiz, terminaba por convencerlos de su propia ignorancia. Él mismo estaba convencido de que habitualmente las palabras no tenían un ligamen conceptual sólido, es decir, carecían de conceptos. Su propósito en este sentido, era contribuir a la ordenación de ese caos, pues consideraba que con esa ordenación los hombres vivirían virtuosamente. Nietzsche define este propósito pedagógico orientado al «bien moral» como «una suerte de aritmética y geometría del mundo ético»<sup>1278</sup>. Justo en este punto es donde se encuentra el pasaje que estamos ahora comentando.

Esta empresa socrática supone una fractura de los instintos éticos y, en efecto -comenta Nietzsche-, la filosofía anterior a Sócrates «pertenece a una época» previa a esa fractura. Los presocráticos que señala como ejemplo son Heráclito, Anaxágoras, Demócrito y Pitágoras, si bien el nombre de este último aparece tachado en el manuscrito original del texto de las lecciones, tal como observa el traductor de la edición dirigida por Sánchez Meca<sup>1279</sup>. Los mencionados filósofos, pertenecientes a esa época en la que «los instintos éticos no habían sido fracturados», viven aún la «eticidad» propiamente helénica, si bien -comenta el filólogo-, cada uno según uno de los diversos aspectos de ésta.

Sócrates propone una reforma ética, y aunque también las escuelas pitagóricas lo hicieron, el elemento socrático distintivo es el método empleado, la ciencia. Al afirmar el conocimiento como camino a la virtud, y enfocar el combate contra los vicios en la lucha contra la ignorancia que hay en ellos, se vinculan conocimiento y vida de tal modo que, según Nietzsche Sócrates es «el primer filósofo de la vida»; pero de «¡una

---

<sup>1278</sup> VP-Text-17, KGW II/4, p. 355; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 424.

<sup>1279</sup> Vid. Nietzsche (1872-1876) 2013, 424, n. 230.



vida dominada por el pensamiento!». Con esto se produce un cambio de gran importancia; en los filósofos presocráticos «era la vida la que servía al pensamiento y al conocimiento»; para Sócrates «el pensamiento sirve a la vida», y el objetivo es lograr «la vida correcta»; mientras para Heráclito, Anaxágoras, Empédocles, etc. el objetivo era «el conocimiento correcto más alto». Efectivamente, la diferencia es grande, y sus consecuencias también. La filosofía socrática es práctica, en el sentido de que está orientada y vinculada a efectos éticos; y es adversa a cualquier tipo de conocimiento que no tenga esta vinculación<sup>1280</sup>.

Se pretende una ética «puramente humana, basada en el saber»; una búsqueda forzada, en contraste con el instinto ético natural que «para los antiguos, estaba simplemente ahí, como un aliento vivo». Según el filólogo la ética que busca Sócrates «es hostil, ante todo, contra las costumbres tradicionales de la ética helénica». El pasaje con que se concluye el tratamiento de esta cuestión aquí es bastante contundente, y muestra aspectos fundamentales de la crítica al maestro de Atenas, que Nietzsche seguirá desarrollando, con distintos matices y enfoques, a lo largo de su obra<sup>1281</sup>.

La alusión a Heráclito aquí, identifica al de Éfeso como uno de los filósofos pertenecientes a la época en la que aún no se había quebrado el instinto ético griego, natural. Es llamativo el hecho de que Nietzsche incluyera en principio en esa mención de los presocráticos a Pitágoras, y que después lo tachara en su manuscrito, como dudando de si éste, a pesar de pertenecer cronológicamente a esa época, pudiera considerarse uno de los representantes de «esa ética helénica» presocrática. Probablemente esa duda la resuelve en el comentario de la diferencia que hemos visto hace entre las escuelas pitagóricas y la socrática, en relación con esta cuestión; donde la clave distintiva es precisamente el hecho de que Sócrates emplee la ciencia como medio para la reforma ética<sup>1282</sup>.

La heraclíteica es una ética guerrera fuertemente anclada en valores épicos tradicionales; y si cuestiona determinados elementos de la religiosidad y la liturgia de su época, es precisamente en defensa del orden cósmico naturalmente establecido. En cuestiones éticas, la crítica de Heráclito está arraigada en la observación de la ley

---

<sup>1280</sup> Vid. VP-Text-17, KGW II/4, pp. 354-355; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 423.

<sup>1281</sup> Vid. VP-Text-17, KGW II/4, pp. 353-355; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 422-424.

<sup>1282</sup> VP-Text-17, KGW II/4, pp. 353-354; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 423.

natural del cosmos, de manera que la conducta ética no es algo que se deba investigar, pretender o regular. Si se escucha al logos, principio estructurador del cosmos, se razona y se actúa con sensatez. Como vimos en el comentario del capítulo dedicado a Heráclito en las lecciones, uno de los aspectos que más fascina a Nietzsche de su cosmología es la ausencia de moral y teleología, en un cosmos donde la acción de δίκη no tiene que ver con castigos; «ella (justicia) es la regularidad inmanente que se manifiesta tanto en el hombre tonto como en el hombre superior»<sup>1283</sup>. El hombre es racional en tanto que fuego, irracional en tanto que agua; la cuestión no radica tanto en por qué es y se comporta de una u otra manera. Según el filólogo, Heráclito tan sólo describe cómo son las cosas; ni siquiera anima a que se escuche al logos; simplemente lo anuncia, y describe la naturaleza y el estado de las cosas, en un mundo donde «los más son malos y pocos los buenos»<sup>1284</sup>. Efectivamente, Heráclito encabeza la lista de los filósofos que Nietzsche ubica en «la época en que los instintos éticos no habían sido fracturados» por la búsqueda de una «ética puramente humana, basada en el saber».

En este sentido, «mientras que la σοφία [sabiduría] heraclitiana se bastaba a sí misma y despreciaba toda ἵστορίη [investigación]» -dice Nietzsche-, ahora «la búsqueda de la sabiduría aparece en la forma de buscar a los σοφοί»<sup>1285</sup>; y precisamente la ἵστορίη, duramente criticada por Heráclito, servirá como método en esta búsqueda<sup>1286</sup>. Con ello Sócrates realiza una contribución decisiva para el final de una época y el comienzo de otra.

En efecto, Sócrates «es el último tipo de sabio que hemos conocido: el sabio como vencedor de los instintos por medio de la σοφία [sabiduría]. Con él se agota la serie de los σοφοί [sabios] originales y prototípicos: piénsese en Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito, Sócrates»<sup>1287</sup>. Comienza una nueva etapa -de la cual el primero es Platón-, en la que los sabios ya no son originales ni arquetípicos; sino «caracteres

<sup>1283</sup> VP-Text-10, KGW II/4, pp. 281-282; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 374.

<sup>1284</sup> DK 22 B 104.

<sup>1285</sup> Nietzsche (1872-1876) 2013, 425.

<sup>1286</sup> Aunque es posible encontrar rasgos de esta crítica heraclítica en varios de los fragmentos del de Éfeso, la sentencia donde más se evidencia la encontramos en DK 22 B 129, donde se censura sin rodeos la ἵστορίη de Pitágoras. Este fragmento se ha comentado en el apartado dedicado al análisis del recurso a Heráclito en el capítulo dedicado a Pitágoras en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*.

<sup>1287</sup> VP-Text-17, KGW II/4, p. 360; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 427.

complejos» en los que convergen diversos aspectos y elementos procedentes de estos prototipos «originales y exclusivos»<sup>1288</sup>.

Así acaba el texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*; con la misma consideración sobre esos «tipos filosóficos [...] tallados a partir de una sola piedra», con la que comienza<sup>1289</sup>. Eso sí, con la diferencia de que la lista de estos sabios propuesta al inicio de las lecciones incluye el nombre de Pitágoras, y la que encontramos al final, no. Si añadimos a este dato, el hecho -ya señalado-, de que en el manuscrito original del texto aparece tachado el nombre de Pitágoras, justo en el pasaje donde se menciona a los filósofos que representan la filosofía anterior a la fractura de los «instintos éticos» realizada por Sócrates<sup>1290</sup>; podemos concluir que, finalmente, el de Samos no recibe la misma consideración por parte de Nietzsche que el resto de los preplatónicos. Esta cuestión la señala él mismo -aunque le conceda reconocimiento por otras cuestiones-, cuando en el capítulo dedicado a Pitágoras dice que «no era un filósofo, sino algo distinto», en un contexto, por cierto, donde se cita a Heráclito como contraposición<sup>1291</sup>.

e) *Fragmentos póstumos vinculables*

El interés de Nietzsche por la cultura clásica en general y por la filosofía griega en particular despertó bien pronto, y fue aumentando progresivamente junto con los avances de sus investigaciones filológicas. Su estudio *Sobre Teognis de Megara* en 1864; el trabajo filológico *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, premiado por la universidad de Leipzig en 1867; los *Apuntes filosóficos* de 1867-1869; la Lección Inaugural *Homero y la filología clásica*, en mayo de 1869; la conferencia *Sócrates y la tragedia*, y el texto *La visión dionisiaca del mundo* en 1870; o la publicación de su *Contribución al estudio de las fuentes y a la crítica de Diógenes Laercio* ese mismo año, son sólo algunos de los ejemplos demostrativos de esta cuestión. A consecuencia de su fascinación por los filósofos griegos antiguos anunció las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* en el semestre de

---

<sup>1288</sup> *Ibid.*

<sup>1289</sup> Cf. VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 211-213; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 327-328.

<sup>1290</sup> Vid. VP-Text-17, KGW II/4, p. 355; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 424 (y n. 230).

<sup>1291</sup> VP-Text-9, KGW II/4, p. 252; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 354.

invierno de 1869. Comenzó a impartirlas en el semestre de verano de 1872, continuándolas en 1873 y en 1876<sup>1292</sup>.

Los fragmentos póstumos escritos entre 1869 y 1875 muestran, aparte de abundantes signos preparativos de estos trabajos y también de obras más conocidas como *El nacimiento de la tragedia*, el particular interés de Nietzsche en emplear su reflexión sobre el mundo griego como parámetro para el análisis y la crítica de su propia época. De hecho, son años en los que escribe textos filosóficos sobre los pensadores anteriores a Platón, como *La filosofía en la época trágica de los griegos*, de 1873, o las lecciones que estamos comentando; y también obras que parten del estudio de la filosofía y el mundo antiguos para abordar cuestiones de la contemporaneidad; como los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, en 1872, o las dos primeras *Consideraciones inactuales*, en 1873-1874. Cabe destacar, no obstante, una diferencia importante entre los primeros y los últimos años de esta etapa. Y es que, si bien hasta 1872 aproximadamente, Nietzsche confiaba en los modelos aportados por Wagner y Schopenhauer en los terrenos del arte y la filosofía; así como en el ideal romántico de la recuperación del espíritu trágico originario; poco después de publicarse *El nacimiento de la tragedia*, esta confianza va perdiendo fuerza. A medida que aumentan la actitud crítica hacia estos mentores y la renuncia a recuperar o revivir la «grecidad», que Nietzsche reconoce quedó atrás para siempre, la Antigüedad y los primeros filósofos pasan a ser un horizonte de referencia con el cual «medirse», y ya no una realidad a recobrar.

Desde el primero de los diez años de docencia como profesor de filología clásica en la universidad de Basilea, Nietzsche sintió por la filosofía un ferviente interés que con el tiempo no hizo sino aumentar. En este sentido, la sentencia que pronunció al final de su Lección Inaugural, invirtiendo la máxima de Séneca y afirmando «*philosophia facta est quae philologia fuit*», sintetizaba un discurso que mostraba con rotundidad su

---

<sup>1292</sup> Vid. D'Iorio y Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 73. Sobre esta cuestión, seguimos las observaciones de D'Iorio y Fronterotta. El traductor español F. Ballesteros para la edición del texto de la editorial Trotta también considera que las lecciones se anunciaron en 1869 y comenzaron a impartirse en 1872; vid. Ballesteros, («Prólogo» a *Los filósofos preplatónicos*), en Nietzsche (1872-1876) 2003a, 12. Y también opinan así los responsables de la edición española de las *Obras completas* y los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche, dirigida por Sánchez Meca (vid. *Fragmentos póstumos*, vol. I, 2010, 320, n. 12). Aunque esta cuestión ha generado bastante confusión, el epistolario nietzscheano parece confirmar la cronología propuesta. Vid. Nietzsche (1872-1876) 2013, 316.

posición respecto a la necesidad de que la actividad filológica estuviera «impregnada y rodeada por una concepción filosófica del mundo»<sup>1293</sup>. Aunque la combinación de sus obligaciones docentes y de su pasión filosófica no siempre le resultara fácil, tal dificultad no impidió la consagración del joven filólogo a la filosofía. Las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* -propuestas ya en 1869-, son una muestra de ese interés, que puede detectarse asimismo en muchos de los fragmentos póstumos correspondientes a los años en que preparó e impartió estos cursos.

Y respecto al tema que aquí nos ocupa, son muchas las alusiones a Heráclito contenidas en los fragmentos póstumos escritos en ese periodo. En este apartado hemos seleccionado los que están relacionados, de manera más evidente, con las lecciones sobre los primeros filósofos.

### 33B

3[76] «Lo “helénico” desde Winckelmann: la más fuerte trivialidad.

Después, la presunción cristiano-germánica de haber superado completamente lo helénico. La época de Heráclito, de Empédocles, etc., era desconocida. Se tenía la imagen del helenismo romano y universal, el alejandrismo. Belleza y trivialidad aliadas, ¡y de modo necesario! ¡Teoría escandalosa! ¡Judea!»<sup>1294</sup>

Uno de los méritos que es lícito atribuir a Nietzsche es precisamente el descubrimiento y el fomento del interés en dimensiones de la Antigüedad poco o nada atendidas hasta entonces, entre los que cabe destacar -como señala Adrados- la revolucionaria reivindicación de la importancia de los filósofos presocráticos, frente a la tradición imperante en los estudios de la filosofía griega desde Aristóteles hasta Nietzsche, de considerar «la filosofía presocrática como un puñado de curiosidades que se citan como ejemplo de los errores de una época inmadura». Y también «el descubrimiento de lo trágico» en el seno de la Grecia antigua, pasando por encima de los parámetros interpretativos propios del estoicismo o del cristianismo<sup>1295</sup>.

En este fragmento póstumo el propio Nietzsche critica el tradicional desconocimiento de «la época de Heráclito, de Empédocles, etc.», y también el surgimiento «desde Winckelmann» del intento de recuperación de la Antigüedad griega desde «la más fuerte trivialidad», «belleza y trivialidad aliadas», en «una teoría

---

<sup>1293</sup> HKP-KGW II/1, p. 269; =Nietzsche (1869) 2013, 231.

<sup>1294</sup> NA 3[76] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, p. 81.

<sup>1295</sup> Rodríguez Adrados 1968, 100-101.

escandalosa». Pues, en efecto, este arqueólogo e historiador del arte alemán, considerado fundador de la Arqueología y la Historia del arte como disciplinas modernas y el fundamental teórico del movimiento neoclásico del siglo XVIII, sostenía que el arte griego y el romano habían alcanzado la perfección y que imitar a los griegos era el único camino hacia la grandeza. Nietzsche critica aquí esta «imagen del helenismo romano y universal, el alejandrismo», así como el desconocimiento de la época de los presocráticos, y la «presunción cristiano-germánica de haber superado completamente lo helénico». Textos como *La filosofía en la época trágica de los griegos* o el material para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* están dedicados precisamente al estudio exhaustivo de los primeros filósofos, y constituyen -entre otros escritos de los primeros años de docencia en Basilea- la decisiva aportación que hemos mencionado, tanto para los estudios de la Filología clásica como para los de la Filosofía griega.

Otro apunte incluido en los escritos del periodo primavera – otoño de 1868 también contiene anotaciones sobre Heráclito, los órficos y algunos textos que en ese momento Nietzsche pretende tratar y transcribir «*in extenso*». Precisamente algunas de las fuentes señaladas en este póstumo aportan abundante información sobre los primeros filósofos en general, y sobre Heráclito en particular.

**34B**

«Die Orphiker

[...]

Heraklit.

Philo *Alleg. Log.* P. 60

}*Wortlaut in extenso*»<sup>1296</sup>

Clem. Strom. IV p. 532

Se trata de otro de los póstumos con alusión a Heráclito, no clasificados según el criterio establecido en la KGW para la ordenación de los apuntes y fragmentos póstumos. En este caso las alusiones se refieren también, entre otros, a los órficos, a Filón de Alejandría y a uno de sus escritos, en los que este autor solía emplear el método alegórico que combina elementos de la tradición judía y del estoicismo, en un

<sup>1296</sup> Friedrich Nietzsche *Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe* (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. V, p. 95.

intento de aproximar judaísmo y filosofía griega, y en cuyo planteamiento del logos se sirve con frecuencia de la teoría heraclítica de los contrarios<sup>1297</sup>. También se alude en este póstumo al cuarto de los ocho libros que componen los *Stromata* de Clemente de Alejandría, dedicado a la cuestión de la naturaleza y el sentido del martirio cristiano; Clemente es transmisor de más de veinte fragmentos de Heráclito; el libro IV de los *Stromata* contiene seis<sup>1298</sup>. Y en relación con el orfismo, mencionado también por Nietzsche en este póstumo, en el libro VI de los *Stromata* Clemente afirma que «Heráclito extrajo casi todas sus opiniones de Orfeo»<sup>1299</sup>, aunque esta consideración sea discutible. Por otra parte, comentarios de Filón sobre la teoría heraclítica de los contrarios, en otro de sus tratados, son empleados por Nietzsche en un análisis de la cuestión contenido en el texto para las lecciones sobre *Historia de la literatura griega*, que impartirá algunos años más tarde<sup>1300</sup>. En este apunte póstumo Nietzsche anota el propósito de realizar un estudio *in extenso* de los pasajes de los textos de estos autores que indica, y que como hemos señalado, son importantes fuentes; sobre todo Clemente de Alejandría, respecto a Heráclito.

Por otra parte, el fragmento póstumo que exponemos a continuación señala también algunos aspectos que encontramos desarrollados en el texto sobre *Los filósofos preplatónicos*.

**35B**

3[82] «Ζόνυξος (= Διόνισος en el dialéctico eólico-lésbico. Originalmente sin duda Διόνισος). Esto conduce a una raíz νεκ por lo tanto νεκύς, νεκρός, etc. - *neco*

Según Heráclito Dioniso es Hades.

Originalmente el culto de los curetas de Zeus.

Ζόνυξος es «el Zeus muerto» o «el Zeus que mata» - Zeus cazador = Ζαγρεύς y ὠμηστής<sup>1301</sup>.

Según apunta Santiago Guervós, en su traducción de los fragmentos póstumos para la edición española dirigida por Sánchez Meca, este análisis filológico Nietzsche lo

<sup>1297</sup> Concretamente, esta cita debe referirse a un pasaje del tratado *Legum allegoriae*. Por otra parte, cabe señalar que Filón de Alejandría es transmisor del significativo fragmento de Heráclito DK B 123. Cf. Ph. *Qu. Gen.* IV 1.

<sup>1298</sup> DK 22 B 22, B 23, B 24, B 25, B 26, B 27. Clem.Al. *Strom.* IV 4, 9, 16, 49, 141, 144.

<sup>1299</sup> Clem.Al. *Strom.* VI, 2, 27 1.

<sup>1300</sup> Cf. GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 185; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 705; Ph. Fr.Gen.III, 5.

<sup>1301</sup> NF 3[82] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, p. 82.



toma de la *Grundzüge der griechischen Etymologie*, de Curtius<sup>1302</sup>, y que tomó esta obra en préstamo de la biblioteca de la universidad de Basilea en siete ocasiones distintas entre los años 1870 y 1874<sup>1303</sup>. Al revisar el texto en cuestión comprobamos que, efectivamente, Curtius relaciona, al menos en dos ocasiones, los términos Ζόνυξος = Διόνισος, y alude también a que el primero de estos es la expresión en «dialéctico lésbico – eólico». Lo que no encontramos es la alusión a «una raíz νεκ por lo tanto νεκύς, νεκρός, etc.»; de manera que esta relación, o bien se encuentra en otro lugar de la obra de Curtius, o la dedujo el propio Nietzsche. Lo que sí encontramos justo antes de la segunda ocasión en que se realiza la identificación Ζόνυξος = Διόνισος, es un análisis de las expresiones Ζη-v-ός, Ζη-v-ί, Ζῆ-v-α; que podrían relacionarse con el verbo θείνω, cuyo significado es «herir», y que a su vez tiene relación con otras formas derivadas de la raíz φεν y del verbo φένω: «matar». Es seguramente a partir de aquí que se establece en la parte final del fragmento la relación “Ζόνυξος es «el Zeus muerto» o «el Zeus que mata»”, no obstante, de manera -da la impresión-, muy forzada.

Sea como fuere, Nietzsche conocía -y le fascinaba-, el gusto de Heráclito por jugar con las palabras, articulando en algunas de sus sentencias términos muy similares, con mínima diferencia formal y con significado totalmente contrario; tal es, por ejemplo, el caso del juego polisémico propuesto entre los términos Βίος y Βιός en el fragmento B 48. De este modo, el de Éfeso orquestaba estilo, forma y contenido en lapidarias sentencias que ejercían fuerte impacto a muchos niveles a la vez. Otro recurso en ese sentido era articular términos en cuya composición un término contuviera a otros, o incluso que se contuvieran mutuamente; éste parece ser el caso que está buscando Nietzsche en el fragmento B 15 donde Heráclito afirma que «Hades es el mismo que Dioniso». De todos modos, hay otras vías de análisis comparativo en este sentido; Casadesús, por ejemplo -entre otros autores-, establece la relación entre Hades y

<sup>1302</sup> Remite a la página 544 de la edición de esa obra de 1869. Vid. FP I, 114 (n.52). Nosotros hemos consultado la edición de 1879 y la relación de los términos empleada por Nietzsche la hemos localizado en las páginas 609 y 617.

<sup>1303</sup> Efectivamente, si consultamos la *Verzeichnis der von Nietzsche entliehenen Bücher* facilitada por el investigador italiano Crescenzi, comprobamos que el filólogo tomó esta obra en préstamo de la biblioteca de la universidad de Basilea los días 2 de febrero y 4 de mayo de 1870; 11 de febrero de 1871; 2 de mayo de 1872; 18 de mayo y 2 de octubre de 1873; y el 13 de abril de 1874; cf. Crescenzi 1994, 396-426.

Dioniso a partir del juego etimológico entre los términos «αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα y Αἴδης»<sup>1304</sup>.

Y por otra parte, también parece plausible indagar la identificación por la vía del simbolismo y la teoría de los contrarios.

**36B**

3[84] «*Los filósofos preplatónicos*

El hombre sabio entre los griegos.

Anaximandro. Melancolía y pesimismo. Afinidad con la tragedia.

Pitágoras. Movimiento religioso del siglo VI.

Jenófanes. Certamen de Homero.

Parménides. La abstracción.

Heráclito. Visión artística del mundo. [...]»<sup>1305</sup>

Esbozo de un primer índice previsto por Nietzsche para la elaboración de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*; cuya estructura final es distinta, aunque en general sigue el planteamiento original propuesto en este fragmento póstumo. Las lecciones comienzan con una reflexión general sobre las características y el sentido del hombre «filósofo» en la antigua Grecia, y no sólo de la filosofía en sí. El segundo capítulo está dedicado a Tales de Mileto, y en él se presenta también la figura de los σοφοὶ (sabios); cuestión que se trata, junto con un análisis del «pre-estadio mítico de la filosofía», el «pre-estadio esporádico-aforístico de la filosofía» y «los pre-estadios del σοφὸς ἀνήρ [hombre sabio]» en los capítulos 3 a 5. El capítulo sexto está dedicado a Tales; el séptimo a Anaximandro; el octavo a Anaxímenes, que no aparece en el índice propuesto en el fragmento póstumo; el noveno a Pitágoras<sup>1306</sup>; el décimo a Heráclito; el undécimo a Parménides y Jenófanes, el duodécimo a Zenón, quien tampoco aparece en el índice; el decimotercero a Anaxágoras, el decimocuarto a Empédocles, el decimoquinto a Leucipo y Demócrito, el decimosexto a los pitagóricos, y el decimoséptimo a Sócrates.

En este fragmento, Heráclito es relacionado con la «visión artística del mundo» que Nietzsche capta en él y a partir de la cual expone su interpretación de la cosmología

<sup>1304</sup> Para un estudio más exhaustivo de esta cuestión vid. Casadesús 2008, 1086-1090.

<sup>1305</sup> NF 3[84] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, pp. 82-83.

<sup>1306</sup> Aunque en el título original del capítulo figuraba el nombre de Heráclito; cf. VP-Text-9, KGW II/4, p. 251; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 353, n. 53.

heraclítea en clave de «cosmodicea» y «justificación estética», en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* y también en otros textos escritos entre 1870 y 1873<sup>1307</sup>.

**37B**

5[94]

«[...] Que no se crea que Fidias y Platón hubiesen existido sin la tragedia.  
Los antiguos filósofos, los Eléatas, Heráclito y Empédocles como filósofos *trágicos*.  
La religión *trágica* entre los órficos.  
Empédocles es el puro hombre trágico. Se arrojó al Etna por - ¡impulso de saber!  
[...]»<sup>1308</sup>

Este fragmento, del periodo septiembre de 1870-enero de 1871, muestra por un lado, la consideración por parte de Nietzsche de la tragedia como fundamento a partir del cual son posibles el arte de Fidias y la filosofía de Platón; dos modelos ejemplares de una cosmología y *modus operandi* que no habrían sido posibles sin la tragedia. Por otro, la caracterización de «los Eléatas, Heráclito y Empédocles como filósofos *trágicos*», es muestra del reconocimiento al elevado estatus de la filosofía anterior a Sócrates. Nietzsche profundizó en la exploración de *lo trágico* griego con la intención de desnudarlo al máximo posible de todos los idealismos y proyecciones con que los estudiosos románticos la habían teñido, y se esforzó en mostrar la tragedia griega y el sentido trágico de aquel mundo de la forma menos adulterada posible. Resulta difícil saber hasta qué punto lo consiguió; pero lo cierto es que un siglo más tarde, y pasada la tormenta de las reacciones provocadas por su propuesta, especialistas actuales le reconocen «el descubrimiento de lo trágico». Y que «fue igualmente una gran revolución el trabajo de Nietzsche sobre los presocráticos. [...] Para Aristóteles y para los estudiosos posteriores hasta Nietzsche la filosofía presocrática consiste principalmente en un puñado de curiosidades que se citan como ejemplo de una época inmadura»<sup>1309</sup>. Tanto la tragedia griega como la filosofía presocrática habían sido estudiadas tradicionalmente por la filología y la filosofía; la originalidad de Nietzsche respecto a esta cuestión consistió en su particular visión de lo trágico; el señalamiento

<sup>1307</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 271-272, 278; GT-Text-5-24, KGW III/1, pp. 43, 148-149; PHG-Text-5-7, KGW III/2, pp. 319, 324; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 367, 371, 373; Nietzsche (1872) 2000, 69, 198; Nietzsche (1873) 2003b, 61, 68. Cf. NF 21[15] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 118-119; NF 27[34] Frühjahr – Herbst 1873, KGW III/4, p. 201.

<sup>1308</sup> NF 5[94] September 1870 – Januar 1871, KGW III/3, pp. 122-123.

<sup>1309</sup> Rodríguez Adrados 1970, 101.

de la asimilación de la crudeza, el dolor y los aspectos terribles del mundo como constitutivos naturales de los procesos de la vida en general, del arte y la filosofía en particular. También Sánchez Meca sostiene que «Nietzsche fue uno de los primeros autores en revalorizar así la importancia del pensamiento preplatónico, contribuyendo a desterrar la imagen de este periodo como una etapa infantil e inmadura del pensamiento occidental»<sup>1310</sup>.

En la época que Nietzsche caracteriza como *trágica*, tanto el arte como la filosofía son esencialmente distintos de cómo serán después. Por esto en los textos de las lecciones dedicados a los primeros filósofos define a éstos como «hombres tallados de una sola piedra; existe un estrecho vínculo entre su pensamiento y su carácter»<sup>1311</sup>; a diferencia de los que les sucederán, justo a partir de Sócrates.

Son los «filósofos *trágicos*» del fragmento que estamos comentando, el cual alude a distintas manifestaciones de lo trágico y señala a Empédocles como «el puro hombre trágico». En el capítulo dedicado a Empédocles en *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche explica, a partir de los testimonios de Timeo, que Empédocles creía «que se había transformado en un dios» y que «se arrojó al Etna porque quería consolidar la opinión de que él era un dios»<sup>1312</sup>. En el texto de las lecciones, precisamente tras esta exposición, se reproduce literalmente la expresión «Empédocles es el filósofo *trágico*», tal como aparece en el fragmento póstumo, y se completa con la información de que era «contemporáneo de Esquilo». Más adelante explica que este preplatónico considera a Afrodita el único principio cósmico que garantiza «un orden cósmico totalmente distinto». Para él la vida sexual es «la contraposición más noble, la mejor antítesis del impulso de separación»; la lucha entre el impulso hacia la unión y el impulso a la separación, que «da por resultado el nacer y el perecer»<sup>1313</sup>. Finalmente es caracterizado como «una figura policromática de la antigua filosofía. Con él acaba la época del mito, de la tragedia, de lo orgiástico; pero con él también aparece un griego nuevo en forma de estadista democrático, orador, ilustrado, alegórico, de hombre de ciencia. En

---

<sup>1310</sup> Sánchez Meca, («introducción») Nietzsche 2013, 51.

<sup>1311</sup> VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 212-213; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 328.

<sup>1312</sup> VP-Text-14, KGW II/4, p. 320; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 400.

<sup>1313</sup> VP-Text-14, KGW II/4, pp. 322-323; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 401.

Empédocles se cruzan ambas épocas; es, por completo, un hombre *agonal*»<sup>1314</sup>. Sin embargo aún es uno de los «filósofos *trágicos*»; como Heráclito y los Eléatas, todos ellos encajan bien con la última afirmación de este fragmento póstumo, «el hombre trágico es la naturaleza en su fuerza suprema de creación y de conocimiento, y por eso procrea con dolores».

**38B**

7[56]

«Orfeo es una figura antimitológica, budista.

Pitágoras, como Heráclito, refuta las orgías dionisiacas»<sup>1315</sup>.

Schelling, en su *Filosofía de la revelación*, decía que «los órficos, opuestos a todo lo báquico-orgiástico, proceden de la época en la que sólo se conocía a Dioniso, el hijo de Semele». Y que «lo órfico es dentro de la formación griega lo mismo que, en un estadio anterior, la idea de Mitra o el Budismo –esto es, propiamente el principio antimitológico»<sup>1316</sup>. Nietzsche reproduce aquí esta noción de Schelling, cuyo pensamiento debía conocer bastante bien; aunque también es posible que el filólogo accediera a esta idea a través de algún otro investigador.

De todos modos, lo que más nos interesa aquí es el empleo que hace Nietzsche de esta cuestión en relación con la alusión a Heráclito. Por un lado se parte de la consideración de Orfeo como «una figura antimitológica, budista», caracterización que –al igual que la refutación órfica de las orgías dionisiacas–, coincide con la propuesta de Schelling. Y por otro lado, tal como se presenta la segunda afirmación del fragmento póstumo, da la impresión de que Nietzsche vincule a Pitágoras con el orfismo, e incluso a Heráclito. En nuestro comentario del recurso a Heráclito contenido en el capítulo 9 de las lecciones, dedicado a Pitágoras, ya hemos señalado las alusiones de Nietzsche a los trabajos de Rohde sobre la asimilación de elementos teológicos, rituales y científicos en el estilo de vida pitagórico<sup>1317</sup>, y también los comentarios, también de Nietzsche, al fragmento DK 22 B 129 y la crítica heraclítica al hecho de que Pitágoras no

<sup>1314</sup> VP-Text-14, KGW II/4, p. 328; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 405.

<sup>1315</sup> NF 7[56] Ende 1870 – April 1871, KGW III/3, p. 159.

<sup>1316</sup> Vid. Schelling (1861) 1991, 289-290. (Citado por M. Frank en el contexto de un análisis del tratamiento de Orfeo y el orfismo desde las perspectivas de Rilke y de Schelling; vid. Frank 2004, 219-220).

<sup>1317</sup> Cf. VP-Text-9, KGW II/4, p. 255; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 355-356; Rohde 1871, 554-576.

pueda ser considerado ni filósofo ni órfico, sino alguien «a medio camino entre el misticismo órfico (¡pensador atento!) y la investigación científica»<sup>1318</sup>.

Por otra parte, la información del fragmento DK 22 B 15 sobre la crítica heraclíteica a las desvergüenzas y las bacanales dionisiacas late aquí evidentemente; sin embargo también es cierto que en varias de sus sentencias Heráclito se muestra muy crítico con Pitágoras. Nietzsche, de hecho, lo sabe y trata esta cuestión en los pasajes dedicados a la crítica a la *polimathía*, en el capítulo dedicado a Pitágoras en *Los filósofos preplatónicos*<sup>1319</sup>. De manera que, si bien es cierto que Pitágoras y Heráclito son en muchos aspectos figuras contrarias, también lo es que comparten alguna semejanza, como el hecho de ser considerados por Nietzsche filósofos «puros» incluidos en el grupo de los preplatónicos, y también que ambos refutan las obscenidades dionisiacas.

Los fragmentos contenidos en el periodo verano de 1871 - primavera de 1872 muestran una profundización en la crítica de Nietzsche a la modernidad; la recuperación de lo trágico exige la revisión de la ilusión socrática. La filología moderna falsifica la Antigüedad al acercarse a ella con perspectivas, valores e intereses que la adulteran. El interés por la cuestión de la función de la educación adquiere gran importancia en esta etapa; de hecho en los fragmentos queda patente la preparación de la conferencia *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*.

### 39B

16[17] «*Los filósofos preplatónicos*  
[...]

1. Tales. Lucha contra el mito. El hombre de Estado.
2. Anaximandro. Escuela. Pesimismo.
3. Pitágoras. Los griegos y el exterior. Mística religiosa. Explicación de la ascesis desde la voluntad. Fe en la inmortalidad. La migración de las almas y la migración de la materia.
4. Heráclito. Transfiguración del certamen. El mundo un juego. El filósofo y las mujeres.
5. Jenófanes. El rapsoda como creador de imágenes. Él y Platón en lucha contra Homero.
6. Parménides. Desolación de la abstracción. Dialéctica.
7. Anaxágoras. Historia natural del cielo. Libertad de pensamiento ateniense. Teleología.
8. Empédocles. Naturaleza agonística. El retórico.
9. Demócrito. Conocimiento universal. Los filósofos como escritores de libros.
10. Los pitagóricos. Ritmo y medida.
11. Sócrates. Amor y cultura. El concepto soberano. El primer filósofo negativo y ruptura agresiva con el elemento griego. Para terminar, Platón»<sup>1320</sup>.

<sup>1318</sup> Cf. VP-Text-9, KGW II/4, p. 255; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 356.

<sup>1319</sup> Vid. VP-Text-9, KGW II/4, pp. 255-256; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 356-357.

<sup>1320</sup> NF 16[17] Sommer 1871 – Frühjahr 1872, KGW III/3, pp. 424-425.

Éste es un índice bastante aproximado a la ordenación que encontramos en el texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*. Existen otros índices para el curso sobre los primeros filósofos, como el del fragmento 3[84], que hemos visto, y también esbozos de algunos de sus capítulos<sup>1321</sup>. En este caso, y tras presentar algunas consideraciones generales sobre la época en cuestión, como por ejemplo «la identidad de vida y filosofía», se asocia a cada uno de los filósofos con cuestiones definitorias que Nietzsche desarrolla después en los correspondientes capítulos de las lecciones. Tales es considerado el primero en impulsar el tránsito del mito al logos; Anaximandro es caracterizado como pesimista, por el escenario punitivo de su cosmología; se relaciona a Pitágoras con la «mística religiosa», y con la importación de conocimientos procedentes del «exterior» de Grecia, como las creencias en la inmortalidad y en la transmigración de las almas. Las tres cuestiones con las que se relaciona a Heráclito aquí son la «transfiguración del certamen», cuestión que se desarrolla en el capítulo dedicado al de Éfeso en las lecciones<sup>1322</sup>; la visión del mundo como un juego, un aspecto fundamental en la asimilación nietzscheana de Heráclito, que encontramos en *Los filósofos preplatónicos*, en *La filosofía en la época trágica de los griegos*<sup>1323</sup>, así como en algunos pasajes de otras obras<sup>1324</sup>. La tercera cuestión aquí es «el filósofo y las mujeres»; una vinculación que, al menos en principio, sorprende, pues no se desarrolla en los capítulos dedicados a Heráclito en estos textos, y no se sabe a qué puede referirse exactamente, pues tampoco es un punto que suele relacionarse con el de Éfeso. La única relación que encontramos es la consideración realizada por Nietzsche bastantes años más tarde en otra alusión similar, en *La genealogía de la moral*, donde presenta una enumeración de los filósofos que no se casaron por estar consagrados a la filosofía, y en cuya ordenación Heráclito ocupa el primer lugar<sup>1325</sup>.

Siguiendo con el fragmento que aquí nos ocupa, se relaciona a Jenófanes con «el rapsoda creador de imágenes» y con la «lucha contra Homero», pues fue muy crítico

<sup>1321</sup> Vid. NF 14[27-29] Frühjahr - Anfang 1872, KGW III/3, pp. 407-410.

<sup>1322</sup> Vid. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 264-266 ; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 362-363.

<sup>1323</sup> Cf. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 271-272, 278; GT-Text-24, KGW III/1, pp. 148-149; PHG-Text-6-7-8-19, KGW III/2, pp. 322, 324, 326, 328, 363; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 367, 371, 373; Nietzsche (1872) 2000, 199; Nietzsche (1873) 2003b, 64, 68, 70, 74, 120.

<sup>1324</sup> Vid. por ejemplo, GM-II-Text-16, KGW VI/2, p. 339; =Nietzsche (1887) 1997b, 110, entre otras.

<sup>1325</sup> GM-III-Text-7, KGW VI/2, pp. 368-369; = Nietzsche (1887) 1997b, 139.



con el antropomorfismo y la inmoralidad de los dioses homéricos, y un defensor del monoteísmo. Parménides, la «dialéctica» y la abstracción que es considerada por Nietzsche «desolación». Anaxágoras fue un investigador de la naturaleza que concedió mucha importancia a la experiencia; estudió los fenómenos celestes y, de hecho, fue al exilio por sus propuestas sobre la naturaleza material del sol y la luna. La característica para Empédocles en este fragmento es la «naturaleza agonística», cuestión que también se desarrolla con detalle en el capítulo a él dedicado en las lecciones. Los aspectos asignados a Demócrito aquí: el «conocimiento universal»; sus prolongados viajes instructivos por «gran parte de la tierra», en los que escuchó insuperables enseñanzas; y la consideración de que «de todos los sistemas antiguos, el de Demócrito es el más consecuente» y el máximo nivel científico, son algunas de las cuestiones desarrolladas por Nietzsche en el capítulo que dedica al de Abdera en las lecciones<sup>1326</sup>. Lo mismo ocurre con las cuestiones asignadas aquí a los pitagóricos. Finalmente, los aspectos con los que se relaciona a Sócrates representan cuestiones fundamentales tratadas también en el correspondiente capítulo de las lecciones; sobre todo la «ruptura agresiva con el elemento griego»<sup>1327</sup>.

Platón, con quién concluye este índice, no recibe tratamiento en el texto de las lecciones, pues evidentemente, están dedicadas a los filósofos que le preceden. De modo que la expresión «para terminar, Platón» podría referirse a que con él se acaba definitivamente la etapa de los filósofos «tallados en una sola pieza», de la que precisamente Sócrates es el último representante. El texto de las lecciones finaliza presentando a Sócrates como «el último tipo de sabio que hemos conocido. [...] Con él se agota la serie de los σοφοί [sabios] originales y prototípicos. [...] Ahora se abre una nueva era de los σοφοί [sabios], comenzando por Platón, constituida por caracteres complejos [...]». Aunque se considera a Sócrates «el último» de los «sabios originales»; Platón, es el primero de la nueva serie, y quién definitivamente termina con «el elemento griego», de cuya «ruptura agresiva» se acusa a su maestro. Esta lectura, no obstante, puede resultar algo forzada; podría ser simplemente, que Nietzsche tuviera

---

<sup>1326</sup> Vid. VP-Text-15, KGW II/4, pp. 329-330, 334; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 406, 409.

<sup>1327</sup> Vid. VP-Text-17, KGW II/4, pp. 354-355, 358; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 423-424, 426, sobre todo.

en mente concluir su estudio sobre los preplatónicos con un capítulo final dedicado a Platón como el inicio de la nueva etapa.

Por otra parte, los filósofos tratados en las lecciones y que no aparecen en esta lista son Anaxímenes, Zenón y Leucipo; los demás están todos. El esquema de ordenación más fiel al índice definitivo de *Los filósofos preplatónicos* es la del fragmento póstumo 19[315], del periodo verano de 1872-comienzo de 1873:

**40B**

19[315] «Introducción.  
Sabiduría. Ciencia.  
Estadio preliminar mítico.  
Sentenciosos – esporádicos.  
Estadios preliminares del σοφὸς ἀνὴρ.  
Tales.  
Anaximandro.  
Anaxímenes.  
Pitágoras.  
Heráclito.  
Jenófanes.  
Parménides.  
Anaxágoras.  
Empédocles.  
Demócrito.  
Pitagóricos.  
Sócrates.

Muy simple»<sup>1328</sup>.

Efectivamente, este índice presenta el mismo orden que encontramos en los capítulos del texto de las lecciones; y comprende todos los filósofos preplatónicos tratados en ellas, a excepción de Zenón y Leucipo.

Por otra parte, el fragmento póstumo que exponemos a continuación alude a la crítica heraclítica del «elemento dionisiaco»:

19[61] «Heráclito en su odio contra el elemento dionisiaco, también contra Pitágoras y contra la erudición. Es un producto apolíneo y habla a través de oráculos, cuya naturaleza hay que interpretar en relación con él. No siente el sufrimiento, sino la estupidez»<sup>1329</sup>.

Este escrito póstumo se ha comentado en el análisis del prólogo *Sobre el pathos de la verdad*. No obstante, hay que señalar que los responsables de la edición italiana de los

---

<sup>1328</sup> NF 19[315] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 103-104.

<sup>1329</sup> NF 19[61] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 26. No aplicamos a este póstumo la numeración interna establecida en la tesis para los fragmentos póstumos (B) porque se le asignó al emplearlo en el comentario del texto *Sobre el pathos de la verdad*.

fragmentos póstumos, lo vinculan al pasaje del capítulo dedicado a Heráclito en *Los filósofos preplatónicos* donde Nietzsche dice que «en la exaltación dionisiaca Heráclito sólo ve una invitación a los instintos lascivos por medio de un placer en la fiesta»<sup>1330</sup>; evidentemente, en relación con el fragmento DK 22 B 15, que el filólogo transcribe en griego y traduce justo antes.

Los traductores italianos relacionan también este póstumo con la consideración, en el capítulo dedicado al de Samos, de que «a Heráclito Pitágoras le parece falto de originalidad, incluso fraudulento, en su *ἵστορίη* [investigación], pues no tiene nada que ver con la ciencia, sino con las costumbres [...] “Lo más característico de Pitágoras, su supuesta *σοφίη* [sabiduría] es sólo una *πολυμαθίη* [procedimientos engañosos y supersticiosos]”»<sup>1331</sup>.

Por otra parte, la afirmación de que Heráclito «es un producto apolíneo y habla a través de oráculos», también la encontramos en el capítulo dedicado al de Éfeso en las lecciones sobre los preplatónicos, pocos pasajes antes del que acabamos de ver que contiene la crítica al culto dionisiaco. El pasaje en cuestión dice que la «autoveneración sobrehumana» de Heráclito era distinta a la de Pitágoras, pues la del de Éfeso «no tiene nada de religiosa»; es oracular. Nietzsche resalta como el propio Heráclito compara su estilo «con las sentencias oraculares y el lenguaje de la Sibila», y en este punto el filólogo cita a Plutarco y los fragmentos DK 22 B 93, y B 92, para reforzar la consideración de que Heráclito «habla en trance, como la Pitia y la Sibila», él capta intuitivamente la verdad y la expresa. Después de desarrollar estas consideraciones, Nietzsche comenta también el fragmento DK 22 B 101, la afirmación de Heráclito que puede entenderse como su manifestación de haber cumplido el precepto delfico «conócete a ti mismo»<sup>1332</sup>. Efectivamente pues, Heráclito «es un producto apolíneo y habla a través de oráculos»<sup>1333</sup>.

---

<sup>1330</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 264; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 362.

<sup>1331</sup> VP-Text-9, KGW II/4, p. 256; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 356-357. Los problemas relacionados con esta traducción del término se han comentado en el apartado anterior.

<sup>1332</sup> VP-Text-10, KGW II/4, pp. 263-264; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 361.

<sup>1333</sup> NA 19[61] Sommer 1872 - Anfang 1873, KGW III/4, p. 26. Como hemos señalado, este fragmento póstumo ya se ha comentado, y por tanto, no profundizamos más ahora en cuestiones que ya se han visto.

**41B**

19[114] «Los estoicos han interpretado a Heráclito superficialmente y lo han comprendido mal. También los epicúreos han contaminado de una manera delicada los rigurosos principios de Demócrito (posibilidades). Para Heráclito el mundo está sometido a leyes supremas, pero en esto no hay ningún optimismo»<sup>1334</sup>.

Este fragmento póstumo muestra la crítica de Nietzsche al optimismo y la superficialidad con que los estoicos interpretaron a Heráclito, tal como la encontramos en el capítulo dedicado al de Éfeso en el texto de las lecciones; donde, en efecto, tras exponer el carácter lúdico del juego cósmico de construcción y destrucción en la cosmología heraclítea, Nietzsche afirma que «el Πόλεμος, ese enfrentamiento de las cualidades, guiado por la Δίκη [Justicia], sólo puede ser interpretado como un fenómeno artístico»; se trata de una justicia inmanente en la que no cabe ni teleología ni «comprensión moral». Justo aquí es donde el filólogo introduce en nota a pie de página el comentario de que «los estoicos han interpretado superficialmente a Heráclito. Él mismo permaneció fiel a la más grande regularidad del mundo, pero sin el grosero optimismo estoico»<sup>1335</sup>.

Por otra parte, en este póstumo aprovecha la comparativa con el tratamiento epicúreo de los principios de Demócrito, que el filólogo también considera fueron ligeramente adulterados.

**42B**

19[190] «Historia de la filosofía griega.

Introducción

1. Tales.
2. Anaximandro.
3. Heráclito.
4. Parménides.
5. Anaxágoras.
6. Empédocles.
7. Demócrito.
8. Pitagóricos.
9. Sócrates.

Apéndice»<sup>1336</sup>.

Los responsables de la edición italiana de los fragmentos póstumos señalan que el filólogo había previsto catorce páginas para cada uno de estos nueve preplatónicos. Se trata de un índice para una «Historia de la filosofía griega» que formaba parte de un

---

<sup>1334</sup> NF 19[114] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 44.

<sup>1335</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 278 (n. 24); =Nietzsche (1872-1876) 2013, 371 (n. 97).

<sup>1336</sup> NF 19[190] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 66.

proyecto más amplio que Nietzsche tenía en mente, y que planeaba elaborar en dos partes, una dedicada a la tragedia y otra a la filosofía. *El nacimiento de la tragedia* es una obra pensada para la primera parte; el texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, y *La filosofía en la época trágica de los griegos*, corresponden a la segunda; el escrito en cuestión había de llevar por título *El libro del filósofo*<sup>1337</sup>. Finalmente, el proyecto no se llevó a cabo, seguramente a causa del desagrado que mostró Wagner ante el último de los textos mencionados. No obstante, pese a abandonar el proyecto en cuestión y dedicar más atención a trabajos relacionados con la causa wagneriana, Nietzsche siguió explorando y aprovechando la filosofía griega; y de hecho, son abundantes los textos escritos entre 1872 y 1876, que tratan específicamente sobre diversos aspectos de la cultura, el arte y la filosofía griegas.

Hay otros índices muy parecidos al que acabamos de mostrar, como por ejemplo el que sigue:

**43B**

19[189] «Introducción.

Tales – Anaximandro – Heráclito – Parménides – Anaxágoras – Empédocles – Demócrito – Pitagóricos – Sócrates. Capítulo 1. Capítulo 2»<sup>1338</sup>.

Y alguno referido al proyecto que habría de llamarse «libro del filósofo»:

**44B**

19 [318] «*El último filósofo*

1. Las trasposiciones del hombre en la naturaleza
2. Lo griego como principio universal
3. Heráclito contra lo dionisiaco.

Empédocles contra el sacrificio de los animales.

[...]»<sup>1339</sup>

En su introducción al volumen II de las *Obras Completas* de Nietzsche, dedicado a los «escritos filológicos», Sánchez Meca indica que tanto este fragmento como el recientemente comentado 19[190] forman parte de un extenso grupo de apuntes para el mencionado *Libro del filósofo*<sup>1340</sup>. En la traducción de los fragmentos póstumos al

<sup>1337</sup> También *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* estaba destinado a ese proyecto.

<sup>1338</sup> NF 19[189] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 66.

<sup>1339</sup> NF 19[318] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 104-105.

<sup>1340</sup> Vid. Sánchez Meca, («introducción») Nietzsche 2013, 50 y (n. 146, en la que remite a «las cartas a Rohde de 21-21 de noviembre de 1872 y 6 de abril de 1873, y a Gersdorff de 5 de abril de

castellano<sup>1341</sup>, Santiago Guervós señala coincidencias entre estos fragmentos y el texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*. Precisamente uno de los fragmentos que sugiere en este sentido, el 19[36], comienza también así, «el último filósofo», y Nietzsche explica que «puede tratarse de generaciones enteras», y que es «"el último", naturalmente en sentido relativo». De manera que se refiere a la serie de filósofos que «ha hecho Grecia en la época de la tragedia», y quizá no tanto a uno solo; aunque fuera uno concretamente -Sócrates-, el que era caracterizado en las lecciones sobre los preplatónicos como el último de la estirpe de esos sabios «originales y prototípicos», que, dicho sea de paso, en aquel texto más que como filósofos son caracterizados como σοφοί<sup>1342</sup>.

Sea como fuere, este fragmento puede considerarse una especie de índice de algunas cuestiones a tratar en el proyecto más amplio que Nietzsche tiene en mente; cuestiones generales como «las trasposiciones del hombre en la naturaleza», o «lo griego como principio universal», y otras más concretas como la reacción de «Heráclito contra lo dionisiaco», o la de «Empédocles contra el sacrificio de animales», entre otras, y que hemos visto desarrolla en el texto de las lecciones sobre los preplatónicos. El fragmento que sigue también puede entenderse como un índice en ese sentido, pues, en efecto, las cuestiones con las que se relaciona a cada uno de los filósofos coincide con el tratamiento que reciben en las lecciones. En el caso de Empédocles llama la atención el tono entre gracioso e irónico de la expresión anotada para el tema a desarrollar:

**45B**

21[22]

«En Tales desarrollar la libertad respecto del mito.

En Anaximandro, lo trágico de la recompensa.

En Heráclito, el combate. El juego.

En Parménides, la osadía de la necesidad y de la lógica.

En Anaxágoras – no el espíritu – la materia.

En Empédocles, amor y besos a todo el mundo.

En Demócrito, la atención prestada por los griegos a lo foráneo (y el repetir lo que hay de bueno).

En Pitágoras, trasmigración de las almas, ritmo»<sup>1343</sup>.

---

1873»). También Nietzsche FP I, 345 (n. 1). Se señala un total de 330 fragmentos póstumos que estaban destinados al libro en cuestión.

<sup>1341</sup> Tecnos 2006-2010 (IV vols.).

<sup>1342</sup> VP-Text-17, KGW II/4, p.360; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 427.

<sup>1343</sup> NF 21[22] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 122.

Son varios los esquemas e índices en los que Nietzsche bosqueja las líneas y los filósofos fundamentales para los textos sobre la filosofía preplatónica que tiene en mente. En este caso, y en relación con Heráclito insiste en vincularlo con las cuestiones del combate y el juego. Hemos comentado aquí los más fragmentos póstumos más significativos, los que consideramos que no aportan información adicional o distinta, simplemente los señalamos a pie de página<sup>1344</sup>.

Por otra parte, el fragmento que exponemos a continuación señala influencias de Heráclito en Anaxágoras, y alude al fundamento heraclíteo en la primera formación de Platón, cuestión que como vimos Nietzsche trató con bastante detalle en sus lecciones sobre el filósofo ateniense.

**46B**

23[27] «Anaxágoras ha tomado de Heráclito la idea de que en todo ser y devenir se incluye la oposición de contrarios.

Sintió sin duda la contradicción de que un cuerpo tiene muchas propiedades, y lo pulverizó creyendo que lo había reducido ahora a sus verdaderas cualidades.

Platón: primero heracliteano. [...]»<sup>1345</sup>

Este es el fragmento póstumo al que el traductor de la edición española de *Los filósofos preplatónicos* dirigida por Sánchez Meca, recurre para argumentar su decisión de traducir un pasaje del capítulo dedicado a Anaxágoras que presenta una dificultad de traducción que puede alterar sustancialmente el sentido de lo que Nietzsche está diciendo. Hemos tratado la cuestión en el comentario de la cita a Heráclito en ese pasaje; y vimos que los traductores de la edición francesa recurrían a este mismo fragmento póstumo justo para señalar lo contradictorio que resultaba en relación con ese mismo pasaje. De manera que el mismo póstumo es empleado en un caso para justificar la traducción que presentaba dificultades, y en el otro para señalar el contraste<sup>1346</sup>. De todos modos, también hemos sugerido que la propuesta más plausible parecía ser la de relacionar la expresión *er ist der wahre Antagonist* con *der Stoff*, de manera que el pasaje es acorde con la idea de que «Anaxágoras ha tomado de Heráclito

<sup>1344</sup> Especialmente NF 19[116] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 44-45; NF 23[3, 8, 9, 22, 28, 29, 35] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 134-151.

<sup>1345</sup> NF 23[27] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 145-146.

<sup>1346</sup> Cf. VP-Text-13, KGW II/4, p. 309; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 392; Nietzsche (1872-1876) 1994b, 192.



la idea de que en todo ser y devenir se incluye la oposición de contrarios». La edición italiana de las obras completas de Nietzsche a partir del texto establecido por Colli y Montinari también opta por esta opción y traduce: «un dualismo: la materia non è contemporaneamente il vivente, come nel caso del fuoco di Eraclito. Essa è il vero antagonista»<sup>1347</sup>.

Por otra parte, el fragmento continúa explicando cómo Platón es guiado por Sócrates a creer en la permanencia del bien y de lo bello, ideas de las cuales participan todas las demás; y de cómo a partir de la teoría pitagórica de la transmigración del alma, Platón resuelve la cuestión de cómo es posible el acceso al conocimiento de las ideas. Éste póstumo, como la mayoría de los que estamos comentando en este apartado, está directamente relacionado con el tratamiento de cuestiones y conceptos clave que se desarrollan en el texto de las lecciones.

Siguiendo con la cuestión de la teoría heraclítica de los contrarios, y esta vez, relacionándola ya no con un filósofo preplatónico, sino con la ciencia moderna:

**47B**

26[1]

«[...]

*Heráclito*. Devenir como *crear*, p. 347 y anteriormente Kopp.

Presupuesto de dos elementos para todo devenir.

[...]»<sup>1348</sup>.

Este es el primero de los fragmentos póstumos escritos en la primavera de 1873. Es uno de los apuntes que se suelen emplear para remarcar el interés nietzscheano en relacionar los sistemas de los distintos filósofos preplatónicos con diversas teorías científicas modernas. En el caso de Heráclito aquí, se vincula su teoría de los contrarios y la noción de devenir que Nietzsche le atribuye, con las similitudes que encuentra en la obra de Kopp, *Geschichte der Chemie*, que el filólogo toma en préstamo de la biblioteca de la universidad de Basilea a finales de marzo de ese mismo año<sup>1349</sup>. Concretamente se trata del capítulo «sobre la historia del concepto de vínculo químico», en el que Kopp expone las posiciones fundamentales de Boyle, y que Nietzsche relaciona con el devenir heraclítico. Es una muestra más de que los

---

<sup>1347</sup> Cf. VP-Text-13, KGW II/4, p. 309.

<sup>1348</sup> NF 26[1] Frühjahr 1873, KGW III/4, pp. 171-174.

<sup>1349</sup> Vid. FP I, 453, (n. 3).

abundantes tratamientos de determinadas cuestiones científicas a lo largo de su obra obedecen a un constante estudio y diálogo con los científicos e intelectuales de su época, en combinación con -otra de las constantes- la reflexión y el diálogo con la Antigüedad clásica. En el capítulo dedicado a Heráclito en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche también emplea las explicaciones científicas de su época para complementar la exposición sobre el devenir heraclíteo. En esa ocasión los investigadores modernos a los que recurre son Von Bär, Lange y Helmholtz<sup>1350</sup>.

**48B**

27[67]

«Según Heráclito: el filisteo más inteligente (el hombre) es un mono frente al genio (Dios)»<sup>1351</sup>.

Este apunte escrito entre la primavera y el otoño 1873, parafrasea el fragmento DK B 83, que Platón transmite en el *Hippias mayor* de este modo: «¿acaso no dice también Heráclito, a quien tú citas, que el hombre más sabio comparado con los dioses parece un mono en sabiduría, en belleza y en todas las demás cosas?»<sup>1352</sup>. En el texto platónico el fragmento se encuentra justo después de una comparación similar entre el mono y el hombre: «amigo, tú ignoras que es verdad lo que dice Heráclito, que, sin duda, el más bello de los monos es feo en comparación con la especie humana»<sup>1353</sup>.

Nietzsche reproduce aquí la primera de estas sentencias caracterizando al hombre como filisteo y a la divinidad como genio; aprovechando así la comparación heraclíteo para realizar su propio contraste entre el hombre común, al que considera ignorante, y el genio, cuya superioridad respecto a la mayoría de los hombres es para Nietzsche similar a la que el fragmento B 83 de Heráclito concede a los dioses frente a los humanos. La expresión del filólogo, «el filisteo más inteligente (el hombre) es un mono frente al genio», muestra una concepción afín a la consideración heraclíteo de que, en su ignorancia, la mayoría de los hombres desconoce el logos, accesible a todos, pero

---

<sup>1350</sup> Vid. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 267-270; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 364-366.

<sup>1351</sup> NF 27[67] Frühjahr – Herbst 1873, KGW III/4, p. 211.

<sup>1352</sup> Pl., *Hp.Ma.* 289b.

<sup>1353</sup> Cf. Pl., *Hp.Ma.* 289a; DK 22 B 82.

aprehendido por una minoría extremadamente restringida<sup>1354</sup>; y que, en definitiva, son «meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia»<sup>1355</sup>. Y también es acorde con la noción nietzscheana del «genio», un caso raro, extraordinario entre las masas.

Por otra parte, tal como la escribe Nietzsche, la sentencia podría sugerir asimismo que el más inteligente de los animales, el hombre, no deja de ser un mono respecto al genio; en contraste con el cual sigue siendo tan bárbaro como el resto de los animales.

Por último, aunque el fragmento que sigue es cronológicamente anterior a los últimos tres que hemos comentado, hemos decidido dejarlo para el final, porque su contenido y nuestro comentario los emplearemos aquí *a modo de conclusión*.

#### 49B

23[23] «Pensad, el filósofo caminaba y llegaba a Grecia – así sucedía con aquellos preplatónicos: ellos son, en cierto modo, extranjeros, extranjeros maravillados.

Todo filósofo está en el extranjero: y debe en primer lugar sentir como extranjero lo que le es más próximo.

Heródoto entre los extranjeros – Heráclito entre los griegos. El historiador y el geógrafo entre extranjeros, el filósofo en su casa. Nadie es profeta en su tierra. En la propia casa no se comprende lo extraordinario que tenemos entre nosotros»<sup>1356</sup>.

Este fragmento escrito en el invierno de 1872-1873 muestra una idea que también se desarrolla en otros apuntes, asimismo destinados al proyecto que había de titularse *El libro del filósofo*. Un interés central de Nietzsche en relación con los filósofos parece ser el de explorar el tipo de relación que establecen con el contexto cultural al que pertenecen. Para esta cuestión, como para tantas otras, toma como referencia a los filósofos de la época trágica para contrastar con ese escenario la suya propia, con una atención especial a la función e interrelación del filósofo moderno con la cultura de su tiempo. En este sentido, los comentarios de Sánchez Meca resultan bastante aclaratorios. Una de las características de los primeros filósofos que fascina a Nietzsche es su capacidad ejemplar para comprender la profundidad de la cultura de manera tal que, más allá de la transitoriedad de «los problemas puntuales y efímeros de la política, la economía o la ciencia», logra aprehender y tratar «las eternas preguntas de

---

<sup>1354</sup> El fragmento DK 22 B 1 muestra que Heráclito se considera a sí mismo el único conocedor del logos; y en los fragmentos suyos que conservamos, Biante de Priene es el único hombre a quien reconoce un «logos mayor que el de los demás»; vid. DK 22 B 39.

<sup>1355</sup> DK 22 B 28a.

<sup>1356</sup> NF 23[23] Winter 1872-73, KGW III/4, p. 144.

la humanidad», el objeto medular de la cultura. Así, Nietzsche considera a los primeros filósofos arquetipos modélicos de cómo centrar la contemplación y la reflexión en las cuestiones profundas e imperecederas, que se mantienen siempre en el seno de la humanidad y la cultura. Ellos superaron la inercia del «instinto de pertenencia» de la comunidad, basado en los mitos e imágenes creadas a partir de estos, y cuya fuerza religiosa modelaba a las distintas sociedades. Con la excepción de Pitágoras -en esto-, aquellos sabios prototípicos se esforzaron en superar la dimensión de los «problemas puntuales y efímeros», y construyeron una progresiva actitud y comprensión científica de la naturaleza que, tal como se explica en *Los filósofos preplatónicos*, «culmina [...] en el atomismo de Demócrito». Ésta es la capacidad que interesa al filólogo tomar como referencia para la reflexión crítica de su propia época, y ésta es una de las razones por las que contrasta los sistemas de los distintos preplatónicos con diversas doctrinas de los filósofos modernos. Se trata de comprobar, entre otras cosas, la capacidad de proporcionar alternativas filosóficas «a los discursos imperantes»<sup>1357</sup>.

Es por esto que el filósofo, siendo el elemento más próximo a la raíz de la cultura, suele ser también lo más extraño a la comunidad, o extranjero en su patria, empleando la metáfora. Condición que precisamente, parece formar parte de la constitución y función de estos hombres, pues se requiere cierto distanciamiento que permita tener una visión de conjunto -lo más desprendida y neutra posible-, de aquello que se está observando. Hay otro apunte póstumo de ese mismo periodo, en el que Nietzsche abunda más en la explicación de esta cuestión. Se trata del fragmento 23[14] «*Filosofía y pueblo*», donde Nietzsche dice que «ninguno de los grandes filósofos griegos arrastra al pueblo tras de sí»; y explica la actitud y relación de los distintos preplatónicos con el pueblo. Heráclito rechazó «al pueblo por principio», y los que intentaron de diversas maneras influir en la cultura de su comunidad, no lo consiguieron. Sentencia el fragmento: «no es posible fundar una cultura popular sobre la filosofía. Por consiguiente, la filosofía no puede nunca tener, en relación con la cultura, una importancia fundamental, sino únicamente una importancia secundaria». De manera que «los filósofos no pueden crear ninguna cultura, pero pueden prepararla o conservarla o moderarla»; ese es el margen que les queda y es acorde con el título *El*

---

<sup>1357</sup> Vid. Sánchez, («introducción») Nietzsche 2013, 51-53.

*filósofo como médico de la cultura*, que Nietzsche tenía previsto para el texto *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

De hecho, al final de este fragmento póstumo, Nietzsche parece reforzarse en este punto; el filósofo no podrá «crear ninguna cultura», pero a él le corresponde ser «el tribunal supremo de la escuela»; y «partiendo de los síntomas del tiempo, consagra como tareas de la escuela»: la «destrucción de la secularización (falta de una filosofía popular). [...] *Refrenamiento* de los efectos bárbaros del impulso de saber (abstención, con ello, de la filosofía cavilosa). [...] Contra los doctos que “trabajan”». Cuestiones acordes con diversos aspectos de la crítica nietzscheana a diversos aspectos de la cultura en general y de la filosofía en particular, como son la erudición y sus consecuencias; aspectos que hemos visto con detalle en el análisis de la crítica de Heráclito a Pitágoras en las lecciones.

«Todo filósofo está en el extranjero». Heráclito no fue «profeta en su tierra», y él mismo «rechazó al pueblo por principio»; rehusó, en efecto, a gobernar a sus conciudadanos y a redactar las leyes que le pidieron. Sin embargo, mostró la ley única de la que se nutren todas las otras, y ofreció sus explicaciones sobre la estructura y el dinamismo del cosmos. No fue profeta de su pueblo, sino del logos<sup>1358</sup>; censuró con rigor costumbres y religiones, superó el impulso «de pertenencia» a la restricción de una comunidad y un tiempo, apuntó con su voz a los milenios venideros<sup>1359</sup>, y ofreció su contribución en la conquista «de una comprensión científica»<sup>1360</sup> del cosmos, cuyo dinamismo Nietzsche considera que Heráclito interpreta en clave de «estructura artística y modelo de las leyes del universo»<sup>1361</sup>.

---

<sup>1358</sup> Vid. Casadesús 2007.

<sup>1359</sup> DK 22 B 92.

<sup>1360</sup> Sánchez, («introducción») Nietzsche 2013, 51.

<sup>1361</sup> NA 23[35] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 150-151.

2.8. Die Διαδοχαί der vorplatonischen Philosophen (1873-1874)

*Las Διαδοχαί [Sucesiones] de los filósofos preplatónicos*

A fin de evitar repeticiones remitimos al apartado c) *Tradición interpretativa*, del análisis de *Los filósofos preplatónicos* realizado en la sección anterior, donde hemos empleado e indicado algunos de los comentarios de D'Iorio y Fronterotta sobre el estudio crítico de las Διαδοχαί realizado por Nietzsche, y donde incluimos asimismo algunas de las consideraciones más relevantes sobre este texto aportadas por otros especialistas. Señalar aquí únicamente que en su estudio sobre *Las Διαδοχαί* Nietzsche cuestiona no solo el orden establecido por la tradición de los estudios clásicos para las sucesiones de los primeros filósofos, sino también aspectos fundamentales de los criterios de clasificación habitualmente empleados. El texto contiene dos alusiones a Heráclito:

**47A**

«Diógenes Laercio (IX, 21) dice expresamente que, según Soción, Parménides debe ser considerado como un alumno de los pitagóricos: lo separa explícitamente de Jenófanes y considera a éste como uno de οί σποράδην [los aislados] (Diógenes Laercio, IX, 20), mientras que, según parece, consideró al más famoso de οί σποράδην [los aislados], Heráclito, como discípulo de Jenófanes (Diógenes Laercio, IX, 5)»<sup>1362</sup>.

a) *Alusiones a Heráclito en esta cita*

Este pasaje se encuentra poco después del comienzo del texto del filólogo sobre *Las Διαδοχαί*, en el contexto de explicación de las informaciones que ofrece Diógenes Laercio sobre el peripatético Soción de Alejandría y sus testimonios respecto a la distinción entre «una filosofía eleática y una filosofía itálica». Soción vivió en la primera mitad del siglo II a. C. aproximadamente, y fue autor de un libro titulado *Las sucesiones de los filósofos*; Nietzsche lo señala como «el primero que escribió una obra detallada sobre la διαδοχή», y sugiere que su propuesta de contraposición entre una filosofía eleática y otra itálica sólo cobra sentido a partir de la vinculación entre los eleátas y los pitagóricos establecida por el peripatético. Desde esta perspectiva, la expresión «itálica» -dice Nietzsche- no tiene sentido en contraposición a la de «eleática», sino únicamente a la de «jónica». Justo en este punto es donde se inserta el

---

<sup>1362</sup> ΔVP-Text-1, KGW, II/4, p. 616; =Nietzsche (1873-1874) 2013, 429.

pasaje que estamos comentando; y que el filólogo emplea en refuerzo de su argumentación.

Si acudimos a los pasajes de Diógenes Laercio citados por Nietzsche en este punto encontramos que, efectivamente, en el pasaje 21 del libro IX se dice que Parménides de Elea «aunque escuchó a Jenófanes no fue su seguidor», y que «se asoció, en cambio, con el pitagórico Aminias», que fue «quien lo orientó hacia la vida contemplativa». En el pasaje 20 del mismo libro se incluye a Jenófanes entre «los aislados», expresión que podemos considerar se refiere a aquéllos filósofos cuya originalidad hace que no se los vincule a ninguna escuela filosófica. En este sentido, Nietzsche señala a Heráclito como el «más famoso de οἱ σποράδην [los aislados]» y cita el pasaje 5 del libro IX, donde Diógenes Laercio comenta que «Heráclito no era discípulo de nadie» y que decía «haberse investigado a sí mismo»<sup>1363</sup>, y donde se incluye también el testimonio de Soción señalado por Nietzsche, de que Heráclito pudo haber escuchado a Jenófanes.

La mención a Heráclito en este pasaje considera al de Éfeso el más famoso de los filósofos «aislados», y al mismo tiempo señala la información aportada por Soción y transmitida por Diógenes Laercio que lo sitúa como seguidor de Jenófanes. La otra alusión se encuentra en el último párrafo del estudio nietzscheano sobre *Las Διαδοχαί [Sucesiones] de los filósofos preplatónicos*, y es el último caso empleado por el filólogo en su crítica a las *sucesiones* tradicionalmente admitidas, y en su defensa de la cronología aportada por Apolodoro:

#### 48A

«Por último, queda una diferencia esencial en la cronología de Heráclito. Apolodoro pone su esplendor en la 69ª Olimpiada, de tal manera que lo convierte en contemporáneo de Parménides; por el contrario, Eusebio y Sincelo lo desplazan hasta la 80ª Olimpiada u 81ª, de tal manera que hemos de reconocer aquí una diferencia de cuarenta y cuatro años. Que la segunda información encaja con la ordenación de las *diadochés* es algo que debemos suponer a partir de Diógenes Laercio, IX, 5, donde leemos que Soción lo considera discípulo de Jenófanes. Pero estos mismos parecen haber situado a Jenófanes y a Anaxágoras en la misma época, y de tal modo que el esplendor de ambos tendría lugar aproximadamente en la 70ª Olimpiada, es decir, diez Olimpiadas antes del supuesto esplendor de Heráclito. Hipólito lo incluye en la διαδοχή [sucesión] pitagórica»<sup>1364</sup>.

<sup>1363</sup> DK 22 B 101.

<sup>1364</sup> ΔVP-Text-1, KGW, II/4, p. 632; =Nietzsche (1873-1874) 2013, 440.



Como se ha señalado, Nietzsche cuestiona la propuesta de ordenación de los filósofos presocráticos según escuelas, y las series de sucesiones entre maestros y discípulos asumidas tradicionalmente en base a las *Diadochai* propuestas por Soción de Alejandría. Pone en duda asimismo la estructuración en escuelas de pensamiento y sucesiones de maestros y discípulos que se deducen a partir de las tablas redactadas por Calímaco de Cirene (310-240 a. C.), y que comprenden el catálogo completo y ordenado cronológicamente, de la biblioteca de Alejandría. Y también los testimonios sobre las sucesiones aportados en el siglo III d. C. por Diógenes Laercio. En su opinión, la clasificación de la filosofía anterior a Platón en escuelas y líneas de sucesión desarrolladas desde los orígenes de la filosofía hasta la época helénica, responde más a la visión y el *modus operandi* alejandrinos que a cómo pudiera ser la situación realmente<sup>1365</sup>. En este sentido, Nietzsche considera las sucesiones fruto de modelos de ordenación que no se corresponden con la época y los filósofos estudiados; y es por esto que propone un intento de clasificación distinto, aplicando revisiones críticas de las fechas facilitadas por las fuentes y fundamentando la articulación de los distintos pensadores en el análisis de determinadas cuestiones filosóficas, con la pretensión de demostrar la legitimidad o el error de algunos de los vínculos establecidos. Ofrece así propuestas significativas, como la de que Parménides y Heráclito son contemporáneos y constituyen dos respuestas a la problemática del dualismo suscitada con Anaximandro. Desde esta perspectiva, los sistemas confirman la cronología; en este caso, el monismo físico del de Éfeso y el monismo metafísico del de Elea serían dos respuestas contrarias a un mismo problema.

Es precisamente en base a estos criterios que el filólogo ofrece la alternativa de un escenario de la filosofía preplatónica distinto al asumido tradicionalmente; donde la cronología y las propuestas filosóficas de los preplatónicos presenta diferencias -en ocasiones muy marcadas- respecto a la visión comúnmente aceptada.

Por otra parte, la fuente principal de que disponemos a la hora de reconstruir los primeros estadios de la historia de la filosofía es Diógenes Laercio, quién emplea y transmite los testimonios de fuentes más antiguas entre las que se encuentran Soción

---

<sup>1365</sup> Cf. Fronterotta: Nietzsche (1872-1876) 1994b, 61; Sánchez Meca («Introducción»), Nietzsche 2013, 59.

de Alejandría –el primer doxógrafo de que tenemos constancia-, y Apolodoro de Atenas, historiador del siglo II a. C. Según opina Nietzsche en el texto sobre las Διαδοχαί que aquí nos ocupa, la información aportada por Apolodoro supone un contrapunto importante respecto a los testimonios de Soción, pues mientras las informaciones del de Alejandría permiten establecer una serie de escuelas y sucesiones de maestros–discípulos, las cronologías de Apolodoro no reproducen este escenario. En este sentido ambos testimonios son contrapuestos, y el filólogo opta por el segundo. Nietzsche ve en Apolodoro un esfuerzo crítico en el estudio de las cronologías, que no encuentra en Soción, a quien responsabiliza de ser el iniciador de una construcción ilusoria de escuelas y sucesiones entre los filósofos anteriores a Platón<sup>1366</sup>. El libro de Soción sobre *Las sucesiones de los filósofos* distingue en los orígenes de la filosofía griega dos grandes escuelas –la jónica y la itálica-, cada una con sus maestros y sus seguidores, prolongándose en el tiempo a través de sucesiones. Desde esta perspectiva, eleáticos y pitagóricos se agrupaban en la itálica, con Parménides como el primero de los eleáticos y discípulo de los pitagóricos. Jenófanes, por otra parte, formaría parte de los que Diógenes Laercio denomina «aislados»; sería –por tanto- independiente respecto a ambas escuelas, y, como mucho, maestro de Heráclito, a quien Nietzsche considera en el primero de los dos pasajes que estamos comentando, el «más famoso de οί σποράδην [los aislados]».

Pero Diógenes Laercio aporta también otras propuestas según las cuales, en el seno de la sucesión itálica han de distinguirse –y no fundirse- una sucesión eleática y otra pitagórica; donde los pitagóricos constituían una escuela independiente. Desde esta perspectiva, Jenófanes se situaría en el origen de una línea de sucesión, con Parménides como discípulo suyo; y a continuación una serie de sucesiones en la escuela eleática que incluye desde los atomistas hasta Epicuro<sup>1367</sup>. Así pues, Soción considera a

<sup>1366</sup> Fronterotta señala que mientras en sus primeros estudios sobre Diógenes Laercio Nietzsche considera a Soción y Apolodoro dos fuentes más, entre otras, en *Los filósofos preplatónicos* y en las *Sucesiones de los filósofos preplatónicos* ambas fuentes se convierten para el filólogo en contrarias; mientras el de Alejandría inaugura un método de clasificación que persigue una reconstrucción basada en escuelas y líneas de sucesión, Apolodoro representa la actitud crítica frente a esta tendencia. Cf. Fronterotta: Nietzsche (1873-1874) 1994b, 63-64; ΔVP-Text-1, KGW, II/4, pp. 620-622; =Nietzsche (1873-1874) 2013, 433.

<sup>1367</sup> La διαδοχή eleática reconstruida por Nietzsche a partir de los testimonios presentados por Diógenes Laercio sigue este orden: Jenófanes, Parménides, Meliso, Zenón, Leucipo, Demócrito,

Heráclito discípulo de Jenófanes, y a ambos filósofos «aislados». Y aunque otras fuentes empleadas por Diógenes Laercio sitúan a Jenófanes en el origen de las sucesiones eleáticas, mantienen a Heráclito fuera de toda sucesión<sup>1368</sup>.

Parece ser que la propuesta de sucesiones propuesta por Diógenes Laercio a partir de los testimonios de los eruditos alejandrinos es asumida por los investigadores modernos. En este sentido, Fronterotta comenta que el estudio *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* de Zeller, reproduce -ajustando los datos cronológicos según los avances investigadores alcanzados en el siglo XIX- el esquema general de las sucesiones de los filósofos propuesto por Diógenes Laercio. También señala que es debido a la dificultad de vincular directamente a Parménides con Jenófanes en el origen de la *diadoxe* eleática propuesta, es que Diels se aventura a proponer la posibilidad de que para ser maestro de Parménides e iniciar la escuela eleática, Jenófanes debió haber vivido en Elea<sup>1369</sup>. También Sánchez Meca sugiere que Nietzsche cuestiona el orden de sucesión de los primeros filósofos -tradicionalmente asumido y «tal como él lo encontraba en las Historias de la filosofía antigua de Zeller o de Überweg»; y sostiene que su interés es resaltar la singularidad ejemplar de cada uno de los filósofos preplatónicos, en contraste con la clasificación alejandrina que diluye la originalidad arquetípica de éstos, en escuelas y relaciones de maestro-discípulo<sup>1370</sup>.

Nietzsche concede más crédito a la cronología que encuentra en Apolodoro que a las *Sucesiones* propuestas por Soción. Cuestiona tanto la sucesión jónica como la eleática, y a partir de las informaciones de Apolodoro elabora su propia propuesta cronológica de los filósofos preplatónicos del siguiente modo: Tales, Anaximandro, Pitágoras, Heráclito, Jenófanes y Parménides, Zenón, Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles, Atomistas, Pitagóricos matemáticos, Sócrates y los socráticos. Una tabla cuya pretensión es cronológica y en la que, a excepción de afinidades puntuales entre

---

Protágoras y Nesas, Diógenes de Esmirna, Anaxarco, Nausífanos, Nausíquides, y Epicuro. Vid. ΔVP-Text-1, KGW, II/4, pp. 616-619; =Nietzsche (1873-1874) 2013, 430-431.

<sup>1368</sup> Parece que Hipóboto y Suidas son las únicas excepciones al respecto; y que sugieren posibles relaciones de Heráclito con los pitagóricos. Cf. Hipólito, *Refut.* I 2-5; Suidas s.v. Heráclito; citado por Fronterotta en: Nietzsche (1873-1874) 1994b, 65, y n. 15.

<sup>1369</sup> Fronterotta: Nietzsche (1873-1874) 1994b, 66-68.

<sup>1370</sup> Sánchez Meca («Introducción»); Nietzsche 2013, 59.

algunos filósofos, no pretende establecer ninguna línea sucesoria entre maestros y discípulos al estilo de las *διαδοχαί*.

Por último, y en relación con la segunda y última mención a Heráclito en este texto, Nietzsche sigue la cronología del de Éfeso aportada por Apolodoro, que sitúa su madurez en la 69ª Olimpiada<sup>1371</sup> y lo considera contemporáneo de Parménides, con una diferencia de cuarenta y cuatro años respecto a la cronología propuesta por Eusebio y Sincelo que, señala el filólogo, «lo desplazan hasta la 80ª u 81ª Olimpiada»<sup>1372</sup>. En este pasaje Nietzsche vuelve a remitir al testimonio de Soción -contenido en Diógenes Laercio IX, 5- de que Heráclito fue discípulo de Jenófanes, como argumento a partir del cual puede suponerse que esa información aportada por Eusebio y Sincelo «encaja con la ordenación de las *diadochés*»<sup>1373</sup>. A lo cual el filólogo contrapone la observación de que estos mismos transmisores ubican a Jenófanes y Anaxágoras «en la misma época», situando la madurez de éstos «en la 70ª Olimpiada, es decir, diez Olimpiadas antes del supuesto esplendor de Heráclito».

Por otra parte y también en relación con la cronología propuesta por Apolodoro, en el texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche dice que:

«la madurez de Parménides, la de Heráclito y la de Pitágoras deben más o menos coincidir: la ἀκμὴ de Heráclito y la de Parménides habrían tenido lugar en la olimpiada anterior a la Olimpiada 69, según Apolodoro, a la edad de unos sesenta y ocho años: ésta es la ἀκμὴ aproximada de un filósofo»<sup>1374</sup>.

Cabe señalar que mientras en este pasaje Nietzsche sitúa la madurez de Heráclito en la Olimpiada 68, exactamente igual que afirma Diógenes Laercio al comienzo del libro IX, 1; en el último pasaje de *Las Διαδοχαί [Sucesiones] de los filósofos preplatónicos* que estamos comentando se refiere a la Olimpiada 69, no a la anterior. De todos modos, y pese a las dificultades de cifrar una datación exacta, parece que la tendencia general entre los especialistas actuales es aceptar la cronología de Heráclito propuesta por Apolodoro. Aunque también hay quien presenta objeciones; como es el caso de

---

<sup>1371</sup> 504-501 a. C. aproximadamente.

<sup>1372</sup> ΔVP-Text-1, KGW, II/4, p. 632; =Nietzsche (1873-1874) 2013, 440.

<sup>1373</sup> *Ibid.*

<sup>1374</sup> VP-Text-9, KGW II/4, p. 259; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 67-68.

Marcovich, quién considera que esta *acmé* sigue la intención de presentar a Heráclito y Parménides como contemporáneos y seguidores de Jenófanes<sup>1375</sup>.

Al final del texto remite a la información de **Hipólito** que incluye a Heráclito en la sucesión pitagórica, y que por tanto -a diferencia de la mayoría de las fuentes, a excepción de *Suidas*<sup>1376</sup>- no considera al de Éfeso uno de los «aislados».

Señalar, por último, la alusión a Heráclito en una de las cartas que Nietzsche escribe a su amigo Rohde en junio de 1872, en la que alude al placer que experimenta al dar sus lecciones en esa etapa, y muy especialmente, las dedicadas a los preplatónicos. En esta carta expresa su desacuerdo con el tratamiento de los orígenes de la filosofía propuesto por Zeller. Asimismo muestra su crítica a las *διαδοχαί*, y su «confianza en la cronología de Apolodoro», tal como hemos visto que desarrolla en el texto dedicado a las sucesiones.

«[...] Además doy a gusto mis lecciones, sobre todo la de los filósofos preplatónicos; estos grandiosos personajes me parecen más vitales que nunca y sólo para burlarme puedo leer las prolijas recopilaciones del respetable Zeller. [...] He descubierto además la importancia singular de Anaximandro. – En principio tengo confianza en la cronología de Apolodoro: ha descubierto ya la esencia absolutamente *arbitraria* de las antiguas *διαδοχαί*, y la ha destruido con sus cifras. – Trato como figuras más importantes a Anaximandro, Heráclito, Parménides –en este orden- ; y después Anaxágoras, Empédocles y Demócrito»<sup>1377</sup>.

La alusión a Heráclito forma parte de la secuencia general de los filósofos que trata en el curso sobre los filósofos preplatónicos; una secuencia cuyo orden, declara aquí, sigue el criterio de mayor a menor importancia. En este sentido, presenta a Anaximandro, Heráclito y Parménides «en este orden; y después Anaxágoras, Empédocles y Demócrito». Los primeros tres filósofos son considerados personajes principales; a los tres siguientes los denomina precursores; también a Leucipo lo considera un precursor. Y en último lugar ubica a los que considera «epígonos», entre los que cita aquí a Zenón. Así pues, confecciona el mapa del escenario filosófico originario, «una bonita tabla de categorías: personaje principal, precursor y epígono!»

<sup>1375</sup> «Herackleitos», *RE*, supp. 10, 1965, pp. 246-320 (citado por los traductores de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* del equipo dirigido por F. Casadesús; n. 3 al libro IX; en prensa).

<sup>1376</sup> Enciclopedia - diccionario bizantino de carácter histórico que contiene más de 30.000 registros, muchos de ellos fuentes antiguas que no han llegado hasta nosotros. El texto fue elaborado en griego por eruditos alejandrinos en el siglo X.

<sup>1377</sup> La carta en concreto es *A Erwin Rohde en Kiel* <Basilea, 11 de junio de 1872>.

Aprovechamos para incluir aquí un apunte póstumo incluido entre los redactados en el periodo septiembre de 1868 al otoño de 1869, y en el que Nietzsche ya alude a la cuestión de la cronología y a las διαδοχαί:

**50B**

77[2] «Zur Quellenkunde und Methodenlehre der griechischen Litteraturgeschichte [...] die Chronologie unter dem Einflusse von Theorien die διαδοχαί bestimmte Schriften zB. Heraklit erhalten sich unter dem Einflusse späterer Philosophenschulen»<sup>1378</sup>.

Anotaciones sobre la metodología de aprendizaje del griego, y la Historia de la literatura, materia sobre la que años más tarde Nietzsche impartirá intensas lecciones en los semestres de invierno de 1874-75, verano de 1875, y el del invierno de 1875-76. También se alude aquí a la cronología de la influencia de las teorías, y a las διαδοχαί, que ya se incluyen en los planes del joven filólogo, quien prácticamente desde sus primeros trabajos filológicos, dudó de algunas de las informaciones y los datos sobre determinadas cuestiones y fechas transmitidos por las fuentes antiguas, tradicionalmente aceptadas. Así como el interés en la exploración de los escritos de Heráclito y su influencia en los filósofos posteriores.

---

<sup>1378</sup> NA 77[2] September 1868 bis Herbst 1869, KGW I/5, p. 371. Éste es uno de los apuntes póstumos aún no traducidos al español.

2.9. *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1873-74).  
 (Unzeitgemässe Betrachtungen II)  
*Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*  
 (Segunda de las «Consideraciones intempestivas»).

Bajo el título de «Consideraciones intempestivas» se agrupan cuatro escritos con fuerte intención crítica -redactados entre 1873 y 1876-, destinados a revisar diversos aspectos de la cultura y la educación que Nietzsche considera enfermizos, desatinados y dañinos<sup>1379</sup>. Uno de los propósitos fundamentales de estos textos es la crítica a la degradación de la *Bildung* que subyace a la estructura del sistema educativo moderno, corrompido e infértil, tanto en las primeras fases de formación como en la enseñanza universitaria. Frente al triunfo de la industrialización, el individualismo, el capitalismo burgués y las generalizadas tendencias mercantilistas de la época, Nietzsche reivindica una cultura clásica, una *Bildung* de calidad que fomente una educación auténticamente instructiva y libre de la manipulación comercial a manos del Estado<sup>1380</sup>. En la primera intempestiva -*David Strauss, el confesor y el escritor*- Nietzsche denuncia el detrimento «del espíritu alemán en favor del “Reich alemán”»<sup>1381</sup>; y en la segunda -la que aquí nos ocupa-, elabora un análisis crítico sobre los «inconvenientes» y la «utilidad» que tiene la *Historie* para la vida y la cultura<sup>1382</sup>. La crítica se dirige concretamente a los peligros de concebir la historia «como ciencia pura y convertida en soberana», así como los daños que implica para los seres vivos «un exceso de historia». Pues, «donde hay cierto exceso de historia se desintegra y degenera la vida»<sup>1383</sup>. La historia está al servicio de la

<sup>1379</sup> *David Strauss, el confesor y el escritor* (1873); *Ventajas e inconvenientes de la historia para la vida* (1873-1874); *Schopenhauer como educador* (1874); y *Richard Wagner en Bayreuth* (1876). Aunque parece ser que Nietzsche planeaba escribir un total de trece «Consideraciones intempestivas», finalmente fueron estas cuatro las que redactó. En su prefacio a la traducción española de las «Consideraciones», para la edición que estamos empleando J. Linares recurre a los fragmentos póstumos FP I, 29[163] y 30[38] para argumentar esta cuestión. Vid. Nietzsche 2011a, 630-631.

<sup>1380</sup> Así lo sostiene Sánchez Meca en su introducción al primer volumen de las *Obras completas* de Nietzsche; vid. Nietzsche 2011a, 39-40.

<sup>1381</sup> UBDS-Text-1, KGW III/1, p. 156; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 641. Citado por Sánchez Meca en su introducción a las *Obras Completas* I; vid. Nietzsche 2011a, 45.

<sup>1382</sup> Nietzsche 2011a, 47. El término referido a la historia empleado por Nietzsche en el título de la segunda intempestiva -*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*- es *Historie*, cuyo significado es «Historia»; y uno de los propósitos centrales del texto es denunciar el reduccionismo de la realidad humana a su condición histórica ejercido por el historicismo, tendencia intelectual imperante en Alemania, especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX.

<sup>1383</sup> UBHL-Text-1, KGW III/1, p. 253, =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 702.



vida, pero Nietzsche detecta alteraciones nocivas en la concepción y el empleo que hace de ésta el historicismo, que le llevan a considerar «un daño, una enfermedad y un defecto» la «formación histórica» de la que su época se siente orgullosa. Consciente del carácter intempestivo de su actitud, el filólogo filósofo siente la necesidad de señalar y denunciar esta cuestión, y ofrecer una propuesta curativa<sup>1384</sup>. El referente modélico y de contraste, tanto para el diagnóstico como el tratamiento son los antiguos griegos, especialmente los filósofos; y en resonancia con éstos, contemporáneos a los que Nietzsche admira entonces, como Schopenhauer, o a los que reconocerá siempre, como Goethe.

Si tenemos en cuenta, junto con las dos primeras, la tercera y cuarta *Consideraciones* podemos concluir que el propósito central de las intempestivas es la crítica a la cultura de masas; en sus diversos aspectos y múltiples efectos de ignorancia, erudición estéril, prepotencia, manipulación y adocenamiento.

La primera alusión a Heráclito en la segunda consideración intempestiva es ésta:

#### 49A

[UBHL-1] «Imaginad el caso extremo, un ser humano que no posee ni la más mínima fuerza de olvidar y está condenado a percibir en todas partes un devenir; tal humano ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí, lo ve todo deshacerse en puntos que se han movido y se pierde en este flujo del devenir; por último, como el discípulo consecuente de Heráclito, apenas si osará mover un dedo»<sup>1385</sup>.

Este pasaje se encuentra en el primer apartado de la segunda intempestiva, justo después del prólogo a ésta; prólogo que Nietzsche comienza con una sentencia de Goethe a modo de declaración sobre la perspectiva desde la que va a abordar «el valor y el no-valor de la historia». La cita en cuestión es la siguiente: «por lo demás, detesto todo lo que no hace más que instruirme sin aumentar mi actividad o vivificarla inmediatamente»<sup>1386</sup>; a partir de estas palabras del poeta y científico alemán, Nietzsche sostiene que «hemos de detestar seriamente la enseñanza sin vivificación, el saber en el

<sup>1384</sup> UBHL, KGW III/1, pp. 241-330, =Nietzsche (1873-1874) 2011a,, 695-748.

<sup>1385</sup> UBHL-Text-1, KGW III/1, p. 246; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 698. Las «consideraciones intempestivas» que contienen alusiones a Heráclito son la segunda y la cuarta; en la segunda -la que aquí nos ocupa- hay tres menciones al filósofo de Éfeso; y en la cuarta -*Richard Wagner en Bayreuth*- una. Dado que nuestro comentario de las citas sigue un orden cronológico, y que esta última intempestiva fue escrita en 1876, la alusión a Heráclito contenida en ella se comentará más adelante.

<sup>1386</sup> UBHL-Vorwort-, KGW III/1, p. 241; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 695.

que se paraliza la actividad, la historia como lujo y preciosa superabundancia de conocimientos»<sup>1387</sup>. Así pues, considera que la historia es necesaria para la vida y para la acción, no para apartarnos de éstas. En este punto, el joven profesor expresa su intención de «servir a la historia solo en la medida en que ella sirve a la vida», y también expone su necesidad de mostrar la naturaleza enfermiza y nociva de la «formación histórica» de la que su época se siente tan orgullosa. En su opinión, si la historia ha de servir a la vida, debe denunciarse y corregirse el uso erróneo que se está haciendo de ella. En este sentido, Nietzsche defiende su licitud respecto a tal cometido, puesto que «en cuanto pupilo de tiempos más antiguos, en particular de la Antigüedad griega, he llegado a tener experiencias tan intempestivas en tanto que soy hijo de la época actual». Reconoce que su profesión de filólogo clásico le da derecho a esta capacidad de perspectiva y articulación intempestiva, precisamente por la concepción que él sostiene de este oficio, «pues no sé qué sentido podría tener la filología clásica en nuestra época, si no es el de – obrar de manera intempestiva – es decir, contraria al tiempo y, por esto mismo, sobre el tiempo y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro»<sup>1388</sup>.

Con tan significativas aclaraciones acaba el prólogo, para dar paso al apartado donde se encuentra el pasaje que aquí nos ocupa, pasaje inserto en el contexto del análisis de la temporalidad, el sentido histórico y la imposibilidad humana de vivir, tanto en el olvido total como en la ausencia de olvido. A partir de una metáfora comparativa entre el animal y el hombre en relación con el olvido, el filólogo expone que el ser humano se asombró «de sí mismo por no poder aprender a olvidar y seguir dependiendo siempre del pasado», preso del instante que ya pasó pero que retorna como recuerdo. A diferencia del animal que «ve cada instante morir de veras, volver a hundirse en la niebla y la noche y extinguirse para siempre». El animal vive pues «*en forma ahistórica*», sin fingimientos, fraccionamientos ni ocultaciones, íntegro y plenamente sincero en todo momento. El ser humano, al contrario, vive arrastrando la pesada carga del pasado que a cada paso va en aumento, mientras añora «al niño que no tiene aún nada pasado que negar y juega por entre las cercas del pasado y del

---

<sup>1387</sup> *Ibid.*

<sup>1388</sup> *Ibid.*

futuro en venturosa ceguera». Un juego que la maduración humana «ha de interrumpir», arrancándolo del olvido a golpe de «lucha», «sufrimiento» y hastío» «para recordarle lo que es, en el fondo, su existencia –un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección»<sup>1389</sup>. Parece pues que es naturaleza en el ser humano cuando deja de ser niño el no poder vivir «*en forma ahistórica*», a diferencia del animal. En este punto Nietzsche considera que una felicidad mínima y sin interrupción es superior a una felicidad mayor pero interrumpida, y sostiene que si esto es así «acaso ningún filósofo tenga más razón que el cínico; pues la felicidad del animal, en su carácter de cínico consumado, es la prueba viviente que le da razón al cinismo»<sup>1390</sup>. El ser humano vaga tras la felicidad perdida o buscada, preso del pasado y del futuro, desterrado del instante; la felicidad consiste en «el poder olvidar».

Se aproxima el punto en que Nietzsche recurre a Heráclito en refuerzo de su proclama; las palabras que preceden al pasaje en cuestión dicen: «quien no es capaz de tenderse, olvidando todo pasado, en el umbral del instante, quien no sabe estar ahí en un punto, cual una diosa de la victoria, sin vértigo ni miedo, nunca sabrá lo que es la felicidad, y lo que es aún peor: nunca hará nada que pueda hacer felices a otros». Justo aquí se inserta la cita (49A) a Heráclito; cuando en argumento de esta explicación se propone la imagen del caso extremo de un hombre incapaz de olvidar, forzado a ver todo el devenir sin lapso alguno; un hombre así no podría creer en su propio ser, ni en un sí mismo y se sumiría en el perpetuo flujo del devenir. Éste sería el auténtico discípulo de Heráclito, como Crátilo, a quien Nietzsche considera el discípulo que incluso superó al maestro en esta cuestión; tal como vimos al analizar el pasaje (8A) dedicado a esta cuestión en la *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*<sup>1391</sup>.

---

<sup>1389</sup> UBHL-Text-1, KGW III/1, p. 245; =Nietzsche (1873-1874), 697-698. Las imágenes empleadas en esta metáfora, especialmente la del animal, la de «la gran carga» del pasado que arrastra el humano, y la del juego del niño, puede considerarse que contienen los elementos básicos a partir de los cuales se desarrollará la parábola «de las tres transformaciones» que Nietzsche presentará en el primer discurso de Zaratustra, en 1883. Cf. UBHL-Text-1, KGW III/1, pp. 244-245; ZaI-Text-1, KGW VI/1, pp. 23-27; =Nietzsche (1873-1874), 2011a, 697; Nietzsche (1883) 1997, 53-55.

<sup>1390</sup> UBHL-Text-1, KGW III/1, pp. 245-246; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 698.

<sup>1391</sup> Nietzsche aludía allí al pasaje en que Aristóteles narra la anécdota de «Crátilo, quien llegó a la conclusión de que no debía hablar y solamente movía el dedo, y criticaba a Heráclito por decir que no es posible zambullirse dos veces en el mismo río: y es que él pensaba que ni

Este fragmento resulta muy aclaratorio pues de la imagen que Nietzsche tiene aquí del devenir -contraposición al sentido histórico enfermizo-, y muestra además la vinculación directa que hace de esta noción con el filósofo de Éfeso. El olvido es la condición de la felicidad, y el remedio para la «enfermedad histórica», dado que *«hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura»*<sup>1392</sup>. Sin embargo, el sentir histórico no es de por sí enfermizo; la enfermedad consiste en su exceso, así como en su empleo inoportuno. En este sentido, la imagen propuesta por Nietzsche en el pasaje que aquí nos ocupa, del caso extremo de alguien que no poseyera «ni la más mínima fuerza de olvidar»; ese «ser humano» estaría «condenado a percibir en todas partes un devenir» en cuyo flujo se perdería, pues carecería de toda posibilidad de unificar la experiencia de la multiplicidad del devenir incesante.

El pasaje expresa pues que sin la medida adecuada de olvido la salud se ve perturbada y el ser humano ya no puede creer «en sí, lo ve todo deshacerse en puntos que se han movido y se pierde en este flujo del devenir». Así, en efecto, el olvido es, como señala el traductor del texto para la edición española dirigida por Sánchez Meca, «uno de los remedios [...] para hacer frente a la enfermedad histórica»<sup>1393</sup>. Sin embargo, ha de señalarse que tal como lo plantea Nietzsche en este escrito, el olvido no sólo es medicamento curativo de la enfermedad histórica, sino una disposición necesaria para la vida, «pues es totalmente imposible vivir sin olvidar». El ser humano perdido en el «flujo del devenir» carece de la fuerza unificadora que le permita concentrar en un «horizonte» de perspectiva la experiencia de la constante mutabilidad; «tal humano ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí».

En conclusión, la enfermedad histórica no sólo enferma la vida, la imposibilita; de manera que el olvido además de fármaco es una aptitud necesaria para vivir<sup>1394</sup>. Y de la

---

siquiera una vez». Cf. ESPD-I, KGW II/4, p. 43; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 468; Arist. *Metaph.*, 1010 a 12-13.

<sup>1392</sup> UBHL-Text-1, KGW III/1, p. 246; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 698.

<sup>1393</sup> Vid. Nietzsche (1873-1874) 2011a, 698, (n. 8).

<sup>1394</sup> Nietzsche propone ante el sentir histórico, «considerar la facultad de sentir hasta cierto grado ahistóricamente como una facultad más importante y más originaria, por cuanto constituye el fundamento indispensable para que crezca algo justo, sano y grande, algo verdaderamente humano. Semeja lo ahistórico una atmósfera envolvente que es la premisa de la

misma manera que la vida sana sólo puede soportar determinado grado de «sentido histórico», tampoco puede prescindir totalmente de éste. Por esto Nietzsche afirma la necesidad de discernir «con vigoroso instinto, cuándo se necesita el sentir histórico y cuándo el sentir ahistórico». Y de ahí «la tesis que el lector está invitado a considerar: *lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas*»<sup>1395</sup>.

Por otra parte, la comparación del ser humano incapaz de olvidar con «el discípulo consecuente de Heráclito» que «apenas si osará mover un dedo», guarda relación con la expresión «sólo se atrevían a comunicarse con el dedo» de la sección 4. del texto *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, donde se está tratando la cuestión del devenir en relación con la condición y la posibilidad del conocimiento universal, a partir de la filosofía de Heráclito, de la interpretación de los heraclíteos y de la filosofía platónica<sup>1396</sup>. Tal como ya hemos señalado, esta imagen empleada por Nietzsche procede de los testimonios sobre Crátilo aportados por Aristóteles en la *Metafísica*<sup>1397</sup>. Aunque el fragmento DK 22 B 12 podría relacionarse con esta imagen, la relación aquí es algo forzada<sup>1398</sup>.

La siguiente alusión a Heráclito en la segunda consideración intempestiva se encuentra en el quinto apartado.

---

vida, extinguiéndose ésta si queda destruida aquella»; UBHL-Text-1, KGW III/1, pp. 247-248; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 698-699.

<sup>1395</sup> UBHL-Text-1, KGW III/1, p. 248; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 699.

<sup>1396</sup> Cf. ESPD-I, KGW II/4, p. 44; ESPD-II, KGW II/4, pp. 150-151; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 468, 539. Señalar, no obstante, que el propósito del empleo de esta imagen en ambos textos sigue propósitos en parte compartidos y en parte distintos. Si bien en ambos casos se refiere a la noción heraclíteica del devenir en relación con la consideración nietzscheana de la vida y el conocimiento, mientras aquí la cuestión se aprovecha fundamentalmente para el tratamiento crítico del historicismo; en la *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón* se plantea a partir de la triple articulación platónica entre la noción heraclíteica de devenir, la teoría socrática de la inmutabilidad de los conceptos, y la doctrina pitagórica de la transmigración de las almas como solución a las dificultades que surgen a la hora de combinar las dos primeras propuestas; cf. ESPD-I, KGW II/4, p. 47; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 470. Incluso en 1880, Nietzsche mantendrá esta visión de Platón; vid. NF 4[287] Sommer 1880, KGW V/1, p. 501.

<sup>1397</sup> Arist. *Metaph.*, 1010 a 12-13.

<sup>1398</sup> Como señalamos al comentar el pasaje de la sección 4 del texto sobre los diálogos platónicos, la alusión a este fragmento más evidente en la obra de Nietzsche se encuentra en el texto *Opiniones y sentencias diversas*, y lo trataremos en el análisis del pasaje en cuestión. Cf. VM-II-223, KGW IV/3, p. 113; =Nietzsche (1878-1879) 1996 II, 75; DK 22 B 12: «a quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima».

## 50A

[UBHL-5] «Falta paulatinamente toda congruencia entre el hombre y su ámbito histórico; vemos a gente mezquina y petulante tratar con los romanos como si fuesen sus iguales: y hurgar y escarbar en los restos de poetas griegos como si también estos *corpora* (cuerpos) estuviesen a disposición de su disector, siendo *vilia* (viles), como son acaso sus propios *corpora* (cuerpos) literarios. Suponiendo que un tal individuo se ocupara de Demócrito, siempre tengo en la punta de la lengua la pregunta: ¿y por qué no Heráclito?, ¿o Filón?, ¿o Bacon?, ¿o Descartes?, y así sucesivamente»<sup>1399</sup>.

Este pasaje se inserta en el contexto de la profundización de la crítica a la «sobresaturación de historia»<sup>1400</sup>, a la falsedad y la «miseria interior del hombre moderno»<sup>1401</sup>, y su cultura; contraria además a la honestidad, valentía y libertad filosóficas, pues «todo filosofar moderno está limitado por el régimen político y policial, por los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres y cobardías de los seres humanos»<sup>1402</sup>. En el seno de la formación histórica «nadie vive filosóficamente». Por otra parte, ese exceso de actitud histórica no sólo convierte a los seres humanos en «*abstractis* y sombras»<sup>1403</sup>, sino que trata desde esa misma perspectiva simplista, reduccionista y deformadora a las figuras que el investigador intenta estudiar. Justo aquí se encuentra la alusión a Heráclito; mención que Nietzsche emplea como un ejemplo más, entre otros, de la cuestión que está explicando. En esta ocasión la alusión al de Éfeso sirve únicamente como una más, sin mayor importancia, de las múltiples figuras históricas que pueden ser objeto de estudio para los investigadores subyugados al historicismo, definidos aquí como «gente mezquina y petulante».

Así pues, aunque el contexto en que se encuentra este pasaje trata cuestiones muy significativas en relación con la crítica a la enfermedad histórica, y el pasaje - concretamente- a la falta de «congruencia entre el hombre y su ámbito histórico»<sup>1404</sup>, la mención a Heráclito aquí no resulta de mayor relevancia. Distinto es el caso de la tercera alusión a Heráclito, que se encuentra en el décimo apartado del texto.

<sup>1399</sup> UBHL-Text-5, KGW III/1, p. 279; = Nietzsche (1873-1874) 2011a, 718.

<sup>1400</sup> UBHL-Text-5, KGW III/1, p. 275; = Nietzsche (1873-1874) 2011a, 715.

<sup>1401</sup> UBHL-Text-5, KGW III/1, p. 277; = Nietzsche (1873-1874) 2011a, 716.

<sup>1402</sup> UBHL-Text-5, KGW III/1, p. 278; = Nietzsche (1873-1874) 2011a, 717.

<sup>1403</sup> UBHL-Text-5, KGW III/1, p. 276; = Nietzsche (1873-1874) 2011a, 716.

<sup>1404</sup> UBHL-Text-5, KGW III/1, p. 279; = Nietzsche (1873-1874) 2011a, 718.

51A

[UBHL-10] «¿Y cómo podremos alcanzar esta meta? Preguntaréis. El dios délfico os exhorta con su sentencia en el mismo comienzo de vuestra caminata rumbo a esta meta: “conócete a ti mismo”. Es ésta una exhortación ardua: pues ese dios “no oculta y no proclama, solamente indica”, como decía Heráclito. ¿Qué es lo que os indica?

[...]

la cultura helénica no se convirtió en un agregado gracias a aquella exhortación apolínea. Aprendieron los griegos gradualmente a organizar el caos recapacitando, de acuerdo con la máxima délfica, sobre sí mismos, esto es, sobre sus genuinas necesidades, y desechando las aparentes. Así terminaron por rescatarse a sí mismos»<sup>1405</sup>.

En el apartado que contiene este pasaje Nietzsche critica duramente los peligros implícitos en la educación histórica del hombre moderno para la juventud alemana de su época. El joven profesor se siente paladín de la reprobación «*contra la educación histórica de la juventud del ser humano moderno*», y de la «protesta de que el ser humano debe aprender, ante todo, a vivir y sólo ha de usar la historia *al servicio de la vida aprendida*»<sup>1406</sup>. En la premisa cartesiana *cogito, ergo sum* Nietzsche advierte la muestra de una esterilidad nociva ante la cual proclama «*vivo, ergo cogito!*», proponiendo reconocer primero la vida como base a partir de la cual surge todo lo demás. Una grave enfermedad afecta a esta vida; la *enfermedad histórica*, el recuerdo de las cadenas, la historia como un peso petrificante que en lugar de nutrir e inspirar, mortifica. Ante este profundo desorden de la salud Nietzsche introduce los siguientes antídotos: lo *antihistórico*, entendido como «la fuerza y el arte de poder *olvidar* y encerrarse en un *horizonte limitado*», capaz de sostener devenir y multiplicidad; y lo *suprahistórico*, que refiere a «las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el *arte* y la *religión*»<sup>1407</sup>. Finalmente, la ciencia es caracterizada como la disciplina que en aras de la verdad y la justicia está en profunda contradicción con las fuerzas «eternizantes» del arte y de la religión, y provoca con su «terremoto conceptual» la autodestrucción de la vida y de todo fundamento que pueda inspirar paz y seguridad al hombre. Visto esto, Nietzsche pregunta:

«¿Debe dominar la vida al conocimiento, a la ciencia, o el conocimiento a la vida? ¿Cuál de las dos potencias es la superior y la decisiva? Nadie ha de dudar: la vida es la potencia superior y dominante, pues el conocimiento que aniquilara la vida labraría, así, su propia

<sup>1405</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 329; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 748.

<sup>1406</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, pp. 320-321; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 743.

<sup>1407</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 326; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 746.



aniquilación. El conocimiento presupone la vida, está interesado en la conservación de la vida como todo ser lo está en su propia supervivencia. Así pues, la ciencia requiere una superior dirección y vigilancia; una *dietética de la vida* ha de situarse al lado de la ciencia»<sup>1408</sup>.

En el tejido de esta crítica a la enfermedad de los excesos del cientifismo en general y de la ciencia histórica en particular; y la indicación de «lo ahistórico y lo suprahistórico» como antídotos naturales, se apunta a una meta con la que concluye la segunda intempestiva: ejercitar el arte del olvido adecuado, liberarse de la formación petrificante, de los insalubres excesos de conocimiento, y ser de nuevo «*seres humanos*» en lugar de «agregados antropomórficos»<sup>1409</sup>.

Y es aquí, para indicar cómo alcanzar esa meta, donde Nietzsche recurre al precepto delfico «conócete a ti mismo», relacionándolo con el fragmento B 93 de Heráclito. La máxima «conócete a ti mismo» es una sentencia inscrita en el pronaos del templo de Delfos, que según testimonios antiguos, entre ellos Platón, procede del conjunto de sentencias que los Siete Sabios<sup>1410</sup> ofrecieron en el siglo VI a. C. al mencionado templo. Entre los especialistas actuales<sup>1411</sup> es habitual relacionar, como hace Nietzsche, esta sentencia con Heráclito, concretamente con el fragmento DK 22 B 101, donde el de Éfeso reconoce haberse indagado a sí mismo. Aunque también el filólogo sugiere esta relación en el texto *Sobre el pathos de la verdad*<sup>1412</sup>, en esta ocasión el fragmento a partir del cual establece la vinculación entre la máxima delfica y Heráclito es B 93: «el

---

<sup>1408</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, pp. 326-327; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 746-747.

<sup>1409</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 328; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 748.

<sup>1410</sup> Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas, Cleóbulo de Lindos, Misón de Quene, y Quilón de Esparta; son los nombres que encontramos en la lista propuesta por Platón (Pl. *Prt.* 343a) de los que la tradición griega consideró eran los siete sabios de la antigua Grecia (todos ellos vivieron en el periodo 650 – 550 a.C.). Fueron reconocidos por su sabiduría práctica, expresada en aforismos o sentencias breves y cargadas de sentido orientador para los hombres.

<sup>1411</sup> Cf. Kahn 1981, 116; Conche 1986, 230; Fronterotta 2013, 283-284; este último, no obstante, pese a reconocer la posible relación del fragmento con la sentencia delfica, considera que el sentido fundamental de B 93 no sería tanto una declaración de cumplimiento del precepto oracular en cuestión, cuanto la afirmación de «un'indagine, svolta da se stessi e che ha per oggetto innanzitutto se stessi, destinata a esaltare le norme di azione e comportamento del pochi ἄριστοι che, in contrapposizione alla massa dei più, hanno in sorte una vicenda eccezionale».

<sup>1412</sup> Vid. CV-Text-1, KGW III/2, p. 252; =Nietzsche 2011a, 546.

soberano, cuyo oráculo es el que está en Delfos, no dice ni oculta, sino da señales»<sup>1413</sup>. De manera que en el texto que aquí nos ocupa el acento del vínculo recae sobre la figura del «dios délfico», cuyas exhortaciones indican el rumbo para lograr la meta propuesta.

En efecto, según Nietzsche la indicación γνῶθι σεαυτόν se encuentra al comienzo mismo del camino hacia esa meta; y no es una orientación fácil pues la divinidad délfica que la formula no muestra ni oculta, sólo indica. ¿Y qué indica?

Según Nietzsche también los griegos se enfrentaron a un peligro similar al que invade a la cultura occidental moderna; peligro que consiste en ser arrastrado por la «historia»; por el caos de la multiplicidad de «formas y conceptos extranjeros» y también del pasado. En su opinión, a diferencia de la moderna, «la cultura helénica no se convirtió en un agregado, gracias a aquella exhortación apolínea. Aprendieron los griegos a *organizar el caos*, recapacitando, de acuerdo con la máxima délfica, sobre sí mismos, esto es, sobre sus genuinas necesidades, y desechando las necesidades aparentes»<sup>1414</sup>. Cuestión clave, pues no se trata de ensimismarse en una interiorización individualista, actitud por otra parte imposible en la Antigüedad griega<sup>1415</sup>, sino de asumir como organismo el reto de afrontarse a sí mismo en aras de la asimilación de la multiplicidad y lo extraño, en su propia naturaleza; identificando sus propias «genuinas necesidades», «y desechando las necesidades aparentes». «Así terminaron por rescatarse a sí mismos». Su posicionamiento no fue el de permanecer como «abrumados herederos y epígonos de todo el Oriente», sino que «tras ardua lucha consigo mismos, en virtud de la interpretación práctica de aquella sentencia» se convirtieron «en los primerizos y paradigmas de todos los pueblos civilizados posteriores»<sup>1416</sup>.

Así concluye Nietzsche su análisis crítico, diagnóstico y terapéutico de la cultura, inspirándose, una vez más, en las sentencias de Heráclito y en la sabiduría oracular. Y

---

<sup>1413</sup> La alusión de Nietzsche al fragmento DK 22 B 93, y su posible vinculación con la máxima délfica γνῶθι σεαυτόν, se ha comentado exhaustivamente en el análisis del recurso a Heráclito en el texto *Sobre el pathos de la verdad*.

<sup>1414</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 329; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 748.

<sup>1415</sup> En la Antigüedad, el hombre se ve a sí mismo más como parte del conjunto al que pertenece, que como un «individuo» al estilo actual.

<sup>1416</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 329; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 748.

enunciando que lo expuesto es «una metáfora para cada uno de nosotros», pues «cada cual ha de organizar el caos que lleva en sí, recapacitando sobre sus auténticas necesidades». Se señala pues una alternativa al modelaje adocenador propio de la formación moderna, con su fabricación en serie de individuos diseñados a partir de patrones masivos exentos de autenticidad; característicos de una cultura reducida a «*decoración de la vida*», que oculta la naturaleza con adornos, «fingimiento e hipocresía». El filólogo filósofo propone «que la cultura es una *physis* nueva y perfeccionada, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo [...] una luminosa armonía entre el vivir, el pensar, el aparentar y el querer». Eso es y debe ser la cultura; y de ahí el poder de «la fuerza superior de la naturaleza *moral*», en virtud del cual los griegos superaron al resto de las culturas.

Nietzsche exhorta a practicar la veracidad capaz de disolver la cultura «decorativa»; ejercitar rigor, honestidad, autoexigencia, asimilación de los retos vitales, capacidad de sostener y organizar el caos; y desarrollar una auténtica formación. Éstas son las indicaciones terapéuticas.

Quince años más tarde, en la reflexión que hace sobre sus *Consideraciones intempestivas* en *Ecce homo*, dice Nietzsche sobre este texto:

«La *segunda intempestiva* descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: -la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la 'impersonalidad' del trabajador, de la falsa economía de la 'división del trabajo'. Se pierde la *finalidad*, esto es, la cultura: -el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza*. En este tratado el 'sentido histórico', del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia»<sup>1417</sup>.

Como hemos visto, ante la debilidad enfermiza e incapaz de organizar el caos, Nietzsche propone la fuerza ordenadora capaz de liberar las cadenas y generar la sanación, a partir de la cual sea posible un cultivo de la historia tal, que la relación con el pasado se opere bajo el signo del dominio de la vida. Es así como el ser humano deja de ser un conglomerado que no llega ser a hombre, y se convierte en *hombre*. Y es justo para responder a la pregunta «¿cómo llegaremos a esta meta?», que hemos visto Nietzsche recurrir al precepto delfico «conócete a ti mismo» y al fragmento de Heráclito DK B 93, dedicado a Apolo -el soberano de Delfos- quien se expresa a través de la

---

<sup>1417</sup> EH-III-Text-11, KGW VI/3, p. 314; =Nietzsche (1888) 1998a, 83-84.

Sibila, mediante señales cuya interpretación queda a cargo de la habilidad de cada cual para comprender.

Se propone pues -siguiendo las indicaciones aportadas por Heráclito y por la sabiduría délfica-, la indagación de las propias necesidades, retos y limitaciones; y una formación integral capaz de destilar un «conocimiento» vital que no consiste en la mera acumulación de datos<sup>1418</sup>. Ante una situación semejante a la que Nietzsche reconoce en la modernidad, los griegos fueron capaces de «organizar el caos» siguiendo el precepto délfico en aras de una cultura entendida como *physis* «mejorada»; una armonización entre el vivir, el pensar y las fuerzas del «querer». El recurso de Nietzsche a Heráclito en este punto es de vital importancia, pues indica el camino a seguir para liberarse del ancla y la infección de la enfermedad histórica, y recuperar la salud con la cual «*una dietética de la vida*»<sup>1419</sup> acompañe a la ciencia y ésta deje de ser un instrumento que «barbariza».

Por otra parte, fragmentos póstumos escritos por Nietzsche en esos años muestran claramente el interés en esta cuestión; tal es el caso de este apunte de la primavera de 1873, un esquema preparatorio para la segunda intempestiva<sup>1420</sup>:

27[81] «La historia – debilita la acción y ciega frente a lo *ejemplar*, confundiendo mediante la *masse*.

*Energía derrochada*, aplicada a lo que es completamente *pasado*.

*La enfermedad histórica como enemiga de la cultura*.

La exageración es signo de la barbarie. Exageramos el impulso de saber.

Sólo el anciano vive de puros recuerdos.

¡No tengáis respeto ante la historia, sino que lo que debéis tener es el coraje de *hacer historia!*»<sup>1421</sup>

La reflexión crítica sobre la historia como método y perspectiva de análisis, comprensión e intervención educativa, es una cuestión que se desarrolla en Nietzsche desde muy temprano, y que encuentra expresión consolidada en textos como la segunda intempestiva, de 1873-1874. Esta reflexión ocupará también un lugar central

<sup>1418</sup> La crítica de Nietzsche a la erudición tiene como referente fundamental la crítica heraclítica a la πολυμαθία, presente sobre todo en los fragmentos DK 22 B 40, B 129, B 28a, B 56, B 17. El comentario de esta cuestión se realizará en un apartado específico, en la parte de la tesis doctoral dedicada a las conclusiones.

<sup>1419</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 327; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 747.

<sup>1420</sup> Así lo señalan también los traductores de la edición española dirigida por Sánchez Meca. Vid. FP I, 481, n. 31.

<sup>1421</sup> NF 27[81] Frühjahr – Herbst 1873, KGW III/4, p. 215.

en los estudios realizados por el joven profesor en intensos y no breves cursos de ese periodo para la cátedra de la universidad de Basilea, como las lecciones para la Historia de la Literatura Griega impartidas a partir de 1874, y cuyos textos preparatorios muestran su interés en estos temas. La exhaustividad de su crítica a las perspectivas, conceptos y metodologías del análisis filológico tradicional, y su posicionamiento al respecto; del cual cabe destacar, además, la progresiva elaboración y consolidación de importantes posicionamientos filosóficos que Nietzsche mantendrá y seguirá desarrollando en su pensamiento de madurez<sup>1422</sup>.

Una de las cuestiones a resaltar respecto a las reflexiones críticas del periodo al que pertenece la segunda intempestiva es que para Nietzsche al filólogo clásico le corresponde más la actitud de artista que la de científico. Sin desechar, no obstante, la metodología científica, también debe conocer y dejarse orientar por la filosofía, que se encuentra a medio camino entre la ciencia y el arte. Si el filólogo se convierte en un funcionario burgués, y su tarea se convierte en la de un operario impulsado por la necesidad de seguridad, centrado únicamente en el manejo de cuestiones técnico-formales, aniquila el espíritu filológico auténtico y resulta estéril en su cometido; es decir, no es capaz de aprehender la Antigüedad, ni menos aún de ofrecer un auténtico modelo educativo en la formación de seres humanos íntegros.

No obstante, cabe señalar que si en los comienzos de su estudio Nietzsche pretende una recuperación del espíritu griego originario para la cultura alemana; pocos años después la Antigüedad griega se convertirá para él en algo irrecuperable<sup>1423</sup>; un modelo de referencia y un horizonte distante con el cual medirse para asumir y superar las debilidades e incorrecciones de la propia cultura. En este sentido, la filología -adecuadamente enfocada- es un instrumento para la crítica del presente, y la preparación del futuro.

---

<sup>1422</sup> Cf. NF 26[193] Sommer-Herbst 1884, KGW VII/2, p. 199; EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1888) 1998a, 78-79.

<sup>1423</sup> Una muestra evidente de este cambio la encontramos en NF 5[156] Frühling – Sommer 1875, KGW IV/1, p. 159.

e) *Fragmentos póstumos vinculables*<sup>1424</sup>

El siguiente fragmento póstumo escrito entre el verano de 1872 y los inicios de 1873 alude a la articulación entre filosofía, arte y ciencia propuesta por Nietzsche; y a Heráclito en relación con Apolo, la apariencia y el juego:

**51B**

23[8]

«La filosofía nada tiene de común, ora es ciencia, ora arte.

Empédocles y Anaxágoras. El primero quiere magia, el segundo ilustración, el primero contra la secularización, el segundo a favor.

Pitagóricos y Demócrito: la ciencia estricta de la naturaleza.

Heráclito: ideal apolíneo, todo apariencia y juego.

Parménides: camino hacia la dialéctica y *organon* científico.

El único estable es Heráclito.

[...]»<sup>1425</sup>.

En base a la consideración de las distintas inclinaciones que representan cada uno de los preplatónicos mencionados, el filólogo considera que la filosofía en unos casos tiende a la ciencia, en otros al arte, y que en este sentido «nada tiene de común». Como en otras ocasiones, a Heráclito se lo asocia con el «ideal apolíneo», presente sobre todo en los fragmentos DK 22 B 92 y B 93; la «apariencia» que el filólogo suele atribuir a esta divinidad; y el «juego», metáfora inspirada especialmente en el fragmento B 52. Una combinación de aspectos asignados a Heráclito que, junto con la valoración de su cosmología en general por parte de Nietzsche, le vale aquí la consideración de ser «el único estable».

Por otra parte, un apunte escrito entre la primavera y el otoño de 1873, trata directamente la cuestión de la crítica a la historia en un sentido próximo al que encontramos en la segunda intempestiva, y también alude a Heráclito como referente;

**52B**

29[42] «La *divinización del éxito* es completamente adecuada a la bajeza humana. Pero quien ha estudiado con precisión alguna vez un único éxito, sabe qué clase de factores (estupidez, maldad, pereza, etc.) han concurrido siempre en él, y no como factores despreciables. ¡Es absurdo que el éxito deba tener más valor que la bella posibilidad que subsistía todavía un momento antes! Pero ver incluso en la historia la realización de lo bueno y lo justo en una blasfemia contra lo bueno y lo justo. ¡Esta es la bella historia del mundo, para hablar con

---

<sup>1424</sup> El fragmento póstumo no se incluye aquí porque en el apartado dedicado a los «fragmentos póstumos vinculables», siguiendo el objetivo central de la tesis, únicamente incluimos los que contienen alusiones a Heráclito.

<sup>1425</sup> NF 23[8] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 136-137.

Heráclito, es un «montón confuso de basura»! *Lo que es fuerte se impone, ésta es la ley universal: ¡si al menos eso no coincidiese tan a menudo con lo que es estúpido y malo!»*<sup>1426</sup>

Santiago Guervós, traductor de los fragmentos póstumos correspondientes del periodo 1869-1874 para la edición española que empleamos, señala la relación de esta alusión a Heráclito con el fragmento DK 22 B 124: «desperdicios sembrados al azar, el más hermoso orden del mundo». Relación que también puede asociarse a la exhortación realizada por Nietzsche al final del texto *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, cuando recurre a los griegos en general y a Heráclito en particular, como referentes de la fuerza capaz de organizar el caos y lograr la meta curativa propuesta en la segunda intempestiva<sup>1427</sup>.

---

<sup>1426</sup> NF 29[42] Sommer – Herbst 1873, KGW III/4, p. 252.

<sup>1427</sup> Vid. UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 329; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 748.



2.10. *Die Geschichte der griechischen Literatur (I – II)*. (1874-1875)<sup>1428</sup>.

*Historia de la Literatura Griega (I y II)*

*Die Geschichte der griechischen Literatur (III)*. (1875-1876)<sup>1429</sup>.

*Historia de la Literatura Griega (III)*

Los textos para las lecciones sobre *Historia de la literatura griega*, impartidas en los semestres de invierno de 1874-1875, verano de 1875, e invierno de 1875-1876, han permanecido inéditos hasta hace muy poco tiempo; su primera publicación completa es de 1993-1995. En ellos Nietzsche explora el carácter y el sentido de la literatura en el seno de la cultura griega arcaica, estableciendo análisis comparativos entre la obra literaria antigua y la moderna a partir de los cuáles se evidencian importantes diferencias que además de cuestiones formales o estilísticas, muestran dos horizontes de concepción y tratamiento de la obra literaria totalmente distintos. En relación con esta cuestión cabe tener en cuenta algunas consideraciones aportadas por la investigadora italiana Santini, en su tesis doctoral dedicada a la reflexión nietzscheana sobre el mundo griego en las lecciones de Basilea. La especialista señala que la reflexión histórico literaria y la confrontación con la modernidad son los dos grandes ejes a partir de los cuales se estructuran los textos de las lecciones sobre la *Historia de la literatura griega*. También alude a la reflexión realizada por Nietzsche durante los años anteriores a la realización de estas lecciones, respecto a la utilidad y el sentido que pueda tener un proyecto sobre historia de la literatura, en base sobre todo a dos cuestiones centrales en el pensamiento del joven filólogo. Una es la relativa al aprovechamiento de la Antigüedad clásica para la educación de los jóvenes de su tiempo, tal como se trata en la conferencia *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* en 1872 y en el texto titulado la *Enciclopedia de Filología Clásica*, de 1870-1871. Y la otra, las reflexiones sobre la utilidad y las desventajas de la historia realizadas en la segunda intempestiva, *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en 1873-1874<sup>1430</sup>. De manera que las lecciones sobre la *Historia de la literatura griega*, son en buena parte consecuencia y continuación de esta prolongada y amplia reflexión.

---

<sup>1428</sup> Lecciones impartidas durante el semestre invernal de 1874-75 / semestre de verano de 1875.

<sup>1429</sup> Impartidas el semestre de invierno de 1875-1876.

<sup>1430</sup> Vid. Santini 2012, 3.

Por otra parte, Sánchez Meca señala que «la primera entrega del curso se ocupa de la evolución de los géneros literarios griegos, y en ella Nietzsche reproduce diversas posiciones dominantes de su tiempo, como la idea de que la épica fue lo primero y Homero el padre de la literatura europea». También comenta que el filólogo no contaba con las herramientas y las perspectivas aportadas por relevantes hallazgos arqueológicos<sup>1431</sup>, en virtud de los cuales se ha podido reconstruir un mapa de las tradiciones literarias de la Antigüedad griega más preciso del que él pudiera proponer; lo cual, señala, no resta importancia e interés a las aportaciones del estudio nietzscheano sobre la cuestión. Una de las cuestiones más relevantes de las tratadas en estas lecciones, es la de una transformación muy significativa; el tránsito de la literatura oral -originaria en Grecia- a la escrita<sup>1432</sup>. Según Sánchez Meca «Nietzsche insiste una y otra vez en el hecho de que la literatura griega clásica no era esencialmente un texto, como sí lo es para nosotros los modernos, sino una obra de arte lingüística creada para un público *unlitterarisch*, oyente y espectador»<sup>1433</sup>.

Por otra parte, según Santini la pregunta clave que marca la relación de Nietzsche con el mundo griego es «¿qué podemos aprender de los antiguos?», y las exploraciones que encontramos en los textos para las lecciones tratan de dar respuesta a esta cuestión. En su opinión, la mayor incongruencia que Nietzsche detecta en su estudio comparativo reside en «la concepción misma de lo que constituye la cultura en la sociedad moderna y en la antigua: el uso del leer y del escribir y la consecuente forma y manera de transmisión del saber»; pues se trata de dos concepciones, tanto del arte como de la cultura, muy diferentes; «la antigua, fundada en la oralidad y sobre el ligamen de la obra de arte con las situaciones del vivir comunitario; y la moderna,

---

<sup>1431</sup> Concretamente se refiere a «los de Schliemann en Troya (que empezaron en torno a 1870), con el desciframiento de la escritura lineal B en 1953, y con la identificación de la escritura del periodo micénico»; vid. Nietzsche 2013, 62.

<sup>1432</sup> Para esta cuestión vid. GGL-III, KGW II/5, pp; 273-283 =Nietzsche (1874-1876) 2013, 761-766.

<sup>1433</sup> El encargado de la traducción española de las *Obras completas* para la editorial Tecnos, también aclara aquí que «*unlitterarisch* no significa analfabeto y ajeno a la escritura, pues la escritura existía de forma generalizada y se utilizaba en múltiples ámbitos de la vida social. Significa que la alfabetización no era, para los griegos, como sí lo es para nosotros, la base de su cultura»; Nietzsche 2013, 62.

literaria»<sup>1434</sup>, imitadora y constructora de su propia formación a partir de las reproducciones que intenta solidificar en los textos.

En este sentido cabe resaltar otro importante aspecto de las diferencias entre ambos casos; y es que la representación de la obra por parte de los actores y la vivencia de ésta por parte del público constituían una experiencia de compenetración, creada para atender demandas determinadas, y causar efectos previstos ante públicos concretos. Con la obra literaria escrita destinada a lectores se rompe ese vínculo, y el espectador pasa de la experiencia vital en la representación propia del certamen, el culto religioso, el banquete, o la fiesta popular, a una lectura individual, aislada<sup>1435</sup>. Del arte de recitar y escuchar versos, a la lectura de una prosa escrita.

Uno de los intereses fundamentales de Nietzsche en estas lecciones es precisamente explorar este tránsito. El cual es acorde a la sustitución de la poesía por la prosa que se está produciendo, sobre todo a partir del desarrollo de las actividades propias de los campos jurídico, político y científico; donde comienza a darse un uso distinto de la racionalidad, al potenciar los aspectos cognitivos y reflexivos sobre las demás fuerzas creativas, de las que hasta entonces no se desentendía.

La unidad integral de la obra de arte trágica donde se aúnan música, poesía y pensamiento, se disuelve, así como la sinergia entre autor, obra y público. Ésta es una cuestión que el filólogo ya había estudiado en *El nacimiento de la tragedia*, donde responsabiliza a Sócrates de ser el impulsor de la fe total en la capacidad conductora y solvente de la razón, y a Eurípides de mantener análoga perspectiva en el campo de la tragedia, alterando la naturaleza originaria de la antigua tragedia griega<sup>1436</sup>.

---

<sup>1434</sup> Santini 2013, 3-4.

<sup>1435</sup> Vid. Sánchez Meca («introducción») Nietzsche 2013, 62-63.

<sup>1436</sup> Vid. Sánchez Meca («introducción») Nietzsche 2013, 62-64. El responsable de esta edición de las *Obras completas* aclara que «estrictamente hablando, Sócrates no es la fuente del racionalismo que Nietzsche ve actuando en las tragedias de Eurípides. Es propio de Nietzsche un uso de arquetipos que hace que su comprensión de la literatura griega se identifique con sus grandes creadores, y Sócrates es una figura arquetípica de la fe incondicional en la capacidad de la razón para erigirse en guía de la vida humana y resolver los problemas de la vida social. Entonces, tal óptica racionalista habría sido lo que en Eurípides habría subvertido el arte de la antigua tragedia, imponiéndose la conclusión de ese principio moral típicamente socrático que une el saber y la virtud. La cultura griega se identifica así, finalmente, con la ilustración de la razón y con la adquisición de un saber científico y libresco». *Ib.*, 64. Vid. también *ib.*, 567.

En cuanto al interés más concreto de nuestro estudio, el texto de las lecciones sobre *Historia de la literatura griega* contiene varias alusiones a Heráclito. La primera se encuentra en el apartado quinto de la parte I de los escritos.

**52 A [GGL-I-5]<sup>1437</sup>**

«Para acabar, las ἡμέραι [días]. Con un calendario de supersticiones: el día 8, por ejemplo, deben castrarse el jabalí y el toro, el 17 debe trillarse. La noche del 19 es favorable; el 30 es el día en que han de revisarse las obras, repartir víveres: es el día del derecho. Heráclito se enfrentó contra esa selección hesiódica de los días: «ὡς ἀγνοοῦσι φύσιν Ἡμήραας ἀπάσης μίαν οὐσαν» [puesto que ignoran que la naturaleza de cada día es sólo una]<sup>1438</sup>.

Este pasaje se encuentra en el quinto apartado del primer grupo de los textos para las lecciones, correspondiente al primero de los tres semestres en los que se impartieron. El apartado se titula «la literatura épica» y está dedicado al análisis de la estructura, la materia, y la técnica -entre otros aspectos-, de las principales obras de los distintos géneros agrupados bajo este epígrafe. La alusión a Heráclito aquí se inserta en el contexto del comentario de las obras de Hesíodo; concretamente en el análisis de la *Composición de Erga*<sup>1439</sup>, en cuyo texto Nietzsche encuentra y expone abundantes incongruencias a la hora de atribuir la obra a Hesíodo<sup>1440</sup>.

El recurso a Heráclito se encuentra justo al final de este comentario crítico. La sentencia transcrita en griego y traducida por Nietzsche pertenece al fragmento DK 22 B 106: «una sola es la naturaleza de cualquier día; un día es igual a otro». La distribución de las ἡμέραι propuesta en el texto, es criticable desde la perspectiva heraclítica no sólo por la diferenciación de los días, sino también por el carácter supersticioso del reparto asignado a las actividades según los días. En efecto, la crítica

<sup>1437</sup> GGL son las siglas con las que nos referimos al texto para las lecciones sobre *Vorlesungen über die Geschichte der griechischen Literatur*. En cuanto a la división de las lecciones en III partes, al comienzo del texto Nietzsche anota «§ 1-8 (el último no está acabado)»; vid. Nietzsche (1874-1876) 2013, 591, (n. 1 del traductor). En base a esto consideramos que los apartados 1 a 8 constituyen la parte I de las lecciones, impartidas en el semestre de invierno de 1874-1876; y los apartados 9 a 12 la parte II, correspondiente a las lecciones impartidas en el semestre de verano de 1875. La parte III viene diferenciada con numeración propia, y corresponde a las lecciones del semestre de invierno de 1875-1876.

<sup>1438</sup> GGL-I-Text-5, KGW II/5, p. 60; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 627.

<sup>1439</sup> Poema didáctico comúnmente conocido como *Trabajos y Días*. Aunque en tiempos de Nietzsche y Willamowitz fue discutida la cuestión sobre si el texto completo fuera de Hesíodo, actualmente se considera que todo el poema es suyo.

<sup>1440</sup> GGL-I-Text-5, KGW II/5, pp. 55-60; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 624-627.

del fragmento B 106 a la diferenciación de los días es acorde con la cosmología monista propuesta por Heráclito, donde lo «sabio es reconocer que todas las cosas son una»<sup>1441</sup>. Y en cuanto a la superstición, sabemos que Heráclito fue muy crítico con las prácticas religiosas tradicionales<sup>1442</sup>, fundadas en la ignorancia de sus practicantes, ajenos al logos tal como él lo concibe<sup>1443</sup>.

Aparte del empleado por Nietzsche aquí, los otros dos fragmentos en que Heráclito censura directamente a Hesíodo son B 40 -crítica a la erudición-; y B 57: «¡maestro de los más Hesíodo! Creen que el que más sabe es él, que no conocía el día y la noche. Y es que son una sola cosa». En *Teogonía* 123-124, Hesíodo presenta a Noche y a Día como distintos; Noche es hija de Caos, mientras Día es hijo de Noche y de Érebo. Esta diferenciación dualista es radicalmente incompatible con la teoría heraclítica de los contrarios, donde los opuestos son «uno y el mismo»<sup>1444</sup>. No entraremos aquí en un estudio detallado de esta teoría, puesto que ya se realizó en el comentario del recurso a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia*<sup>1445</sup>. En cuanto a la crítica a la erudición, es uno de los aspectos heraclíticos con los que Nietzsche simpatiza, y de hecho en el comentario al poema *Trabajos y Días*, donde se encuentra el pasaje que estamos

<sup>1441</sup> DK 22 B 50.

<sup>1442</sup> Vid. sobre todo los fragmentos DK 22 B 5, y B 15.

<sup>1443</sup> Valga como referencia aquí, la definición aportada por Bernabé, concisa y bastante completa; según la cual para Heráclito *logos* es «un concepto crucial de su propia interpretación del mundo. Además de ser el discurso de Heráclito, que, como tal, puede ser oído por sus oyentes – y al parecer, no comprendido-, es el lenguaje mismo, por lo que a menudo es calificado de “común”. Pero hay más. Heráclito hereda otra antigua acepción del término que en griego valía tanto como “proporción” y en boca del filósofo llega a constituirse en una suerte de principio, patrón o norma universal, una especie de estructura, de acuerdo con la cual (y según cuyas proporciones) acontecen todas las cosas en el mundo. [...] *Logos* es por tanto una explicación lingüística, a la vez que una entidad real, dentro de la unidad propia del pensamiento arcaico entre el nombre y la cosa. De ahí la traducción “razón”, que en español refleja pálidamente el *logos* original, pero que tiene en nuestra lengua esa triple connotación lingüística, aritmética y lógica. Esta “razón” es aprehensible no sólo a través de la explicación de Heráclito, sino también a través de la experiencia cotidiana, a través de sus manifestaciones, dado que todo acontece de acuerdo con ella y por lo tanto posee una entidad objetiva, independiente de la enunciación del propio Heráclito. La paradoja consiste, para el filósofo, en que la gente en general no logra percibirla». Bernabé 2001, 117-118.

<sup>1444</sup> En relación con la teoría de los contrarios vid. sobre todo DK 22 B 59, B 10, B 51, B 60, B 103, B 61, B 48, B 88, B 126, B 111, B 62, B 26; y especialmente el que aquí nos ocupa, B 57, así como B 67.

<sup>1445</sup> Comentario a la cita 19A [GT-19]; y los correspondientes apartados dedicados a los fragmentos de Heráclito relacionados con la alusión, y el sentido de éstos en el contexto de la filosofía heraclítica.

comentando, hace varias alusiones críticas a la «muy torpe invención» por parte del autor, y a la composición del poema, en cuya estructura el filólogo encuentra agregados de diversa procedencia, a menudo articulados torpemente y repletos de incongruencias<sup>1446</sup>.

Por otra parte, la alusión al fragmento B 106 de Heráclito no se encuentra de forma tan directa en ningún otro lugar de la obra nietzscheana. Por esta razón aplicaremos la estructura de análisis prevista para el comentario de las citas directas a Heráclito; si bien al final de la presentación de todas las alusiones al filósofo de Éfeso que contiene el texto que aquí nos ocupa. De este modo aprovecharemos -sobre todo los apartados *d) el recurso a Heráclito en este caso, y e) Fragmentos póstumos vinculables-*, para tratar también cuestiones relacionadas con los otros pasajes en los que se lo menciona, y que ahora exponemos.

53 A [GGL-II-11]

«Heráclito dice que, en el santuario de Dioniso en el Hemo, se podían encontrar antiguas inscripciones con el nombre de Orfeo, y que Pitágoras hizo uso de ellas (debió haber sido iniciado en Libetra, por el órfico Aglaofamo). Más tarde los pitagóricos participaron en la poesía órfica»<sup>1447</sup>.

Este pasaje se encuentra en el undécimo apartado del texto para las lecciones, dedicado a «la literatura filosófica»; y presenta una confusión por parte de Nietzsche, pues los testimonios respecto a unos escritos órficos que pudieran hallarse en el mencionado santuario del monte Hemo, son de Heráclides Póntico, no de Heráclito<sup>1448</sup>. En el primer apartado de la parte III de los textos para las lecciones vuelve a repetir el mismo error<sup>1449</sup>.

<sup>1446</sup> Vid. GGL-I-Text-5, KGW II/5, pp. 56-60; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 625-627.

<sup>1447</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 182; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 703.

<sup>1448</sup> Vid. Bernabé 1998, 164-165, donde alude al «Ecolio a Eurípides», *Alcestis* 968, (edición a cargo de Schwartz), señalando que en el escolio en cuestión se le atribuye a Heraclides esta noticia sobre «unos textos órficos supuestamente recogidos en el monte Hemo de Tracia». El escolio dice: «Ὀρφεία κατέγραψε: καὶ ποιητῆς καὶ μάντις ἦν ὁ Ὀρφεύς. Φιλόχορος ἐν ᾧ Περὶ μαντικῆς [frg. 191] ἐκτίθησιν αὐτοῦ ποιήματα ἔχοντα οὕτως. οὗτοι ἀριστερός εἰμι θεοπροπίας ἀποειπεῖν, ἀλλὰ μοι ἐν στέθεσσι ἀληθείουσι μένοιναι. ὁ δὲ φυσικὸς Ἡρακλείδης εἶναι ὄντως φησὶ σαυίδας τινὰς Ὀρφέως, γράφων οὕτως. 'τὸ δὲ τοῦ Διονύσου κατεσκευάσται [ἐπὶ] τῆς Θρακῆς ἐπὶ τοῦ καλουμένου Αἴμου, ὅπου δὴ τινὰς ἐν σανίσιν ἀναγραφὰς εἶναι φασιν <Ὀρφέως>:

ἄλλως: πρῶτος Ὀρφεύς μυστήρια θεῶν παραδέδωκεν. ὅθεν καὶ θρησκεία τὸ μυστήριον καλεῖται, ἀπὸ τοῦ Θρακὸς Ὀρφέως».

<sup>1449</sup> Vid. GGL-III-Text-1, KGW II/5, p. 281; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 765.



## 54 A [GGL-II-11]

«El libro de Heráclito sobre la naturaleza es la pieza más antigua que nos ha llegado en grandes fragmentos. Está escrito en un lenguaje audaz, enérgico, orgulloso y burlón, plástico y rico en imágenes. Sobre la tristemente célebre oscuridad de su estilo (Aristóteles, *Retórica*, 3, 5, dice que difícilmente podría ponerse ningún tipo de signos de puntuación), dice Laercio (IX, 7): «algunos pasajes del escrito son tan claros y comprensibles que incluso la persona más tonta podría entenderlos sin mayor dificultad»; de otros pasajes, lo que cabe llegar a pensar es que el autor está ocultando algo intencionadamente, por miedo a ser acusado de ἀσεβεια [impiedad]. [...] Además hay que añadir que Heráclito era un ferviente enemigo de la democracia, por lo que tenía que andar con cuidado para no dar motivo alguno. Su amigo Hermodoro fue desterrado, y no se atrevió a publicar su obra: la redacción de dicha obra tiene lugar ya en la vejez, después del año 479. Heráclito dejó guardado su obra<sup>1450</sup> en el templo de Ártemis, pues, en la Antigüedad, los templos eran instituciones para ello. El templo de Éfeso era un banco de carácter internacional, cuyos sacerdotes, mayoritariamente, no eran griegos. El clero sentía en cualquier caso simpatías hacia los persas, lo que significaba que Heráclito no tenía nada que temer de ellos, aunque sí, en cambio, del partido nacional. Respecto a la forma, tanto Heráclito, como Parménides, como también Empédocles, plantearon en primera línea las cuestiones más importantes (es decir, la unidad aquí de los contrarios), intentando argumentarlas. Filón, *In Genesis* (III, 5) escribe: *hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis additis immensis atque laboriosis argumentis* [a partir de este hecho Heráclito escribió libros Sobre la naturaleza, tomando prestadas de nuestro teólogo sus ideas sobre los contrarios, añadiendo argumentos en un gran número y laboriosos]. La obra entera se dividía en tres apartados (λόγοι): 1) ὁ περὶ τοῦ παντός [el (apartado) acerca del universo]; 2) ὁ πολιτικός [el político]; 3) ὁ θεολογικός [el teológico].

[...] En el λόγος sobre teología, Heráclito busca justificar su teoría a través de ciertas etimologías en los nombres de los dioses, sin pretender por ello romper con esos antiguos dioses. Debido a la tríada de λόγοι, la obra recibió más tarde el nombre de Μοῦσαι [*Musas*], pero no como, en el caso de Heródoto, por una división en nueve partes. Son las tres hijas de Urano y de Gea quienes, según el Helicón, llevan el nombre de Melete, Mneme y Aede, mientras que en Delfos llevan el de Nete, Mese e Hipate (tónica, tono medio y octava). Platón, en una ocasión, llama a Heráclito “musas iádicas” (*Sofista*, p. 242)<sup>1451</sup>.

Este pasaje con extensa alusión a Heráclito se encuentra también en el apartado 11 de la segunda parte de los textos para las lecciones. Nietzsche elogia el estilo de expresión de Heráclito «escrito en un lenguaje audaz, enérgico, orgulloso y burlón, plástico y rico en imágenes»; un estilo que él mismo adopta en no pocas ocasiones. Y recurre a los testimonios de Aristóteles para referirse a la común fama crítica del estilo de expresión heraclíteo; y a los de Diógenes Laercio para contrarrestar esta habitual consideración. El Estagirita considera, en efecto, que tanto el modo de expresión como algunos de los contenidos fundamentales de las sentencias de

<sup>1450</sup> En la traducción para la edición española de las *Obras completas*, encontramos la palabra «dinero» en lugar de «obra»; lógicamente se trata de una errata del traductor. Cf. GGL-II-Text 11, KGW II/5, p. 185; Nietzsche (1873-1874) 2013, 705.

<sup>1451</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 184-186; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 704-706.



Heráclito especialmente los relativos a la teoría de los contrarios-, son confusos, ambiguos y contradictorios, pues son disonantes con el principio de no contradicción que Aristóteles propone; y es precisamente en el contexto de sus explicaciones al respecto donde suele recurrir críticamente al caso de Heráclito como contraejemplo de sus tesis. La alusión a la dificultad de poner signos de puntuación a sus escritos se encuentra, como señala Nietzsche, en *Retórica* III, 5<sup>1452</sup>; y la crítica a partir del principio de no contradicción en *Metaph.* 1005b 25; 1012a 25 y 34; 1062a 32; 1063b 24; y *Org.* 159b 31-33.

En cuanto a los testimonios de Diógenes Laercio, efectivamente, en la parte final del séptimo apartado del libro IX de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, se encuentra la alusión a la claridad de Heráclito, tal como la transcribe Nietzsche. Vemos aquí que el filólogo se muestra partidario de la nitidez a la que se refiere este testimonio; y considera triste y errada la común consideración de que el estilo del de Éfeso es oscuro.

Y justo a continuación hace referencia a «otros pasajes» menos nítidos, cuya menor transparencia es debida -sugiere-, a una ocultación intencionada por parte del autor «por miedo a ser acusado de ἀσεβεία [impiedad]»<sup>1453</sup>. El filólogo no cita aquí qué fuente le da fundamento para pronunciar esta afirmación tan arriesgada, que intenta argumentar seguidamente; por un lado con los testimonios de Platón sobre las habilidades para el camuflaje que algunos sofistas practicaban ocultando su arte bajo otras formas de expresión, como la música o la poesía. Por otro, con la alusión a los «procesos de *asebeia*» que padecieron hombres como «Diágoras, Protágoras, Anaxágoras o Sócrates». Por último recurre a las informaciones sobre el destierro de Hermodoro efesio; y a la salvaguardia que Heráclito buscó para su texto en el templo de Ártemis.

Estos dos últimos testimonios se encuentran en los apartados segundo y sexto del libro IX de Diógenes Laercio; y la expulsión de Hermodoro, además, en el fragmento DK 22 B 121 transmitido por Estrabón, entre otros<sup>1454</sup>. Sin embargo, en principio,

<sup>1452</sup> Concretamente, *Reth.* 1407b 14l: «lo que se escribe debe ser, en general, bien legible y pronunciable –lo que es lo mismo-, cosa que no proporcionan ni la abundancia de conjunciones ni los textos que, como los de Heráclito, son difíciles de puntuar».

<sup>1453</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 184; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 705.

<sup>1454</sup> Cic. *Tusc.* V 105; Muson. Ruf. Fr. 9; Iamblich. *Vita Pythag.* 172; Ps. Diogenis *epis.* 28,6; Lucian. *vit. Auct.* 14. Citados por Marcovich 2007, 747-749.

ninguno de estos testimonios da pie para argumentar la propuesta aportada por Nietzsche respecto a la posibilidad de que Heráclito empleara un estilo crítico en algunas de sus expresiones con la intención de protegerse de ser acusado o condenado. El filólogo comenta que si bien Heráclito no tenía nada que temer de los sacerdotes del templo de Éfeso, no ocurría lo mismo en relación con el gobierno, pues él «era un ferviente enemigo de la democracia, por lo que tenía que andar con cuidado para no dar motivo alguno. Su amigo Hermodoro fue desterrado, y no se atrevió a publicar su obra». Así que según Nietzsche, el motivo por el cual el texto fue depositado en el templo de Ártemis obedecía fundamentalmente al temor ante una posible condena, como el destierro de su amigo<sup>1455</sup>. Cuestión que, no obstante, desentona con el hecho de que fuera él mismo quien renunciara a redactar las leyes para sus conciudadanos, así como a sus derechos de realeza, y en cierto modo se auto-desterrara, como muestran los testimonios de Diógenes Laercio<sup>1456</sup>; testimonios que cuando se refieren a la oscuridad del texto la atribuyen a que iba dirigido «sólo a los capaces»<sup>1457</sup>.

Es bastante probable que para los comentarios sobre la oscuridad estilística como método preventivo, la salvaguarda del texto inspirada en la precaución y la consiguiente argumentación sobre los motivos para temer «al partido nacional», Nietzsche se inspirara en las *Cartas pseudo-heraclíteas* y en los estudios de Bernays, a los que alude en ocasiones, aunque no aquí. Si bien es cierto que del fragmento B 121 puede deducirse que, efectivamente, Heráclito fuera contrario a la democracia<sup>1458</sup>, también lo es que no contiene ningún signo a partir del cual pueda proyectarse este argumento. Al comienzo de la IV de las mencionadas cartas sí encontramos una muestra que puede relacionarse directamente con la cuestión de la *asebeia* planteada por Nietzsche. Es una carta supuestamente escrita por «Heráclito a Hermodoro», en cuyo comienzo el primero de estos afirma haber sido acusado de impiedad; no obstante, en el resto de la carta el autor no solo no muestra ningún temor hacia la acusación, sino que se vanagloria ante la ignorancia y la vileza de los efesios en

---

<sup>1455</sup> Para profundizar en la cuestión de la ofrenda del texto de Heráclito en el templo de Ártemis, vid. Caballero 2008, 21-30; quien también propone que el motivo de esta acción fue la cautela.

<sup>1456</sup> D.L. IX, 2-3; 6.

<sup>1457</sup> D.L. IX, 6.

<sup>1458</sup> Vid. Marcovich 2007, 750.

general, y del acusador en particular<sup>1459</sup>. La carta IX también alude a la impiedad y sigue criticando duramente a los efesios.

Por otra parte, como vimos en el comentario del texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche cita el trabajo realizado por Bernays en relación con las cartas de Heráclito, a modo de ejemplo del interés que tienen los epistolarios a la hora de comprobar, «el prestigio personal de un filósofo en la Antigüedad tardía»<sup>1460</sup>. De hecho, en el estudio de Heráclito realizado por Bernays sí encontramos interpretaciones y argumentos respecto a las tendencias políticas del de Éfeso y a los motivos de su retiro al templo de Ártemis, que son muy similares a los propuestos por Nietzsche<sup>1461</sup>.

A continuación Nietzsche alude a la teoría heraclítica de los contrarios y transcribe un pasaje de Filón de Alejandría, que resulta ser exactamente el mismo que casi ochenta años después empleará Kirk a modo de ejemplo ilustrativo concreto de los distintos modos de unidad de contrarios. El pasaje en cuestión es «hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis, additis immensis atque laboriosis argumentis». El investigador del siglo XX lo emplea en su presentación de los grupos 2 a 8 de su ordenación de los fragmentos de Heráclito, donde reúne veintiséis fragmentos, bajo el signo de que la unidad de todas las cosas se muestra en «la unidad esencial de contraposiciones evidentes»<sup>1462</sup>.

Nietzsche había utilizado este mismo pasaje para referirse a la teoría de los contrarios como ejemplo de la «forma» empleada por algunos filósofos, que consiste en plantear «en primera línea» la cuestión fundamental y argumentarla. El pasaje le sirve también para aludir a los escritos de Heráclito supuestamente recogidos bajo el título *Sobre la naturaleza*, señalando que «la obra entera se dividía en tres apartados», los cuales enumera del mismo modo que lo hace Diógenes Laercio en el libro IX, dedicado

<sup>1459</sup> Vid. Marcovich 2007, 315-318.

<sup>1460</sup> Nietzsche cita a Bernays en varias ocasiones, ya desde el comienzo mismo del texto. En relación -concretamente- con el carácter aristocrático de Heráclito, cf. VP-Text-10, KGW II/4, p. 261; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 69; Bernays 1869, 15; Bernays 1848, 31. En cuanto a la alusión al trabajo de Bernays sobre las «cartas de Heráclito» vid. VP-Text-6, KGW II/4, p. 239; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 345.

<sup>1461</sup> Cf. Bernays 1869, 15; Bernays 1848, 31.

<sup>1462</sup> Cf. GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 185; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 705; Kirk 1970, 72; Ph. Fr.Gen.III, 5.

a Heráclito; uno sobre «el universo», otro «político», y otro «teológico»<sup>1463</sup>. De hecho, aunque en relación con esta información no cite al doxógrafo, justo a continuación sí lo nombra para referirse a sus testimonios sobre Protágoras y Pródico como ejemplos de filósofos que compusieron «λόγοι aislados, «discursos” destinados a la lectura en público». Tras comentar varios casos ejemplares de distintos tipos de discurso, el filólogo propone que «en el λόγος sobre teología, Heráclito busca justificar su teoría a través de ciertas etimologías en los nombres de los dioses, sin pretender por ello romper con esos antiguos dioses». Sugiere que la obra recibió más tarde el nombre de Μοῦσαι, Musas, por su división en tres λόγοι; y que éstas serían las hijas de Urano y Gea, conocidas como Melete, Mneme y Aede «sobre el Helicón»; Nete, Mese e Hipate, en Delfos. Y cita el pasaje del *Sofista* en que Platón se refiere a Heráclito como «musas jonias»<sup>1464</sup>; señalar aquí un error al traducir esta expresión, pues dice «iádicas», en lugar de «jonias»<sup>1465</sup>.

En cuanto al mencionado pasaje platónico, podemos comprobar que alude primero a «ciertas musas jonias y sicilianas» para referirse a la consideración eleática antigua de que «todas las cosas son una», y a la teoría de que la multiplicidad se mantiene unida «por el odio y la amistad». La primera cuestión se refiere a Heráclito, como puede deducirse de la siguiente alusión a las musas: «”pues discordando siempre concuerda”, dicen las más tensas de las Musas»; claro eco de los fragmentos del filósofo de Éfeso (Jonia) dedicados a la teoría de los contrarios; especialmente DK B 10, y B 51. En cuanto a la cuestión que refiere a la unión ejercida «por el odio y la amistad», resulta evidente que se trata de la teoría de Empédocles -de Agrigento (Sicilia)-, según la cual amor y odio son las fuerzas responsables del movimiento y el equilibrio en el mundo<sup>1466</sup>.

En cuanto a las musas, consideradas en la Antigüedad fuente de inspiración de las artes en general y la poesía en particular; las informaciones sobre estas tres divinidades nos han llegado gracias al texto de Pausanias titulado Ἑλλάδος περιήγησις, *Descripción de Grecia*. Señalar únicamente que la acepción de sus nombres resulta muy

<sup>1463</sup> Cf. D.L. IX, 5-6; Nietzsche (1874-1876) 2013, 705.

<sup>1464</sup> Cf. Pl., *Sph.* 242d; D.L. IX, 12.

<sup>1465</sup> La expresión empleada por Nietzsche es «iadischen Musen»; vid. GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 186; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 706.

<sup>1466</sup> Para esta cuestión vid. los comentarios de Casadesús al respecto en su traducción de *El sofista*; Alianza, Madrid, 2010, 137-138, n. 128.

sugere. Melete, cuyo nombre, μελέτη -en relación con el verbo μέλλω, pensar-, puede traducirse por reflexión, o tener la idea de hacer algo. «Mnem», μνήμη, que significa memoria; y finalmente «Aede», Αοιδή, canto, poesía, o poema. En cuanto a los nombres que Nietzsche señala se empleaban en Delfos para las tres musas: Nete, Mese e Hipate; -Νήτη, Μέση, e Υπάτη-, se corresponden con las tres notas atribuidas a la lira de Apolo según la escala musical tónica, que el filólogo traduce por «tónica, tono medio y octava».

La alusión a Heráclito aquí acaba con la explicación de que de las tres partes en que se divide su escrito *Sobre la naturaleza*, «el discurso acerca del universo contiene la [división] introducción y los ejemplos para los principios expuestos, a partir del universo físico», mientras que el político «contiene las demostraciones y los ejemplos a partir de la vida social y del Estado», y el teológico «es la confirmación de las teorías así formuladas a partir de los mitos de los dioses y de los nombres correctamente comprendidos»<sup>1467</sup>. Cuestiones que, pese a ser transcritas de modo acorde al texto transmitido por Diógenes Laercio añaden -aunque no muchas-, ciertas informaciones que no se desprenden estrictamente de los testimonios transmitidos por el doxógrafo<sup>1468</sup>, quien lo que dice exactamente es que el libro «se divide en tres discursos: uno sobre el universo, otro político y otro teológico»<sup>1469</sup>, y nada sobre estas explicaciones aportadas por Nietzsche. De las cuales, si bien las referidas a los dos primeros *logoi* -el del universo y el político-, no añaden información arriesgada o que pueda presentar problemas; no ocurre lo mismo con las del discurso teológico, pues al considerar que éste «es la confirmación de las teorías así formuladas a partir de los mitos de los dioses y de los nombres correctamente comprendidos», se afirman cuestiones no poco banales y como mínimo discutibles. Pues en efecto, que los fragmentos susceptibles de agruparse bajo el signo del discurso teológico sean la confirmación de los argumentos recogidos en los otros dos *logoi*; y -especialmente- que las teorías en cuestión se basen en «los mitos de los dioses y de los nombres

<sup>1467</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 186; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 706.

<sup>1468</sup> Y que tampoco se encuentran en los comentarios de Filón de Alejandría, a los que alude Nietzsche en el contexto de su explicación; vid. Ph. *Fr.Gen.* III, 5. En cuanto a la cuestión transmitida por Diógenes Laercio sobre la división del presunto libro de Heráclito en tres partes, vid. García Calvo 2006, 15-16.

<sup>1469</sup> D.L. IX, 5-6.

correctamente comprendidos», parecen consideraciones más próximas a la conjetura que a la cosmología contenida en sus fragmentos. Es probable que esta última afirmación esté inspirada en alguno de los comentaristas de Heráclito que el filólogo pudiera haber leído, sin nombrarlo aquí; o que se trate simplemente -como hemos señalado- de una conjetura de las que Nietzsche forja de vez en cuando.

55 A [GGL-II-11]

«Heráclito dijo de Pitágoras (Diog. Lart. VIII, 6): “Pitágoras, hijo de Mnesarco, era quien más preguntas se hacía de entre todos los hombres και ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφαίς [y habiendo seleccionado esas obras escritas], forjándose su propia sabiduría, sus múltiples conocimientos, y su κακοτεχνίην [práctica fraudulenta, malas artes]”. ¿De qué συγγραφαί [obras escritas] se trata? Debían venir enumerados justo después. Se ha pensado en Ferécides y en los escritos órficos. Yo tengo la sospecha de que este pasaje viene adelantado en relación a su posición original (Laercio IX, 1): “La erudición no crea por sí misma entendimiento alguno, pues de lo contrario bien le habría servido a Hesíodo y a Pitágoras, así como también a Jenófanes y a Hecateo”. Que se le enumere entre este grupo de autores demuestra que no se está pensando aquí en las matemáticas; y es que jamás se le podría echar en cara a ningún matemático la πολυμαθία [el saber muchas cosas]<sup>1470</sup>, así como tampoco la κακοτεχνίη [práctica fraudulenta, malas artes]. Tenemos que pensar aquí más bien en el educador y reformador de las costumbres.

Heráclito considera que Pitágoras miente y engaña a la gente. ¿De qué manera? Atesorando costumbres foráneas, como por ejemplo las leyes rituales, de nombre [audiciones, enseñanzas] o σύμβολα [señales de reconocimiento, símbolos], así como también ciertas ideas, como la de la transmigración de las almas. [...]

Ya sólo resta por presentar como *filósofo dorio en prosa* a Filolao, contemporáneo de Demócrito y de Sócrates, que, como escritor en prosa, está sometido al influjo de Anaximandro, de Heráclito, etc.»<sup>1471</sup>

Este pasaje se encuentra en el mismo apartado que el anterior, poco después del texto que acabamos de comentar; y se inserta en unos párrafos dedicados a explicar que Pitágoras «no es un poeta ni un escritor, sino el creador de una secta que adoptó determinadas ramas científicas»<sup>1472</sup>. El pasaje en que se menciona a Heráclito comienza con la alusión a una de las críticas del filósofo de Éfeso a Pitágoras, la del fragmento DK 22 B 129, transmitida por Diógenes Laercio: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que ningún otro hombre y, tras haber escogido estos escritos,

<sup>1470</sup> En la edición española de las Obras completas, que estamos empleando aquí, el término πολυμαθία aparece traducido como «gran saber», cuando Nietzsche dice *Vielwisserei*, que puede traducirse por «muchos saberes». En este caso preferimos pues, modificar la traducción, porque consideramos es más fiel al texto original.

<sup>1471</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 188-199; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 708-709.

<sup>1472</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 188; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 707.

configuró su propia sabiduría: erudición, malas artes»<sup>1473</sup>. Nietzsche relaciona la sentencia de este fragmento con la de B 40 «erudición no enseña sensatez, pues se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y aun a Jenófanes y a Hecateo»; que se encuentra en el primer apartado del libro IX de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*.

Según el filólogo ambas sentencias transmitidas por el doxógrafo han de leerse conjuntamente; considera que las «obras escritas» a las que se refiere la primera de éstas podrían ser textos de Ferécides y «escritos órficos», a partir de los cuales Heráclito habría forjado «su propia sabiduría, sus múltiples conocimientos, y su κακοτεχνίην». También señala que el hecho de nombrar a Pitágoras junto a Hesíodo, Jenófanes y Hecateo en la sentencia donde se critica la erudición, es una muestra de que la censura en cuestión no se dirige a las matemáticas, pues juzga que el estudio de esta disciplina no es susceptible de ser considerado πολυμαθία ni κακοτεχνίη. La crítica -argumenta Nietzsche- se dirige al Pitágoras «educador y reformador de las costumbres», quien Heráclito denuncia que «miente y engaña a la gente». Y explica el filólogo que el engaño consiste en compilar costumbres extranjeras «como por ejemplo las leyes rituales, de nombre ἀκούσματα [audiciones, enseñanzas] o σύμβολα [señales de reconocimiento, símbolos], así como también ciertas ideas, como la de la transmigración de las almas»<sup>1474</sup>.

Señala pues dos cuestiones fundamentales en la crítica heraclíteica al de Samos; la primera consiste no sólo en que la pseudosabiduría pitagórica sea una recopilación de diversas procedencias, sino también en que se fundamente en «costumbres foráneas», como «las leyes rituales», e ideas extrañas a la tradición griega hasta entonces, «como la de la transmigración de las almas». Nietzsche recurre a las críticas contra Pitágoras realizadas por Heródoto; y considera que el nombre de Hecateo se incluye en la censura de Heráclito porque algunas de las «prácticas fraudulentas» Pitágoras las habría aprendido de éste; mientras que la censura a Hesíodo se debe a las abundantes «prácticas supersticiosas» que se encuentran en sus «*Versos proféticos*», así como en la «*Predicción por el vuelo o grito de las aves*», y en algunos pasajes de los «*Trabajos*».

---

<sup>1473</sup> Como habitualmente hacemos al referirnos a los fragmentos de Heráclito, empleamos la traducción aportada por Bernabé 2001, 129-142.

<sup>1474</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 189; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 708.



Finalmente, Jenófanes es criticado por dedicarse a recopilar abundantes informaciones sobre «concepciones religiosas del extranjero». El profesor de Basilea concluye que la sabiduría de Pitágoras procede de «haber aprendido mucho de los libros», libros que, por supuesto, él no escribió.

La última alusión a Heráclito en estos párrafos dedicados a Pitágoras se articula con la presentación de Filolao «como filósofo dorio en prosa», y la consideración de que éste «como escritor en prosa, está sometido al influjo de Anaximandro, de Heráclito, etc.».

De Filolao, Diógenes Laercio nos informa, entre otras cosas, que «era pitagórico. Platón escribe a Dión para que le compre a él los libros de Pitágoras»; y también que «escribió un único libro, el que, según afirma Hermipo, un escritor dice que el filósofo Platón, cuando se presentó en Sicilia ante Dioniso, compró a los parientes de Filolao por cuarenta minas alejandrinas de plata, y del cual transcribió el *Timeo*»<sup>1475</sup>.

Aunque la cuestión más significativa en esta mención a Heráclito -en relación con Filolao-, es que este último «como escritor en prosa, está sometido al influjo de Anaximandro, de Heráclito, etc.»; llama la atención que justo antes de esta afirmación Nietzsche haga alusiones al «*Timeo* platónico» y a que «en el siglo primero y segundo antes y después de Cristo, podrían hacerse buenos negocios con la literatura pitagórica más antigua». Y es justo en este punto donde se inserta el pasaje que estamos comentando. De todos modos, como hemos señalado, la alusión al filósofo de Éfeso aquí pretende fundamentalmente, sugerir lo que señala con claridad, el influjo anaximándreo y heraclíteo en la prosa de Filolao; pues, en efecto, tanto Anaximandro como Heráclito se desmarcaron de la hasta entonces tradicional forma de expresión -la poesía-, y emplearon la prosa para formular su pensamiento. En el caso de Anaximandro, el texto que de él conservamos no sólo se considera el primer texto filosófico que ha llegado hasta nosotros, sino también el primer escrito en prosa de la historia. En cuanto a Heráclito, ha de tenerse en cuenta su actitud crítica hacia la poesía<sup>1476</sup>, junto con la posibilidad apuntada por algún especialista<sup>1477</sup> respecto a que su

---

<sup>1475</sup> D.L. VIII, 84-85.

<sup>1476</sup> Vid. DK 22 B 104, B 42, B 56, y la crítica a Hesíodo en B 40. En la parte III del texto para estas lecciones sobre *Historia de la literatura griega*, Nietzsche alude directamente, como veremos más

empleo de la prosa siga la estela de los únicos textos que en su época empleaban esta forma de expresión, los textos legales, dedicados a promulgar las leyes en la polis. Desde esta perspectiva, la forma de expresión empleada por Heráclito, acorde con el contenido de su filosofía, asumiría «la fuerza normativa de la ley»<sup>1478</sup>, como muestran rotundamente varias de las sentencias de sus fragmentos<sup>1479</sup>. En conclusión pues, Anaximandro, Anaxímenes y especialmente Heráclito son presocráticos jonios que emplean la prosa como forma de transmisión de sus investigaciones sobre la naturaleza. Por esto afirma Nietzsche que, como prosista, Filolao ha recibido el influjo de estos.

**56 A [GGL-II-11]**

(sc. Zenón de Elea) «Aristóteles le describe como inventor de la dialéctica, al igual que Empédocles lo sería de la retórica. Y para entrar a comprender la diferencia, hay que pensar en Heráclito: argumento y contraargumento, pregunta y respuesta; la filosofía hasta ese momento era monológica, mientras que ahora uno ejerce de uno mismo y de su contrario. *ὑπόθεσις* significa aquí “supuesto”, por ejemplo: “si las cosas entes fueran una multiplicidad, entonces tendrían que ser al mismo tiempo iguales y diferentes» además de otras formas demostrativas indirectas»<sup>1480</sup>.

Este pasaje se encuentra poco después del anterior, en el primero de unos párrafos dedicados a Parménides. En el párrafo en cuestión el filólogo señala que dos de los discípulos de éste, Zenón de Elea y Meliso, escribieron en prosa. Respecto a la obra del primero de estos, señala que sus escritos «se dividen en varios *λόγοι* [tratados], y éstos a su vez en *ὑποθέσεις* [suposiciones]»; donde se establece una serie de preguntas y respuestas. Nietzsche comenta que debido a esto Aristóteles se refiere a él como «Zenón el que pregunta y el que responde», y alude también a la descripción del Estagirita en la que lo considera «inventor de la dialéctica»<sup>1481</sup>. Justo aquí es donde el filólogo recurre a Heráclito, con la intención de facilitar la comprensión de «la diferencia» entre la dialéctica de Zenón y la retórica de la cual considera «inventor» a Empédocles. Sugiere así que «para entrar a comprender la diferencia, hay que pensar

---

adelante, a la rigurosa actitud crítica de Heráclito hacia los poetas en general y Homero en particular. Vid. GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 341; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 800.

<sup>1477</sup> Vid. Caballero 2008, 1-33.

<sup>1478</sup> *Ib.*, 2.

<sup>1479</sup> DK 22 B 44, B 114, B 2, B 89, B 50, B 53, B 30, B 94, B 90, B 64, B 66, B 41, B 33, B 102.

<sup>1480</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 191; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 709-710.

<sup>1481</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 191; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 709.

en Heráclito; argumento y contraargumento; pregunta y respuesta», pues «la filosofía hasta ese momento era monológica».

Para clarificar la diferencia entre la dialéctica y la retórica, de quienes se considera inventores a Zenón y a Empédocles respectivamente, Nietzsche sugiere tener en cuenta la cosmología heraclítea, concretamente la teoría de los contrarios, que aplicada aquí supone «que ahora uno ejerce de uno mismo y de su contrario»; de modo muy distinto al planteamiento y la argumentación del método expositivo monológico empleado hasta entonces.

En esta ocasión el filólogo no cita el lugar de la obra aristotélica donde el Estagirita se refiere a Zenón en los términos que señala, mientras que sí alude al *Parménides* de Platón para indicar la procedencia de las informaciones sobre la estructura del σύγγραμμα del discípulo eleático. Si acudimos a los testimonios sobre Zenón aportados por Diógenes Laercio, encontramos al comienzo mismo de estos, tanto la mención al *Parménides* de Platón, como la misma alusión a Aristóteles empleada por Nietzsche respecto a la invención de la dialéctica por parte de Zenón: «Aristóteles dice que fue el inventor de la dialéctica, igual que Empédocles lo fue de la retórica»; lo que evidencia que estas informaciones han sido tomadas directamente de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*<sup>1482</sup>.

En cuanto a la comparación entre la dialéctica zenoniana y la teoría heraclítea de los contrarios, si bien puede servir de orientación, no parece del todo afortunada. Mientras en la perspectiva de Heráclito «todas las cosas son una»<sup>1483</sup>, y «lo divergente converge consigo mismo»<sup>1484</sup>, pues el de Éfeso nombra muchos ejemplos en los que «lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez»<sup>1485</sup>; la dialéctica propuesta por Zenón emplea la contradicción para mostrar las paradojas de las

---

<sup>1482</sup> Cf. D.L. IX, 25; GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 191; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 709. En efecto, aunque el filólogo no lo diga comprobamos que estas informaciones proceden de los testimonios aportados por el doxógrafo, cuyas alusiones se refieren concretamente a los testimonios aportados por Platón en *Parménides*, 127b-128e; y a una supuesta obra de Aristóteles llamada el *Sofista*, que no ha llegado hasta nosotros, y en la que se encontraría la consideración aristotélica de Zenón como inventor de la dialéctica y Empédocles de la retórica; cf. D.L. VIII, 57.

<sup>1483</sup> DK 22 B 50.

<sup>1484</sup> DK 22 B 51.

<sup>1485</sup> DK 22 B 88.

hipótesis que somete a revisión, y así rebatirlas. En la cosmología heraclítea se concede validez e identidad a los contrarios, sin negar su diferencia.

La similitud propuesta por Nietzsche puede aplicarse al cambio que supone formalmente la dialéctica respecto a la exposición retórica; el dinamismo de articulación de contrastes a partir del cual se muestran los argumentos en la estructura dialéctica es cualitativamente distinto a la exposición «monológica» habitual hasta entonces. Sin embargo, la diferenciación señalada por el filólogo es aplicable digamos a la forma, no al contenido filosófico; pues la resolución zenoniana de la relación entre contrarios no es compatible con la clave heraclítea de unidad de los opuestos. Como mucho, la similitud se encontraría en el empleo de los contrarios a nivel formal, como dinamismo para el avance de la argumentación o demostración, pero no en el tratamiento de los contrarios; de hecho además, la refutación propuesta por Zenón contra el movimiento<sup>1486</sup>, es incompatible con la noción de cambio incesante, uno de los principios fundamentales en el pensamiento de Heráclito.

En esta misma sección onceava, más adelante, en el contexto de explicación de «la actividad de *Platón* como escritor» se alude a la cuestión de su formación heraclítea; cuestión que vimos Nietzsche había desarrollado con detalle en el texto *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*; y que por tanto no volveremos a analizar ahora.

La alusión es ésta:

«Antes de Sócrates ya había filosofado como heraclítico, y después de la muerte de aquél vuelve a tratar de nuevo con heraclíteos y parmenídeos»<sup>1487</sup>.

57 A [GGL-II-12]

«El primer historiador en prosa es *Hecateo* de Mileto, estadista, viajero, que vivió en la época de la rebelión jonia, y que cuenta para Heráclito entre los cuatro sabios, junto a Hesíodo, Pitágoras y Jenófanes»<sup>1488</sup>.

Este pasaje se encuentra al comienzo de la sección número doce del texto, dedicada a «la literatura histórica», entendida como «la *prosa que relata y describe*, por oposición a la reflexiva y discursiva»<sup>1489</sup>. En el contexto de este análisis señala a Hecateo como «el

---

<sup>1486</sup> Para la cuestión de los argumentos de Zenón contra el movimiento vid. Arist. *Ph.*, VI, 9.

<sup>1487</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 196; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 713.

<sup>1488</sup> GGL-II-Text-12, KGW II/5, p. 226; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 732.

<sup>1489</sup> GGL-II-Text-12, KGW II/5, p. 224; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 731.

primer historiador en prosa», y sugiere que para Heráclito éste fue, junto con Hesíodo, Pitágoras y Jenófanes, uno de «los cuatro sabios».

No obstante, si acudimos a los fragmentos de Heráclito encontramos que en el fragmento DK B 40 el filósofo de Éfeso alude a estos cuatro mismos autores -Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo-, para criticarlos, no para reconocerles sabiduría. Según Heráclito los cuatro son ejemplos precisamente de que la «erudición no enseña sensatez», pues si no se la habría enseñado a éstos, y no la poseen. Probablemente Nietzsche obvia la crítica heraclítica, y aprovecha esta sentencia para deducir que Heráclito cita los nombres de aquellos que eran considerados sabios en su época; de manera que en esta ocasión el filólogo pone el acento en el testimonio de la relevancia que se les concedía, y no en la censura de Heráclito a su erudición. De modo análogo a como veremos a continuación, en el comentario de la cita 64A, donde Nietzsche recurre al fragmento DK 22 B 42, para mostrar que Arquíloco participaba en los certámenes, sin atender el motivo central de la sentencia, que vuelve a ser la crítica, en ese caso a Homero y al propio Arquíloco.

Otra posibilidad es que el filólogo se confunda, como en otras ocasiones; aunque aquí es poco probable, pues precisamente la crítica a la erudición contenida en el fragmento DK 22 B 40 es una de las que más emplea cuando trata la cuestión de la censura de Heráclito a la *πολυμαθίην* en el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, que es cronológicamente anterior al texto que aquí nos ocupa<sup>1490</sup>. Aunque las lecciones fueron pronunciadas entre 1872 y 1876, las secciones dedicadas a Pitágoras y a Heráclito no son de las últimas.

**58 A [GGL-II-12]**

«con δὲ comenzaba la obra de Heráclito»<sup>1491</sup>.

Este pasaje se encuentra poco después del anterior, en la misma sección, en los párrafos dedicados a Heródoto. En el contexto donde se halla, el filólogo alude a los

---

<sup>1490</sup> Cf. VP-Text-9, KGW II/4, p. 255; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 63-64.

<sup>1491</sup> GGL-II-Text-12, KGW II/5, p. 231; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 735. Respecto a esta alusión a Heráclito Nietzsche escribe en nota «véanse las indicaciones de Rohdes al *Heráclito* de Schuster, en *Centralblatt*.

comentarios de Aristóteles y a los de Ptolomeo Queno<sup>1492</sup> respecto a cómo comenzaría la obra de Heródoto; Nietzsche señala un fallo por parte del Estagirita en relación con esta cuestión, al «citar inmediatamente versos que son de Eurípides diciendo que son de Sófocles». A continuación alude a los testimonios de Ptolomeo según los cuales la obra comenzaría «con δὲ [pero, sin embargo]», y argumentando que este modo era «el preferido por Heródoto» y «por compositores de himnos, que lo heredaron planteando así el comienzo». Es justo en este punto donde se inserta la alusión a Heráclito, en la que Nietzsche señala que así comenzaba la obra del de Éfeso<sup>1493</sup>, y también la de Filolao. En esta alusión a Heráclito cita «las indicaciones de Rohdes al *Heráclito* de Schuster, en *Centralblatt*», y concluye, no obstante, que «todo eso son, en realidad, cuentos y patrañas».

**59 A [GGL-III-1]**

«Antiquísimos himnos a Dioniso se conservaban, según Heráclito, en el Hemo»<sup>1494</sup>.

Como todos los que exponemos a continuación, este pasaje se encuentra en la primera sección de la parte III del texto, que corresponde a las lecciones impartidas en el semestre de invierno de 1875-1876. En el prólogo a esta tercera parte Nietzsche comenta que mientras en los semestres anteriores se ha centrado en «el nacimiento y destino de los principales géneros particulares de la literatura griega», su intención ahora es tratar la importante cuestión «de en qué condiciones llegaron los griegos a una literatura clásica. Nacimiento y destino de los géneros no lo es todo; pues se puede preguntar todavía: ¿por qué surgen justamente estos géneros?»<sup>1495</sup>. El tratamiento de esta cuestión comienza con una sección titulada «la literatura clásica de los griegos como fruto de una formación aliteraria», en la que el filólogo intenta mostrar la procedencia «aliteraria» de la «literatura clásica» en el mundo griego antiguo. Nietzsche advierte la dificultad de imaginarse «una formación aliteraria», y señala que

<sup>1492</sup> «Aristóteles, *Retórica* III, 9; Ptolomeo Queno (Focio, *Biblioteca*, código 190)», son las indicaciones del filólogo; vid. GGL-II-Text-12, KGW II/5, p. 231; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 735.

<sup>1493</sup> Las versiones transmitidas por Hipólito y por Sexto Empírico del fragmento DK 22 B 1 - comúnmente considerado el inicio del supuesto libro de Heráclito-, comienzan con «τοῦ δὲ»; mientras que Aristóteles y Clemente omiten la conjunción δὲ. Cf. Marcovich 2007, 382-383.

<sup>1494</sup> GGL-III-Text-1, KGW II/5, p. 281; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 765.

<sup>1495</sup> GGL-III-Text-1, KGW II/5, p. 273; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 761.

«involuntariamente trasladamos nuestra situación al pasado», que «la homogeneidad entre la cultura moderna y la griega antigua se aceptó durante mucho tiempo como artículo de fe», y que «el nacimiento de las *literaturas originales* requiere una consideración comparativa que aún no se ha llevado a cabo». El profesor de Basilea sostiene que «*la literatura clásica de los griegos no surgió por referencia al lector*»; no se concibe como un texto para ser leído y servir como base formativa, sino que «está compuesta, como el mimo, *para el momento*, para los oyentes y espectadores *actuales*»<sup>1496</sup>.

Estas consideraciones son clave fundamental en el propósito de esta última parte de las lecciones sobre la *Historia de la literatura griega*, y por esto las exponemos; no obstante, la alusión a Heráclito en el pasaje concreto que aquí nos ocupa no tiene más importancia, además de reproducir el mismo error por parte de Nietzsche que ya señalamos en el comentario a la cita 52 A [GGL-II-11]<sup>1497</sup>.

**60 A [GGL-III-5]**

«Pero también entre los que escriben en prosa se muestra la misma oposición: de un lado Anaximandro y Heráclito como los retardatarios, y de otro, Zenón y Anaxágoras como los progresistas, y en un cierto término medio Demócrito el primer clásico»<sup>1498</sup>.

El pasaje se encuentra al final de la quinta sección, una unidad textual no muy larga dedicada, como su propio título indica, al «influjo recíproco de los géneros». En el contexto donde se encuentra esta cita, Nietzsche expone que en sus orígenes la filosofía depende de la poesía para expresarse, pero que debido a su «orientación contraria» a ésta, se desmarca de ella y constituye un progreso. Sin embargo, no todos los filósofos integran del mismo modo el tránsito de la poesía a la prosa que aquí se señala. Entre los que siguen empleando el metro, los que «poseen algo de sacerdotal y adivinatorio», son considerados por Nietzsche «anticuados y rezagados»; a diferencia de los que pretenden «el pensamiento en su forma más severa y rigurosa»<sup>1499</sup>. Análoga oposición se da entre los que escriben en prosa; y es aquí donde se inserta la alusión a Heráclito, quien, al igual que Anaximandro, es considerado «retardatario», al contrario que

<sup>1496</sup> GGL-III-Text-1, KGW II/5, p. 276-277; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 762-763.

<sup>1497</sup> Cf. GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 182; GGL-III-Text-1, KGW II/5, p. 281; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 703, 765. Como vimos, los testimonios en cuestión son de Heráclides Póntico, no de Heráclito.

<sup>1498</sup> GGL-III-Text-5, KGW II/5, p. 308; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 781.

<sup>1499</sup> *Ibid.*



Zenón y Anaxágoras, caracterizados como «los progresistas». Esta diferenciación entre los que emplean la prosa de un modo más conservador o más progresista, sigue la misma clave distintiva que la señalada en el caso de los que emplean la poesía; es decir, ha de entenderse a partir del contraste entre las connotaciones y usos «que poseen algo de sacerdotal y adivinatorio», frente a los que persiguen «el pensamiento en su forma más severa y rigurosa». Así, tanto entre los que emplean la poesía como entre los prosistas, existe una diferencia que a Nietzsche le interesa resaltar: «anticuados, rezagados», «retardatarios», cuyo estilo y tendencia son oraculares y proféticos -como los escritores en prosa Anaximandro y Heráclito-; frente a «progresistas» que rehúyen lo que no se ciñe a la «forma más severa y rigurosa» del pensamiento, como los también prosistas Zenón y Anaxágoras.

A Demócrito lo sitúa en un lugar intermedio entre retardatarios y progresistas, y lo considera «el primer clásico».

**61 A [GGL-III-7]**

«La productividad de los filósofos es la que menos puede determinarse por el número de libros, pero, sin embargo, el que pretendía llegar a ser un clásico de la forma precisaba naturalmente de ejercicio previo, y no podía ser tan lacónico como los antiguos maestros Anaxímenes, Heráclito, Parménides o Anaxágoras»<sup>1500</sup>.

Este pasaje se encuentra en la séptima sección, titulada «sobre la fecundidad en los géneros particulares», y en la que se expone la dificultad para comprobar a partir de las obras creadas, el nivel de productividad que puedan tener los distintos géneros en una determinada fracción de espacio tiempo. Pues ni la cantidad ni la rapidez de producción son indicadores fiables; según Nietzsche existe una complejidad de factores distintos que deberían valorarse a la hora de evaluar el mencionado grado de productividad.

Como dice el propio texto, donde más difícil resultaría precisar este nivel a partir de la cantidad de obras escritas, es en el caso de los filósofos; pues la riqueza y la calidad de sus creaciones trasciende en mucho el volumen de los textos. En efecto, especialmente en filosofía, es posible decir mucho y profundo empleando pocas palabras; o redactar largos textos con poco o ningún contenido significativo. Nietzsche cita aquí los ejemplos de Anaxímenes, Heráclito, Parménides y Anaxágoras, como

---

<sup>1500</sup> GGL-III-Text-7, KGW II/5, p. 321; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 789.

«antiguos maestros» que podían decir mucho con pocas palabras; y al mismo tiempo advierte que quien pretendiera en la Antigüedad «ser un clásico de la forma», tenía que prepararse y ejercitarse en ello. No podía ser tan breve y conciso como éstos; sobre todo si su pretensión era dedicarse al conjunto de las distintas ramas del saber. El filólogo señala que Demócrito fue el primero que trató de «abarcar el ciclo entero de todos los saberes»; y seguramente es por esto que en el pasaje que hemos comentado anteriormente lo considera «el primer clásico»<sup>1501</sup>.

En este empeño, y con posterioridad a Demócrito, Hipócrates tratará de hacer lo mismo en el campo de la medicina; y Aristóteles «para todas las ramas del saber, en un grado aún mayor». En este sentido, y en relación con la complejidad y la riqueza en la producción, Nietzsche considera que el Estagirita es, en el ámbito de la prosa, incomparable; «formalmente más variado de lo que normalmente se piensa», y en cuanto al estilo científico, estricto, conciso, «a fin de ofrecer pensamientos puros sin más adorno, es un modelo imposible de imitar»<sup>1502</sup>.

62 A [GGL-III-8]

«Las artes plásticas y la mínima consideración por parte de los pensadores.

La poesía como algo ajeno, *perteneciente al culto*.

Baile Goce Musas ¿Poesía popular? Resonancias de la poesía artística.

Incapacidad para lo estético; se toman cada sentencia como palabra de poeta.

Dictamen del propio poeta (Esquilo, Eurípides... Isócrates).

Lo que gusta realmente, se revela siempre en la degeneración.

Dictámenes de Panides, Solón, Heráclito; Edipo no gusta.

Astidamante, Heráclides Póntico.

¿Qué criterio decide en las competiciones?

(La epopeya de aventuras después de Homero)»<sup>1503</sup>.

Esta cita es una nota de Nietzsche, en aclaración a una de las cuestiones que está tratando en la octava sección del texto, «sobre el público de los poetas, oradores y escritores griegos». La cuestión concretamente es que según él «la admiración general y el placer en la poesía no bastan, pues hay un goce totalmente incapaz de juicio», a la hora de valorar los méritos de los creadores de obras artísticas. El joven profesor duda «de si el pueblo griego era un pueblo dotado de lucidez estética», y considera que incluso los individuos más cultivados delegaban en el autor el magisterio y la

<sup>1501</sup> GGL-III-Text-5, KGW II/5, p. 308; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 781.

<sup>1502</sup> GGL-III-Text-7, KGW II/5, p. 321; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 789.

<sup>1503</sup> GGL-III-Text-8, KGW II/5, p. 323; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 790; (n. 35).

traducción de las reflexiones o enseñanzas que la obra pretendía transmitir, en lugar de abstraerlas ellos mismos a partir de sus propias consideraciones.

La nota que aquí nos ocupa viene a esquematizar distintos casos y ejemplos de esta cuestión; la mayoría de los cuales se desarrollan en el cuerpo del texto al que corresponde la nota. La primera afirmación alude a la poca consideración que otorgaban los filósofos a «las artes plásticas». Seguida de la caracterización de «la poesía como algo ajeno», pues Nietzsche sostiene que si bien los griegos la elogian e incluso glorifican a sus creadores, -así ocurrió con Homero y con Sófocles-, realmente no comprendían la poesía, y que su admiración se debía más a la extrañeza de «lo ajeno», que a la capacidad de penetración en su esencia. Así, la clave del gran desarrollo de la lírica, por ejemplo, no reside en la capacidad estética del pueblo griego, sino en sus «instintos religiosos»<sup>1504</sup>; hay pues en este pueblo una «incapacidad para lo estético»; se concede autoridad magistral al poeta y se toma «cada sentencia como palabra de poeta». Aunque «se veía en el poeta al sabio religioso, moral, inteligente», el pueblo inculto no comprendió al poeta; y tampoco los más formados, pese a que «las personas cultas en tiempos de Eurípides son de elevada cultura estética»<sup>1505</sup>

Como se ha señalado, en el texto de esta octava sección Nietzsche desarrolla distintos aspectos de las cuestiones que ha apuntado en la nota que estamos comentando. «Lo que gusta realmente se revela siempre en la degeneración»; esta afirmación se encuentra justo antes de la cita a Heráclito que aquí nos ocupa. En el cuerpo del texto Nietzsche dice respecto a esta cuestión que los poetas advierten lo que el pueblo admira y comprende; y señala como ejemplo de esto que «el nacimiento de la epopeya de *aventuras* después de Homero (Heráclidas, Teseidas) es una decadencia desde el punto de vista de la composición»<sup>1506</sup>.

Tras la alusión en la nota a la revelación de «lo que gusta realmente», se refiere a los «dictámenes de Panides, Solón, Heráclito». En cuanto al dictamen del primero de estos, según narran los testimonios que han llegado hasta nosotros<sup>1507</sup>, Panides fue árbitro en

<sup>1504</sup> *Ibid.*

<sup>1505</sup> *Ibid.*

<sup>1506</sup> GGL-III-Text-8, KGW II/5, p. 325; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 791. Los *Heráclidas* es una tragedia escrita por Eurípides; *Teseida* es un poema épico supuestamente escrito en el siglo V o VI a. C, que no ha llegado hasta nosotros; cf. López 2009, 70.

<sup>1507</sup> Schol. *ad. Hes. Op. Prol.*; Mich. Apostol. 14, 11.

el certamen entre Homero y Hesíodo, y al conceder la victoria a este último se convirtió en modelo del juez ignorante. Según Nietzsche el «voto de Panides» a favor de Hesíodo se debió a que sus cantos estaban dedicados a la agricultura y la paz, mientras que los de Homero eran cantos a la guerra. Sin embargo, argumenta el filólogo, «este dictamen se consideró injusto, porque los antiguos griegos se encontraban del lado del cantor de la guerra»<sup>1508</sup>.

Cuestión que también puede relacionarse con la ética guerrera de Heráclito y su predilección por el aspecto épico y aristocrático de la tradición. Además, Heráclito se muestra muy duro contra los poetas en general, contra Homero, Jenófanes, Hesíodo, y Arquíloco, en particular<sup>1509</sup>; y está en total desacuerdo con la glorificación y la consideración de maestros que estos reciben por parte de las mayorías. En el fragmento DK B 42 sentencia con rotundidad que Homero y Arquíloco deberían ser «expulsados de los certámenes» y apaleados. La crítica radical de Heráclito es afín a la consideración nietzscheana de que «lo que gusta realmente, se revela siempre en la degeneración»; en este caso los poetas representan, no la sabiduría, sino decadencia e ignorancia. Por esto pregunta Nietzsche aquí «¿qué criterio decide en las competiciones?», y seguidamente apunta: «la epopeya de aventuras después de Homero».

En cuanto a Solón, el otro nombre que aparece en la nota, junto al de Panides y al de Heráclito en la alusión a los dictámenes, Nietzsche explica que «lo que Solón aducía contra la tragedia de Tepsis era el reparo moral de si el autor no se avergonzaba de haber representado a otro de manera distinta a como él era»; cuestión que el joven profesor caracteriza críticamente como «¡la difamación moral de la *imitación* artística!».

En la explicación desarrollada en el cuerpo del texto, justo a continuación de este pasaje, se alude a una censura realizada por Heraclides, cuyo nombre también aparece en la nota-esquema, en la línea siguiente a la que contiene la alusión a Heráclito. «Heraclides reprochaba a los atenienses errores toscos en el juicio estético»<sup>1510</sup>. Y en el mismo pasaje se desarrollan también los argumentos correspondientes a los otros dos nombres que aparecen en la nota cercanos al de Heráclito; el de Edipo y el de

---

<sup>1508</sup> *Ibid.*

<sup>1509</sup> Vid. fragmentos DK 22 B 40, y B 42.

<sup>1510</sup> GGL-III-Text-8, KGW II/5, pp. 325-326; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 791.

Astidamante. Lo que Nietzsche explica en relación con estos nombres es que Astidamante fue el primer poeta trágico al que se erigió un monumento; mientras que el *Edipo rey* de Sófocles fue rechazado.

A continuación se pregunta la misma cuestión que aparece en el esquema indexador de los distintos aspectos y nombres que se han comentado: «uno querría saber, en efecto, cuál era el criterio según el cual se decidió el ἀγών [concurso o competición poética]», a lo que el filólogo responde que se valoraba más el contenido que la forma, en el sentido del «juicio favorable o negativo sobre algunas sentencias de la obra», según se consideraran más o menos aceptables, sobre todo moralmente. La conclusión de Nietzsche a este respecto es que en la antigua Grecia «se entendía a los poetas mucho menos de lo que hoy podamos creer»<sup>1511</sup>.

El texto sigue desarrollando una a una, y por orden, las cuestiones que ha esquematizado en la nota donde se encuentra el nombre de Heráclito, y que viene a ser un índice al estilo de muchos de los fragmentos póstumos del filólogo. Tras argumentar por qué tampoco Platón ni Aristóteles comprendieron realmente a los antiguos poetas, y justo hacia el final de esta octava sección, encontramos la siguiente alusión a Heráclito.

**63 A [GGL-III- 8]**

«Es igualmente imposible entender a Heráclito oyéndole una vez, ni aun siendo Aristóteles, a quien él mismo encontraba bien difícil»<sup>1512</sup>.

Este pasaje se encuentra en un párrafo donde se expone que si los hombres cultos eran incapaces de entender a los poetas, menos aún lo era «la masa», la cual debía ser más receptiva a los impactos de la música, el sonido y las impresiones sensoriales en general que al significado íntimo de las palabras. Según Nietzsche, si bien el público podría impresionarse con «el relámpago de un pensamiento, un presentimiento general en la estela de los pensamientos del poeta», lo que más comúnmente debía aprehender es «la impresión religiosa total, la magia de la música y del baile»<sup>1513</sup>. Como ejemplo de lo difícil que debía resultar entender la sutileza y la profundidad de los mensajes que la obra transmitía, Nietzsche recurre a la dificultad que el propio

---

<sup>1511</sup> GGL-III-Text-8, KGW II/5, p. 328; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 792.

<sup>1512</sup> GGL-III-Text-8, KGW II/5, p. 328; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 793.

<sup>1513</sup> *Ibid.*

Aristóteles reconoce a la hora de comprender a Heráclito. El filólogo señala que es «imposible entender a Heráclito oyéndole una sola vez», pues, en efecto, muchos de sus fragmentos exigen reflexión y repetidas lecturas. Aunque Nietzsche sostiene en algunos de sus estudios sobre el de Éfeso, que éste emplea un lenguaje nítido y directo en muchas ocasiones, también reconoce un estilo críptico y complejo en algunas de sus expresiones<sup>1514</sup>. En cuanto a la dificultad para leer a Heráclito expresada por Aristóteles, debe referirse al pasaje de la *Metafísica* donde el Estagirita alude a la dificultad de poner signos de puntuación a las expresiones de Heráclito. Aunque en esta ocasión Nietzsche no indica el pasaje aristotélico en cuestión, sí lo hizo al referirse a esta misma cuestión en la onceava sección de la primera parte I-II del texto para las lecciones, tal como observamos en el comentario de la cita 53 A<sup>1515</sup>.

Por otra parte, el paralelismo empleado aquí a modo de ejemplo es acorde con la consideración que Nietzsche hace de Heráclito como filósofo más próximo al arte que al razonamiento de tipo aristotélico. Una cuestión que señala en distintas ocasiones, que le lleva a emplear al filósofo de Éfeso como modelo en su propuesta de «cosmodicea estética» en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y que ya desde *El nacimiento de la tragedia* constituye uno de los aspectos fundamentales de su predilección por él<sup>1516</sup>.

En cuanto al tema central planteado en esta sección Nietzsche cuestiona seriamente la capacidad estética en la relación autor, representación y público de la antigua Grecia<sup>1517</sup>.

<sup>1514</sup> Cf. GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 184-185; PHG-Text-7, KGW III/II, pp. 326-327; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 704-705; Nietzsche (1873) 2003b, 70-71.

<sup>1515</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 184-185; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 704-705.

<sup>1516</sup> Cf. GT-Text-5-24, KGW III/1, pp. 43, 148-149; VP-Text-10, KGW II/4, pp. 271-272, 278; PHG-Text-5-7, KGW III/2, pp. 319, 324; CV-Text-1, KGW III/2, p. 252; =Nietzsche (1872) 2000, 69, 198; Nietzsche (1872-1876) 2013, 367, 371, 373; Nietzsche (1873) 2003b, 61, 68; Nietzsche (1872) 2013, 546; NF 19[76] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 32; NF 21[15] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 118-119; NF 27[34] Frühjahr – Herbst 1873, KGW III/4, p. 201.

<sup>1517</sup> La conclusión de Nietzsche respecto a la sensibilidad estética y a la capacidad productiva es que en la Antigüedad griega, ni el público ni el autor disponían de la «agudeza de comprensión» para captar ni producir razonadamente las obras; sino que «los antiguos poetas llegaron a la creación de sus obras como por una inspiración y encantamiento sobrehumanos, de manera que ellos mismos eran los primeros en asombrarse». Y lo mismo ocurría con la recepción por parte del público, cuyo goce era debido al «instinto ciego, y a menudo, incluso, juicio apasionado y arrebatado ingenuo». E incluso entre los autores, a la hora de valorarse mutuamente, «no había en el dictamen de un poeta acerca de otro una agudeza de comprensión».

**64 A [GGL-III-9]**

«Que en los certámenes los rapsodas recitaban no sólo a Homero y a Hesíodo sino también a Arquíloco, nos lo demuestra una declaración del filósofo Heráclito»<sup>1518</sup>.

Este pasaje se encuentra en la novena sección, «la remuneración económica en la poesía y en la literatura», dedicada como el propio título indica a tratar la cuestión de si en la antigua Grecia se comerció con la poesía y la literatura; es decir, si se emplearon para ganar dinero. En esta exploración Nietzsche trata distintas figuras relacionadas con la poesía y «las artes que le acompañaban», tales como «maestros de las danzas religiosas, dirigentes de las representaciones dramáticas», maestros del canto «y ejercitantes de las antiguas canciones tradicionales, [...] nuevos poetas», maestros del coro, flautistas, citaredos<sup>1519</sup>, actores, y rapsodas, -entre otros. El pasaje que aquí nos ocupa se inserta en el contexto del tratamiento de esta última figura, la del rapsoda; «más libre y menos vinculado todavía a un lugar» que los demás artistas. Es el «el recitador de la epopeya» que «gana su sustento por la gran cantidad de fiestas y certámenes artísticos»; recitan poesías antiguas que han aprendido, y en raras ocasiones algunas compuestas por ellos mismos.

Nietzsche alude aquí al fragmento DK B 42 de Heráclito como demostración de que «en los certámenes los rapsodas recitaban no sólo a Homero y a Hesíodo sino también a Arquíloco». El fragmento en cuestión, al que se refiere como «una declaración del filósofo Heráclito» dice «Homero merecería que lo expulsaran de los certámenes y que lo apalearan, y Arquíloco, otro tanto». La alusión aquí no tiene más importancia que la indicada por el filólogo.

En cuanto a la cuestión del comercio, la conclusión es que sí se pagaba y recibía dinero por la actividad poética y literaria en general, aunque no siempre se trataba de grandes cantidades, ni el dinero era en todos los casos el motivo principal. Nietzsche se pregunta «¿qué ramas de la literatura se desarrollaron en Grecia sin contacto alguno con la remuneración profesional?», a lo que él mismo responde, «ante todo, la *literatura*

---

que estuviera a la altura de su fuerza creadora»; GGL-III-Text-8, KGW II/5, p. 329; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 793.

<sup>1518</sup> GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 333; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 796.

<sup>1519</sup> «Los que cantan acompañándose de una cítara»; GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 332; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 795.



*filosófica*»<sup>1520</sup>; y es en el contexto de esta respuesta donde se encuentra la siguiente alusión a Heráclito.

**65 A [GGL-III-9]**

«Heráclito, Demócrito, [Anaxágoras], Platón, si algo obtuvieron de su producción literaria fue más peligro para sus vidas que ganancia de dinero»<sup>1521</sup>.

Hacia el final de la novena sección Nietzsche señala «la *literatura filosófica*» como la única rama de la literatura que se desarrolló en Grecia «sin contacto alguno con la remuneración profesional». Y sugiere que probablemente también ocurriera así con «los poemas semifilosóficos de las sectas órficas y de los pitagóricos»; teniendo en cuenta -sugiere-, que en su origen estos poemas no eran creados por encargo ni estaban previstos para recitar en público, pues estaban destinados al empleo propio de las sectas. Pero con el tiempo, «cuando se puso de moda la literatura pitagórica, sí que era posible ganar dinero con ella, y el resultado fueron numerosas falsificaciones»<sup>1522</sup>.

Justo aquí es donde se alude a Heráclito, junto a Demócrito, [Anaxágoras] y Platón, para argumentar que éstos -ejemplos representantes de la *literatura filosófica* no remunerada, a la que ha aludido-, más que dinero, lo que obtuvieron de su actividad literaria fue peligro. El nombre de Anaxágoras está entre corchetes, porque el filólogo considera que probablemente él sí recibía dinero por las lecciones que impartía. De todos modos, lo cierto es que los cuatro se enfrentaron a situaciones de peligro debido a su actividad filosófica. Según nos cuenta Diógenes Laercio Heráclito, ante la incomprensión de sus conciudadanos repudió a los hombres y se retiró a los montes, donde alimentándose de hierbas y de plantas contrajo hidropesía, enfermedad que le llevó a la muerte; y alude también a los testimonios de Demetrio según los cuales Heráclito fue rechazado por sus conciudadanos<sup>1523</sup>. Nietzsche -siguiendo a Bernays-, considera que su retiro tuvo que ver con el peligro que le suponía ante los partidarios de la democracia su posicionamiento antidemocrático<sup>1524</sup>.

En cuanto a Demócrito, según los testimonios transmitidos por Diógenes Laercio, gastó su herencia en abundantes y largos viajes formativos, tras los cuales «vivía en

<sup>1520</sup> GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 335; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 797.

<sup>1521</sup> GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 335; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 797.

<sup>1522</sup> *Ibid.*

<sup>1523</sup> Vid. D.L. IX, 3 y 15.

<sup>1524</sup> Vid. VP-Text-10, KGW II/4, p. 261; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 359-360.

extrema pobreza por haber dilapidado toda su fortuna», y expuesto a la ley que condenaba a quien despilfarrara la herencia paterna<sup>1525</sup>. Y Platón, sufrió el riesgo de muerte en Sicilia a manos del tirano Dionisio; fue perdonado y después vendido; de nuevo sentenciado a muerte, otra vez absuelto y finalmente vendido como prisionero de guerra<sup>1526</sup>. Finalmente Anaxágoras, fue condenado primero al destierro, y después a muerte, por impiedad y traición<sup>1527</sup>.

Así que, en efecto, los cuatro filósofos se enfrentaron a más peligros que ganancias económicas; aunque de todos modos al final de esta sección el filólogo concluye que «"rico o pobre": esta oposición no tiene tanta importancia en los poetas y escritores del período clásico como esta otra: la del nacimiento de alta o baja cuna»<sup>1528</sup>. Cuestión que nos lleva a la siguiente alusión a Heráclito en el texto, incluida en la décima sección, dedicada precisamente a explorar el «nacimiento de noble o baja cuna en los poetas, oradores y escritores»<sup>1529</sup>.

**66 A [GGL-III-10]**

«Tales pertenece a una familia noble, rica y poderosa de Mileto y ejerce la política, lo mismo que Anaximandro, conductor de toda una colonia, lo mismo que Parménides el Eleata, y lo mismo, como es sabido, que Heráclito de Éfeso, en cuya familia se heredaba la dignidad sacerdotal»<sup>1530</sup>.

En esta sección se presentan dos puntos fundamentales a partir de los cuales se realiza la mencionada exploración y que según Nietzsche evidencian que los griegos poseían «una peculiar posición respecto a la literatura, sobresaliendo frente a los romanos como pueblo de mayor nobleza espiritual»<sup>1531</sup>.

El primero de estos puntos es que «en el período antiguo, el esclavo no reviste casi ninguna importancia literaria, siendo el ciudadano libre el creador y portador de la literatura»<sup>1532</sup>; el segundo, que es donde se encuentra la alusión a Heráclito, sostiene

---

<sup>1525</sup> Vid. D.L. IX, 35-39.

<sup>1526</sup> Vid. D.L. III, 18-19; Plut. *Vida de Dión* V, 5-8.

<sup>1527</sup> Vid. D.L. II, 6.

<sup>1528</sup> GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 335; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 797.

<sup>1529</sup> Título de la décima sección. GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 336; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 797.

<sup>1530</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 339; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 799.

<sup>1531</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 336; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 797.

<sup>1532</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 336; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 798.

que «los géneros de la prosa literaria han sido fomentados, sobre todo, por la *alta nobleza*, y los géneros poéticos por las *clases medias de la población*»<sup>1533</sup>.

En relación con esta última afirmación el filólogo comenta que podría suponerse precisamente lo contrario, puesto que la alta nobleza está ligada a la tradición, a las leyes y el orden establecidos, y contraria por tanto a cualquier reforma o cambio en la forma de pensar que atente contra ello. Así -señala Nietzsche-, se evidencia a partir de testimonios como los de Platón en el *Fedro* cuando dice que a los nobles de las ciudades les avergonzaba que sus discursos se escribieran, y que no querían dejar constancia de escritos suyos por temor a que se formara una mala opinión sobre ellos<sup>1534</sup>.

La poesía es afín a la tradición «y constituye por sí misma una fuerza conservadora». Por tanto, lo lógico es pensar que los medios progresistas, tales como la filosofía o la oratoria, habrían de ser cultivados por las clases medias, y la poesía por las clases más altas y poderosas. Sin embargo, según Nietzsche lo que ocurre es justo «lo contrario». Para justificar esta posición recurre a los ejemplos de Tales, Anaximandro, Parménides y Heráclito, entre otros; señalando que el primero de estos se dedica a la política y proviene de una de las familias poderosas, nobles y ricas de Mileto; mientras que Anaximandro dirigió una expedición colonizadora a Apolonia enviada por su ciudad, Mileto. De Parménides Nietzsche simplemente dice «lo mismo», en alusión a que, como los dos filósofos de Mileto que le preceden en la cita, también ejerció la política y debió ser un personaje destacado; según los testimonios de Diógenes Laercio Parménides «era de familia rica y distinguida», y -en efecto-, cumplió una función importante en la legislación de Elea<sup>1535</sup>. A continuación Heráclito, quién según los testimonios del doxógrafo renunció a redactar las leyes que sus conciudadanos le solicitaron y se retiró al templo de Ártemis, y que según los de Antístenes transmitidos también por Diógenes Laercio, renunció a sus derechos de realeza y los cedió a su hermano. Los descendientes del fundador de Éfeso heredaban el título de rey, y les correspondía también la «dignidad sacerdotal», como dice Nietzsche<sup>1536</sup>.

---

<sup>1533</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 339; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 799.

<sup>1534</sup> Vid. Pl. *Phdr.* 257d.

<sup>1535</sup> D.L. IX, 21 y 23.

<sup>1536</sup> Vid. D.L. IX, 2-3 y 6. Cf. Str. XIV 3; p. 633.

El pasaje sigue señalando ejemplos de insignes filósofos y oradores de la Antigüedad que proceden de la nobleza. Solón, quien según los testimonios aportados por Diógenes Laercio remonta su linaje hasta Codro, legendario último rey de Atenas. El filólogo también menciona a Platón, «cuyo linaje se remontaba hasta Solón», y por tanto a la realeza<sup>1537</sup>; por esto el filólogo dice que «Solón y Platón se hacen descender de reyes y pertenecen a la más alta aristocracia ateniense»<sup>1538</sup>. Seguidamente alude a Empédocles, de quien también el doxógrafo dice -citando los testimonios de Timeo y de Heráclides-, que su abuelo fue un insigne criador de caballos<sup>1539</sup>; así como los de Aristóteles sobre la negativa de Empédocles a aceptar la «dignidad regia» que se le ofreció<sup>1540</sup>. Nietzsche comenta además que su familia tenía «dignidades religiosas» y que «él mismo emprende a expensa propia una corrección del río Hypsas»<sup>1541</sup>.

El texto sigue con más ejemplos de filósofos pertenecientes a familias de alta alcurnia: «los pitagóricos de las ciudades del sur de Italia», Fedón y por último Crates; para tratar a continuación el caso de los historiadores procedentes también de la nobleza<sup>1542</sup>. Poco después encontramos la siguiente alusión a Heráclito.

**67 A [GGL-III-10]**

«Así, por ejemplo, en los nobilísimos Heráclito y Platón nos salen al encuentro los más encarnizados adversarios de Homero y de toda la educación noble basada en la obra de los poetas. En un solo salto, de Tales a Demócrito, estos pensadores alcanzan un punto [de

<sup>1537</sup> Vid. D.L. III, 1.

<sup>1538</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 339; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 799.

<sup>1539</sup> Vid. D.L. VIII,

<sup>1540</sup> Vid. D.L. VIII, 63. En opinión de C. Megino, traductor del libro VIII de las *Vidas y opiniones de los filósofos* ilustres en la edición a cargo de F. Casadesús (en prensa), es tema de discusión de donde procede exactamente el comentario de Aristóteles en cuestión, pues aunque se ha considerado habitualmente que procede del *Sofista*, parece más probable que proceda del diálogo *Sobre los poetas*.

<sup>1541</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 339; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 799. Los testimonios de Diógenes Laercio sobre la empresa fluvial de Empédocles los encontramos en D.L. VIII, 70; pero sobre las «dignidades religiosas» de su familia el doxógrafo no aporta información. En el capítulo que Nietzsche dedica a Empédocles en *Los filósofos preplatónicos*, donde emplea y cita numerosas fuentes a la hora de presentar las informaciones sobre el filósofo, define a la familia de éste como «muy noble y rica, especialmente famosa por su ganadería», pero allí no menciona nada sobre las potestades religiosas. Vid. VP-Text-14, KGW II/4, p. 314; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 395-396. No sabemos si tal alusión en el texto que aquí nos ocupa se debe a un error o a alguna otra fuente consultada por el filólogo, sin citarla.

<sup>1542</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, pp. 339-341; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 799-800.

altura] de vista en las ciencias naturales que iba a servir de punto de arranque, dos mil años después, a la ciencia moderna»<sup>1543</sup>.

El pasaje se encuentra en el contexto de explicación por parte de Nietzsche de las causas por las que considera «que los géneros de la prosa literaria liberadora del pueblo» eran «cultivados casi exclusivamente por la *más alta* nobleza»<sup>1544</sup>. Para esta justificación el filólogo recurre a los comentarios de Aristóteles sobre la tendencia de los nobles a buscar el honor y «a mirar con menosprecio y por encima del hombro»<sup>1545</sup>. A partir de esta afirmación, Nietzsche argumenta que esta tendencia lleva a algunos nobles a desmarcarse incluso de la «estrechez de las ideas de su estamento» y a aspirar a una visión superior a la de los demás miembros de la nobleza. Impulsados por «el espíritu de libertad» no les basta la superioridad aristocrática sobre las demás clases, sino que tienden a superar también los límites de su condición y a conquistar mayor perspectiva, libertad y esplendor espirituales que el resto de sus compañeros aristócratas. Por esto, afirma, «todos los filósofos nobles mencionados se sitúan en contradicción con su casta, en parte en inconciliable hostilidad con ella; al convertirse en aristócratas del espíritu, se apoderan de la potencia progresiva de la razón, de la crítica, de la ciencia»; y aunque es cierto que en algunos casos se mantiene cierta actitud conservadora, ésta no suele ser total ni dogmática, sino vinculada a determinados aspectos que se consideran arraigos necesarios a partir de los cuales impulsar las innovaciones. Tal es el caso de Heráclito, quien se muestra conservador en su actitud aristocrática, heroica y antidemocrática; pero aplicada a todos, sean o no aristócratas, según el criterio del valor de las actitudes por encima del derecho de cuna; de manera que la condición de vil o noble la otorgan las acciones, más que el linaje al que se pertenece. Se combaten así la ceguera, la ineptitud y el estancamiento generales, sin distinción de clases.

Estos representantes de la nobleza que llevan al límite su sentido de superación «se apartan de la veneración del pasado, y con ello también de la magia de la poesía, que está al servicio de la tradición». Y es justo aquí donde Nietzsche alude a Heráclito y a

---

<sup>1543</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 341; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 800.

<sup>1544</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, pp. 340-341; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 800.

<sup>1545</sup> *Ibid*; Nietzsche cita aquí textualmente al Estagirita, sin indicar no obstante, la procedencia exacta del pasaje.

Platón como «los más encarnizados adversarios de Homero y de toda la educación noble basada en la obra de los poetas». Por esta razón, ambos son conservadores en cierto modo, pero grandes reformistas también; tanto la propuesta heraclítica del logos común y el *polemos* elevado a *arche*, como la de la *República* de Platón, combinan -cada una a su manera-, elementos clave de la tradición más conservadora con intensas disposiciones revolucionarias para la época. El combate contra la poesía como medio educativo pretende desligar enseñanza y fábula<sup>1546</sup>; en defensa de una ilustración basada en la razón más que en el imaginario mítico. Además, dice Nietzsche que «en un sólo salto, de Tales a Demócrito, estos pensadores alcanzan un punto [de altura] de vista en las ciencias naturales que iba a servir de punto de arranque, dos mil años después, a la ciencia moderna»<sup>1547</sup>.

Estos son los filósofos preplatónicos, de «Tales a Demócrito»; los que Nietzsche caracteriza en el texto para sus lecciones sobre los primeros filósofos, impartidas entre 1872 y 1876, como los tipos puros «esculpidos a partir de una sola piedra», que abren paso a las grandes cuestiones de la ciencia y el pensamiento. En el texto sobre *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche observa que Tales es considerado el primer filósofo y que con él se establece la condición definitoria de qué es un filósofo, lo que el filólogo identifica con el hecho de establecer un *arche* a partir del cual derivar las explicaciones; Tales es pues el primero en sistematizar, facilitando el tránsito de la contemplación e interpretación mitológica a la metodología científica que habrá de servir de fundamento a la ciencia moderna, como apunta también este pasaje<sup>1548</sup>.

En el texto que aquí nos ocupa la referencia a Platón alude a su posicionamiento contrario a los poetas, como ejemplo de la argumentación que se está desarrollando en

---

<sup>1546</sup> Es cierto que Platón emplea con frecuencia el mito en sus diálogos; no obstante, da la impresión que más como recurso expositivo para facilitar la comprensión de sus propuestas -y en todo caso buscar el refrendo de la tradición-, que como referente instructivo. La verdadera fuerza formativa de los diálogos platónicos reside en la articulación de las argumentaciones asignadas a los interlocutores. Para profundizar en estas cuestiones cf. Brison 2008; Casadesús 2013, 231-244.

<sup>1547</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 341; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 800.

<sup>1548</sup> Vid. VP-Vorlesung-2, KGW II/4, pp. 216-217; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 330. En ambos textos se caracteriza a los filósofos preplatónicos como los creadores del método científico que habrá de irrumpir con fuerza en la modernidad, y se los vincula con distintos científicos y teorías científicas modernos; si bien con mucho más detalle en el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*.

toda la sección; no se le incluye aquí por tanto entre los precursores de la ciencia. La alusión a los pensadores «que iban a servir de punto de arranque, dos mil años después, a la ciencia moderna» se refiere únicamente a los filósofos «de Tales a Demócrito»<sup>1549</sup>.

- 68 A [GGL-III-11]**  
 «§ 11. Formas de morir  
 1) desgracia  
 2) muerte natural  
 3) suicidio  
 [...]»  
 1) *Heráclito*, hidropesía,  
 estiércol, perros [...]»<sup>1550</sup>.

Esta alusión a Heráclito se encuentra en una extensa nota a pie de página que Nietzsche adjunta al título de la onceava sección, dedicada a las «formas de morir», y al modo en que «se comportaron frente a la muerte los *más altos espíritus griegos*»<sup>1551</sup>. En la cita se presentan tres tipos fundamentales de muerte: «desgracia», «muerte natural» y «suicidio», que el filólogo asigna -según el caso-, a los cuarenta y ocho filósofos y hombres destacados de la Antigüedad a los que alude. Heráclito aparece en el séptimo lugar de la lista, y se le atribuyen tres palabras clave que sintetizan los testimonios aportados por Diógenes Laercio sobre su muerte; quien transmite tres versiones acerca de ésta. En la primera simplemente comenta que a consecuencia del austero régimen alimenticio durante su retiro en las montañas «contrajo una hidropesía» que intentó curar enterrándose en estiércol, pero que el remedio no funcionó y murió. En la segunda versión el doxógrafo remite a los testimonios de Neantes de Cízico, según los cuales mientras Heráclito estaba enterrado en el estiércol fue devorado por unos perros. Y en la tercera a los de Aristón, quien al igual que Hipoboto, informa «que había sido curado de la hidropesía, y que había muerto de otra enfermedad»<sup>1552</sup>.

<sup>1549</sup> Por otra parte, como vimos al analizar las primeras citas de *Los filósofos preplatónicos*, a diferencia de los filósofos que le preceden, Platón es el primero de los «tipos mixtos», en cuyo carácter y sistema de pensamiento se articulan elementos de diversa procedencia; vid. VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 214; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 329.

<sup>1550</sup> GGL-III-Text-11, KGW II/5, p. 343; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 801.

<sup>1551</sup> GGL-III-Text-11, KGW II/5, p. 343; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 802.

<sup>1552</sup> Vid. D.L. IX, 3-5.



Aunque es posible interpretar la noticia sobre el intento de autocuración por parte de Heráclito, como un signo más de su pretensión autodidacta, de la cual nos da noticias también Diógenes Laercio en el mismo pasaje donde nos informa sobre su muerte; no está del todo claro que el de Éfeso no fuera discípulo de nadie. De hecho, en la misma alusión del doxógrafo a los testimonios de Soción sobre la muerte de Heráclito, se alude también a que el mismo Soción dice «que algunos han afirmado que escuchó a Jenófanes»<sup>1553</sup>.

Por otra parte, el hecho de que tras contraer la hidropesía -y antes de probar su propio remedio de entierro en estiércol-, preguntara a los médicos si sabían cómo curarla<sup>1554</sup>, muestra una actitud desacorde con el autodidactismo extremo que se le supone a Heráclito. Pese a que en el fragmento DK B 101 reconoce «me indagué a mí mismo», el conocimiento relacionado con la autoexploración que muestra esta sentencia, no tiene por qué estar reñido con la posibilidad de que el filósofo de Éfeso escuchara o siguiera en algún momento a algún predecesor que le sirviera de punto de partida, como pueda ser Jenófanes. El mismo Heráclito no tiene problemas en reconocer ejemplos de excelencia como la de Hermodoro, o de sabiduría como la de Biante de Priene<sup>1555</sup>. Otra cosa, es que finalmente conceda más validez al conocimiento aprehendido al haberse indagado a sí mismo, que al mero hecho de seguir las indicaciones o enseñanzas aportadas por otros; lo cual supondría una adquisición de conocimiento más próxima a la erudición y recolección de informaciones que tan duramente critica<sup>1556</sup>, que al auténtico ejercicio del logos.

La siguiente y última alusión a Heráclito en el texto para las lecciones sobre *Historia de la literatura griega*, vuelve a referirse a la misma cuestión que la anterior; en esta ocasión para tratar los casos de muertes causadas por enfermedad.

**69 A [GGL-III-11]**

«Las otras clases de muerte figuran ya muy en segundo lugar. Por enfermedad mueren: Heráclito, de hidropesía o de una cura con estiércol»<sup>1557</sup>.

---

<sup>1553</sup> D.L. IX, 5.

<sup>1554</sup> Vid. D.L. IX, 3.

<sup>1555</sup> Vid. DK 22 B 121; B 39.

<sup>1556</sup> Vid. DK 22 B 40, B 129; B 28a.

<sup>1557</sup> GGL-III-Text-11, KGW II/5, p. 349; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 805.

El pasaje en cuestión se encuentra en un contexto donde se identifica la «concepción de vida» de «los mayores espíritus griegos», con la que muestra el mito griego; de manera que la actitud con que suelen afrontar la muerte los distintos filósofos y autores a los que se ha aludido, muestra similitudes con los ejemplos arquetípicos aportados por la mitología griega. Nietzsche sostiene que por lo general los griegos más creativos, «los más sensibles y más imaginativos [...] no pueden ocultar sus sentimientos ni dominarse como los hombres de acción», y afrontan la muerte con menos indiferencia que estos últimos, pues al morir pierden mucho más que los guerreros. Su disposición creativa les vincula a la vida más intensamente; sin embargo -debido a su pasión por la creatividad-, temen más la vejez que la muerte, por lo que cuando sienten amenazadas o mermadas sus fuerzas creativas no es extraño que busquen el suicidio, o que ante la muerte no opongan resistencia, como muestra el caso de Sócrates<sup>1558</sup>.

Las muertes de Heráclito, Aristón, Polemón, Crántor, Estratón, Licón, Lácidés, Alexino, Demetrio de Falero, Jenócrates, Protágoras, Critias, y Arquíloco, son consideradas por Nietzsche tipos de muerte que «figuran ya muy en segundo lugar»; pues se trata de fallecimientos causados por enfermedad<sup>1559</sup>. Y ésta es la última alusión al filósofo de Éfeso en el texto para las lecciones sobre la literatura griega.

*a) Los contenidos heraclíteos de esta cita en el contexto de la filosofía de Heráclito*

Una vez más, a fin de evitar repeticiones, en este apartado nos ceñiremos a la exposición de las cuestiones relacionadas con el fragmento de Heráclito citado por Nietzsche y que aún no ha sido comentado según la estructura de análisis establecida en la tesis para el comentario de las sentencias heraclíteas citadas por el filólogo.

En el comentario de la cita 52A, la primera alusión a Heráclito en el texto de las lecciones sobre *Historia de la literatura griega*, vimos que Nietzsche alude a la crítica heraclíteas a Hesíodo a partir del fragmento DK 22 B 106, donde se afirma que «una sola es la naturaleza de cualquier día; un día es igual a otro». En la cosmología monista de Heráclito no tiene sentido el dualismo que se desprende de la distribución de las ἡμέραι propuesta por Hesíodo; como tampoco la distinción entre día y noche que se le

---

<sup>1558</sup> GGL-III-Text-11, KGW II/5, p. 346; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 803.

<sup>1559</sup> GGL-III-Text-11, KGW II/5, p. 349; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 805.

critica al autor de la *Teogonía* en el fragmento DK 22 B 57<sup>1560</sup>. Además, el cambio es un aspecto fundamental del dinamismo constante propuesto por Heráclito, en el que los procesos de transformación no alteran la naturaleza profunda de las cosas, de modo similar a como el sol es siempre el mismo aunque «es nuevo cada día»<sup>1561</sup>.

Asimismo, y como señalamos también al comentar la cita, la superstición implícita en el tratamiento de los días propuesto por el poeta antiguo es lejana a la cosmología de Heráclito, quién censura las prácticas y concepciones religiosas fundadas en la ignorancia y el fetichismo<sup>1562</sup>. El filósofo de Éfeso, no obstante, se muestra respetuoso hacia la divinidad y la considera superior al «modo de ser humano», el cual «no comporta capacidad de juicio» en comparación con ésta<sup>1563</sup>; pues en efecto, «el hombre se oye pueril ante la divinidad, igual que el niño ante el hombre»<sup>1564</sup>.

Por otra parte, el fragmento B 114 expresa con claridad que la inteligencia va unida a «lo común a todos», fundamento en el que hay que confiar como se afianza «una ciudad en su ley; incluso con más firmeza. Y es que se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina». La vía propuesta es, una vez más, el logos, no el fanatismo<sup>1565</sup>.

*b) Tradición interpretativa*

c1) Respecto a Heráclito

Marcovich incluye el fragmento B 106 en un grupo de nueve sentencias reunidas bajo el criterio «de las opiniones astronómicas o meteorológicas de Heráclito»<sup>1566</sup>, y lo interpreta en el sentido de la evidente crítica a la división de los días propuesta por

<sup>1560</sup> DK 22 B 57: «¡Maestro de los más Hesíodo! Crean que el que más sabe es él, que no conocía el día y la noche. Y es que son una sola cosa». Cf. Hes. *Teog.*, 123-124.

<sup>1561</sup> DK 22 B 6.

<sup>1562</sup> Vid. DK 22 B 5; B 14; B 15; B 28.

<sup>1563</sup> DK 22 B 78.

<sup>1564</sup> DK 22 B 79.

<sup>1565</sup> El logos es principio y razón de todas las cosas; en cuanto principio divino, se resiste al encasillamiento de un nombre, por más alto que sea lo que éste designe, y sin embargo, a la vez está dispuesto a «verse llamado con el nombre de Zeus», puesto que tal nombre enuncia -más que la totalidad-, «el nombre de todos los nombres». Vid. DK 22 B 32: «Lo sabio, que es solo y único, no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus». Y también los comentarios a este fragmento de García Calvo 2006, 124-125.

<sup>1566</sup> Grupo XIV; fragmentos DK 22 B 3; B 6; B 106; B 99; D.L. IX, 9-11; B 120; B 100; A 13; y dos fragmentos que presenta combinados en uno: B 105, y B 38. Vid. Marcovich 2007, 593.

Hesíodo, puesto que no hay días buenos y días desfavorables; la esencia de todos los días es la misma.

Kahn señala que no está claro si la sentencia puede ser una variante de la crítica a la separación entre día y noche del fragmento B 57, o si acaso se trata de una crítica independiente, en este caso a la distinción entre días favorables y días funestos. También considera que la existencia de dos transmisiones distintas del dicho en cuestión, una de Plutarco y otra de Séneca, dificulta que se rechace la validez del mismo; y considera que su contenido podría referirse a la naturaleza del sol como manifestación del fuego cósmico, o a la equivalencia que guardan entre sí los sucesivos días<sup>1567</sup>.

Conche alude a la crítica de Heráclito a Hesíodo en el fragmento B 57 por la ignorancia del que es considerado maestro por el pueblo, sin que conozca siquiera la naturaleza de día y noche, que son uno. Y comenta que según Plutarco el de Éfeso también censura al poeta por distinguir entre días favorables y días funestos, ignorando que la naturaleza de todos los días es la misma. Concluye que del mismo modo que en el fragmento B 23 la injusticia se presenta como el referente a partir del cual adquiere sentido la justicia, frente a la diferenciación de los distintos momentos que conforman cada uno de los días, el contraste que la noche supone para todos ellos hace posible unificarlos, pues ante la noche la naturaleza de cada día es la misma<sup>1568</sup>

Fronterotta considera que la interpretación de este fragmento presenta abundantes problemas; el primero de los cuales considera que se desprende de razonables dudas sobre la literalidad de la sentencia, puesto que el transmisor -Plutarco- emplea un verbo y una construcción de la frase poco acordes a lo que sería una cita directa. Consideración que señala, comparten con distintos matices Kirk, Marcovich, Kahn, y Pradeau. La segunda dificultad reside en que incluso entre los que aceptan que algunas de las palabras transmitidas por Plutarco reproduzcan directamente una sentencia de Heráclito, no todos coinciden en cuáles puedan ser éstas. Fronterotta se muestra de acuerdo con Bollack-Wismann, Marcovich, Conche, y Robinson en que pueda atribuirse a Heráclito la expresión *φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν*, transmitida también

---

<sup>1567</sup> Vid. Kahn 1981, 110.

<sup>1568</sup> Vid. Conche 1986, 384-387.

por Séneca, aunque Marcovich no lo acepte. Fronterotta considera que la sentencia puede ser interpretada en el sentido de una crítica de Heráclito a Hesíodo, y el hecho de que el fragmento precedente -DK 22 B 57-, incida también en similar crítica a Hesíodo, confirma esta lectura; si bien considera que no es la única posibilidad. Si se omite la alusión a Hesíodo, la sentencia podría interpretarse en el sentido de la «constante identidad de la naturaleza de cada día»<sup>1569</sup>, y la regularidad mantenida en los ciclos cósmicos de transformación por el fuego, de los cuáles el sol es un ejemplar, como muestra el ciclo diario, y reflejan los fragmentos DK 22 B 31, y B 6.

Ante el amplio disenso que presentan en el tratamiento de esta sentencia los distintos especialistas, Fronterotta acepta que la expresión φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν sí puede atribuirse a Heráclito, y sugiere interpretar el fragmento como una crítica a Hesíodo, en concordancia con el fragmento DK 22 B 57, donde se censura la inmerecida consideración de maestro que la mayoría le otorga; y en consonancia también con la crítica a la polimatía y falsa sabiduría del fragmento B 40<sup>1570</sup>.

## c2) Respecto a Nietzsche

Como vimos en la introducción de nuestro comentario al texto para los cursos sobre *Historia de la literatura griega*, existe una tesis doctoral dedicada íntegramente a estas lecciones, en la cual se muestra la importancia de este documento -inédito hasta no hace mucho-, a la hora de vislumbrar la asimilación y gestación de significativos elementos, perspectivas y posicionamientos filosóficos en el pensamiento de Nietzsche<sup>1571</sup>. Y una pregunta crucial que según la autora de la tesis, marca la relación de Nietzsche con el mundo griego y guía la exploración que realiza en los mencionados cursos: «¿qué podemos aprender de los antiguos»<sup>1572</sup>.

Por otra parte Sánchez Meca, en el prefacio a la parte dedicada a «literatura» donde se incluye el texto de estas lecciones en la edición española a su cargo, comenta que cuando Nietzsche empieza a impartir estos cursos ya se ha distanciado tanto de Wagner como de los ideales románticos de su causa, para retomar un interés que ya

---

<sup>1569</sup> Fronterotta 2013, 198.

<sup>1570</sup> Vid. Fronterotta 2013, 197-200.

<sup>1571</sup> Vid. Santini 2012, 1-20.

<sup>1572</sup> *Ib.*, 4.

mostraban algunas notas y cartas de 1867-1868. El intento «de una historia crítica de la literatura griega que aunara las perspectivas filológica, histórica y filosófica», mediante el cual Nietzsche rechaza los modelos clasificatorios y de análisis de los más prestigiosos filólogos de su tiempo, para -en lugar de «comprender la evolución de los géneros como un progreso histórico»-, proponer «un enfoque tipológico como principio» donde metodología e imaginación se articulan creativamente<sup>1573</sup>. Un enfoque en el que se cuestiona asimismo el concepto moderno de literatura, desde cuya perspectiva se suele acometer el estudio de los textos antiguos, la mayoría de los cuales proceden de «una tradición oral caracterizada por una vinculación entre autor, obra y público que ya no existe, en absoluto, en la literatura moderna»<sup>1574</sup>.

De estos comentarios se desprende pues que en Nietzsche, una vez más, el trabajo filológico se convierte en instrumento de análisis, sondeo y profundización filosófica.

Cabe resaltar, por último, el artículo de B. Reibnitz -«Vom Sprachkunstwerk zur Leseliteratur. Nietzches Blick auf die griechische Literaturgeschichte als Gegentwurf zur aristotelischen Poetik»-, publicado en 1994, donde su autora señala la importancia y las aportaciones de las lecciones sobre la *Historia de la literatura griega* en el contexto de la actividad investigadora y docente realizada por Nietzsche. En el artículo, además de mostrarse las innovaciones que suponen los planteamientos metodológicos e interpretativos del joven profesor respecto a la tradición filológica establecida, se presentan los aspectos fundamentales del texto en cuestión, de modo similar al que hemos señalado en los comentarios de Sánchez Meca y Santini al respecto; reconociendo cuestiones cruciales tales como la diferenciación y el tránsito de la literatura oral -originaria en Grecia- a la escrita; la pregunta sobre «cómo llegaron los griegos su literatura clásica»<sup>1575</sup>; o la reflexión histórico literaria y la confrontación con la modernidad, entre otras<sup>1576</sup>.

Sin embargo, ninguno de estos especialistas hace referencias a la mención a Heráclito en el texto.

---

<sup>1573</sup> Nietzsche 2013, 566; («prefacio» de Sánchez Meca).

<sup>1574</sup> *Ib.*, 567.

<sup>1575</sup> Nietzsche (1874-1876) 2013, 761.

<sup>1576</sup> Cf. Reibnitz 1994, 54-58; Nietzsche 2013, 62-63; 566-567; («introducción» y «prefacio» de Sánchez Meca); Santini 2013, 1-20.

*d) El recurso a Heráclito en este caso*

En el texto para las lecciones sobre *Historia de la literatura griega* encontramos dieciocho alusiones a Heráclito; las siete primeras (52A - 58A) en la parte I-II del texto; las otras once (59A - 69A) en la parte III.

Las cuestiones tratadas en los contextos en los que se recurre al de Éfeso son varias, y los motivos de las alusiones también. Encontramos menciones a modo de confirmación o refuerzo para determinadas informaciones y críticas (citas 52A, 53A, 54A, 55A, 56A, 57A, 59A, y 62A). También alusiones al estilo, la forma de expresión y el carácter de las obras de distintos representantes de «la literatura filosófica», desde los presocráticos hasta los neoplatónicos, pasando por Platón y Aristóteles, estoicos, epicúreos, peripatéticos, cínicos, escépticos, e integrantes de la «Escuela de Atenas»<sup>1577</sup>; dos de las alusiones a Heráclito aquí son bastante extensas (54A, y 55A). Hay también varias menciones a su estilo: ejemplo de prosista retardatario en la diferenciación entre escritores conservadores y progresistas (60A); uno de los casos empleados para la valoración del nivel de capacidad estética en la antigua Grecia (62 A). Ejemplo también de que muchos de los más importantes filósofos de la Antigüedad obtenían más peligro que beneficio económico con la actividad filosófica (65A); una muestra más de que la mayoría de los primeros filósofos procede de familias nobles y acomodadas (66A). Uno de los instauradores de los fundamentos de la metodología científica de la posteridad, contrarios a la poesía y a que se conceda a los poetas carácter educativo (67A). Finalmente, representante de una de las distintas formas de morir que Nietzsche presenta en el texto (68A, 69A).

Los temas concretos tratados en cada una de las citas son pues: la crítica a la poesía en general y a Hesíodo en particular<sup>1578</sup>; el posicionamiento antidemocrático y la indignación con el destierro de Hermodoro; el retiro y la custodia de la obra de Heráclito en el templo de Ártemis; la supuesta división de ésta en tres partes<sup>1579</sup>; alusiones a la teoría heraclítica de los contrarios<sup>1580</sup>. La crítica a la erudición y a

---

<sup>1577</sup> Vid. GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 180-224; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 702-731.

<sup>1578</sup> Citas 52A, 62A, y 67A.

<sup>1579</sup> Cita 54A.

<sup>1580</sup> Cita 56A.



Pitágoras<sup>1581</sup>; y la mención a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo en el fragmento DK 22 B 40 como muestra de que estos eran considerados sabios en aquellos tiempos<sup>1582</sup>. También al modo en cómo comienza el libro de Heráclito<sup>1583</sup>; la caracterización del de Éfeso como escritor en prosa «retardatario»<sup>1584</sup>; alusiones a la brevedad y concisión de sus sentencias<sup>1585</sup>; y comentarios que tratan de rebatir la común consideración crítica sobre la dificultad de su estilo literario<sup>1586</sup>. Comentarios sobre los peligros aportados por la actividad filosófica<sup>1587</sup>; sobre la nobleza de su estirpe<sup>1588</sup>; y su modo de morir<sup>1589</sup>. También el error que hemos señalado sobre la atribución a Heráclito de informaciones que en realidad proceden de Heráclides Póntico<sup>1590</sup>.

*e) Fragmentos póstumos vinculables*

En general, los fragmentos póstumos escritos entre 1874 y 1876 -años en que Nietzsche impartió las lecciones sobre *Historia de la literatura griega*-, tienen más relación con otros escritos de la época como las «Consideraciones intempestivas»<sup>1591</sup>, o incluso con el de *Los filósofos preplatónicos*, cuyas últimas lecciones se impartieron en 1876; o el del curso *Culto griego a los dioses* -dictado en el invierno de 1875-1876. No obstante, algunos de estos fragmentos póstumos contienen elementos acordes también con distintos aspectos desarrollados en el texto que aquí nos ocupa. Veamos algunos.

**53B**

6[9] «La evolución de la *música* y la *filosofía* griegas discurre en paralelo. Comparativa entre ambas, en la medida en que las dos ponen de manifiesto el ser helénico. Claro que la música sólo nos es conocida a partir de su sedimentación en la lírica.

Empédocles – Tragedia	Monodia sacral
Heráclito – Arquíloco	Jenófanes a la manera del <i>Symposion</i> .
Demócrito – Anacreonte	

<sup>1581</sup> Cita 55A.

<sup>1582</sup> Cita 57A.

<sup>1583</sup> Cita 58A.

<sup>1584</sup> Cita 60A.

<sup>1585</sup> Cita 61A.

<sup>1586</sup> Cita 63A.

<sup>1587</sup> Cita 65A.

<sup>1588</sup> Cita 66A.

<sup>1589</sup> Citas 68A, y 69A.

<sup>1590</sup> Citas 53A, y 59A.

<sup>1591</sup> Especialmente la segunda, la tercera y la cuarta: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la Historia para la vida*; *Schopenhauer como educador*; y *Richard Wagner en Bayreuth*.

Pitágoras – Píndaro

Anaxágoras – Simónides.

Toda comparación entre personas es forzada y estúpida»<sup>1592</sup>.

En la segunda sección de la primera parte del texto para las lecciones sobre *Historia de la literatura griega*, Nietzsche sostiene que «el lenguaje de los trágicos venía ya preparado por la costumbre de los líricos»<sup>1593</sup>. En la siguiente sección, dedicada a la «relación de la obra de arte lingüística con otras artes», trata entre otras cuestiones los distintos tipos de empleo y función de la música en la Antigüedad; en ese contexto alude a la similitud entre el epílogo y «una pieza musical» en «la elocuencia asiática», y a la importancia de la modulación de la voz en los discursos de importantes oradores griegos posteriores como Demóstenes. Y en refuerzo de esta cuestión remite a un pasaje de Cicerón donde dice que: «el epílogo del discurso de los oradores de Frigia y Caria es casi como una canción»<sup>1594</sup>. En la tercera sección se explora la «relación de la obra de arte lingüística con otras artes» y comenta que «el ritmo [...] domina naturalmente toda la poesía, pero también – y esto hay que subrayarlo – la mayor y mejor parte de la prosa»<sup>1595</sup>. En la sexta sección dedicada a «la obra de arte elegíaca», en el contexto de explicación del uso arcaico de la elegía y la consideración de que su «uso más antiguo» fue «el simpósico», comenta que «el filósofo Jenófanes quería llevar a cabo con sus elegías una reforma del simposion», y que «el mayor poeta epigramático fue Simónides»; también menciona a Empédocles como uno de los filósofos que compusieron epigramas<sup>1596</sup>. En la octava sección, dedicada a «la tragedia» como una de «las formas principales de la obra de arte lírica» Nietzsche señala que «una gran unidad musical recorre las partes líricas de la tragedia más antigua»<sup>1597</sup>.

En la novena sección, «la composición yámbica y trocaica» comenta que Arquíloso fue el primero en emplear el «yambo» artísticamente, «para su poesía escóptica»; y que Aristóteles considera que el «metro yámbico» es «apto para la palabra, elocuente»<sup>1598</sup>. También señala que en las fiestas consagradas a Démeter en Paros Arquíloco recitaba

---

<sup>1592</sup> NF 6[9] Sommer 1875, KGW IV/1, p. 176.

<sup>1593</sup> GGL-I-Text-2, KGW II/5, p. 16; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 598.

<sup>1594</sup> Cic., *Orat.*, 57; Nietzsche (1874-1876) 2013, 607.

<sup>1595</sup> GGL-I-Text-3, KGW II/5, p. 18; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 600.

<sup>1596</sup> GGL-I-Text-6, KGW II/5, pp. 77-78; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 637-638.

<sup>1597</sup> GGL-I-Text-8, KGW II/5, p. 81; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 640.

<sup>1598</sup> GGL-II-Text-9, KGW II/5, p. 147; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 682.

sus yambos; así como también Simónides, y que Jenófanes pronunciaba «sus σίλλοι [silloi] yámbicos contra ciertas ideas filosóficas».<sup>1599</sup> Sin embargo, será el «ritmo trocaico», a diferencia del yámbico, el que seguirá vinculado a la música; y según Nietzsche «prácticamente todos los poetas yámbicos escribieron también tetrametros»<sup>1600</sup>. En la onceava sección, dedicada a «la literatura filosófica» se alude a «las canciones religiosas relacionadas con los antiquísimos misterios órficos», y a que a partir del inicio del siglo VI «la doctrina órfica sale de la oscuridad, desarrollando «una rica y poderosa literatura» que supera los anteriores himnos y *Teogonía* órficos.

En la primera sección de la parte III del texto Nietzsche sostiene que en su origen «las obras clásicas no fueron en absoluto concebidas como literatura», sino que estaban compuestas «para el momento»; y que en estas obras se daba «una unión de diversas artes», entre las que resalta «las de la acción y la declamación» y «también las de la música, el canto y la orquestación. De esta unión con varias artes la literatura clásica se abstrae cuando, más adelante, se presentan sus obras como canon para lectores»<sup>1601</sup>. En relación con esta cuestión, en la siguiente sección señala que «los motivos más antiguos para el nacimiento de la poesía son los mismos motivos de que se tenga por necesario el empleo de la música y su ritmo»<sup>1602</sup>. A pesar de que en esa época se origina en la actividad del pensamiento una progresiva desidentificación respecto a la poesía, en aras del aumento de la precisión y la tendencia científica, «el instinto es todavía tan potente que todo el mundo cree más verdadero un pensamiento si éste se halla expresado en verso que cuando se halla formulado en prosa»<sup>1603</sup>.

Y en la novena sección de esta parte, en el contexto donde explica que «originariamente, el rapsoda hubo de ser ἀοιδός, cantante, y sólo más tarde se limita a la mera recitación», es donde vimos que recurre a la crítica de Heráclito a Arquíloco del fragmento DK B 42, para probar «que en los certámenes los rapsodas recitaban no sólo a Homero y a Hesíodo sino también a Arquíloco»<sup>1604</sup>.

<sup>1599</sup> GGL-II-Text-9, KGW II/5, p. 149; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 683.

<sup>1600</sup> GGL-II-Text-9, KGW II/5, p. 152; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 685-686.

<sup>1601</sup> GGL-III-Text-1, KGW II/5, pp. 277-278; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 763.

<sup>1602</sup> GGL-III-Text-2, KGW II/5, p. 283; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 766.

<sup>1603</sup> GGL-III-Text-2, KGW II/5, p. 288; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 769.

<sup>1604</sup> GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 333; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 796.

El fragmento póstumo que presentamos a continuación - también del verano de 1875-, contiene algunos elementos que Nietzsche desarrolla en el texto de sus lecciones sobre *Historia de la literatura griega*:

**54B**

6[18] «Cabe presentar a estos filósofos más antiguos como a aquellos que sienten la atmósfera y las costumbres griegas como *exilio* y *limitación*: por tanto, como a libertadores de sí mismos (lucha de Heráclito contra Homero y Hesíodo, Pitágoras, contra la mundanización; todos contra el mito, en particular Demócrito). Hay una laguna en su naturaleza, en comparación con el artista griego, así como con el hombre de Estado.

Los concibo como los PRECURSORES DE UNA REFORMA de los griegos: pero no como precursores de Sócrates. [...] Tragedia – concepción profunda del amor – Naturaleza pura – ninguna conversión fanática: es evidente que los griegos estuvieron a *punto* de hallar *un tipo* de hombre *aún más elevado* que los anteriores; pero que entonces se produjo una fractura. El proceso se detiene en la *época trágica* de los griegos»<sup>1605</sup>

Podemos relacionar este póstumo con la cita 65A, donde se sostiene que Heráclito, Demócrito y Platón obtuvieron de su actividad literaria más peligro que ganancia; y donde comentamos las cuestiones del autoexilio de Heráclito, así como a las adversidades y privaciones experimentadas por Demócrito y Platón<sup>1606</sup>. Asimismo se apuntan aquí nociones que también vimos al tratar la cita 67A, donde se nos presenta a Heráclito y Platón como «los más encarnizados adversarios de Homero y de toda la educación noble basada en la obra de los poetas»<sup>1607</sup>. El posicionamiento contra la poesía ejercido por filósofos como Heráclito y Platón discurre en paralelo con su interés por fomentar un ejercicio de la razón más ligado a las ciencias naturales que a las tradicionales enseñanzas de la actividad poética.

Por último, este fragmento póstumo nos muestra la clave por la cual Nietzsche prefiere hablar de filósofos preplatónicos, y no presocráticos; tal como lo había planteado en el texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, donde exponía que los primeros filósofos se caracterizan sobre todo por su integridad ejemplar, que el último de éstos es Sócrates y que con Platón se inaugura un tipo distinto de filósofo y de filosofía, híbrido, «mixto», resultado de la asimilación de distintos elementos de

---

<sup>1605</sup> NF 6[18] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 180-181.

<sup>1606</sup> GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 335; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 797.

<sup>1607</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 341; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 800.

diversa procedencia. En este sentido y teniendo en cuenta la «fractura» señalada por Nietzsche, se evidencian la importancia de «la *época trágica* de los griegos» y el interés del filólogo en explorar con detalle el proceso en el que «los griegos estuvieron a *punto* de hallar *un tipo* de hombre *aún más elevado* que los anteriores», y la interrupción de ese proceso.

En cuanto a la cuestión de los peligros y los posicionamientos de los distintos filósofos antiguos, otro apunte póstumo escrito ese mismo verano nos aporta más información.

**55B**

6[12] «Estos filósofos demuestran *qué peligros encerraba la cultura griega*:

El mito como poltrona del pensamiento	- contra ello, la fría abstracción y la ciencia estricta. Demócrito.
La muelle comodidad de la vida	- contra ello, la sobriedad, la rigurosa concepción ascética en Pitágoras, Empédocles, Anaximandro.
Crueldad en la lucha y la disputa	- contra ello, Empédocles con su reforma de los sacrificios.
Mentira y engaño	- contra ello, entusiasmo por lo verdadero a cualquier precio.
Ductilidad, excesiva sociabilidad	contra ello, el orgullo y la soledad de Heráclito» <sup>1608</sup> .

Cada uno de los filósofos mencionados aquí es ubicado por Nietzsche en contraste con distintos aspectos de la «cultura griega»; contraste que evidencia los «peligros» que ésta implica. El materialismo de Demócrito atenta radicalmente contra las explicaciones basadas en la divinidad o en la mitología. El ascetismo propuesto por Pitágoras, Empédocles o Anaximandro se opone a la dejadez propia del bienestar. El amor como fuerza organizadora y unificadora en la cosmología de Empédocles, frente a la «crueldad» inserta en la cultura griega. En general, el ensalzamiento radical de la verdad, frente a la mentira. Y por último, el «orgullo y la soledad de Heráclito» que se oponen a la «adaptabilidad, sociabilidad exagerada». De manera que el posicionamiento en cuestión no es tan solo una actitud determinada ante ciertas costumbres, sino un abierto y marcado cuestionamiento de éstas.

Por otra parte, un póstumo del verano de 1875 señala la necesidad de tener en cuenta la importancia de lo extraño y extranjero respecto a significativas aportaciones

<sup>1608</sup> NF 6[12] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 177-178.

artísticas y filosóficas en la antigua Grecia, de manera que figuras como Píndaro, Empédocles o Heráclito no habrían sido posibles si hubieran sido atenienses:

**56B**

6[27] «[...] Píndaro no habría sido posible como ateniense. Simónides lo pone de manifiesto. Y tampoco Empédocles, ni Heráclito. Casi todos los grandes músicos vienen de fuera. La tragedia ateniense no es la forma suprema que cabría pensar. A sus héroes les falta demasiado lo pindárico [...]»<sup>1609</sup>.

Hay una riqueza en la variedad y en la confrontación de la diferencia que no ha de desestimarse; Nietzsche resalta aquí la necesidad de los viajes, de la experiencia del encuentro y la asimilación de elementos de diversa procedencia. De hecho, en refuerzo de este argumento recurre a Simónides de Ceos, poeta lírico griego del siglo VI a. C., cantor de hazañas griegas, cosmopolita y viajero, considerado como un testigo de referencia de la conciencia panhelénica a la que alude Nietzsche en diversas ocasiones. Su producción artística fue tan prolífica como variada, y se le atribuye una mentalidad muy abierta y receptiva a la multiplicidad de aspectos y tendencias que configuran la riqueza de la diversidad griega de su época; por esto sirve aquí como ejemplo del panhelenismo defendido en este póstumo. Es cierto que fue grande Atenas; sin embargo, la riqueza y la creatividad que Nietzsche indica es fruto del intercambio, de la combinación de elementos de diversa procedencia; por esto afirma más adelante en este mismo fragmento que la tendencia tiránica imperante en Atenas, no solo política sino también mental, aplastó en este sentido mucha riqueza; que fue Atenas durante un tiempo bastante improductiva filosóficamente, y que «la tragedia ateniense no era la forma más alta». Había otros lugares con mayor riqueza filosófica y artística, como prueba la diversidad de procedencias de los presocráticos y también la de los músicos, la mayoría de los cuales «venían de fuera». Píndaro y Simónides son «dos grandes maestros musicales» a los que Nietzsche alude en distintos pasajes de su obra; de hecho a ambos menciona como modelos formativos de la Antigüedad griega en *El*

---

<sup>1609</sup> NF 6[27] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 184-185.

*certamen de Homero*<sup>1610</sup>, y de Píndaro concretamente, puede decirse que es un referente que acompaña a Nietzsche durante toda su obra<sup>1611</sup>.

Finalmente, exponemos dos fragmentos póstumos dedicados a la literatura griega; el primero de estos presenta la estructura de una conferencia sobre los líricos griegos que viene con datación del curso académico 1878/1879, aunque se incluye en los escritos de 1868-1869<sup>1612</sup>; el segundo es del año 1869 y está dedicado al estudio de los orígenes de la lírica griega.

57B

«GRIECHISCHE LYRIKER  
Vorlesungen von Prof. Nietzsche  
W. S. 1878/1879  
Einleitung.  
[...]  
§ 8. Zustand der Überlieferung der Lyrik.  
[...]  
ARCHILOCHOS

[...] Moralischen Anstoß erregte Archilochos nicht oft (außer etwa in Sparta seine Äußerung über „den Verlust des Schildes“ Fragm. 6.) Kephisodoros bei Athen. 2, 122 sagt, es finde sich bei Archilochos *βλος ἐν ἡ δύο πονηρῶς εἰρημμένα*, Heraklit verurtheilte ihn, er verdiene mit Ruthenhieben aus dem „Agon“ gejagt zu werden. Also existirte damals Archilochos im Agon als gesungener Dichter. Doch stellte er Homer auch bei dieser Ruthengeißelung mit Archilochos zusammen! Das war nicht hellenisch»<sup>1613</sup>.

Éste es otro de los apuntes que no está clasificado según el criterio establecido por la KGW para la ordenación de los apuntes y fragmentos póstumos; se encuentra recogido en la recopilación *Friedrich Nietzsche Frühe Schriften*, de la que hemos extraído los otros pasajes con alusión a Heráclito que tampoco están clasificados según el criterio indicado, y que como éste, tampoco están traducidos al español. Como el propio pasaje indica, se trata de material preparatorio para una conferencia sobre los líricos griegos. El pasaje dedicado a Arquíloco se inserta en un apartado dedicado a tratar las condiciones, el estado o la «situación de la tradición de la lírica». Como hemos visto al

<sup>1610</sup> CV-Text-5, KGW III/2, p. 284.

<sup>1611</sup> Cf. GT-Text-6, KGW III/1, p. 45; UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 321; GMD-Text-1, KGW III/2, p. 7; MAM-I-Text-261, KGW IV/2, p. 220; por citar solo algunos ejemplos.

<sup>1612</sup> Aunque la fecha que encontramos en el texto es 1878-1879, el pasaje se incluye en los escritos del periodo 1868-1869, y su contenido es muy similar al que encontramos en el póstumo de 1869 que exponemos a continuación. Lo más probable es que se trate de un error, y en realidad se refiera al curso 1868-1869.

<sup>1613</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, 395.



comentar las alusiones a Heráclito en el texto para las lecciones sobre la *Historia de la literatura griega*, en ellas Nietzsche recurre al fragmento DK 22 B 42 considerando «que en los certámenes los rapsodas recitaban no sólo a Homero y a Hesíodo sino también a Arquíloco, nos lo demuestra una declaración del filósofo Heráclito»<sup>1614</sup>; de manera que este testimonio del de Éfeso sirve al filólogo para justificar lo que está argumentando. Al comienzo de este pasaje se alude a las informaciones transmitidas sobre uno de los fragmentos de Arquíloco de Paros<sup>1615</sup>; y se vuelve a citar el mencionado fragmento de Heráclito, reproduciendo además la afirmación de que Homero, junto con Arquíloco, merecerían ser expulsados de los certámenes y apaleados; ῥαπίζεσθαι es el término empleado por Heráclito, expresión que le permite uno de los juegos semánticos habituales en sus sentencias, en este caso debido a las relaciones que pueden establecerse entre los términos ῥαψ-ῥδός (zurcidor de cantos, o recitador de versos), ῥάβδος (vara, palo), ῥαβδοῦχος (portador de vara), cuestión que ya tratamos al comentar este fragmento en el contexto del análisis del recurso a Heráclito en *Los filósofos preplatónicos*<sup>1616</sup>. La vara en cuestión se refiere al bastón del que se servían los rapsodas en sus desplazamientos y que usaban a veces para marcar el ritmo en sus recitales. Pues bien, la misma vara empleada por el rapsoda en el ejercicio de su oficio es la que según Heráclito habría de emplearse para atizar a Homero y a Arquíloco, y expulsarlos de los agones; el comentario final de Nietzsche aquí al respecto.

En cuanto al otro apunte póstumo de 1869 que hemos mencionado, también alude al mismo pasaje de transmisión del fragmento de Arquíloco y al fragmento DK B 42 de Heráclito:

**58B**

1869 «§ 2. Quellen für die Geschichte der Lyrik.

[...]

<sup>1614</sup> GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 333; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 796.

<sup>1615</sup> Cf. Ath. 3.122b. «Κηφισόδωρος γοῦν ὁ Ἰσοκράτους τοῦ ῥήτορος μαθητῆς ἐν τῷ τρίτῳ τῶν πρὸς Ἀριστοτέλην λέγει ὅτι εὗροι τις ἂν ὑπὸ τῶν ἄλλων ποιητῶν ἢ καὶ σοφιστῶν ἐν ἡ δὴ γοῦν πονηρῶς εἰρημένα, οἷα παρὰ μὲν Ἀρχιλόχῳ τὸ πάντα ἄνδρα ἀποσκολύπτειν, Θεοδώρῳ δὲ (fr. 754 SH) τὸ κελεύειν μὲν πλέον ἔχειν, ἐπαινεῖν δὲ τὸ ἴσον, Εὐριπίδῃ δὲ (Hipp. 612) τὸ τὴν γλῶτταν ὀμωμοκέναι φάναί».

<sup>1616</sup> Apartado c) *Tradición interpretativa*.

- 1) Das delphische Orakel im kolonialen Zeitalter ehrt dessen Sänger. Arch. hat das damalige Leben in Verse gebracht, jeder konnte sein Schicksal, seine Empfindungen jetzt absingen – so war das Leben sehr erleichtert (bis dahin nur Poesie der Vergangenheit!)
- 2) Die Sittlichkeit des A. Stand genau auf dem Niveau (wie später die der Sophisten), nicht nur der wirklichen entsprechend, sondern auch der conventionellen (Ein feiner Kenner wie Kephisodor (Ath. 3 p. 122) sagt bei den älteren Dichtern (Archiloch.) fände sich nur ἐν ἡ δὴ δύο γοῦν πονηρῶς εἰρημένα). Die Spartaner mit der Verurtheilung der Schildgeschichte waren die Ausnahme damals, allzu rigoros. Man findet Homer und Archiloch. Zusammen wegen ihrer Sittlichk. Zuerst verurtheilt von Heraclit (ῥαπίζεσθαι - ἐκ τῶν ἀγώνων ἐλαύνειν). [...]»<sup>1617</sup>.

Éste es otro de los apuntes póstumos que no está clasificado según el criterio establecido por la KGW para la ordenación de los apuntes y fragmentos póstumos, y que tampoco está traducido al español. Se relaciona aquí el origen de la lírica con el oráculo de Delfos en la época de máxima intensidad de la colonización griega (VII-VI a. C.), cuando el oráculo era un lugar de encuentro de viajeros de muy diversa procedencia, donde se producían significativos intercambios culturales, y a cuya consulta se solía recurrir -entre otras muchas razones- para obtener orientación sobre los lugares y momentos más propicios para establecer las colonias. Nietzsche señala aquí que las estrofas dejan de ceñirse únicamente a la poesía del pasado, y vuelve a mencionar a Arquíloco, uno de los poetas líricos más antiguos de los que tenemos constancia. Cita de nuevo los testimonios relacionados con Cephisodoros en el fragmento de Arquíloco al que también alude en el pasaje anterior; así como al fragmento en que Heráclito sentencia su expulsión del ἀγών, junto con la de Homero, «ῥαπίζεσθαι - ἐκ τῶν ἀγώνων ἐλαύνειν».

Nietzsche resalta aquí la censura de Heráclito, y también la de los espartanos, de manera que las anotaciones contenidas en este póstumo pueden relacionarse con algunas de las informaciones legendarias sobre el poeta de Paros. Cuenta la leyenda que cuando el dirigente de los habitantes de Paros fue a consultar el oráculo de Delfos porque sus conciudadanos querían fundar una colonia en la isla de Tasos, la respuesta que dio el oráculo dejó tan perplejos a los habitantes de Paros que no lograron interpretar su sentido. Y fue Arquíloco quien logró descifrar la sentencia; quien más tarde marchó a vivir a Tasos, donde se fue aislando y empobreciendo de tal modo que

<sup>1617</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. V, p. 365.

acabó convirtiéndose en soldado para ganar su sustento. También parece ser que fue rechazado por su amada Neobule, que virtió este dolor en abundantes yambos hirientes dirigidos contra ella y contra Licambe, padre de ésta, quienes no pudiendo soportar la insistente e intensa agresión vertida en los yambos del poeta resentido, acabaron quitándose la vida; y que fue por esto que en Esparta se prohibieron los yambos de Arquíloco. Según la leyenda fue un hombre llamado Calonda quien mató al poeta, y que cuando más tarde fue a Delfos, el oráculo lo expulsó de allí reprochándole que había matado «al servidor de las musas». Cabe señalar por último que en el exhaustivo estudio realizado en las lecciones sobre la *Historia de la literatura griega*, Nietzsche trata con más detalle las aportaciones de Arquíloco a la lírica griega<sup>1618</sup>.

---

<sup>1618</sup> Cf. por ejemplo GGL-II-Text-9, KGW II/5, p. 149; GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 333; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 683, 796.

### 2.11. *Der Gottesdienst der Griechen* (1875-1876; 1877-1878)

#### *El culto griego a los dioses.*

Se trata del texto para unas lecciones sobre el servicio divino de los griegos, que Nietzsche imparte inmediatamente después del curso sobre *Historia de la literatura griega*<sup>1619</sup>. El motivo básico de las lecciones dedicadas a estudiar *El culto griego a los dioses*, consiste sobre todo en la exploración del tránsito de la religión prehelénica a la instauración de los dioses olímpicos, y el acorde desarrollo del pensamiento lógico, filosófico y científico a partir de la mentalidad mágica originaria de los antiguos griegos. Para ello se indagarán -en una extensa introducción- los más diversos aspectos de estos procesos; desde «la forma de pensar que subyace a los ritos»<sup>1620</sup>, hasta las «circunstancias y condiciones de la transformación de los cultos»<sup>1621</sup>, pasando por la consideración del «culto religioso como modo de imponer una ley a la naturaleza»<sup>1622</sup>, los «fundamentos conceptuales del culto»<sup>1623</sup>, las «tensiones que determinan el desarrollo del culto»<sup>1624</sup>, la diversa procedencia de los distintos elementos presentes en el culto<sup>1625</sup>, o los «poderes que estructuran el culto»<sup>1626</sup>, entre otros. La segunda parte del texto consta de seis secciones y trata los «lugares y objetos del culto». La tercera, dividida también en seis secciones, trata las figuras de los «sacerdotes, profetas y similares»; y finalmente la cuarta consta de tres secciones y está dedicada a «las prácticas religiosas».

Como señala Sánchez Meca, en este estudio Nietzsche combina con los conocimientos de Filología Clásica informaciones procedentes de distintas disciplinas científicas como la Antropología, la Etnología, o la Prehistoria, entre otras; empleando

---

<sup>1619</sup> Como vimos al tratar el texto en cuestión, las lecciones sobre *Historia de la literatura griega* se impartieron durante los cursos 1874-1875 y 1875-1876. Las lecciones sobre *El culto griego a los dioses* se impartieron durante el curso 1875-1876; aunque en la primera página del texto original, junto con el título se indican los periodos semestre de invierno de 1875-1876, y semestre de invierno de 1877-1878.

<sup>1620</sup> «§ 1. [Sobre la forma de pensar que subyace a los ritos]»; primera sección de la introducción.

<sup>1621</sup> Sección 12 y última de la introducción.

<sup>1622</sup> Sección 2 de la introducción.

<sup>1623</sup> Sección 3 de la introducción.

<sup>1624</sup> Sección 4 de la introducción.

<sup>1625</sup> Secciones 5 a 9 de la introducción.

<sup>1626</sup> Sección 10 de la introducción.

muy diversas y variadas fuentes entre las que destacan las aportaciones de importantes representantes de estas y otras disciplinas<sup>1627</sup>. También señala que uno de los intentos de esta exploración interdisciplinaria es la búsqueda de «elementos para fundamentar una nueva filosofía de la cultura», y que «en este sentido, el texto de este curso es el mejor lugar para ver la naturaleza del giro que su autor emprende ya en esos años y que lo encamina hacia *Humano, demasiado humano*»<sup>1628</sup>.

La propuesta aportada por Nietzsche sobre la intensa capacidad de sincretismo que muestran los griegos en las primeras fases de la formación de su cultura, al asimilar los más diversos elementos de otras culturas y credos<sup>1629</sup>, desmiente el fantástico ideal de originalidad que tradicionalmente la filología atribuía a la cultura griega. Nietzsche desmonta esta ilusión, e indica las habituales tendencias a proyectar sobre el objeto de estudio -en este caso la Antigüedad- nociones, ideas, relaciones y paralelismos propios de la cosmología en la que se halla inmerso el investigador, y que no son sino ilusiones con las que se inventa «un mundo fabuloso que no ha existido jamás»<sup>1630</sup>. El empleo de las disciplinas científicas antes mencionadas permitió a Nietzsche cotejar las propuestas de la filología clásica con los resultados de los estudios sobre tribus salvajes realizados por la etnología y la antropología de su tiempo; la atribución de una noción de cultura nacional a los griegos se presentaba así como algo más que cuestionable. En el texto para estas lecciones se propone una imagen de los griegos primitivos como un pueblo receptivo, dispuesto al aprendizaje y a la asimilación creativa de cuantos elementos ajenos encontraran útiles o interesantes.

En este sentido Nietzsche, como filólogo, además de criticar la metodología y la perspectiva filológicas tradicionales, abre una nueva vía de estudio; vía que en nuestra opinión, inmediatamente después le servirá también -como filósofo- en su análisis crítico de la cultura occidental moderna<sup>1631</sup>.

---

<sup>1627</sup> Los más importantes, Boetticher, Nissen, Burckhardt, Preller, Müller, Mannhardt, Waitz, Steinthal, Tylor, Lubbock y Caspari. Vid. Nietzsche 2013, 931, y n. 4, donde se indican además los trabajos concretos de cada uno de estos autores, empleados por Nietzsche en el estudio en cuestión.

<sup>1628</sup> Nietzsche (2013), 931.

<sup>1629</sup> Vid. GG-Text-5, KGW II/5, p. 377; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 944.

<sup>1630</sup> NF 7[1] 1875, KGW IV/1, p. 197; citado por Sánchez Meca en Nietzsche (2013), 932, n. 5.

<sup>1631</sup> En los años inmediatamente posteriores al curso en que se impartieron las lecciones sobre la *Historia de la literatura griega* y *El culto griego a los dioses*, Nietzsche escribe obras que presentan

En el texto para las lecciones sobre *El culto griego a los dioses* encontramos dos alusiones a Heráclito:

70 A [GG- Einleitung-5]

«§ 5 [Los elementos semíticos en el culto griego]

Hay huellas, sin embargo, que atestiguan que, en los santuarios de Asia Menor, se daba el caso de que el sumo sacerdote, inferior al rey en la jerarquía, se situaba junto a él y tenía la prerrogativa de llevar de vez en cuando la tiara real (Heráclito de Éfeso). Los griegos, pues, conocían las familias sacerdotales hereditarias»<sup>1632</sup>.

Este pasaje se encuentra en la quinta sección de la primera parte del texto, dividida en doce secciones y dedicada a presentar una introducción general al tema. Al final de la cuarta sección Nietzsche sostiene que junto con la decidida tendencia a mantener sus ritos antiguos, los griegos se veían en «la obligación de tener que admitir el elemento extranjero para no sucumbir», en parte también por temor ante los dioses ajenos, así como por la tolerancia ante novedades que no consideraban peligrosas; «todo esto ha producido el culto más complejo del mundo». Y concluye que, a diferencia de otros pueblos, «cualquier cosa que los griegos hayan podido tomar de prestado, lo transforman en algo más bello. Es su lado más brillante: la asimilación y superación de lo extranjero»<sup>1633</sup>.

Tras esta reflexión comienza la quinta sección, al final de la cual se encuentra la alusión a Heráclito de Éfeso como ejemplo del caso de igualación entre sacerdote y rey que se está explicando. Es una sección dedicada a «los elementos semíticos en el culto griego», en la que de acuerdo con lo expuesto anteriormente Nietzsche señala y comenta distintos aspectos de la cultura semita en general y de su culto a los dioses en particular, que considera habrían asimilado los griegos. En el contexto de estas explicaciones, y en refuerzo de la tesis de que el culto órfico a Dioniso conserva

---

cada vez mayor calado filosófico -como muestra ya a partir de 1878 el proyecto titulado *Humano, demasiado humano-*, y en las que puede comprobarse el empleo de elementos y nociones filosóficas que se han ido forjando en el exhaustivo y continuado estudio filológico acometido en la mayoría de los abundantes textos redactados durante más de diez años, si se tiene en cuenta como punto de partida destacados estudios como *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, de 1867.

<sup>1632</sup> GG-Einleitung-Text-5, KGW II/5, p. 383; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 948.

<sup>1633</sup> GG-Einleitung-Text-4, KGW II/5, pp. 376-377; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 944

abundantes elementeos fenicios, se alude a un verso del oráculo de Apolo de Claros, transmitido -señala Nietzsche- por Macrobio (I, 18) donde se relacionan los nombres de Zeus, Hades, Helios y Dioniso. El verso en cuestión dice: «εἰς Ζεῦς, εἰς Ἄϊδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος (Zeus único, Hades único, Sol único, Dioniso único)»<sup>1634</sup>. A continuación el filólogo expone diversos detalles del templo y el culto a Adonis en Biblos, la ciudad sagrada de éste, «el más grande de los dioses»; en cuyo templo «se guarda un ídolo de madera, un falo levantado sobre un carro y cavernas donde se celebran sus funerales. Ἴαώ es un ἄροητον en los misterios dionisiacos de los atenienses y significa en fenicio “el que hace vivir”»<sup>1635</sup>.

Seguidamente se exponen otras muestras que según Nietzsche muestran como «por mediación del sincretismo de la religión fenicia, la esencia oriental de la religión [...] penetró por entero el elemento griego»<sup>1636</sup>. Justo después encontramos la alusión a Heráclito en este pasaje; con ella termina esta sección. Y en la siguiente sección -dedicada a los «elementos tracios»-, Nietzsche sigue tratando el culto a Dioniso como uno de los elementos más importantes de la religión griega, y alude a la identificación entre Dioniso y «Ζεὺς νύχιος, Zeus nocturno. A este dios, que muere y retorna a la vida cada año, va unido sin duda también el culto de Démeter y Perséfone»<sup>1637</sup>.

Sorprende que Nietzsche no señale en ninguno de estos dos comentarios sobre las características y la expansión del culto a Dioniso, las posibles resonancias de estas imágenes con el fragmento DK B 15 de Heráclito<sup>1638</sup>; cuando ha aludido a él por otra cuestión en un pasaje que se encuentra precisamente entre los dos pasajes donde realiza estos comentarios.

Aunque el filólogo no lo indique esta información es relevante, pues aporta datos que contribuyen a mejorar notablemente la comprensión de la sentencia del fragmento al que nos referimos, y en la que algunos especialistas en Heráclito fundamentan la habitual consideración del rechazo heraclíteo a la figura de Dioniso y al culto que se le

<sup>1634</sup> Nietzsche transcribe este verso que, efectivamente, se encuentra en la sección XVIII del libro I de las *Saturnalia* de Macrobio, gramático romano del siglo IV d. C.

<sup>1635</sup> GG-Einleitung-Text-5, KGW II/5, p. 381; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 947.

<sup>1636</sup> GG-Einleitung-Text-5, KGW II/5, p. 383; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 948.

<sup>1637</sup> GG-Einleitung-Text-6, KGW II/5, p. 385; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 949.

<sup>1638</sup> DK 22 B 15: «si no celebraran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades es el mismo que Dioniso, por el que enloquecen y hacen bacanales».



profesaba. En el fragmento en cuestión, Heráclito considera que los actos realizados en la celebración dedicada a Dioniso serían «lo más desvergonzado», si no fuera porque se realizan en el contexto ritual en que se ofician, donde el filósofo de Éfeso reconoce la identificación entre esta divinidad vinculada a la vida y Hades, dios del averno. En este sentido, resulta interesante la identificación entre Zeus, Hades, Helios y Dioniso del verso citado por Nietzsche, en cuyo empleo ritual explica que las cuatro figuras eran la misma divinidad, Ἰαώ<sup>1639</sup>, bajo el signo de las cuatro estaciones; de manera que Hades se corresponde con el invierno, Zeus con la primavera, Helios con el verano, y Dioniso con el otoño<sup>1640</sup>.

Como vimos al analizar el fragmento DK 22 B 15, en el comentario del recurso a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia*, su interpretación ha despertado bastante discrepancia entre los investigadores, quienes no sólo interpretan de distinta manera el significado general de la sentencia, sino también el posible sentido de la identificación entre Dioniso y Hades que se hace en ella<sup>1641</sup>. No obstante, ninguno de ellos hace referencia al verso transmitido por Macrobio e indicado por Nietzsche. Aunque -como se ha observado-, tampoco este último lo relacione con el fragmento B 15 de Heráclito, cabe señalar el valor de la aportación en cuestión, pues la identificación entre Hades, Zeus, Helios y Dioniso que presenta este verso de las *Saturnalia*, independientemente de que se empleara realmente o no en los rituales dionisiacos antiguos, puede considerarse una evidencia concreta de la tradicional identificación entre las deidades mencionadas.

En cuanto a la alusión concreta a Heráclito en este pasaje, como hemos indicado se encuentra justo al final de la quinta sección de la primera parte. En un contexto donde, tras aportar diversos ejemplos demostrativos de la intensa presencia de elementos orientales en el seno de la religión griega, Nietzsche señala el origen fenicio de los cultos a Afrodita, y sostiene que «no obstante, el estilo de sacerdocio fenicio no ha llegado a ser predominante entre los griegos», en el sentido de una «organización

---

<sup>1639</sup> Que como hemos visto Nietzsche explica es un ἄσσητον (nombre prohibido, empleado en los rituales místicos atenienses en honor a Dioniso, y cuyo significado en fenicio indica es «el que hace vivir»; vid. GG-Einleitung-Text-5, KGW II/5, p. 381; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 947.

<sup>1640</sup> En relación con esta cuestión Nietzsche cita «Bión, I, 79».

<sup>1641</sup> Cf. Bernays, *Ges. Abh.* I 61, n. 1; Verdenius, *Mnemosyne* 1959, 297; Marcovich 2007, 555-558; Kahn 1981, 263-265; Conche 1986, 158-160.

jerarquizada de una multitud de sacerdotes, con un sumo sacerdote a la cabeza al que está vinculada una gran cantidad (¡miles!) de *hieródulos*»<sup>1642</sup>. El filólogo considera que este es uno de los aspectos fundamentales en la diferencia que presenta el caso griego respecto al culto a los dioses practicado por otros pueblos. Los sacerdotes griegos no estaban organizados en algo así como una corporación sacerdotal, ni en una jerarquía con un «sumo sacerdote que sigue en dignidad al rey», como en el caso fenicio<sup>1643</sup>.

Sin embargo, identifica una excepción en el caso de «los santuarios de Asia Menor» en los que «el sumo sacerdote, inferior al rey en la jerarquía, se situaba junto a él y tenía la prerrogativa de llevar de vez en cuando la tiara real (Heráclito de Éfeso)». Nietzsche concluye así que pese a no ser lo habitual entre los griegos, también ellos «conocían las familias sacerdotales hereditarias»<sup>1644</sup>. Esta alusión al filósofo de Éfeso no tiene más importancia que la de mostrar un ejemplo de excepción a la tónica general que se está argumentando. La información sobre los derechos hereditarios de Heráclito era bien conocida por Nietzsche, quien ya había aludido a esta cuestión en trabajos anteriores<sup>1645</sup>; también la habían comentado estudiosos de Heráclito consultados por el filólogo, como Bernays o Schuster entre otros; y se encuentra en los testimonios

<sup>1642</sup> GG-Einleitung-Text-5, KGW II/5, p. 383; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 948.

<sup>1643</sup> En la parte II del texto, en un capítulo dedicado específicamente a «los sacerdotes», Nietzsche explica que en la antigua Grecia cada sacerdote oficiaba según los elementos y tendencias propias de la tradición y las costumbres del lugar donde se encontraba; y además, la misma divinidad recibía cultos y tratamientos distintos según el lugar donde se la veneraba. No existía pues una agrupación ni una jerarquía sacerdotal, sino una concepción y un culto locales de la divinidad en cuestión. En el contexto de estas explicaciones Nietzsche sostiene que en la época arcaica se intentaba fundamentar la prosperidad de una ciudad en emergencia convirtiendo los dioses familiares en dioses del Estado, garantizando así la protección y el beneplácito de estos para la ciudad. De este modo es como surge una «nobleza sacerdotal hereditaria como núcleo sólido de la comunidad de los ciudadanos». Las familias así encargadas de la dignidad sacerdotal y el oficio de los sacrificios son asimismo custodias de la tradición local en sentido general, de manera que a ellas les corresponde lo que el filólogo denomina «comercio con la divinidad», así como el mantenimiento de las costumbres ancestrales y -dado el caso-, sus posibles transformaciones: «Cuanto más lejos se retrocede en la historia, más se acusa también la significación política de la nobleza sacerdotal. La asignación del origen de un dios a un clan determinado implica también la creencia en la vida continuada de este dios dentro del clan. Propongo la hipótesis, para la Grecia arcaica, de la creencia, completamente dominante, de que los dioses de carne y hueso podían verse en todas partes, y que hombres en momentos de su vida se sintieron dioses, lo que, más tarde, no se produjo más que en individuos como Pitágoras y Empédocles». vid. GG-II-Text-1, KGW II/5, pp. 465-468; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 999-1001.

<sup>1644</sup> GG-Einleitung-Text-5, KGW II/5, p. 383; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 948.

<sup>1645</sup> Cf. GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 339; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 799.

aportados por Diógenes Laercio, estudiados exhaustivamente por Nietzsche diez años atrás. Según Diógenes Laercio Heráclito se negó a redactar las leyes que sus conciudadanos le solicitaron<sup>1646</sup>; el doxógrafo alude a los testimonios de Antístenes en *Las Sucesiones*, según los cuales el de Éfeso «cedió los derechos de realeza a su hermano»<sup>1647</sup>. Por otra parte, Estrabón nos transmite que a los descendientes del fundador de Éfeso, Androclus, les correspondía el título de rey y ciertos privilegios<sup>1648</sup>.

La siguiente alusión a Heráclito se encuentra en la cuarta sección de la parte II del texto<sup>1649</sup>.

71 A [GG-II-4]

«§ 4. Los recitadores de oráculos.

Los recitadores de oráculos (χρησμολόγοι) no eran augures sino hombres inspirados que presentían y anunciaban directamente el futuro; el signo mismo y su interpretación en una única persona, ligados a una única conciencia. Hablan «inspirados por el dios» (ἐνθεάξοντες), también Tucídides (II, 21) emplea αἰδεῖν para referirse a ellos (por lo tanto χρησμοφοί, que anuncian oráculos). χρ. ἦδον χρησμοὺς παντοίους [anunciaban oráculos de todo tipo], y (en VIII, 1) los separa expresamente de los adivinos (μάντιες): ὠργίζοντο δὲ καὶ τοῖς χρησμολόγοις τε καὶ μάντεσι [se irritaban tanto con los intérpretes de oráculos como con los adivinos]. Para nosotros tiene un valor inapreciable la figura de una χρησμολόγος femenina, como Casandra, descrita por Esquilo. De este modo hacía su primera aparición esta condición. Con ello coincide el fragmento de Heráclito (Plut., *De pyth. orac.* c. 21), «La sibila, que pronuncia por su boca balbuceante (μαιομένω στόματι) sus palabras sin gracia (ἀγέλαστα), sin bálsamos (ἀμύριστα), y sin afeites (ἀκαλλώπιστα)». La sibila (Σίβυλλα) es la «mujer sabia», palabra que proviene de σοφός, del eólico συφός y en latín arcaico *sibus*. La sibila de Samos era llamada Φοιτώ, «furiosa». Hubo muchas sibilas particulares, pero la tradición, que permite pensar en una unidad, se remonta originariamente más allá de la guerra de Troya. Me parece que esta creencia ya era habitual en los tiempos de Heráclito, pues dice: «Me llega su voz milenaria»<sup>1650</sup>.

<sup>1646</sup> D.L. IX, 2.

<sup>1647</sup> D.L. IX, VI.

<sup>1648</sup> Str., *Geogr.*, XIV, I, 3: ἄρξαι δὲ φησιν Ἄνδροκλον τῆς τῶν Ἰώνων ἀποικίας, ἴστερον τῆς Αἰολικῆς, υἱὸν γνήσιον Κόδρου τοῦ Ἀθηνῶν βασιλέως, γενέσθαι δὲ τοῦτον Ἐφέσου κτίστην.

<sup>1649</sup> Parte II en el texto original de Nietzsche en la KGW; en la edición española que estamos empleando, esta parte se considera la III, porque considera la introducción (*Einleitung*) como parte I.

<sup>1650</sup> GG-II-Text-4, KGW II/5, pp. 484-485; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 1011. La última expresión atribuida a Heráclito, y que corresponde al fragmento DK 22 B 92, presenta en la edición española que estamos empleando un ligero error, pues lo que dice Nietzsche textualmente es «sie reicht mit ihrer Stimme über tausend Jahr»; cf. GG-II-Text-4, KGW II/5, p. 485; Nietzsche (1875-1876) 2013,1011. En cuanto a la fuente de transmisión del fragmento es Plut., *De pyth. orac.*, 397a-b, en lugar de Plut., *De pyth. orac.* c. 21.

a) *Los fragmentos heraclíteos en este pasaje*

El fragmento de Heráclito transcrito en este pasaje es DK B 92:

«La Sibila que, según Heráclito, enuncia con su boca enloquecida palabras sin risa, sin adorno y sin perfumes, llega hasta los mil años por causa de su voz, don del dios».

b) *Los contenidos heraclíteos de este pasaje en el contexto de la filosofía heraclíteica*

Dado que el sentido del fragmento DK 22 B 92 en el contexto de la filosofía de Heráclito se ha comentado en el análisis del recurso a Heráclito en el texto *Sobre el pathos de la verdad*, no repetiremos aquí esta información<sup>1651</sup>.

c) *Tradición interpretativa*

c1) Respecto a Heráclito

La exposición de las aportaciones más relevantes de los especialistas sobre el fragmento DK 22 B 92 también se ha realizado en el comentario del texto mencionado<sup>1652</sup>.

c2) Respecto a Nietzsche

En su introducción al segundo volumen de las *Obras completas*, Sánchez Meca comenta que «en *El culto griego a los dioses*, buscando lo que es propiamente griego, Nietzsche investiga la vida religiosa y trata de encontrar el pensamiento (*Denken*) que se ejerce en la creencia bajo el impulso (*Trieb*) que la despliega»<sup>1653</sup>. También señala que tanto en la metodología como en el enfoque general de este trabajo el filólogo se inspiró en su colega Burckhardt, a cuyas lecciones sobre *Historia de la cultura griega* había asistido con interés nada más iniciar su propia docencia en Basilea, y en quien «admiraba, sobre todo, aparte de su amplio y profundo conocimiento del mundo antiguo, su disposición a ofrecer una visión de los griegos lo más alejada posible del idealismo dominante». Sin embargo, junto con esta admiración, Nietzsche consideraba

---

<sup>1651</sup> Vid. apartado a) del comentario a la cita 21A [CV-1].

<sup>1652</sup> Vid. apartado b) del comentario a la cita 21A [CV-1].

<sup>1653</sup> Nietzsche 2013, 70 («Introducción al volumen II»).

también que la metodología científica empleada por este colega mentor no bastaba por sí misma para realizar una adecuada exploración y aprehensión del mundo antiguo.

El primer punto que el investigador español destaca en este sentido es el interés nietzscheano en «desmitificar la religión griega como “religión de la belleza” para determinar el auténtico significado de su función estrictamente política»<sup>1654</sup>. En su estudio del culto griego Nietzsche detecta un trasfondo mágico en la liturgia, con un sentido político en sus usos. En las lecciones sobre *Historia de la literatura griega* impartidas justo antes que éstas, se analizó el origen religioso del pensamiento racional y la filosofía en cuanto género literario. En el texto para las lecciones sobre el culto griego Nietzsche explora la diferencia que presenta el pueblo griego antiguo respecto a los demás pueblos primitivos en relación con el estadio mágico y prelógico previo al pensamiento lógico y científico. Todos los pueblos primitivos comparten este tipo de origen; en el caso griego la diferencia radica en que los griegos aprendieron a observar regularidades en el curso de los procesos de la naturaleza, a partir de las cuales podían establecerse determinadas leyes implícitas en estos procesos. Nietzsche se pregunta cómo lograron la lucidez y confianza que manifiestan el arte y la poesía de su etapa más espléndida; cómo se dio el tránsito del terrible escenario de sus dioses primitivos al antropomorfismo y la magestuosidad de los dioses olímpicos. Sánchez Meca señala aquí el peculiar instrumento de análisis genealógico empleado por Nietzsche según el cual la clave fundamental decisoria en el surgimiento y las transformaciones de una cultura es su fuerza afirmadora o negadora de la vida. En este sentido, el pueblo griego -al igual que el resto de los pueblos primitivos-, muestra en su emergencia la debilidad propia del pánico ante la vida; sentimiento que, no obstante, troncará en su contrario al afirmarla en lugar de temerla, impulsado por una fuerza que supera el temor a la vida y se dispone a explorar sus misterios. Surgimiento de la actitud científica, filosófica y artística en el cual radica la magistral diferencia que el filólogo observa en los griegos. El investigador español recurre aquí a la siguiente afirmación de Nietzsche:

«en el culto de los griegos y en sus dioses se encuentran los indicios de un estado arcaico, rudo y sombrío. Los griegos habrían sido algo muy distinto si se hubiesen quedado ahí, pero Homero los libró (de su brutalidad) con la frivolidad que es propia de sus dioses. La

---

<sup>1654</sup> *Ib.*, 71.

transformación de una religión salvaje y sombría en una religión homérica es el mayor acontecimiento de la historia de los griegos»<sup>1655</sup>.

Y señala asimismo que en el texto para estas lecciones Nietzsche observa otra particularidad del griego homérico respecto a la diferenciación que establece entre dioses y hombres; pues aunque reconoce la diferencia entre ambos, considera que comparten un mismo origen; lo cual les permite establecer dinámicas de relación e interacción con la divinidad. De este modo, en el culto griego se combina el mantenimiento de cierto carácter terrible originario atribuido a los dioses, con el establecimiento de diversos métodos rituales de «negociación» con estos; en un contexto en el que se reconoce la dominación divina, al tiempo que se despliega una rica variedad de fórmulas reguladoras que sirven a los humanos para mantener la debida observancia, y a la vez para disponer de cierto margen de maniobra respecto a los dioses. Se establece así un escenario agonista en cuyo seno el hombre se afirma a sí mismo en la relación de rivalidad con los dioses. Tanto la tragedia como el culto religioso suponen una determinada ordenación del caos y de las abruptas fuerzas naturales; lo cual explica el rigor observado en la ritualística griega, así como la capacidad del culto griego para la transformación y la asimilación creativa de lo ajeno<sup>1656</sup>, y también la dureza con que se castigaba la *asebeia*. El culto griego se presenta así como un elemento constitutivo fundamental de la estructura de la polis, en el que la contraposición con la situación de los dioses respecto a los hombres sirve a los griegos como imagen de referencia para la autoafirmación y superación de sí mismos. Arte y culto servían así a la transformación creativa de la desdicha; en el contexto de una aceptación del sufrimiento y las pasiones más extremas, propias de la vida humana. Un impulso de asimilación y sublimación de todas estas fuerzas naturales que Nietzsche caracteriza como «pesimismo de la fuerza» en oposición al «pesimismo de la debilidad» que cede ante el temor a la vida y la niega. La afirmación de la vida se presenta como una de las fundamentales características del pueblo griego que

---

<sup>1655</sup> NF 5[165] Frühling – Sommer 1875, KGW IV/4, p. 162. Citado por Sánchez Meca en Nietzsche 2013, 74 («Introducción al volumen II»).

<sup>1656</sup> La religión griega presenta un eclecticismo en el que se asimilan elementos y divinidades de diversa procedencia en combinación con la preservación de las fuerzas atávicas de sus orígenes; asimismo su capacidad de reinterpretación y ordenación de los diversos elementos que asimila marca una notable diferencia respecto a otras religiones. Vid. GG-I-Text-4-9, KGW II/5, pp. 377-399; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 944-959.

Nietzsche admira, y que se convertirá de hecho, en un referente fundamental en las exploraciones y diagnósticos críticos que el filólogo filósofo realizará desde distintas perspectivas, a lo largo de su obra.

No obstante, en el desarrollo del pensamiento racional y la construcción de las primeras propuestas filosóficas explicativas, desentendidas del *pathos* mitológico y del culto a los dioses, Nietzsche detecta el germen de un optimismo lógico que identifica con la decadencia griega. Un estadio de declive en el que el impulso de aceptación y sublimación de los instintos es sustituido por el intento de domesticarlos; un empeño represivo y enfermizo que posteriormente el cristianismo empleará en su empresa de manipulación y ermanamiento del ser humano moderno<sup>1657</sup>.

*d) El recurso a Heráclito en este caso*

La primera sección de la parte II del texto está dedicada a «los sacerdotes». En esa sección Nietzsche expone que en la antigua Grecia no existe algo así como una corporación sacerdotal organizadora de todos los sacerdotes, y que ni siquiera los sacerdotes de distintos lugares que rendían culto a una misma divinidad oficiaban bajo una organización de servidores de la divinidad en cuestión, ni operaban según criterios comunes<sup>1658</sup>. La segunda sección de esta parte II está dedicada a «los exégetas», la tercera a «los adivinos», y la cuarta -donde se encuentra la alusión a Heráclito que aquí nos ocupa-, a «los recitadores de oráculos».

En este apartado se explica que los χρησμολόγοι «no eran augures sino hombres inspirados que presentían y anunciaban directamente el futuro». Según Nietzsche los recitadores de oráculos intuían el futuro que anunciaban, de manera que percibían el signo y también lo interpretaban: «el signo mismo y su interpretación en una única persona, ligados a una única conciencia»<sup>1659</sup>. En defensa de que «hablan “inspirados por el dios” (ἐνθεάζοντες)» el filólogo recurre aquí a los testimonios de Tucídides (II,

<sup>1657</sup> Vid. Nietzsche 2013, 77 («Introducción al volumen II»).

<sup>1658</sup> En el contexto de estas explicaciones llama la atención sobre «la concepción original del sacerdote como encarnación temporal del dios», lo que en su opinión «explica la existencia de un único sacerdote para cada templo y, al mismo tiempo, el carácter rigurosamente local del sacerdocio: cada sacerdote es el medio de perpetuar, en cada lugar, la historia única del dios y de transformarla en una historia que sucede siempre de nuevo»; GG-II-Text-1, KGW II/5, p. 464; Nietzsche (1875-1876) 2013, 998.

<sup>1659</sup> GG-II-Text-4, KGW II/5, p. 484; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 1011.



21, y VIII, 1), de cuya cita se sirve también para indicar que el historiador antiguo los distingue claramente de los adivinos. En este contexto Nietzsche considera de gran importancia disponer del testimonio aportado por Esquilo<sup>1660</sup> sobre «la figura de una χρησμολόγος femenina, como Casandra», pues evidencia la «primera aparición de esta condición». Y es en refuerzo de esta información sobre una recitadora de oráculos femenina, que Nietzsche cita y transcribe aquí el fragmento DK B 92 de Heráclito, donde se alude a la sibila y se describen diversos detalles de su cometido, naturaleza y maneras. El filólogo cita pues el testimonio de Heráclito y Esquilo, los primeros autores griegos en dejar constancia escrita sobre una figura femenina dedicada a esta actividad<sup>1661</sup>; figura a la que el filósofo de Éfeso se refiere como σίβυλλα<sup>1662</sup>, y el dramaturgo ateniense como προφήτας<sup>1663</sup>. Tras señalar los términos que expresan características fundamentales de la sibila y su función: «boca balbuceante (μαινομένῳ στόματι), sus palabras sin gracia (ἀγέλαστα), sin bálsamos (ἀμύριστα), y sin afeites (ἀκαλλώπιστα)»; el filólogo analiza la palabra Σίβυλλα, la cual traduce como «mujer sabia», haciéndola derivar del término σοφός<sup>1664</sup>, «del eólico συφός y en latín arcaico *sibus*»<sup>1665</sup>.

A continuación indica el nombre de la sibila de Samos, «Φοιτώ, “furiosa”», dato del cual Nietzsche no indica la fuente, y que no coincide con la información sobre la cuestión transmitida por Pausanias en su *Descripción de Grecia*<sup>1666</sup>, la fuente que cita en este mismo pasaje para indicar que «la más famosa de las sibilas históricas fue Herófila

<sup>1660</sup> Esquilo (525 – 456 a. C.); autor trágico griego contemporáneo de Heráclito, y considerado fundador de la tragedia griega.

<sup>1661</sup> La primera alusión a una figura dedicada a la adivinación, en este caso masculina, la encontramos en Homero, *Ilíada*, I, 62, donde se distingue entre las figuras del «adivino», el «sacerdote», y el «intérprete de sueños»: «ἀλλ’ ἄγε δή τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱερῆα ἢ καὶ ὄνειροπόλον, καὶ γάρ τ’ ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν».

<sup>1662</sup> DK 22 B 92. Σίβυλλα, -ης: sibila, profetisa; en este caso Σίβυλλα.

<sup>1663</sup> Esquilo, *Agamenón*, 1095. Προφήτα, ας: profeta; en este caso προφήτας (profetisa). ἦ μὴν κλέος σοῦ μαντικὸν πεπυσμένοι ἦγεν. προφέτας δ’ οὔτινας ματεύομεν. («ya conocíamos tu fama como profetisa, pero no andamos buscando adivinos»). En este sentido, y cronológicamente después de los testimonios de Heráclito (535 – 484 a. C. aprox.) y de Esquilo (525 – 456 a. C.), también ha de tenerse en cuenta a Heródoto (484 – 425 a. C.), quien en *Historia* II, 55 alude a «las profetisas de Dodona».

<sup>1664</sup> Σοφός, ἦ, ὄν: sabio.

<sup>1665</sup> GG-II-Text-4, KGW II/5, p. 484; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 1011.

<sup>1666</sup> Paus.Dam. X, 12, 1-6.

de Marpeso»<sup>1667</sup>. Seguidamente señala que «hubo muchas sibilas particulares, pero la tradición, que permite pensar en una unidad, se remonta originariamente a la guerra de Troya»; afirmación sobre la cual Nietzsche tampoco indica fuente ni aporta más argumentación. La primera constancia escrita de que disponemos sobre una figura oracular se encuentra en la *Iliada* de Homero; lo cual permite remontar su existencia a la época homérica; si bien -como se ha señalado- la alusión en cuestión se refiere a una figura masculina, no femenina<sup>1668</sup>. En cuanto a «la tradición, que permite pensar en una unidad», Pausanias señala que los libios llamaron sibila a la primera mujer recitadora de oráculos<sup>1669</sup>; se deduce que después el nombre pasa a ser una designación genérica para referirse a las profetisas en general. Cabe señalar también las múltiples alusiones realizadas por el historiador Heródoto sobre la Πυθία<sup>1670</sup>, nombre dado a las profetisas del oráculo de Delfos, tomado de Πυθων, la serpiente custodia del oráculo, de cuya sabiduría y regencia se apropió Apolo tras aniquilarla. Pitia y sibila son pues nombres distintos, pero que designan figuras dedicadas a la misma función. De los testimonios mencionados se evidencia que sibila fue el nombre que los libios dieron a la primera profetisa, y que pitia es el nombre originario para las profetisas de Delfos.

Por otra parte, y bastantes siglos después que Heródoto, también Pausanias aludirá con frecuencia a la Pitia <sup>1671</sup>; entre sus abundantes citas el historiador del siglo II d. C. dice que «la fama más extendida y más general es la de que Femónoe fue la primera

<sup>1667</sup> Cf. GG-II-Text-4, KGW II/5, p. 485; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 1011-1012; Paus.Dam., X, 12 (citado por Nietzsche).

<sup>1668</sup> Hom., *Il.* I, 62, 72, 92, 106, 384; II, 832; XVI, 235. Más, como se ha señalado, en todas estas ocasiones las alusiones se refieren a hombres, no a mujeres. Por otra parte, la evidencia transmitida por Homero sobre la existencia de adivinos puede aplicarse a su época, y no necesariamente a los tiempos de la supuesta guerra de Troya.

<sup>1669</sup> Pausanias X, 12, 1.

<sup>1670</sup> Cf. Hdt. I, 13, 8; 19, 10; 47, 11; 48, 1; 55, 5; 65, 12, 18; 66, 8; 67, 9, 14; 85, 5; 91, 2, 27; 167, 9; 174, 20; 174, 24; III, 57, 12; 58, 6; IV, 15, 15; 150, 9; 151, 3; 155, 11-14; 156, 4; 157, 5; 159, 6; 161, 5; 163, 4; 164, 1; V, 43, 7; 63, 2; 66, 4; 67, 10; 79, 3; 82, 4; 90, 3; 92, 9; VI, 34, 7; 36, 1; 52, 19; 57, 12; 66, 5; 75, 18; 77, 8; 86, 45; 123, 11; 135, 11; 136, 2; 139, 5; VII, 27, 5; 39, 16; 140, 4; 142, 13; 148, 14; 169, 4; 171, 10; 220, 10; VIII, 51, 11; IX, 33, 7. Paus.Dam. I, 13, 9; 20, 7; 22, 8; 43, 8; II, 1, 5; 2, 7; 7, 6; 20, 10; 26, 7; 29, 7; III, 1, 6; 2, 4; IV, 12, 7; X, 14, 5; 16, 7; 19, 3; 37, 6.

<sup>1671</sup> Pausanias alude también a la Σίβυλλα, en VII, 8, 8, 6; X, 9, 12, 3; 12, 1, 3; 12, 2, 1; 12, 5, 5; 12, 6, 4; 12, 9, 5. Cf. también Kahn 1981, 124-126; Marcovich 2007, 660; Conche 1986, 154-156; Fronterotta 2013, 361-364.

profetisa (πρόμαντις) del dios», la primera pitia en Delfos; y alude a ella en varias ocasiones<sup>1672</sup>.

Teniendo en cuenta el empleo del mismo fragmento de Heráclito -DK B 92-, en el texto *Sobre el pathos de la verdad*-, resulta curiosa la lectura propuesta por Nietzsche aquí de la parte de la sentencia que traduce por «su voz milenaria», pues la interpreta como una muestra de que en tiempos del de Éfeso ya se concebía el nombre de la sibila desde la perspectiva de una unidad que «se remonta originariamente más allá de la guerra de Troya», y que por eso Heráclito alude a que «su voz milenaria» llega hasta él. Mientras que en el tratamiento de esta parte del fragmento en el texto *Sobre el pathos de la verdad*, el alcance milenario de la voz de la sibila se vincula al carácter eterno de su efecto; en esta ocasión Nietzsche parece conceder a esta expresión un trato más textual, funcional y menos simbólico que en aquel texto<sup>1673</sup>.

Respecto a la descripción «con boca delirante» atribuida por Heráclito a la expresión de la sibila cabe tener en cuenta recientes hallazgos científicos relacionados con la geología del lugar donde se encuentra ubicado el templo de Delfos. Los resultados de las investigaciones realizadas a finales del siglo XX y comienzos del XXI por un equipo interdisciplinario de especialistas, confirman las informaciones transmitidas por abundantes autores clásicos sobre el hecho de que la sibila de Delfos actuaba bajo el efecto de la inhalación de gases de efecto embriagador<sup>1674</sup> -actualmente identificados: metano, y etano-, y psicoactivo -etileno. Estas investigaciones muestran la existencia de dos fallas tectónicas por las que discurrían, y aún discurren, aguas que emiten los hidrocarburos en cuestión, y que se cruzan justo bajo la sala donde oficiaba la pitia, el *adyton*<sup>1675</sup>. Independientemente de que la función y el modo de vida de la sibila

---

<sup>1672</sup> Vid. Paus.Dam. X, 5, 7, 4; 6, 7, 1; 12, 10, 7.

<sup>1673</sup> Cf. GG-II-Text-4, KGW II/5, p. 485; CV-Text-1, KGW III/2, pp. 253; =Nietzsche (1872) 2011a, 547; Nietzsche (1875-1876) 2013, 1011.

<sup>1674</sup> Vid. Paus.Dam. X, 5, 7.

<sup>1675</sup> Vid. De Boer, Hale & Chanton 2001, 709-710. Las exploraciones realizadas con anterioridad por otros equipos no habían detectado las fallas, debido según parece a un sismo que las había cubierto. Las nuevas exploraciones realizadas por este equipo de especialistas en geología -geotectónica y geoquímica-, arqueología, y antropología, demuestran que los testimonios clásicos sobre la inhalación de gases embriagadores por parte de la sibila describen una realidad. Las conclusiones de estas investigaciones son que: «contrary to current opinion among many archaeologists and some geologists, the ancient belief in an intoxicating gaseous emission at the site of the Delphic oracle was not a myth. An unusual but by no means unique

implicaban el rechazo de atributos, hábitos y maneras propios de la vida social femenina, como puedan ser el adorno, los perfumes o la sonrisa; y que la mujer consagrada a esta función profética debía estar ejercitada de algún modo en prácticas facilitadoras de la conexión directa con la divinidad y del estado de alteración de consciencia, causantes del aspecto enloquecido al que refiere Heráclito<sup>1676</sup>.

En cuanto a cuestiones más formales, a diferencia de la alusión en el texto *Sobre el pathos de la verdad* a la figura y la función de la Sibila, tal como la presenta Heráclito y en la que Nietzsche trata directamente la cuestión que le interesa sin citar el fragmento ni su fuente, en esta ocasión transcribe el fragmento en griego y cita la fuente de transmisión, de modo análogo a como lo hace con la mayoría de fragmentos heraclíteos a los que alude en el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*. Se evidencia que el análisis etimológico de los términos que en cada caso más le interesa a Nietzsche tratar es una práctica habitual en los textos preparativos para las lecciones de los distintos cursos impartidos en el periodo de docencia, como hemos comprobado en el comentario de los diversos escritos filológicos que hemos explorado. Esta es una clara diferencia entre los textos destinados a la docencia y el resto de escritos, como son aquellos que el autor escribe con intención de publicación o de regalo. Lo mismo puede decirse de las citas; abundantes y precisas en los textos filológicos y docentes; de menor cuantía y precisión en el resto de escritos.

e) *Fragmentos póstumos vinculables*

**59B**

6[50] «*Tales*: ¿qué es lo que le impulsa hacia la ciencia y la sabiduría? – Pero, ante todo, la lucha contra el mito. Contra la polis, que se funda en él. Único medio de proteger lo helénico; de evitar las guerras médicas. Una misma mira panhelénica en todos los filósofos. *Anaximandro*. Lucha contra el mito, por cuanto éste debilita y superficializa y pone así en peligro a los griegos.

---

combination of faults, bituminous limestone, and rising groundwater worked together at Delphi to bring volatile hydrocarbon gases to the surface. Ethane, methane, and ethylene all emerged, and modern research has shown that the effects of the ancient prophetic vapors. The Temple of Apollo was constructed directly over an area of cross-faulting in order to enclose this unique occurrence and provide a setting for the oracle that was both dramatic and functional in terms of concentrating the gases in a constricted, poorly ventilated chamber above the source [...]. Our research has confirmed the validity of the ancient sources in virtually every detail, suggesting their testimony on geology is of more value than has recently been held to be the case». Vid. también De Boer, Hale, & Spiller 2002; y De Boer, Hale, Chanton, & Spiller 2003.

<sup>1676</sup> Cf. Conche 1986, 154-156; Fronterotta 2013, 363.

*Heráclito*. Lucha contra el mito, en la medida en que aísla a los griegos y los contrapone a los bárbaros. Piensa en un orden del mundo que es panhelénico.[...]»<sup>1677</sup>

Este fragmento póstumo escrito en el verano de 1875 señala uno de los aspectos centrales que impulsan el estudio realizado en las lecciones sobre *El culto griego a los dioses*; la exploración del tránsito de la mentalidad mágica griega originaria, al desarrollo del pensamiento científico y filosófico. En el texto para las lecciones sobre el culto griego se señala en varias ocasiones la gran importancia del elemento cultural en la estructuración y el funcionamiento de los antiguos griegos, y las múltiples diferencias que presentaban los cultos, costumbres y sacerdocios de los distintos lugares; de manera que ni siquiera la misma divinidad era considerada y honrada de igual modo en los distintos templos donde se la veneraba<sup>1678</sup>. En este sentido, las diferencias en la fundamentación mitológica de una polis implica importantes diferencias estructurales, en ocasiones irreconciliables, respecto a otras que no compartan los elementos esenciales de su cosmovisión.

Por esto Nietzsche vincula aquí el desarrollo del pensamiento de los primeros filósofos, con la pretensión «panhelénica», y el «combate contra el mito. Contra la polis, que se funda en él». Cada uno de los primeros filósofos mencionados muestra -para este propósito común-, un modo o una propuesta particular, acorde con su pensamiento y carácter. En el caso de Heráclito, su defensa del logos común frente a la actitud particularista de la mayoría apunta a una «ciudadanía» basada en la capacidad de aprehender el logos, más que en diferencias territoriales, religiosas, o culturales. Otros fragmentos póstumos, escritos en el mismo periodo, aluden a estas mismas cuestiones.

**60B**

6[38] «*La liga de ciudades de Tales*: él vio el destino de la polis y vio el mito como el fundamento de la polis. Si quebranta el mito, con ello, quizá, también quebrara la polis. Tales como hombre de Estado. Lucha contra la polis.

*Postura de Heráclito ante los persas*: era consciente del peligro de lo helénico y lo bárbaro.

Anaximandro como fundador de colonias.

Parménides como legislador.

Empédocles, el demócrata, que trama reformas sociales»<sup>1679</sup>.

---

<sup>1677</sup> NF 6[50] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 195-195.

<sup>1678</sup> Vid. GG-Einleitung-Text-5, KGW II/5, p. 383; GG-II-Text-1, KGW II/5, pp. 467-468; =Nietzsche (1875-1876) 2013, 948, 1000.

<sup>1679</sup> NF 6[38] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 188-189.

## 61B

6[49] [...] «Ahora sabemos que Tales se propuso la fundación de una confederación de ciudades-estado, pero que no llegó a cumplir su propósito: fracasó debido al antiguo concepto mítico de polis. Al mismo tiempo, presintió el enorme peligro existente para Grecia si la fuerza aislante del mito mantenía separadas a las ciudades. De hecho: si Tales hubiese llevado a cabo su confederación, Grecia se habría mantenido a salvo de las guerras médicas y con ello, también, de la victoria y la hegemonía de Atenas. En la transformación del concepto de polis y en la creación de un sentimiento panhelénico se empeñaron todos los filósofos más antiguos. Heráclito parece incluso haber derribado las fronteras entre lo bárbaro y lo helénico, a fin de crear una mayor libertad y hacer que progresaran las estrechas concepciones existentes. Importancia del agua y del mar para los griegos»<sup>1680</sup>.

En su estudio sobre *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche identifica en los primeros filósofos la proeza de impulsar el tránsito de una mentalidad basada en la mitología, al despliegue de una actividad investigadora que busca un principio a partir del cual establecer derivaciones, conceptos, y una cosmología basada en el sistema correspondiente. De este modo la filosofía supera al estadio que la precede, «la filosofía es el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia entera: y Tales es el primero en satisfacer esta definición»<sup>1681</sup>. Esta cuestión se trata con detalle en el texto para las lecciones sobre los primeros filósofos, y tiene relación directa con la exploración del tránsito en cuestión, realizada por Nietzsche en el texto sobre *El culto griego a los dioses*. La tercera sección de *Los filósofos preplatónicos* trata sobre «el pre-estadio de la filosofía», tiene como subtítulo «los diferentes ámbitos del culto»<sup>1682</sup>, y presenta algunos elementos que serán desarrollados más exhaustivamente en el texto para las lecciones que aquí nos ocupa, donde el culto griego se contempla como el suelo a partir del cual se desarrolla el arte heleno, y el estadio precedente a la emergencia del pensamiento filosófico<sup>1683</sup>.

La búsqueda del *arche* a partir del cual se estructura la realidad es una cuestión clave en los primeros filósofos, cada uno de los cuales -a su manera- propone un principio universal, divino o no, según el caso, a partir del cual se estructura el cosmos. De esta manera, los procesos y las pautas que regulan la naturaleza y el funcionamiento del

<sup>1680</sup> NF 6[49] Sommer 1875, KGW IV/1, p. 194.

<sup>1681</sup> VP-Text-2, KGW II/4, p. 217; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 330-331.

<sup>1682</sup> En el texto original aparece, al margen, este subtítulo; cf. VP-Text-3, KGW II/4, p. 219.

<sup>1683</sup> Cf. VP-Text-3, KGW II/4, pp. 219-223; GG-I-Text-1, KGW II/5, pp. 416-422; GG-I-Text-5-12, KGW II/5, pp. 377-415; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 332-335; Nietzsche (1875-1876) 2013, 935-936, 944-969.

cosmos, adquieren mayor importancia que las costumbres, organizaciones, legislaciones y distribuciones territoriales establecidas por los hombres, más aún si éstos son insensibles a los mencionados procesos. En el fragmento póstumo 6[49] -del verano de 1875-, Nietzsche señala que «en la transformación del concepto de polis y en la creación de un sentimiento panhelénico se empeñaron todos los filósofos más antiguos». Y especialmente Heráclito, para quien la nobleza no depende de la patria o el linaje, sino de la adecuación al logos común, de donde dimanaban todas las leyes. Su aristocratismo es radical, no se basa en el estatus, sino en el valor de los mejores. Él criticó duramente a sus conciudadanos efesios por desterrar a Hermodoro, impulsados por una política igualitarista e intolerante con quien pudiera ser «el más valioso de entre ellos»<sup>1684</sup>; rehusó la corona de la cual era heredero, se negó a redactar las leyes que los ciudadanos de Éfeso le solicitaran, y se retiró al templo de Ártemis, porque estos no entendían su propuesta. Para Heráclito «preciso es que los que razonan con sensatez se afiancen sobre lo común a todos, como una ciudad, en su ley; incluso con más firmeza. Y es que se nutren de todas las leyes humanas de una sola, la divina»<sup>1685</sup>. Sin embargo, la perspectiva desde la cual Heráclito contempla la divinidad se basa en el logos más que en la mitología; y de hecho se muestra muy crítico con las prácticas y los credos religiosos tradicionales. En este sentido, y desde el enfoque que plantea Nietzsche en este fragmento póstumo, el filósofo de Éfeso es tajante; lo decisivo en la diferenciación entre los hombres es si se adecuan o no a la ley común, mucho más que si son griegos o bárbaros; pues la región común de los hombres es el logos, no la patria. De hecho, la crítica a los bárbaros en el fragmento DK 22 B 107 no se refiere a los no griegos, sino a quienes conceden más fiabilidad a los sentidos que al logos<sup>1686</sup>.

---

<sup>1684</sup> DK 22 B 121.

<sup>1685</sup> DK 22 B 114.

<sup>1686</sup> DK 22 B 107: «malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje». Vid. Kahn 1981, 106-107; Marcovich 2007, 410-411; Conche 1986, 266-288. García Calvo 2006, 65-66



2.12. *Richard Wagner in Bayreuth* (1876). (Unzeitgemäße Betrachtungen IV)*Richard Wagner en Bayreuth*. (Consideración intempestiva IV)

Como vimos en la introducción al comentario de la «segunda consideración intempestiva», -*Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*-, en principio Nietzsche había previsto redactar un total de trece «consideraciones»<sup>1687</sup>; sin embargo, finalmente las que llevó a término fueron cuatro. La que aquí nos ocupa es pues la cuarta y última de las que llegó a escribir.

En su introducción al primer volumen de las *Obras completas* de Nietzsche, Sánchez Meca señala que si bien la «cuarta consideración intempestiva» se publicó en 1876, algunos fragmentos póstumos de 1874 contienen elementos que el filólogo empleará en la elaboración de esta última «intempestiva». Las anotaciones en cuestión muestran que el distanciamiento nietzscheano respecto a Wagner no se debe únicamente a la mala impresión que le causó el festival de Bayreuth del verano de 1876, sino que habría ido gestándose al menos durante los dos años anteriores a este evento. Algunos de los aspectos citados por Nietzsche al respecto e indicados por el investigador español son: «la mera teatralidad de las óperas de Wagner, su informalidad y falta de seriedad, el exceso, la arrogancia y la falta de límites, la doblez y la falsedad, la vulgarización hasta de lo más noble, la tiranía»<sup>1688</sup>. Se derrumba pues el ídolo en quien el joven profesor había proyectado los atributos y las posibilidades del genio; y Wagner se convierte en justo lo contrario, el modelo «de la nueva cultura alemana» -basada en la erudición, la «enfermedad histórica», la mediocridad y la autocomplacencia-, que Nietzsche venía precisamente criticando en sus anteriores «consideraciones intempestivas». No obstante, aunque es posible rastrear signos de esta crítica en las anotaciones mencionadas, donde más se evidenciará la censura será en escritos posteriores, como *El ensayo de autocritica al Nacimiento de la tragedia, El caso Wagner, y Nietzsche contra Wagner*<sup>1689</sup>.

---

<sup>1687</sup> Cf. D'Iorio 1994, 412; y los comentarios de Linares en el prefacio a la traducción española de las *Consideraciones intempestivas*; en Nietzsche (1873-1876) 2011a, 630-631 y 634.

<sup>1688</sup> Nietzsche (1873-1876) 2011a, 51 («introducción al volumen I). Los fragmentos póstumos indicados son FP I, 32[10, 15, 18, 22, 28, 29, 32].

<sup>1689</sup> Vid. Nietzsche (1873-1876) 2011a, 51.

De hecho, la intempestiva *Richard Wagner en Bayreuth* intenta ser una defensa del proyecto de Bayreuth y del mismo Wagner, escrita sin embargo bajo las premisas de una consideración crítica y desengañada por parte de Nietzsche, que en opinión de Sánchez Meca hacen que algunas de las afirmaciones del texto hayan de leerse en clave negativa. En palabras del filólogo filósofo «el gran estilo nace cuando lo bello logra la victoria sobre lo monstruoso»<sup>1690</sup>; el gran arte por el que Nietzsche aboga -afín a los atributos que capta en el arte griego-, es una fuerza capaz de unificar la multiplicidad y de contener la desmesura, que muestra la dominación de la forma sobre el exceso de manera sencilla y simple. El arte de Wagner es justo lo contrario, arte moderno, incontención, desmesura, una hemorragia de pulsiones sin capacidad de contención ni de unificación de las diversas expresiones de la cultura moderna. Inútil tanto para educar como para renovar la cultura; aunque el tono general de la «cuarta consideración intempestiva» parezca o intente sugerir lo contrario.

Por otra parte, Linares, en su prefacio a la traducción española del texto en cuestión para el mismo volumen de las *Obras completas*, remite a unas declaraciones del propio Nietzsche -bastante posteriores a la redacción de la cuarta «intempestiva»-, que parecen confirmar el hecho de que cuando Nietzsche escribe este texto ya se ha operado el distanciamiento, tanto ideológico como personal, y que los elogios se corresponden más con el pasado que con el momento en que fueron pronunciados:

«incluso mi discurso triunfal y solemne en honor de Richard Wagner con ocasión de la celebración de su victoria en Bayreuth en 1876 [...], un trabajo que ostenta la más marcada *apariencia* de “actualidad”, era en el fondo un homenaje y un agradecimiento hacia un trozo de mi pasado, hacia la más hermosa, también la más peligrosa, bonanza de mi travesía... y en realidad un desligamiento, una despedida»<sup>1691</sup>.

El traductor español señala también que el distanciamiento experimentado por Nietzsche respecto a Wagner en esos años explica por qué el filólogo solo redactara cuatro de las trece *Consideraciones intempestivas* previstas en el proyecto inicial. Y que tanto esta cuestión como los intensos cambios personales y profesionales vividos por el filólogo en la segunda mitad del 1876, hacen que estos textos pueden contemplarse

---

<sup>1690</sup> MAM-II (WS)-Text-96, KGW IV/3, p. 234. Citado por Sánchez meca; vid. *ib.*, 53.

<sup>1691</sup> MAM-II-Vorrede-1, KGW IV/3, p. 4. Citado por el traductor; vid. Nietzsche (1873-1876) 2011a, 637.

como el final de una etapa y el inicio de un nuevo posicionamiento y orientación en el pensamiento y la actividad nietzscheanos<sup>1692</sup>.

La alusión a Heráclito en este texto es la que sigue:

**72 A [UBWB 9]**

«Por encima de todos los individuos que se manifiestan en sonidos y del combate de sus pasiones, por encima de todo el torbellino de contrastes, flota con suprema reflexión un entendimiento sinfónico predominante que de la guerra hace que constantemente nazca la concordia: la música de Wagner, tomada en su conjunto, es una reproducción del mundo tal como lo entendió el gran filósofo de Éfeso, como una armonía que la discordia genera desde su propio seno, como la unidad de justicia y enemistad»<sup>1693</sup>.

*a) Los fragmentos o contenidos heraclíteos en este pasaje*

Los fragmentos de Heráclito más evidentes en este pasaje son DK 22 B 80, B 53, B 10, B 51. Aunque además de las contenidas en B 10 y B 51 hay bastantes más sentencias heraclíteas donde se muestra la teoría de los contrarios<sup>1694</sup>, éstas dos son las que podemos relacionar de manera más directa con el pasaje que aquí nos ocupa; aunque B 10 no lo trataremos aquí, puesto que ya lo analizamos en el comentario de *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En cuanto a los fragmentos B 53 y B 80 -los que tratan más directamente la cuestión de la guerra-, comentaremos aquí B 80, pues B 53 lo trataremos en el comentario de la última alusión de Nietzsche a Heráclito en su obra, contenida en *Ecce homo*.

Los fragmentos que analizamos en relación con el pasaje que nos ocupa son pues:

B 51: «no comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira».

B 80: «preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad».

---

<sup>1692</sup> Vid. Nietzsche (1873-1876) 2011a, 634-635.

<sup>1693</sup> UBWB-Text-9, KGW IV/1, p. 66; =Nietzsche (1876) 2011a, 848.

<sup>1694</sup> Como vimos al tratar la cuestión de la teoría heraclíteo de los contrarios, a propósito del comentario a la segunda alusión a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia* (18 A), los fragmentos que consideramos al respecto son DK 22 B 59, B 10, B 51, B 60, B 103, B 61, B 48, B 88, B 126, B 111, B 62, B 26, B 57, B 50, B 26, B 21, B 15, B 67. También vimos que Marcovich vincula con esta teoría los fragmentos 25-50 de su ordenación; vid. Marcovich 1978, 68-180.

En el contexto donde se encuentra este pasaje Nietzsche presenta la música de Wagner como un vehículo de expresión capaz de dar voz a todas las pulsiones de la naturaleza. Wagner orquesta la multiplicidad de expresiones de manera tal que ante el oyente se presentan con nitidez «todos los individuos que se manifiestan en sonidos», y el «combate de sus pasiones»; «torbellino de contrastes» por encima del cual discurre «un entendimiento sinfónico predominante que de la guerra hace que constantemente nazca la concordia».

Los aspectos fundamentales de la cosmología de Heráclito que podemos identificar en estas expresiones son pues la teoría de los contrarios y su peculiar concepción de *polemos*.

*b) Los contenidos heraclíteos de esta cita en el contexto de la filosofía heraclíteica*

Dado que la cuestión de la teoría heraclíteica de los contrarios ha sido tratada en el comentario de *El nacimiento de la tragedia*, y la cuestión del *polemos* en el comentario de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, remitimos a la exposición de ambas cuestiones en los comentarios mencionados<sup>1695</sup>.

*c) Tradición interpretativa*

c1) Respecto a Heráclito

En cuanto al fragmento que hemos vinculado aquí con la cuestión de los contrarios; DK 22 B 51:

«no comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira».

Kahn sugiere tener en cuenta tres sentidos o usos del término «armonía»: uno físico que refiere al ensamblaje de las partes, como ocurre con la articulación de tablonés en la carpintería por ejemplo; otro militar, cuyo ejemplo podría ser la tregua entre oponentes; y el tercer sentido sería el aplicado a la música. Desde la perspectiva de Heráclito la cuestión radica en presentar el orden cósmico a partir de la unidad

---

<sup>1695</sup> Apartados *b)* de el análisis de *El nacimiento de la tragedia*, y *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

resultante del conflicto. El investigador relaciona la primera expresión del fragmento «no comprenden» con la parte del fragmento DK B 1 que dice que los hombres «resultan desconocedores» del logos; y también la sentencia de B 34<sup>1696</sup>. El fragmento B 51 alude al fundamento de la estructura común en el cosmos, el «ensamblaje de tensiones opuestas». Lo que los hombres no captan es la unidad implícita en el juego de oposiciones. En cuanto a la imagen de la armonía del arco y de la lira empleada en el fragmento, Kahn considera que hay un aspecto bastante claro y otros dos que no lo son tanto. El más claro es el que se refiere a la lira; los más oscuros los que refieren al arco, pues si la imagen de la armonía en el instrumento musical es más nítida, aplicada al arco resulta más compleja. Más allá de los problemas semánticos que pueda suscitar la cuestión, el investigador sugiere que es posible interpretar la sentencia en el sentido de una alusión a dos elementos clave en la figura de Apolo: arco y lira; de manera que al combinar los efectos propios de ambos instrumentos -la música en el caso de la lira, y la muerte en el del arco-, se expresa el modelo universal de conexión en todas las cosas. La noción de «armonía» implícita en esta sentencia «provides the key to understanding the unity of Heraclius' system; [...] as an intelligent structure or purposeful activity, a unified whole whose essential parts (or stages or tendencies) are related to one another by polar contrast»<sup>1697</sup>.

Marcovich ubica este fragmento el fragmento DK 22 B 51, en el mismo grupo que B 10, y lo interpreta en el sentido de que «paradossale come sembra, la piú importante ragione della unità degli opposti [...] consiste in una costante tensione, o conflitto, fra di loro»<sup>1698</sup>. Siguiendo en esto a Kirk, considera que la expresión διαφερόμενον συμφέρεται ha de entenderse como una «regola generale»<sup>1699</sup>; y sugiere que también ha de concederse validez universal a la expresión παλίντονος ἄρμονίη, mientras que la afirmación ἄρμονίη τόξου καὶ λύρης ha de entenderse en el sentido de ejemplos particulares de la cuestión. No encuentra paralelismos con el fragmento B 10, pues opina que en aquel caso la relación de los opuestos implica un grado menor de unidad que aquí. En este caso, lo que los hombres «no comprenden» es precisamente la unidad

---

<sup>1696</sup> DK 22 B 34: escuchando sin entender, a sordos se asemejan. Les cuadra el testimonio del dicho: “presentes están ausentes”.

<sup>1697</sup> Kahn 1981, 200.

<sup>1698</sup> Grupo VI. Fragmentos DK 22 B 10, B 51 y B 51. Vid. Marcovich 2007, 447.

<sup>1699</sup> *Ib.*, 465.

de los opuestos. Sugiere que en el caso del arco la cuerda es el elemento que efectúa la unidad, y por tanto puede considerarse -al igual que el logos-, como un principio de rango superior al de la tensión efectuada por los extremos. Sin embargo concluye que «probabilmente l'espressione παλίντροπος ἄρμονίη intesa come «un rapporto basato sulla tensione retrograda delle due opposte estremità dell'arco» è un altro neologismo filosofico eraclitèo»<sup>1700</sup>.

Conche señala que la expresión παλίντροπος ἄρμονίη implica dinamismo, de manera que no define un equilibrio estático sino movimientos que actúan en recíproco sentido contrario. También comenta que en sus orígenes, la lira presentaba una estructura que se asemejaba a un arco, lo cual podría permitir establecer una similitud - en cuanto al aspecto- entre ambos objetos. En este sentido comenta la propuesta de Bernays, seguido por Zeller, de aplicar el término ἄρμονίη a la forma de estos instrumentos. Considera, sin embargo, que esta visión no es aceptable, puesto que las fuerzas contrarias a las que se refiere el fragmento actúan en el arco cuando su cuerda está tensa, y no pueden referirse por tanto al objeto inerte. Es importante tener en cuenta lo que arco y lira tienen en común; ambos son instrumentos, vibran y emiten un sonido. No obstante, señala que la armonía no debe aludir a la sonoridad, sino más bien al perfecto ensamblaje entre las distintas partes que intervienen en la acción; teniendo en cuenta en este sentido, la articulación entre arco y arquero, lira y músico<sup>1701</sup>.

En cuanto al fragmento B 80:

«preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad».

Kirk Sitúa B 80 junto a cuatro fragmentos más -entre ellos B 53-, en un grupo caracterizado por la guerra o la tensión conflictiva como clave de la interacción entre los opuestos; norma que -como el logos- actúa en todas las cosas<sup>1702</sup> y debe perpetuarse, pues la interrupción de su acción rompería «el orden del mundo tal como lo

---

<sup>1700</sup> *Ib.*, 467.

<sup>1701</sup> Conche 1986, 425-429.

<sup>1702</sup> Kirk 1970, Grupo 8, donde se reúnen los fragmentos DK 22 B 80, B 53, B 84 (a b), B 125, y B 11.

conocemos». Este grupo lo encabeza B 80, la afirmación de que «la guerra es común, la justicia disputa y que todo acontece por disputa y necesidad»; Kirk interpreta este fragmento en el sentido de que el cambio y la organización que provoca el conflicto es fundamental y deben continuarse.

Según Kahn Heráclito formula en el fragmento B 80, y también en B 53, su teoría de los contrarios bajo la clave específica de su noción de πόλεμος y ἔρις. Ante la ignorancia de la mayoría de los hombres, se trata de responder a la pregunta sobre qué es lo que no se entiende; y la sentencia da cuatro respuestas sobre lo que hay que saber. La primera alude a la comprensión de que «la guerra es común»; la segunda a que la «justicia» es «contienda», identificación que Kahn considera podría ser un intento de corrección a la propuesta de Anaximandro sobre la compensación ejercida por la justicia en pago de las injusticias<sup>1703</sup>; y con más probabilidad que al texto concreto del de Mileto, a la -similar- concepción tradicional de la cuestión representada por autores como Homero, Hesíodo, Arquíloco o Solón. En la tercera cuestión: «que todo acontece», Kahn quiere ver la noción oculta de un nacer, un venir a ser, que relaciona con la guerra, considerada en el fragmento B 53 padre de todas las cosas. En cuanto a la cuarta parte de la sentencia, que las cosas son -digamos-, ordenadas «por la contienda» considera que seguramente la autenticidad de la última palabra de la sentencia tal como se nos ha transmitido es dudosa, y que ante esta incertidumbre cualquier interpretación carece de fundamento fiable<sup>1704</sup>.

Marcovich incluye B 80, junto con otros tres fragmentos, en un grupo dedicado al «sviluppo lógico del concetto di Tensione», y donde se muestra el aspecto que considera más importante en la unidad de los opuestos, la guerra<sup>1705</sup>. Sugiere que la sentencia presenta un modo de expresión espontáneo y a la vez voluntariamente arcaico. Está en desacuerdo con Kirk respecto a que el fragmento aluda al «curso normal de los acontecimientos», y que pueda interpretarse en el sentido de «la regla normal de comportamiento». Tampoco acepta su propuesta de que la sentencia suponga un ataque a Anaximandro, pues en su opinión «non c'è niente nel *dictum* di

---

<sup>1703</sup> Ésta es exactamente la lectura que propone Nietzsche de la cuestión, especialmente en *La filosofía en la época trágica de los griegos*; en los capítulos dedicados a Anaximandro y a Heráclito. Vid. Nietzsche (1873) 2003b, 56-61.

<sup>1704</sup> Kahn 1981, 205-207.

<sup>1705</sup> Grupo VII. Fragmentos DK 22 B 80, B 53, B 42, y B 125. Marcovich 2007, 469-492.



Anassimandro che Eraclito si potesse sentiré in dovere di attaccare»<sup>1706</sup>. Marcovich objeta a la supuesta crítica de Heráclito a Anaximandro propuesta por Kirk, que ni la sentencia de Anaximandro ni el fragmento B 80 de Heráclito postulan la cuestión del cambio, que sí se encuentra en otros fragmentos heraclíteos, pero no en éste.

Conche presenta los fragmentos B 80 y 53 uno justo después del otro, a continuación de una serie de fragmentos que tratan la cuestión de los contrarios. sugiere que al identificar justicia y contienda en B 80, y responsabilizarla -junto a la necesidad- de cuanto acaece, Heráclito remite al concepto anaximándeo de justicia cósmica reparadora de las injusticias cometidas; la lucha entre los oponentes ejerce la recíproca rectificación de las iniquidades<sup>1707</sup>. Sin embargo, señala, la visión heraclíteica de esta cuestión es distinta a la de Anaximandro, puesto que el de Éfeso contempla los contrarios como una unidad dinámica en la que cada opuesto incluye en sí mismo al otro, y en la contienda ambos luchan por imponerse y asumirse mutuamente. Ese acento en la unidad se desmarca notablemente de la tradicional consideración de los contrarios<sup>1708</sup>. En su exposición, Conche recurre varias veces al análisis de la cuestión realizado por Nietzsche en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y lo emplea como ejemplo explicativo de la teoría heraclíteica de los contrarios, acorde con su propia exposición. La guerra es universal y, por tanto, no es algo necesariamente humano ni una cuestión patológica, sino algo inherente a la naturaleza de las cosas. Otro tema es la inserción de *hybris* en ella por parte de los hombres, contribución con la que en cierto modo desvirtúan la justicia natural propia de la guerra<sup>1709</sup>.

## c2) Respecto a Nietzsche

En su estudio *Leggere Nietzsche*, en el contexto de explicación de las consideraciones de Colli sobre el modo en que Nietzsche capta y define la naturaleza de la música, Campioni cita un pasaje de *Richard Wagner en Bayreuth*, donde Nietzsche emplea una

---

<sup>1706</sup> *Ib.*, 476.

<sup>1707</sup> Vid. Conche 1986, 438.

<sup>1708</sup> Sobre esta cuestión había incidido con fuerza Nietzsche en el texto *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde comienza su exposición de Heráclito, argumentando precisamente que la cosmología de Heráclito viene a ofrecer una alternativa más resolutiva al pesimista y «oscuro» escenario planteado por Anaximandro. Cf. Conche 1998, 439; PHG Text-5, KGW III/2, p. 316; =Nietzsche (1873) 2003b, 56-57.

<sup>1709</sup> Vid. Conche 1986, 439 y 440.

importante imagen heraclítica -que Campioni reconoce como tal-, para ilustrar la descripción nietzscheana, en este texto, del efecto de la música wagneriana. El pasaje en cuestión es el siguiente:

«Lo invisible, lo que hasta ese momento era interno, se salva en la esfera de lo visible y adquiere apariencia; lo que hasta ahora sólo era visible, huye al oscuro mar de lo sonoro: de este modo la naturaleza, al querer ocultarse, desvela la esencia de su antítesis»<sup>1710</sup>.

Y en *Sulla strada di Nietzsche*, el mismo investigador señala el trasfondo griego como uno de los aspectos fundamentales de la intempestiva *Richard Wagner en Bayreuth*, el «estremo tentativo di spingere Wagner verso i Greci, verso l'affermazione trágica. Nietzsche vuole vedere ancora nella semplificazione wagneriana la forza di concentrare in un unico punto focale esperienze eterogenee». Nietzsche reconoce en los primeros griegos esta capacidad de sostener en un «unico punto focale» la diversidad y discordancia de la multiplicidad; y especialmente en Heráclito -como se desprende de la siguiente imagen empleada aquí por Campioni: «e nell'arte il riposo ristoratore prima della battaglia, del confronto agonale con la complessa realtà»<sup>1711</sup>.

Por otra parte, el investigador también italiano Losurdo recurre al pasaje de *Richard Wagner en Bayreuth* en el que Nietzsche alude directamente al «filósofo de Éfeso»<sup>1712</sup>, como muestra de que ante la mirada de Nietzsche Heráclito revive en Wagner. En refuerzo de esta propuesta Losurdo cita la parte en que el filólogo dice refiriéndose al compositor «un entendimiento sinfónico predominante que de la guerra hace que constantemente nazca la concordia»; y también que «la música de Wagner, tomada en su conjunto, es una reproducción del mundo tal como lo entendió el gran filósofo de Éfeso, como una armonía que la discordia genera desde su propio seno, como la unidad de justicia y enemistad»<sup>1713</sup>. El investigador alude a esta cita para argumentar su propuesta de que los antiguos alemanes no pueden tomarse como modelo de naturaleza sana frente «all'antinatura rappresentata dal cristianesimo»; y de que no

---

<sup>1710</sup> Cf. Campioni 1992a, 51; UBWB-Text-7, KGW IV/1, p. 43; =Nietzsche (1876) 2011a, 833. Vid. DK 22 B 123: «la verdadera naturaleza gusta de ocultarse»; y también DK 22 B 51, B 54, y B 10.

<sup>1711</sup> Campioni 1993, 349. Vid. DK 22 B 8, B 10, B 50, B 51, B 41, B 80, B 51. Sobre esta misma cuestión, y con un tratamiento del tema ligeramente distinto, vid. Campioni 2008, 36.

<sup>1712</sup> UBWB-Text-9, KGW IV/1, p. 66; =Nietzsche (1876) 2011a, 848.

<sup>1713</sup> Cf. Losurdo 2002, 148; UBWB-Text-9, KGW IV/1, p. 66; =Nietzsche (1876) 2011a, 848.

pueden servir como referente alternativo al modo en que sirven la antigüedad clásica, y especialmente el helenismo.

Por otra parte, este mismo especialista, en un artículo dedicado al comentario del aforismo 223 de *Opiniones y sentencias diversas* -donde también se cita a Heráclito-, comenta que la alusión a Heráclito en *Richard Wagner en Bayreuth* caracteriza «la ricchezza e la complessità del fiume musicale, una festa di relazioni che potenzia ed allarga agli estremi l'espressione, di contro all'omogeneità e convenzione delle forme precedenti»<sup>1714</sup>.

En cuanto al título de esta «intempestiva», Linares remite a las declaraciones en las que Nietzsche explica:

«Exceptuadas, como es obvio, algunas cosas, yo no afirmaré que las *Intempestivas* señaladas con los nombres de Schopenhauer y de Wagner puedan servir especialmente para comprender o incluso sólo plantear el problema psicológico de ambos casos... En el fondo yo quería hacer otra cosa completamente distinta que psicología: en ellos intentaba expresarse por vez primera un problema de educación sin igual, un nuevo concepto de la cría de un ego, de la auto-defensa, [...] Ahora que vuelvo la vista desde cierta lejanía a las situaciones de las que estos escritos son testimonio, no quisiera yo negar que en el fondo hablan meramente de mí. El escrito *Wagner en Bayreuth* es una visión de mi futuro [...]»<sup>1715</sup>.

De este modo los nombres representan casos a modo de arquetipos de determinados fenómenos y tendencias que Nietzsche observa en su diagnóstico de la cultura.

#### d) El recurso a Heráclito en este caso

El recurso a Heráclito en este texto cumple una función esencial en la manera en que Nietzsche contempla y plantea la cuestión del arte en general, y de la música en particular. En la música de Wagner Nietzsche advierte una fuerza organizadora del caos, que identifica con la cosmología de Heráclito; especialmente con su concepción del *polemos*, la teoría de los contrarios, y su peculiar propuesta de articulación entre multiplicidad y unidad, en conjunción con la reveladora sentencia del fragmento DK B 123: «la naturaleza gusta de ocultarse», a la que hemos visto Nietzsche aludir de manera -aunque velada, muy evidente-, al explicar la capacidad del «dramaturgo

---

<sup>1714</sup> Campioni 1992b, 137.

<sup>1715</sup> EH-III-Text-13, KGW VI/3, pp. 317-318; =Nietzsche (1888) 1998a, 86-87.

ditirámico» para aprehender, desvelar y mostrar la «esencia» del dinamismo de las antítesis intrínsecas en la naturaleza. Solo entre los primeros griegos -y en Wagner-, reconoce Nietzsche esa capacidad magistral de sostener la tensión de las fuerzas antagónicas con certera precisión creativa; «dramaturgo ditirámico» es Esquilo, y también Wagner<sup>1716</sup>. Para expresar la naturaleza de esta sublime realización a la que Nietzsche añade: «así surge la tragedia, así se le ofrece a la vida el don de la sabiduría más excelente sobre ellas misma, la sabiduría del pensamiento trágico», y en la cual crece el «bienhechor entre los mortales, el dramaturgo ditirámico», el filólogo recurre a los aspectos fundamentales de la cosmología heraclítica a los que hemos aludido, y en la que se evidencian especialmente los fragmentos DK 22 B 123: «la verdadera naturaleza gusta de ocultarse»; B 51: «no comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira»; B 54: «ensambladura invisible, más fuerte que la visible»; y B 10: «conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante..., de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas»<sup>1717</sup>.

Por otra parte, y en relación con el tratamiento del fragmento DK 22 B 80, hemos visto que la propuesta aportada por algunos especialistas en Heráclito sobre la posibilidad de que este fragmento sea una respuesta crítica a la cosmología planteada por Anaximandro, ésta es una de las cuestiones que Nietzsche señala y explica en distintos pasajes de su obra; el más extenso en el texto *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde reconoce este posicionamiento de Heráclito a partir también de otras de sus sentencias<sup>1718</sup>. El propio filólogo asume y defiende la postura y la argumentación

<sup>1716</sup> Los responsables de la edición española de las *Obras completas*, que estamos empleando aquí, señalan que «en versiones anteriores de este pasaje se refiere Nietzsche expresamente a Esquilo y a Wagner como prototipos de dramaturgos ditirámicos, aprovechando sugerencias ya formuladas por R. Wagner en muchos textos, por ejemplo, en el notable ensayo sobre el teatro *Deutsche Kunst und deutsche Politik* (1867) [...]»; Nietzsche (1876) 2011a, 833, n. 42.

<sup>1717</sup> Cotéjense estos fragmentos con el pasaje al que ya hemos aludido: « Es más que una imagen metafórica decir que con ese mirar él ha sorprendido a la naturaleza y la ha visto mostrándose desnuda: porque entonces ella quiere, pudorosa, refugiarse en sus antítesis. Lo invisible, lo que hasta ese momento era interno, se salva en la esfera de lo visible y adquiere apariencia; lo que hasta ahora sólo era visible, huye al oscuro mar de lo sonoro: *de este modo la naturaleza, al querer ocultarse, desvela la esencia de su antítesis*»; UBWB-Text-7, KGW IV/1, p. 43. =Nietzsche (1876) 2011a, 833.

<sup>1718</sup> Cf. Conche 1998, 439; Kahn 1981, 206-207; PHG-Text-5, KGW III/2, pp. 316; 319; =Nietzsche (1873) 2003b, 56-57; 61.

que reconoce en Heráclito y rechaza el dualismo metafísico de Anaximandro, así como el hecho de explicar los ciclos de generación y muerte como consecuencia y reparo de las faltas cometidas, y considera que la afirmación heraclítea del devenir y la negación de la dualidad completa resuelven esta cuestión. Es precisamente con el tratamiento de este tema que se concluye el capítulo dedicado a Anaximandro y se inicia el tratamiento de Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*<sup>1719</sup>. Por otra parte, Nietzsche había estudiado con detalle la cuestión de la «buena ἔρις» de Hesíodo, en el sentido que hemos visto que propone Kahn en su análisis del fragmento B 80<sup>1720</sup>. Esto puede comprobarse en el empleo nietzscheano de ésta, precisamente en el primer capítulo dedicado a Heráclito en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y en otros escritos como *El certamen de Homero*, *El estado griego*, o también en *Humano, demasiado humano I*, § 170. De hecho -y como hemos visto también-, Conche, en el tratamiento del fragmento B 80 cita textualmente el pasaje de *La filosofía en la época trágica de los griegos* en el que Nietzsche señala algunos ejemplos modélicos del agonismo heraclíteo, inspirado en la buena *eris* de Hesíodo, la cual es instaurada por Heráclito como principio universal<sup>1721</sup>.

Señalar finalmente que la sentencia de este fragmento se evidencia de manera muy significativa en la rotunda afirmación pronunciada por Nietzsche en el pasaje que aquí nos ocupa, cuando dice que «la música de Wagner, tomada en su conjunto, es una reproducción del mundo tal como lo entendió el gran filósofo de Éfeso, como una armonía que la discordia genera desde su propio seno, como la unidad de justicia y enemistad»<sup>1722</sup>; y donde se muestra el valor central otorgado por Nietzsche a la cosmología heraclítea, en este caso en relación con la música wagneriana.

A diferencia de los textos filológicos, en escritos filosóficos como esta intempestiva puede comprobarse la asimilación y empleo por parte de Nietzsche de distintos elementos filosóficos de los autores griegos que el filólogo ha explorado detalladamente en su estudio filológico, y de los cuales asimila y usa los que más le convencen o interesan. En este sentido, el caso de Heráclito es ejemplar; como puede

---

<sup>1719</sup> Nietzsche (1873) 2003b, 56-57.

<sup>1720</sup> Kahn 1981, 205-207.

<sup>1721</sup> Vid. Conche 1986, 439 y 440.

<sup>1722</sup> UBWB-Text-9, KGW IV/1, p. 66; =Nietzsche (1876) 2011a, 848.

comprobarse en el recurso nietzscheano al de Éfeso a partir de esta época y en el resto de escritos que analizaremos a continuación.

e) *Fragmentos póstumos vinculables*

Parece evidente que la imagen del gran arte como fuerza capaz de contener y dominar la desmesura; de generar unidad a partir de la multiplicidad, y de servir como modelo formativo y transformador para la humanidad moderna -renovador de la cultura-, guarda relación directa con la cosmología de Heráclito que Nietzsche ha estudiado previamente en detalle, durante la preparación de sus abundantes y variados cursos sobre distintos aspectos de la cultura griega en general y de los primeros filósofos en particular. Así por ejemplo, en el texto *La filosofía en la época trágica de los griegos* -redactado en 1873-, el filólogo atribuye a Heráclito la imagen de que «el mundo es el juego de Zeus [...], el juego del fuego consigo mismo», y que «en este sentido la unidad es, al mismo tiempo, la multiplicidad». La consideración de que bajo la mirada del logos «¡la unidad es la multiplicidad!», y de que muy pocos hombres son «capaces de vivir en conformidad con el logos» y de adoptar «el punto de vista de esa mirada estética»<sup>1723</sup>, es un aspecto que Nietzsche emplea como imagen clave en su explicación del mundo como «cosmodicea» estética<sup>1724</sup>, en la que reconoce a Heráclito la genialidad de elevar «la buena Éris de Hesíodo» a principio universal<sup>1725</sup>. Noción resultante de la lectura de los fragmentos de Heráclito que el filólogo explora con bastante detalle en su estudio del de Éfeso, tal como vimos también al analizar el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*<sup>1726</sup>.

En relación con los fragmentos póstumos, no obstante, aunque muchos de los pertenecientes a este periodo son preparativos para la intempestiva *Richard Wagner en*

<sup>1723</sup> PHG-Text-6, KGW III/2, pp. 321; 325; =Nietzsche (1873) 2003b, 64, 68-69.

<sup>1724</sup> Cf. NF 21[15] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 118-119.

<sup>1725</sup> *Ib.*, 61. Aunque, como vimos al comentar esta cuestión en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, la lectura nietzscheana de este aspecto heraclíteo tiene sus aspectos cuestionables; la consideración de la postulación heraclíteo del *polemos* como *arche* de cuya ley dimana la justicia eterna, es una cuestión fundamental que se mantendrá siempre en el pensamiento de Nietzsche -con distintos matices y enfoques según el caso-, como muestra también el fragmento póstumo 30[51] del verano de 1878; o el célebre pasaje de *Ecce homo* donde reconoce en Heráclito lo más afín a su propio pensamiento; vid EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1888) 1998a, 78-79.

<sup>1726</sup> Cf. carta a Gersdorff, 26 mayo de 1876.

*Bayreuth*, los que aluden a Heráclito tienen más relación con otros textos redactados en esos años, como el de las lecciones sobre la *Historia de la literatura griega*, o el *Culto griego a los dioses*.



2.13. *Menschliches, Allzumenschliches II. Vermischte Meinungen und Sprüche* (1878-1879)  
*Humano, demasiado humano II. Opiniones y sentencias diversas.*

En las respectivas notas introductorias a los dos tomos de la traducción italiana de *Humano, demasiado humano* para la editorial Adelphi<sup>1727</sup>, Montinari señala que entre todas sus obras ésta es la que más tiempo tardó Nietzsche en gestar, pues la comenzó a redactar en el verano de 1875 y la acabó en el invierno de 1877-1878. El primer volumen -una extensa colección de aforismos-, fue escrito entre 1875 y 1877, y publicado en 1878. El segundo volumen lo forman los textos *Opiniones y sentencias diversas* (1878), y *El caminante y su sombra* (1879), publicados en 1879 y 1880 respectivamente. Aunque fueron escritos en años distintos, los tres textos constituyen una unidad, por lo que Nietzsche los publicó bajo un mismo título -*Humano, demasiado humano*- en dos volúmenes, el año 1886. No obstante, Montinari señala que los tres textos han de contemplarse como tres estaciones de un mismo proceso: la primera entrega de aforismos -titulada ya *Humano, demasiado humano*- presenta el programa de liberación del espíritu que Nietzsche se propone; el segundo texto -*Opiniones y sentencias diversas*- es una profundización en las cuestiones propuestas en el primero; mientras que *El caminante y su sombra* vendría a ser una especie de epílogo<sup>1728</sup>. El investigador italiano recurre a las declaraciones sobre este texto aportadas por el propio autor en *Ecce homo*, para resaltar el sentido de liberación y conquista de sí que supone para Nietzsche la obra en cuestión; se refiere al pasaje donde el filólogo filósofo expresa que «*Humano, demasiado humano* es el monumento de una crisis [...] con él me liberé de lo que no pertenecía a mi naturaleza. No pertenece a ella el idealismo [...]. La expresión “espíritu libre” quiere ser entendida aquí en este único sentido: un espíritu devenido libre, que ha vuelto a tomar posesión de sí»<sup>1729</sup>. Montinari sugiere que los dos aspectos fundamentales de los que se ha liberado Nietzsche son «la speculazione metafísica di Schopenhauer» e «il pensiero mitico di Wagner». Durante los años en que se prepara este escrito se opera pues un tránsito en el pensamiento de Nietzsche que le llevará a desprenderse de estos horizontes idealistas y a explorar nuevas vías en las

---

<sup>1727</sup> *Opere* IV/2; IV/3.

<sup>1728</sup> Vid. *Opere* IV/3, pp. XI-XII.

<sup>1729</sup> Cf. Nietzsche *Opere* IV/2, p. XI; EH 3-Text 14, KGW VI/3, p. 320; Nietzsche (1888) 1998a, 89.

que se combinan el clasicismo de Goethe, la objetividad, el «sentido histórico» y las aportaciones de diversas disciplinas científicas de la época. Para Montinari la emancipación y la transformación señaladas hacen que este texto pueda considerarse como la primera obra que realmente pertenece a Nietzsche, en el sentido de ser fiel a su propia naturaleza<sup>1730</sup>.

En este sentido, cabe tener en cuenta también la sugerencia aportada por Campioni, al comienzo de un artículo dedicado específicamente al comentario del aforismo 223 de *Opiniones y sentencias diversas*. Campioni considera que «*Umano, troppo umano* segna un punto d'inizio del filosofare di Nietzsche che lascia definitivamente alle spalle ogni opzione metafisica e dichiara la necessità della filosofia storica legata alle scienze della natura»<sup>1731</sup>.

Es precisamente en ese aforismo donde se encuentra una alusión a Heráclito muy significativa.

#### 73 A [VM-II-223]

«*Adónde hay que viajar*. La autoobservación inmediata no basta, ni mucho menos, para conocerse: precisamos de la historia, pues en nosotros fluye el violento oleaje del pasado; es más, nosotros mismos no somos nada más que lo que en todo momento sentimos de este flujo. Incluso aquí, cuando queremos sumergirnos en el río de nuestra esencia aparentemente más propia y personal, rige la máxima de Heráclito: no se sumerge uno dos veces en el mismo río. Es ésta una sabiduría que ciertamente se ha ido desgastando paulatinamente, pero que a pesar de ello ha permanecido tan vigorosa y jugosa como lo fue antaño»<sup>1732</sup>.

Este pasaje se encuentra en el primer texto del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, cuyo título es *Opiniones y sentencias diversas*, y supone -como se ha indicado- una etapa avanzada en el itinerario libertador experimentado por Nietzsche; un manual del individualismo, la autonomía y «della *disciplina* del filosofo nuovo, del saggio»<sup>1733</sup>. El escrito se publica el mismo año que Nietzsche abandona la docencia y emprende la ruta de exploración de su propio modo de filosofar y trabajar. Comienza el camino «del filósofo errante».

---

<sup>1730</sup> Vid. Nietzsche *Opere* IV/2, pp. XI-XVI.

<sup>1731</sup> Campioni 1992b, 131.

<sup>1732</sup> VM-II-223, KGW IV/3, p. 113; Nietzsche (1878-1879) 1996 II, 75.

<sup>1733</sup> Nietzsche *Opere* IV/3, p. XIII.

a) *Los fragmentos de Heráclito en este pasaje*

Fragmento DK 22 B 12:

«a quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima».

b) *Los contenidos heraclíteos de esta cita en el contexto de la filosofía de Heráclito*

La cuestión del devenir implícita en el fragmento DK B 12 de Heráclito se ha analizado sobre todo en el comentario de *La filosofía en la época trágica de los griegos*

c) *Tradición interpretativa*

c1) Respecto a Heráclito

Según Kahn el tipo de expresión que encontramos en el fragmento DK B 12 presenta varias particularidades. En primer lugar señala el plural aplicado al término «ríos», y se pregunta por qué no habría sido suficiente con aludir a «un» río; en segundo lugar indica el hecho de que aparezcan cuatro formas dativas seguidas: «ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβάινουσιν», lo cual abre la posibilidad de dos interpretaciones posibles: «into the same rivers, as they step», o «into rivers, as the same [men] step»<sup>1734</sup>. Sin embargo, la ambigüedad sintáctica es una de las técnicas empleadas con frecuencia por Heráclito, con la intención de provocar un efecto inclusivo -no excluyente- de las distintas lecturas que de esta manera la sentencia permite. La lectura platónica de la cuestión, interpreta que en este caso la ambigüedad serviría para resaltar el paralelismo entre los ríos y los humanos que se sumergen en ellos, sugiriendo que de la misma manera que los ríos permanecen a través del cambio constante de las aguas que corren sin cesar, también el hombre puede ser visto como una estructura cuya permanencia radica precisamente en el constante cambio que experimenta, como muestra el hecho de que un hombre es él mismo a través del proceso de transformación constante de su tránsito de la niñez a la vejez. Por último, sugiere que la repetición de los cuatro dativos podría entenderse en el sentido de que las consecutivas terminaciones en -ουσιν u -οῖσιν insinuarían el movimiento constante de las aguas; y que el uso de las

---

<sup>1734</sup> Kahn 1981, 167.

formas plurales en toda la sentencia refiere a la generalidad, de manera que el fragmento alude a todos los ríos, a todos los momentos y a todos los hombres. Concluye que la sentencia refiere a la estructura unitaria que tanto en los ríos como en los hombres permanece a través del constante cambio y renovación que experimenta en su aspecto material, continuamente sometido a pérdida y cambio<sup>1735</sup>.

Por otra parte, Marcovich no está de acuerdo en la usual interpretación del fragmento como una alusión al mantenimiento del flujo constante de todas las cosas, noción que según él no refrenda ningún otro fragmento. Propone que puede tratarse de un ejemplo más de opuestos, en este caso los contrarios τὸ αὐτό y ἕτερον, como «due parti inseparabili del medesimo intero (il fiume), in quanto sono nomi di una cosa»<sup>1736</sup>. De hecho, en su ordenación sitúa este fragmento en un grupo dedicado a los opuestos cuya causa de unidad es la convertibilidad entre ambos<sup>1737</sup>.

Fronterotta ubica DK B 12 junto con los fragmentos B 125, B 84ab, y B 67, al final de la segunda sección de su ordenación, «Il contenuto del ΛΟΓΟΣ: il conflitto e l'unità degli opposti»<sup>1738</sup>, pues considera que tras exponer la doctrina del logos como un saber común, y la guerra como principio universal, bajo el signo de un conflicto inextinguible que, no obstante, se renueva en una armonía universal fundada en la multiplicidad de articulaciones de términos opuestos, con B 12 se presenta la imagen del cambio constante de todas las cosas a partir del ejemplo de las aguas siempre cambiantes pero que sin embargo pertenecen siempre al mismo río, manteniendo la permanencia de la naturaleza y la estructura en la que fluyen<sup>1739</sup>.

## c2) Respecto a Nietzsche

En su comentario sobre los textos *Opiniones y sentencias diversas*, y *El caminante y su sombra*, Montinari señala que estos escritos, redactados ambos en menos de un año:

«sono testimonianze, nell'attività di Nietzsche, di un ripiegamento su se stesso [...]; e ci troviamo di fronte a oggetti, a concreti argomenti di storia, arte, morale; del resto è pacifico che nell'opera di Nietzsche questo risulta il periodo più imparziale, scientifico, obiettivo

<sup>1735</sup> Vid. Kahn 1981, 167-168.

<sup>1736</sup> Marcovich 2007, 531.

<sup>1737</sup> Grupo IX. Fragmentos DK 22 B 61, B 13, B 9, B 4, B 48, y B 12. *Ib.*, 504-531.

<sup>1738</sup> Sección 2, en la que reúne veintiún fragmentos. Vid. Fronterotta 2013, 33-100.

<sup>1739</sup> Vid. *ib.*, 89-93.

insomma. Tuttavia tale oggettività è raggiunta paradossalmente –e non è agevole vedere il meccanismo- attraverso una concentrazione e una speculazione interiore. E forse questa è una astuzia di Nietzsche, il suo modo più profundo di essere oggettivo»<sup>1740</sup>.

Y en refuerzo de esta propuesta Montinari recurre a un fragmento póstumo donde Nietzsche explica un aspecto central de su crítica al historicismo y al modo habitual de entender y emplear la Historia. Una muestra de su «manera de contar lo histórico» y de la cual puede considerarse ejemplo modélico el pasaje de *Opiniones y sentencias diversas* que aquí nos ocupa:

«Mi manera de contar lo histórico consiste propiamente en relatar las propias vivencias con ocasión de personas y épocas pasadas. Nada coherente – los detalles particulares me han surgido, lo demás no. Nuestros historiadores de la literatura son aburridos, porque se esfuerzan en hablar y juzgar de todo, incluso ahí donde no han *vivenciado nada*»<sup>1741</sup>.

Por otra parte, y como se ha indicado, Campioni dedica un artículo específico al comentario del aforismo donde se encuentra el pasaje que aquí nos ocupa, y que contiene la única cita de Nietzsche a Heráclito en los tres textos agrupados bajo el título de *Humano, demasiado humano*<sup>1742</sup>. El especialista italiano considera que el aforismo en cuestión contiene algunos temas que resultan muy adecuados para mostrar la concepción nietzscheana de la historia en este periodo<sup>1743</sup>. Sugiere que el inicio de la sentencia ha de entenderse como una autocrítica de Nietzsche «rispetto alla iniziale posizione schopenhaueriana e dalla pretesa del genio di arrivare, attraverso una immediata intuizione, al cuore del mondo», en contraste con la propuesta de aprehensión directa de la realidad mediante el precepto «conócete a ti mismo», tal como la encontramos en textos más tempranos en los que se antepone este conocimiento inmediato, frente al histórico<sup>1744</sup>. En este sentido, la imagen de Heráclito

---

<sup>1740</sup> *Opere IV/III*, («Notizie e note»), 389.

<sup>1741</sup> Cf. NA 30[60] sommer 1878, KGW IV/3, p. 390; MAM-II (VM)-Text-223, KGW IV/3, p. 113; vid. también MAM-II-Vorrede-1, KGW IV/3, pp. 3-5.

<sup>1742</sup> Campioni 1992b, 131-152. El original en alemán: «"Wohin man reisen muss". Über Nietzsches Aphorismus 223 aus *Vermischte Meinungen und Sprüche*», en *Nietzsche-Studien* 16, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1987, pp. 209-226.

<sup>1743</sup> Vid. Campioni 1992b, 132: «per cogliere la specificità della concezione della storia in questo periodo, vorrei analizzare alcuni temi che emergono dalla lettura dell'aforisma 223 di *Opinioni e sentenze diverse*».

<sup>1744</sup> Tal es el caso de las «consideraciones intempestivas», y otros textos como «*Sobre el pathos de la verdad*», o *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

que Nietzsche muestra en la parte final de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, contrasta con la defensa del elemento histórico en el aforismo 223 de *Opiniones y sentencias diversas*. Mientras en aquel caso el ejemplo de Heráclito como «un astro sin atmósfera», independiente de los hombres y del conocimiento que pudieran aportar, servía para censurar el conocimiento basado en la erudición y en la historia, y proclamar el «conócete a ti mismo»; en este texto el recurso al de Éfeso sirve para afirmar precisamente la necesidad de la historia frente a «la autoobservación inmediata», que «no basta, ni mucho menos, para conocerse». Campioni señala que en *Sobre el pathos de la verdad* Heráclito ya representa para Nietzsche la postura antischopenhaueriana, capaz de despertar del sueño metafísico que tanto Anaximandro como Schopenhauer representan. Asimismo, sostiene que «la filosofía nietzscheana fa, in tutto il suo percorso, una complessa lettura della figura e del pensiero di Eraclito», y que en su comentario del aforismo 223 tan solo pretende tratar algunos aspectos de esta lectura que facilitan la comprensión de la sentencia en cuestión. La noción de devenir tal como Nietzsche la capta en Heráclito, es una de las cuestiones que ya en los escritos juveniles había explorado con admiración el filólogo, y que en este aforismo cumple una función crucial respecto a la concepción del tiempo, inspirada en la cosmología heraclítica: «della concezione del tempo di Schopenhauer che Nietzsche avvicina a quella di Eraclito, si sottolinea in realtà non l'elemento mitificante, lineare o ciclico, ma la complessità delle relazioni per cui ogni attimo porta in sé tutto il passato e la potenzialità del futuro»<sup>1745</sup>.

También señala que mientras en escritos del periodo al que pertenecen las «consideraciones intempestivas», la disolución del «sujeto» se resuelve en la afirmación del flujo de la multiplicidad de sensaciones, en el periodo de *Humano, demasiado humano* Nietzsche considera la inclinación hacia el mito y el ideal como una fuga que muestra la incapacidad del hombre moderno para sostener la compleja irradiación de la multiplicidad de fuerzas de la historia. En contraposición a esta impotencia Nietzsche propone una superación ejercitada mediante el dominio y la integración de esa multiplicidad de fuerzas, una «apertura al mondo dell'esperienza e della storia, intesa come progressiva espansione di energia», un aspecto de la «terapia romántica»

---

<sup>1745</sup> Campioni 1992b, 137.

que según Campioni tiene resonancias con un autor siempre apreciado por Nietzsche, Emerson. En este sentido, el aforismo que aquí nos ocupa anuncia el tratamiento de una cuestión que Nietzsche seguirá abordando en escritos posteriores como *La ciencia jovial* o la *La genealogía de la moral*. Otro tema importante que Campioni observa en el aforismo 223 de *Opiniones y sentencias diversas* es el «della vicinanza tra l'esperienza storica e il viaggiare». El caminante afronta su experiencia desde una perspectiva de incertidumbre, en la que amor e intuición son factores clave, en contraposición a la certeza de un proceso lineal, acumulativo y predecible. Sin embargo, en relación con esta cuestión Nietzsche muestra una postura alternativa al romanticismo de Emerson, afirmando frente al «misticismo», el «nomadismo» y la experimentación<sup>1746</sup>. En los fragmentos póstumos de los años 1875-1876, inmediatamente anteriores a los textos de *Humano, demasiado humano* Nietzsche reivindica una aportación clave de los filósofos anteriores a Sócrates, la «lotta contro il mito in una direzione sovraellenica e universale: con la fine della comunità "naturale" e la liberazione dell'individuo ha inizio la storia»<sup>1747</sup>.

También relaciona con Emerson la propuesta de que «se convierte el autoconocimiento en omniconocimiento respecto a todo lo pasado», que encontramos en la parte final del aforismo 223. La conclusión es que -ante la «malattia moderna»-, el esfuerzo de Nietzsche en relación con las cuestiones tratadas en esta etapa sigue la estela «di trasformare attivamente il senso della decadenza in possibilità forti di un nuovo inizio, si tratta, sentendo la storia degli uomini come totalità, come la propria storia, di vincere il peso di "un cumulo di afflizioni di ogni genere"»<sup>1748</sup>.

Por otra parte, en su introducción de la traducción española de *Humano, demasiado humano* para la editorial Akal, el investigador español Barrios alude precisamente a este artículo de Campioni en refuerzo de su explicación del tratamiento nietzscheano de la historia y de la temporalidad en esta obra; y alude a la parte del aforismo en cuestión, en la que Nietzsche dice que: «precisamos de la Historia, ya que en nosotros sigue fluyendo el violento oleaje del pasado»<sup>1749</sup>.

---

<sup>1746</sup> Vid. Campioni 1992b, 142-145.

<sup>1747</sup> *Ib.*, 147.

<sup>1748</sup> *Ib.*, 151-152.

<sup>1749</sup> Nietzsche (1879) 1996, 13, y n. 15.



*d) El recurso a Heráclito en este caso*

Como vimos al comentar el texto *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, Nietzsche alude allí en dos ocasiones al contenido del fragmento DK 22 B 12 de Heráclito; si bien de manera mucho más indirecta que en el texto que aquí nos ocupa<sup>1750</sup>. Pues, en efecto, mientras en aquella ocasión el filólogo se refería a los comentarios de Platón y de Protágoras sobre el sentido de esta sentencia, aquí alude directamente al fragmento y lo emplea según su propio interés, como imagen de la cuestión que está exponiendo. Ésta es además una de las diferencias clave entre los textos filológicos y los que podemos considerar muestran de manera más directa el carácter y los posicionamientos filosóficos de Nietzsche. Mientras en el estudio de los diálogos platónicos -como en los demás estudios dedicados a preparar lecciones, analizar diversos autores y cuestiones-, podemos comprobar una tarea de exploración paulatina de los más variados temas, elementos y perspectivas de los autores clásicos en general y de los filósofos griegos en particular; en textos filosóficos como el que aquí nos ocupa, encontramos posicionamientos cada vez más definidos por parte del autor, y el empleo de distintos elementos asimilados y asumidos a lo largo de la prolongada tarea de estudio filológico; para la presentación, estructuración y argumentación de algunos de los planteamientos, enfoques e intereses que Nietzsche se propone mostrar. Esto mismo ocurre en las «consideraciones intempestivas» en general, y en la cuarta en particular, la cual hemos revisado con motivo de las alusiones a Heráclito que contiene<sup>1751</sup>.

La alusión a la sentencia de Heráclito en el texto que aquí nos ocupa es fundamental. Implica una crítica a la noción de inmutabilidad, aplicada en este caso al sujeto, respecto a la cual presenta ciertas semejanzas la lectura del fragmento sugerida por Kahn<sup>1752</sup>. Como individuos estamos sometidos al flujo y el cambio constante; «en nosotros fluye el violento oleaje del pasado», de manera que todo cuanto hemos experimentado actúa en nosotros de tal modo que «nosotros mismos no somos nada más que lo que en todo momento sentimos de este flujo». La crítica se aplica

---

<sup>1750</sup> Nietzsche (1871-1879) 2013, 538-539.

<sup>1751</sup> UBWB-Text-7, KGW IV/1, p. 43; UBWB-Text-9, KGW IV/1, p. 66; =Nietzsche (1876) 2011a, 833, y 848.

<sup>1752</sup> Vid. Kahn 1981, 167-168.

directamente a la noción tradicional «de nuestra esencia aparentemente más propia y personal»; la imagen es muy gráfica, si quisiera uno sumergirse en algo así como su propia «esencia», rige la máxima de Heráclito, que Nietzsche enuncia como «no se sumerge uno dos veces en el mismo río». Somos pues flujo y cambio constante; por esto se necesita el adecuado sentir histórico, capaz de contemplar la multiplicidad y el devenir incesantes desde una propiocepción flexible, abierta, receptiva, y a la vez lo suficientemente fuerte y enfocada como para sostener y aprehender la diversidad de las experiencias vividas en aras de un «conocimiento de sí» distinto al que estamos acostumbrados; y para el cual «la autoobservación inmediata no basta, ni mucho menos». Por esto «precisamos de la historia»; pero ni esa «historia» es para Nietzsche lo que tradicionalmente se ha entendido como tal -cuestión sobre la que vimos trata el texto *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida-*, ni el individuo es el sujeto entendido como unidad fija, cerrada y acabada en sí misma, tal como usualmente se lo ha concebido.

En la parte final del aforismo donde se encuentra este pasaje, Nietzsche dice que «así se convierte el autoconocimiento en omniconocimiento respecto a todo lo pasado». Se trata de una identidad enfocada en el devenir constante, no en un punto ni un momento ni una pretendida «esencia» propia, personal. Participamos del flujo vital, y cuanto sentimos de éste es lo que somos. Esta imagen muestra un tratamiento del fragmento de Heráclito al que recurre, en el que -como hemos señalado-, Nietzsche va más allá del análisis de la sentencia heraclítica en cuestión, empleándola a su modo y según su interés.

*e) Fragmentos póstumos vinculables*

**62B**

6[22] «Hay que describir a las personas: tal como he descrito a Heráclito. Entretejer a la vez lo histórico»<sup>1753</sup>.

Este fragmento póstumo escrito en el verano de 1875 muestra uno de los elementos clave a los que se refiere el pasaje que estamos comentando. La aprehensión de una «persona», en este caso Heráclito, no tanto como un individuo cerrado y acabado en sí,

---

<sup>1753</sup> NA 6[22] Sommer? 1875, KGW IV/1, p. 182.

sino como una unidad en constante flujo e intercambio con el impacto del «oleaje» de experiencias y estímulos en que está inmerso; pues lo que somos es «lo que en todo momento sentimos de ese flujo». Nietzsche propone una contemplación y descripción tal de la persona, en combinación con el «elemento histórico», lo cual refiere al juego de relaciones de la historia personal de Heráclito en combinación con el oleaje en el que fluye, y a la vez con el eco del efecto de Heráclito a través de los tiempos, tal como ya lo había descrito Nietzsche en el texto *Sobre el pathos de la verdad*, aunque en los años en que redactó ese texto no estuviera definido aún el «filosofar histórico» nietzscheano, tal como se presenta en *Humano, demasiado humano*, y presente además los matices que hemos visto señalados por Campioni<sup>1754</sup>.

Así pues, Nietzsche ha descrito a Heráclito desde la perspectiva y de la manera «histórica», y la consideración de «omniconocimiento» que presenta en el aforismo 223 de las *Opiniones y sentencias diversas* que estamos aquí comentando y cuyo final también presenta importantes paralelismos con estas cuestiones:

«así se convierte el autoconocimiento en omniconocimiento respecto a todo lo pasado; así como según una cadena de consideraciones a la que aquí sólo es posible aludir, en los espíritus más libres y de mirada más amplia la autodeterminación y el autodidactismo pudieran algún día convertirse en omnideterminación respecto a toda la humanidad futura»<sup>1755</sup>.

Por esto, la sabiduría de Heráclito en general, y la del fragmento DK B 12 en particular, es «una sabiduría que ciertamente se ha ido desgastando paulatinamente, pero que a pesar de ello ha permanecido tan vigorosa y jugosa como lo fue antaño»<sup>1756</sup>.

### 63B

20[3] «Una sentencia es un miembro en una secuencia de pensamientos; pide del lector que reconstruya dicha secuencia por sus propios medios: lo cual supone mucho pedir. Una sentencia es una presunción. – O bien un aviso: como sabía Heráclito, para ser saboreada, una sentencia debe, ante todo, ser removida y combinada con otros ingredientes (ejemplos, experiencias, historias). Esto es algo que no comprende la mayoría y por eso en las sentencias cabe expresar sin pensar algo que dé que pensar»<sup>1757</sup>.

---

<sup>1754</sup> Vid. Campioni 1992b, 134-137.

<sup>1755</sup> Cf. MAM-II (VM)-Text-223, KGW IV/3, pp. 113-114; = Nietzsche (1872) 2011a, 546-547.

<sup>1756</sup> MAM-II (VM)-Text-223, KGW IV/3, p. 113 Nietzsche (1878-1879) 1996 II, 75. Vid. también MAM-II (VM)-Text-185, KGW IV/3, p. 97: «[...] La historia completamente pensada sería autoconsciencia cósmica».

<sup>1757</sup> NA 20[3] Winter 1876-1877, KGW IV/2, p. 457.

Este fragmento póstumo del invierno de 1876-1877 muestra la consideración que Nietzsche tiene de la sentencia como recurso, no solo de transmisión de información, sino del impacto y el reto que genera. Una sentencia es un nódulo que forma parte de «una cadena de pensamientos» que impone al lector la necesidad de captar y reconstruir las series de conexiones «con sus propios medios». La sentencia es pues un poderoso recurso que Nietzsche reconoce en Heráclito y que toma como instrumento clave de su propio estilo y *modus operandi*. Tal como lo explica aquí, además, se revela la importancia de que la sentencia se agite -como el ciceón heraclíteo<sup>1758</sup>, y se mezcle «con otros materiales»; y se propone como un ejemplo de estos materiales óptimos para la mixtura, «ejemplos, experiencias historia). Propuesta totalmente afin a la que hemos visto en el fragmento póstumo 6[22], comentado anteriormente.

Consciente de que «la mayor parte de las personas no lo comprende», Nietzsche concluye que precisamente por esa ignorancia o miopía generalizadas, «en las sentencias pueden enunciarse sin peligro cosas peligrosas»; como lo hizo Heráclito en sus fragmentos, y como lo hace el propio Nietzsche en textos como las *Opiniones y sentencias diversas*.

Otro punto que Nietzsche comparte con Heráclito, y que también podemos observar en este fragmento póstumo es la consideración crítica de que la mayoría de los humanos es ignorante. Una cuestión que comentaremos con más detalle en la parte final de la tesis<sup>1759</sup>, donde se revisarán algunas cuestiones que se deducen del análisis del recurso a Heráclito realizado en este estudio.

---

<sup>1758</sup> DK 22 B 125.

<sup>1759</sup> 4. a). *Crítica a la πολυμαθίη: de la erudición a la experiencia filosófica*.

2.14. *Fröhliche Wissenschaft* (1882).

*La ciencia jovial*.

En su «prefacio» a la segunda edición de esta obra -en 1886-, Nietzsche proclama que la expresión «ciencia jovial», «mienta las saturnales de un espíritu que ha resistido, con paciencia, una larga y terrible presión -paciente, rigurosa, fríamente, sin sumisión, aunque también sin esperanza- y que ahora, de repente, queda arrebatado por la esperanza, por la esperanza en la salud». En esa misma introducción Nietzsche declara de manera directa y abierta su crítica y despedida del romanticismo, y de importantes posicionamientos asumidos anteriormente, que desde la nueva perspectiva se contemplan como una especie de fuga respecto a sus inclinaciones más profundas<sup>1760</sup>.

Inmerso en un intenso proceso de transformación y de posicionamiento crítico respecto a determinados aspectos de su ideario anterior<sup>1761</sup>, Nietzsche escribe en esta etapa varios libros en los que desarrolla un «librepensamiento» que el autor siente como un paso decisivo en la vía del «espíritu libre»<sup>1762</sup> y la toma de posesión de lo que él mismo denomina su «naturaleza primera». Como vimos al comentar el recurso a Heráclito en *Opiniones y sentencias diversas*, los textos agrupados bajo el título de *Humano, demasiado humano* pueden considerarse el comienzo evidente de este giro<sup>1763</sup>. *Aurora* -redactada en los primeros meses de 1882-, supondrá una profundización en esa dirección, así como la segunda parte de ésta, -escrita en el verano de ese mismo año y publicada finalmente bajo el título *La ciencia jovial*, con el subtítulo de *La gaya scienza*<sup>1764</sup>. Según su propio autor, el título de *Ciencia jovial* está inspirado en «la *gaya scienza* del trovador [...], si cada filosofía es filosofía de un determinado clima, la de *La ciencia jovial* es la propia de un aire seco: [...] el genio está *condicionado* por el aire seco, por el

<sup>1760</sup> Cf. FW-Vorrede-1, KGW V/2, pp. 13-14; FW-Vorrede-4, KGW V/2, pp. 19-20.

<sup>1761</sup> Como indicamos al comentar el texto *Opiniones y sentencias diversas*, Montinari señala que dos aspectos fundamentales de los que se libera Nietzsche con esta obra son «la speculazione metafisica di Schopenhauer» e «il pensiero mitico di Wagner»; vid. Nietzsche *Opere* IV/2, pp. XI-XVI. Vid. también Campioni 2009, 15.

<sup>1762</sup> En carta a Lou Salomé de 27 de junio de 1882 Nietzsche dice que: «este libro pone fin a la serie de textos que empiezan con “Humano, demasiado humano”; en conjunto se trata de construir una nueva imagen y un nuevo ideal de “librepensamiento”».

<sup>1763</sup> EH-III-Text-14, KGW VI/3, p. 320; EH-III-Text-18, KGW VI/3, p. 325; =Nietzsche (1888) 1998a, 89; 94.

<sup>1764</sup> *Die fröhliche Wissenschaft* („la *gaya scienza*“); así es como aparece en el texto original. FW, KGW V/2, p. 11.

cielo puro, es decir, por un metabolismo rápido, por la posibilidad de recobrar una y otra vez cantidades grandes, incluso gigantescas, de fuerza»<sup>1765</sup>. Consideraciones, en buena parte consecuencia del delicado estado de salud -también de la incompreensión y el aislamiento-, que el filósofo vive en esos años, y que precisamente le llevan a ir buscando los lugares que siente más adecuados para el restablecimiento de su fuerza<sup>1766</sup>.

En el prólogo al que hemos aludido Nietzsche declara que se ha preguntado con frecuencia «si, considerada en su totalidad, la filosofía no ha sido hasta el momento, en general, más que una interpretación y un *malentendido del cuerpo*», de manera que «detrás de los juicios de valor superiores que hasta ahora han guiado a la historia del pensamiento, se ocultan malentendidos acerca de la constitución espiritual, ya sea de los individuos, de las clases o de razas enteras». En este sentido, la filosofía en general ha obedecido a impulsos y necesidades mal enfocadas; suposiciones e interpretaciones erróneas que parten de una enfermedad incorrectamente considerada y tratada. Nietzsche afirma que continúa «esperando a un *médico filósofo*, en el sentido excepcional de la palabra -un médico que se dedique al problema de la salud total»<sup>1767</sup>. En este sentido, reconoce los beneficios y habilidades que le ha proporcionado su «cambiante salud», un camino que le permite experimentar abundantes estados de salud y por tanto «muchas filosofías»; experiencia en la que concibe la filosofía como un «arte de la transfiguración». Pues:

---

<sup>1765</sup> Citado por G. Cano, en su «estudio introductorio» al volumen I de las obras de Nietzsche para la editorial Gredos; vid Nietzsche 2010b, LXXIX. Por otra parte, la identificación de este tipo de filosofía con el «aire seco» coincide con la propuesta heraclítica en el fragmento DK 22 B 118: «alma seca, la más sabia y la mejor»; aunque no disponemos de indicios suficientes para afirmar que para esta cuestión Nietzsche se inspirara en Heráclito, como sí es evidente en las múltiples ocasiones en que reconoce abiertamente -o hay claros signos- del recurso al de Éfeso como fundamento o referente de las cuestiones que está tratando, y su posicionamiento al respecto.

<sup>1766</sup> En el prefacio a la segunda edición de *La ciencia jovial* Nietzsche declara que «todo este libro no es otra cosa que una fiesta tras una larga temporada de privación e impotencia; es el júbilo desbordante de la fuerza restablecida»; en cuanto al aislamiento: «este radical aislamiento como defensa extrema contra un desprecio por los hombres, que se había visto patológicamente clarividente». Y en cuanto a su actitud frente a esta situación afirma que «puede adivinarse por qué razón no quiero despedirme ingratamente de esta época de grave y largo padecimiento, cuyo provecho hasta hoy todavía no se ha agotado». FW Vorrede-1, KGW V/2, p. 14; Vorrede-3, p. 17.

<sup>1767</sup> FW-Vorrede-2, KGW V/2, p. 17.

«nosotros, los filósofos [...] continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor y proveerles maternalmente de todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir -ello significa para nosotros transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere. [...] Y en lo que concierne a la enfermedad [...]. Sólo el gran dolor, en tanto maestro de la *gran sospecha*, es el último liberador del espíritu. [...] No sé si un dolor semejante nos hace “mejores”; pero sí que sé que nos hace más *profundos*. [...] Nosotros conocemos una nueva felicidad»<sup>1768</sup>.

La conclusión en este prefacio es que «se sale de tales abismos, de tan grave enfermedad [...] de nuevo *recién nacido*, con la piel mudada, [...] más infantil y cien veces más refinado de lo que se había sido nunca»<sup>1769</sup>. Y así es como presenta el propio Nietzsche *La ciencia jovial* unos años después de la primera edición de la obra.

En el texto en cuestión hay una alusión al «*heraclitismo*»:

74 A [FW ScherzListRache-41]

§ 41

*Heraclitismo*

Toda dicha terrena  
la proporciona, amigos, el combate.  
Sí, para ser amigos  
se necesita el humo de la pólvora.  
Los amigos son uno mismo en tres casos:  
hermanos en la necesidad,  
iguales ante los enemigos,  
y libres - ¡ante la muerte!<sup>1770</sup>

a) *Los fragmentos de Heráclito en este pasaje*

Los fragmentos de Heráclito que de manera más evidente podemos relacionar con este aforismo son DK B 53, y B 80, donde el filósofo de Éfeso trata directamente la cuestión de la guerra; e indirectamente el fragmento B 48, donde emplea la imagen de un arma -el arco-, para mostrar un ejemplo de su propuesta de la armonía y unidad de los contrarios, mediante la hábil articulación de los significados de los términos *biós/bíos*, en contraste con el efecto mortal del arco. Dado que el fragmento B 80 se ha

---

<sup>1768</sup> FW-Vorrede-3, KGW V/2, pp. 17-19.

<sup>1769</sup> FW-Vorrede-4, KGW V/2, pp. 19.

<sup>1770</sup> FW-ScherzListRache-41, KGW V/2, p. 34



tratado en el comentario del texto *Richard Wagner en Bayreuth*, y B 53 se tratará en el comentario de *Ecce homo*, el que comentaremos aquí es B 48.

*b) Los contenidos heraclíteos de esta cita en el contexto de la filosofía de Heráclito*

La cuestión de la guerra en la cosmología heraclítea ha sido tratada en el apartado *d)* del comentario de *El nacimiento de la tragedia*, y en el apartado *b)* del comentario de *La filosofía en la época trágica de los griegos*. En cuanto al juego de contrarios que presenta el fragmento DK 22 B 48, el sentido de esta sentencia en el contexto de la cosmología heraclítea también se ha tratado en el apartado *b)* del comentario de *El nacimiento de la tragedia*. Tal como hemos previsto para estos casos, a fin de evitar repeticiones remitimos a los apartados indicados. Lo que sí observaremos aquí son las consideraciones sobre este fragmento aportadas por los especialistas, puesto que si bien en las secciones a las que hemos aludido se encuentran nuestras consideraciones generales sobre DK 22 B 48, las aportaciones detalladas de los expertos sobre este fragmento no las hemos revisado todavía.

*c) Tradición interpretativa*

*c1) Respecto a Heráclito*

DK 22 B 48:

«nombre del arco vida, pero su acción, muerte»

Según Kahn, aunque la alusión al arco en este fragmento no se refiere directamente a una deidad, sí se refiere al arma característica de Apolo; y llama la atención sobre la oposición elaborada por Heráclito entre el nombre antiguamente empleado para designar el arco, *biós*, el cual, sin acentuar, es indistinguible del término *bíos*, el cual significa vida; articulando así dos palabras que con la sola diferenciación del acento aluden, una a la vida, y la otra al arma que produce muerte. En esta hábil antítesis, si bien la relación del arco con la muerte resulta evidente, no lo parece tanto su vinculación con la vida, a no ser -sugiere Kahn-, que se contemple en el escenario de la cacería, donde la muerte de los animales producida por el arco sirve de sustento a la vida de los cazadores. Sin embargo considera que la relación entre vida y muerte que

aquí se propone tiene un sentido más profundo, de manera similar a la que presentan los fragmentos B 62 y B 88<sup>1771</sup>. El empleo del término «arco» en esta sentencia apunta a un significado que no es posible descifrar teniendo en cuenta este fragmento de manera aislada<sup>1772</sup>.

Marcovich incluye este fragmento, junto con otros cinco, en un grupo donde reúne sentencias que presentan opuestos que «presi di per sé o obiettivamente, fanno un *único* intero; la loro separazione è dovuta ai differenti punti di vista, o parametri, dell'osservatore»<sup>1773</sup>; considera, no obstante, que los últimos dos fragmentos del grupo - el que aquí nos ocupa y B 12-. En el caso de B 48 sugiere que «nombre» y «función» son las dos partes fundamentales e inseparables del objeto referido; en el caso del arco, su nombre es «vida» y su acción es «muerte». De acuerdo con Calogero, Heinimann y Kirk, Marcovich considera este fragmento «come un esempio di *coincidentia oppositorum*»<sup>1774</sup>. Propone que el juego de contraste βίος – βίος debía ser bastante común en tiempos de Heráclito, y que también él «condivideva la credenza greca che il *nome* rivela buona parte della vera φύσις dell'oggetto cui si riferisce (βίος = βίος)», y que es de aquí de donde surgen sus juegos de palabras, comparables a los «*tentativos etimológicos*» de Esquilo. Por último concluye que en este sentido Heráclito podría haber sido «il padre spirituale del *Cratilo* platonico»<sup>1775</sup>.

Conche sugiere que el interés por el significado de los nombres se remonta hasta Homero y Hesíodo, y pone como ejemplo que los antiguos trágicos asumieran la etimología popular que otorgaba el significado de «vida» al nombre de Zeus. Señala también que en tiempos de Heráclito la diferencia entre βίος y βίος es perceptible al oído, más no en la escritura, pues entonces los acentos no se escribían. Comenta que en Homero encontramos objetos que tienen dos nombres, como el río de Troya, que tiene un nombre en la lengua de los dioses y otro en la de los hombres; y que Heráclito pudo haber leído la palabra βίος, sin acento, en Homero, probablemente en el pasaje en que

<sup>1771</sup> DK 22 B 62: «inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquéllos, muriendo los otros la vida de aquéllos». B 88: «como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez».

<sup>1772</sup> Kahn 1981, 201-202

<sup>1773</sup> Marcovich 2007, 505. Grupo IX; fragmentos DK 22 B 61, B 13, B 9, B 4, B 48, B 12.

<sup>1774</sup> *Ib.*, 514.

<sup>1775</sup> *Ib.*, 514-515.

«Apollon, grâce à son arc d'argent (ἀρφουρέοιο Βιοῖο, *Il.*, I, 49), se montre aux Danaens comme le dieu de la mort rapide et multipliée»<sup>1776</sup>.

El mismo arco con que Apolo mata a los hombres otorga la vida, pues sin la ejecución del orden que imparte, el dios no sería dios; desde la perspectiva humana el arco es muerte, desde la divina es también vida. El arco es, en efecto, muerte para la víctima y vida para el guerrero que lo emplea, pues la vida del guerrero consiste en dar muerte. Sin embargo, que el nombre del arco exprese también la naturaleza del instrumento que designa, es algo únicamente asequible al filósofo, «qui connaît la véritable nature des choses»<sup>1777</sup>.

## c2) Respecto a Nietzsche

En un amplio estudio sobre la «biografía intelectual» de Nietzsche, Losurdo comenta la alusión de Burckhardt al aforismo 92 de *La ciencia jovial*, donde Nietzsche parafrasea parte del fragmento DK B 53 de Heráclito<sup>1778</sup>. El investigador italiano recurre a esta cita en un contexto donde explica la consideración de la guerra como «antidoto rispetto all'ideologia volgarmente edonistica, sull'onda della quale si sviluppa l'agitazione democratica e socialista», en concordancia con las consideraciones aportadas por Burckhardt sobre el mérito de la guerra que consiste en provocar la crisis del paradigma filisteo de la vida, en el que «le masse vogliono tranquillità e guadagno».

No obstante, cabe señalar un error en la transcripción, pues mientras el aforismo nietzscheano dice que «*la guerra es el padre de todas las cosas buenas*», la cita que encontramos en Losurdo es: «questa visione filistea della vita, osserva Burckhardt, che a tale propósito cita il motto di Eraclito caro anche a Nietzsche: «La guerra è la madre di tutte le buone cose (FW 92)»<sup>1779</sup>. Ni Heráclito, ni Nietzsche, ni tampoco Burckhardt,

<sup>1776</sup> Conche 1986, 423-424.

<sup>1777</sup> *Ib.*, 424.

<sup>1778</sup> En este aforismo Nietzsche dice que: «[...] ¡*La guerra es el padre de todas las cosas buenas*, la guerra es también el padre (*Vater*) de la buena prosa! [...]». Cf. FW-Text-92, KGW V/2, p. 124; DK 22 B 53: «La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres».

<sup>1779</sup> Losurdo cita aquí a Burckhardt, transcribiendo esta afirmación y señalando la alusión de este autor a la paráfrasis de la sentencia heraclítica en cuestión; aunque no indica el lugar exacto del pasaje en la obra de Burckhardt; y que se encuentra al principio del capítulo IV «Die Geschichtlichen Krisen», de *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Cf. Losurdo 2002, 738; Burckhardt (1905) 1978, 119.

se refieren a la guerra como madre; el primero emplea la expresión *polemos/pater*; el segundo *Krieg/Vater*, y Burckhardt transcribe *πόλεμος/πατήρ*<sup>1780</sup>.

Llinares también alude a este mismo aforismo en refuerzo de su argumentación de la actitud belicosa de Nietzsche en el campo del «debate filosófico», y de que incluso «en el estilo y las formas Nietzsche es y se sabe un genuino discípulo de Heráclito». También cita el aforismo 283 de *La ciencia jovial* como ejemplo de lo que considera una constante nietzscheana, la proclama de la guerra «"cognitiva", motivada por ideas y pensamientos»<sup>1781</sup>.

Por otra parte, en su libro *Nietzsche and the greeks*, Wilkerson resalta la consideración nietzscheana de los filósofos preplatónicos como tipos puros, -tal como el filólogo los presenta en el texto para las lecciones dedicadas a estos-, y cómo cada uno de estos filósofos contribuye a la grandeza de la cultura griega aportando una visión única y ejemplar ante el caótico escenario de la existencia. Aportación que sirve como referente moral para la humanidad entera, pues cada uno de estos filósofos representa un modelo paradigmático. Nietzsche considera que el consentimiento y la posibilidad de esta diversidad de modelos es signo de la salud de la cultura griega antigua; en refuerzo de estas cuestiones Wilkerson recurre a un aforismo de *La ciencia jovial*<sup>1782</sup>. También cita otro aforismo del mismo texto para mostrar como Nietzsche aprovecha el contraste entre los rasgos característicos de la cultura griega antigua y los de la modernidad, para diagnosticar la crisis de su época<sup>1783</sup>. Y al aforismo 13 de esta obra para ilustrar la consideración nietzscheana «sobre el sentimiento de poder», que contiene algunos signos vinculables a la sentencia que aquí nos ocupa<sup>1784</sup>.

<sup>1780</sup> FW-Text-92, KGW V/2, p. 124, en cuya alusión velada al fragmento DK 22 B 53 Nietzsche -siguiendo a Heráclito- se refiere a la guerra como padre (*Vater*): «Der Krieg ist der Vater aller guten Dinge». [El fragmento DK B 53 de Heráclito es: «πόλεμος πάντων μὲν πατήρ»]. Y el texto de Burckhardt: «in philosophischer Form führt man für die Wohltätigkeit des Kriegs Heraklits „πόλεμος πατήρ πάντων“». Vid. Burckhardt (1905) 1978, 119.

<sup>1781</sup> Llinares 2006, 41; 49. Para la cuestión del estilo heraclíteo en Nietzsche remitimos también al estudio de Moroney; concretamente Moroney 1986, 47.

<sup>1782</sup> FW-Text-4, KGW V/2, p. 50. Vid. Wilkerson 2006, 14; 24, y n. 16.

<sup>1783</sup> FW-Text-39, KGW V/2, pp. 80-81. Vid. Wilkerson 2006, 45, n. 85. También recurre al aforismo 134 de *La ciencia jovial* para mostrar un aspecto de la importancia que concede Nietzsche a la dieta en relación con el carácter y la salud de una cultura; vid. *ib.*, 66.

<sup>1784</sup> Vid. *ib.*, 93. Los signos de relación con el aforismo en que Nietzsche menciona en *La ciencia jovial* el «heraclitismo», los comentaremos en el apartado d) *el recurso a Heráclito en este caso*.

En un artículo titulado «"Gaya scienza" e "gai saber" nella filosofia di Nietzsche», Campioni señala las cuestiones de la soledad y el sufrimiento, y el impulso liberador que asume el «gran dolor» como acicate de cuestionamientos y exploraciones más profundos, en la perspectiva de una vida tomada como experimento y en aras de una energía «capace di coniugare pienamente la sfera della conoscenza a quella della gioia»; temas centrales en las reflexiones nietzscheanas de los años ochenta<sup>1785</sup>. Más adelante, en el mismo artículo, alude -entre otros textos- a un fragmento póstumo aclaratorio respecto a la «voluntad de sabiduría» y de «sur», que en opinión de Campioni «può riassumere l'intera *Stimmung* della *Gaia scienza*»<sup>1786</sup>. En el fragmento póstumo en cuestión<sup>1787</sup> Nietzsche ensalza el tratamiento ejemplar del cuerpo y el alma entre los griegos, a quienes considera modelo de la gran salud y de la afirmación de la vida, «síntesis de todo lo oriental e incluso el origen del alma grande europea». El artículo sigue mostrando las fuentes en que Nietzsche se inspira para la elaboración de *La ciencia jovial* y la asimilación de elementos esenciales de la cultura del *gai saber*<sup>1788</sup>.

El mismo investigador -Campioni-, en otro artículo dedicado al comentario del aforismo 223 de *Opiniones y sentencias diversas* alude en varias ocasiones a *La ciencia jovial* cotejando algunas de las cuestiones contenidas en el aforismo en cuestión, con el tratamiento de cuestiones similares en el texto que aquí nos ocupa. Una de estas cuestiones es el recurso de Nietzsche a Emerson; y a propósito de una alusión contenida en *La ciencia jovial* el especialista italiano sugiere que «e stato sottolineato più volte il debito di Nietzsche nei confronti del pensatore americano per la volontà di leggerezza e l'affermazione vitale che circolano in questo scritto»; y una observación importante respecto al título de la obra: «últimamente g. Wilson Allen, nella sua biografia di Emerson, ha messo in luce come l'espressione «gai science» si trovi nel saggio *Poetry and Imagination* della raccolta *Letters and social aims* che Nietzsche conosceva in traduzione tedesca»<sup>1789</sup>. También señala que la imagen del caminante que

---

<sup>1785</sup> Vid. Campioni 2009, 12-13; 16.

<sup>1786</sup> *Ib.*, 18.

<sup>1787</sup> NA 41[7] August – settembre 1885, KGW VII/3, pp. 415-416.

<sup>1788</sup> Campioni señala aquí a Stendhal, Gebhart, y Gsell-Fels, entre otros. Vid. Campioni 2009, 23-26.

<sup>1789</sup> «*Neue Essays*, Stuttgart 1876, B.N. (*Waldo Emerson. A biography*, New York 1981); citado por Campioni 1992b, 139-140, n. 9.

encontramos en *Humano, demasiado humano*, en *La ciencia jovial* será sustituida por «quella più funzionale del navigante, alla figura di Colombo che, dominato dalla passione della conoscenza, è capace di aprire nuovi orizzonti a rischio del naufragio»<sup>1790</sup>.

Y en un estudio titulado *La gaia scienza dei trovatori*, el investigador también italiano Mancini vincula aspectos centrales de *La gaya scienza* con Stendhal, a quien caracteriza como «uno degli autori di Nietzsche, un interlocutore privilegiato, un affine “spirito libero”», con quien comparte significativos lugares comunes, como la imagen de los trovadores; «la descrizione dei momento e dei luoghi dove appare la loro, inconfondibile, uno “estilo”»<sup>1791</sup>.

Señalar por último, los comentarios de Marsden respecto al estilo metafórico y el empleo del aforismo en Nietzsche, que según este investigador se deben -en buena parte- a la inspiración nietzscheana en las sentencias de Heráclito. Como ejemplo de esta observación el investigador recurre al fragmento DK 22 B 48: «nombre del arco vida, pero su acción, muerte»; aunque también propone otras fuentes de inspiración al respecto<sup>1792</sup>. Y acaba su artículo sobre «Nietzsche and the art of the aphorism» con una alusión al aforismo 124 de *La ciencia jovial*, como ejemplo del efecto de impacto transformador, creativo y generador de los aforismos nietzscheanos<sup>1793</sup>.

*d) El recurso de Nietzsche a Heráclito en este caso*

Esta sentencia forma parte de un grupo de sesenta y tres aforismos reunidos bajo el título «Broma, astucia y venganza»<sup>1794</sup>, que Nietzsche ubica al comienzo de *La ciencia jovial*, antes del libro I. Los aforismos del grupo en cuestión son una especie de anuncio o prelude sintetizado, de la artillería de sentencias que vendrá después como un alegre y estruendoso recetario desplegado a lo largo de la obra<sup>1795</sup>.

---

<sup>1790</sup> *Ib.*, 147.

<sup>1791</sup> Mancini 1984, 78.

<sup>1792</sup> Marsden 2006, 25-26.

<sup>1793</sup> *Ib.*, 36.

<sup>1794</sup> Los responsables de la traducción española de esta obra para la editorial Gredos, señalan que «*Scherz, List und Rache* es el título de una colección de poemas de Goethe, que sirvió a una composición musical de Peter Gast del mismo nombre (1880). Nietzsche se inspiró en ambas para realizar su particular adaptación al tema». Nietzsche (1882) 2010, 317, n. 11.

<sup>1795</sup> FW-ScherzListRache-1-63, KGW V/2, pp. 25-40. El primero de estos aforismos se titula «*Invitación*», y viene a presentar el texto precisamente como un desafío a probar la «dieta» que se propone.

En este aforismo, bajo el signo del «heraclitismo», el filósofo dietista proclama que «toda dicha terrena la proporciona [...] el combate», el cual -además- resulta necesario «para ser amigos». Es evidente que esta noción de combate está inspirada en la formulación heraclítica de la guerra como «padre» «de todos», tal como expresa el fragmento DK 22 B 53; y muy especialmente en la de B 80: «preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad». La dicha y la amistad, comúnmente asociadas a la bonanza y a la ausencia de conflictos, aparecen vinculadas aquí justo con lo contrario -el combate; una elaboración totalmente afín a la ética guerrera de Heráclito, y a su teoría de la unidad y la armonía de los contrarios.

Tal como enuncia el fragmento B 80, Nietzsche también afirma que el combate es una cuestión de necesidad. No obstante, las afirmaciones que siguen van más allá de la cosmología heraclítica y muestran un desarrollo a partir de ésta, en el que la inspiración de Nietzsche parece añadir sentidos que no encontramos en Heráclito. Así, la expresión «los amigos son uno mismo en tres casos: hermanos en la necesidad, iguales ante los enemigos, y libres -¡ante la muerte!»<sup>1796</sup>, tanto en estilo como en contenido sigue a Heráclito, sin embargo con matices de diferencia. En la cosmología heraclítica es posible contemplar a los amigos como «hermanos en la necesidad» e «iguales ante los enemigos», pues como dice B 80 «todo acontece por la contienda y la necesidad», lo cual puede interpretarse en el sentido de que bajo estos signos -contienda y necesidad- todos somos «uno mismo», puesto que esta norma rige universalmente. Sin embargo, el tercer caso propuesto por Nietzsche aquí, «libres -¡ante la muerte!», no es del todo afín a la propuesta de Heráclito, pues según el fragmento B 53, aunque es cierto que la guerra «de todos es padre», también lo es que «a unos los hace esclavos, a otros, libres»; con lo que en este caso, la guerra precisamente diferencia a unos de otros.

De todos modos, frente a esta objeción también puede observarse que en este caso «los amigos son uno mismo», en cuanto «libres -¡ante la muerte!»; no ante la guerra. De manera que esta afirmación en concreto es afín, ya no tanto a las sentencias heraclíticas dedicadas a la guerra, sino a los diversos fragmentos en los que Heráclito trata la cuestión de la muerte; desde una perspectiva en la que los distintos aspectos y efectos

---

<sup>1796</sup> FW-ScherzListRache-41, KGW V/2, p. 34



de la muerte pueden considerarse en sentido universal<sup>1797</sup>. Y es aquí, tanto por esta cuestión como por la articulación amistad/combate propuesta por Nietzsche en el aforismo de *La ciencia jovial* que estamos comentando, donde cabe tener en cuenta el fragmento B 48 de Heráclito, «nombre del arco vida, pero su acción, muerte». No obstante, y a diferencia del resto del aforismo, la expresión «libres -¡ante la muerte!» - más que una transferencia fiel del pensamiento heraclíteo-, es un ejemplo del empleo a voluntad que Nietzsche hace de éste en algunas ocasiones, sobre todo en los escritos filosóficos.

*e) Fragmentos póstumos de este periodo*

Bastantes fragmentos de este periodo tratan sobre el origen y otros aspectos de la moral<sup>1798</sup>. Apuntes póstumos de 1880 aluden a Heráclito para ejemplificar aspectos fundamentales de la naturaleza de la moral y las circunstancias que influyen en su génesis y manifestación,

**64B**

7[266] «Las grandes naturalezas morales surgen en tiempos de disolución, *poniéndose a sí mismas restricciones (Selbstbeschränker)*. Signos del orgullo, son las naturalezas *rectoras* (Heráclito, Platón, etc.) en un mundo transformado, en el que para regir sólo se tienen a sí mismas. Totalmente distinta la moral de la sumisión»<sup>1799</sup>.

Fuerte y significativo posicionamiento de Nietzsche en esta afirmación, donde se considera que las naturalezas fuertes y orgullosas, por necesidad han de imponerse ante las multitudes; sobre todo cuando las circunstancias de cambio lo requieren. Pues son estas naturalezas, como la de Heráclito o la de Platón, las que desmarcándose de las multitudes y afrontando las crisis de una civilización pueden aportar las directrices y el impulso necesarios para abrir nuevos horizontes de referencia y fundamentar nuevos códigos. En este sentido, la admiración de Nietzsche hacia Heráclito es evidente; sin embargo, pese a la crítica a Platón en otros textos y aplicada a diversos aspectos, en esta ocasión se le reconoce al fundador de la Academia el mérito de poseer una naturaleza «moral grande», capaz de imponerse, «en épocas de

---

<sup>1797</sup> Cf. DK 22 B 21, B 25, B 36, B 62, B 76, B 77.

<sup>1798</sup> Baste como ejemplo ver los fragmentos NA 4[22] Sommer 1880, KGW V/1, p. 436; NA 7[266] Ende 1880, KGW V/1, p. 703.

<sup>1799</sup> NA 7[266] Ende 1880, KGW V/1, p. 703.

disolución». Épocas en las que nacen las «naturalezas morales grandes», para dominar en ese mundo trocado, con su orgullo natural y dirigente, que en el caso de Heráclito renuncia al gobierno y a la redacción de la constitución de sus conciudadanos, y aún así instaura directrices reinantes más allá de las fronteras de los estados y de los tiempos. Y que en caso de Platón, constituirá, pese a no conseguir el reinado que él sí pretendía, una imponente revolución moral que marcará el curso de la historia hasta nuestros días; si bien, aún siendo caracterizado Platón aquí como muy distinto a «la moral de subyugación», los efectos de su propuesta son precisamente el germen de esa moral, que Nietzsche critica duramente en otros textos.

El fragmento póstumo que sigue, escrito también en 1880, muestra un aspecto de Platón que Nietzsche había analizado con detalle en su estudio *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*;

**65B**

4[287] «Platón no permaneció sobre la vía de Sócrates, prevalecieron las primeras impresiones tomadas de Heráclito; Pitágoras fue el ideal secreto, contemplado con envidia»<sup>1800</sup>.

Como vimos al analizar el texto para las lecciones sobre los diálogos platónicos, Nietzsche señala el pensamiento de Heráclito, concretamente su noción de devenir y cambio, como la primera impronta filosófica en Platón, la cual nunca abandonará, y que precisamente por el problema que le supone articularla con la propuesta socrática de la inmutabilidad de los conceptos, buscará la solución en la doctrina pitagórica<sup>1801</sup>. En el presente fragmento póstumo, sigue remarcando esta cuestión, y refiere también a la «envidia» experimentada por el fundador de la Academia, cuya fundación vendría a ser una especie de imitación de la secta fundada por Pitágoras.

---

<sup>1800</sup> NA 4[287] Sommer 1880, KGW V/1, p. 501.

<sup>1801</sup> Vid. Nietzsche (1871-1879) 2013, 467-476.

2.15. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886).  
*Más allá del bien y del mal, preludio de una filosofía del futuro.*

Según Colli y Montinari con este escrito Nietzsche comienza a manifestar un intento sistemático de fundamentación de los principios de la existencia, especialmente en el ámbito de la teoría del conocimiento. Algunos de los posicionamientos antischopenhauerianos quedan atrás, mientras otros -como la crítica a la noción de sujeto-, se mantienen y profundizan. Con todo, se produce un nuevo acercamiento a la figura de Schopenhauer; y en ese sentido los investigadores italianos señalan el parentesco de la «voluntad de poder» nietzscheana con el principio schopenhaueriano de la «voluntad de vivir». Ambas nociones suponen una sustancia irracional inmanente en el humano, con la única diferencia de que mientras el «maestro» quiere negarla, Nietzsche la afirma. Inherente a este impulso vital es el dolor, ante el cual Schopenhauer se muestra pesimista, mientras la propuesta nietzscheana mantiene la afirmación dionisiaca de éste, que en el marco del texto *Más allá del bien y del mal* se convierte en «il mediatore che permette di trasferire la discussione al campo del divenire storico [...]. La volontà di potenza porta con sé il dolore, questa è la conoscenza terribile che Nietzsche chiama dionisiaca»<sup>1802</sup>. Desde esta perspectiva Nietzsche considera que toda moral, del tipo que sea, -al igual que los movimientos democráticos y los idearios modernos-, intenta refutar el dolor; y negar por tanto la voluntad de poder, y por tanto la vida.

Por otra parte, Colli y Montinari citan un borrador de prefacio que Nietzsche preparó a comienzos de 1886 para *Más allá del bien y del mal* -aunque finalmente no lo adjuntó al texto-, en el que declaraba que:

«este libro está compuesto de anotaciones realizadas por mí durante el nacimiento de *Así habló Zaratustra*, o -más exactamente-, durante los intervalos de este nacimiento: bien para confortarme, bien para interrogarme y justificarme a mí mismo, frente a una empresa extremadamente valiente y llena de responsabilidad. El libro así nacido puede servir a un objetivo análogo: o, también puede servir como una senda laberíntica que continuamente atrae al lector a volver sobre el terreno peligroso y volcánico del que mana el citado «Libro para todos y para nadie» [es decir: *Así habló Zaratustra*]. Aunque este «Preludio de una filosofía del futuro» no sea y no quiera ser un comentario de la doctrina de Zaratustra, es quizá una especie de glosario, en el que vuelven aquí y allá y son llamadas por su nombre

---

<sup>1802</sup> *Opere* VII/1, 373 («notizie e note», di Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

las más importantes innovaciones conceptuales de ese libro sin modelos, sin ejemplos y miradas retrospectivas»<sup>1803</sup>.

Señalan que, en efecto, en esta obra se tratan y desarrollan cuestiones que en *Así habló Zaratustra* aparecían bajo formas más líricas o simbólicas, y que tanto en la cuestión del estilo -en el que se detecta un declive de la forma aforística-, como en la temática, *Más allá del bien y del mal* puede considerarse como la conclusión y el final de una etapa<sup>1804</sup>.

El texto contiene una alusión a Heráclito.

75 A [JGB-204]

«NOSOTROS LOS SABIOS

204 [...] Convengamos, sin embargo, en que el genio de un Heráclito, de un Platón, de un Empédocles y de tantos otros otros soberanos y espléndidos solitarios del espíritu es de lo que carece en gran medida nuestro mundo contemporáneo; confesemos que en presencia de tales representates de la filosofía que la moda, en nuestros días, extrae de las capas inferiores de la sociedad para llevarlas»<sup>1805</sup>.

Esta cita recuerda a la primera mención a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia*, donde -igual que en este caso-, la alusión al de Éfeso sirve de ejemplo, junto con Platón y Empédocles, de aquello que se pretende ilustrar, y en este sentido no concede un tratamiento a Heráclito distinto al de los otros filósofos a los que nombra<sup>1806</sup>. En esta ocasión los tres filósofos mencionados, representan el «genio» de «espléndidos solitarios del espíritu», del que también son modelos «otros tantos soberanos» cuyo nombre no se cita; según Nietzsche estos hombres poseen un «genio» del que «carece en gran medida nuestro mundo contemporáneo». En el contraste ante «tales representantes de la filosofía» se evidencia la miseria de «la moda», su manejo de la vulgaridad, su selección de elementos viles de los estratos sociales inferiores, y su artimaña para encumbrarlos y estandarizarlos.

---

<sup>1803</sup> *Opere* VII/1, 381 («notizie e note»). W I 8, 238. «di que libro senza modelli, senza esempi e sguardi retrospectivi».

<sup>1804</sup> *Opere* VII/1, 375-376.

<sup>1805</sup> JGB-204, KGW VI/2, p. 135; =Nietzsche (1886) 2009 II, 486.

<sup>1806</sup> Cf. JGB-204, KGW VI/2, p. 135; GT-Text-11, KGW III/1, p. 74; =Nietzsche (1886) 2009 II, 486; Nietzsche (1872) 2000, 107. Como indicamos en el comentario de esta alusión a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia*, la misma cita se encuentra también en el texto *Sócrates y la tragedia griega*; SGT-Text-1, KGW III/2, p. 98.

Por otra parte, en su prefacio a *La genealogía de la moral*, Nietzsche reconoce que el tema fundamental de este «escrito polémico» es la exploración de la procedencia «de nuestros prejuicios morales», y que estos han sido tratados de manera provisional en «la colección de aforismos que lleva por título “Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres”»<sup>1807</sup>. En esa misma introducción declara que la del origen de «nuestro bien y mal» es una cuestión que ha cruzado su vida, de modo que ya de niño le acuciaba el «problema del origen del mal». Sin embargo, afirma que «un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata sensibilidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto» el problema en otro: «¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos?», y si «han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano»<sup>1808</sup>.

Se evidencia así que el interés en la cuestión del bien y del mal ha acompañado a Nietzsche desde muy temprana edad, y encuentra un tratamiento profundo y sistemático en *La genealogía de la moral*, mediante el estudio del origen y naturaleza de los prejuicios morales. Una cuestión que ya había sido explorada de manera provisional o preparatoria en *Humano, demasiado humano*, y en *Más allá del bien y del mal*. De este modo, la exploración de la moral ocupa un lugar importante en los estudios y en los escritos que Nietzsche lleva a cabo, como mínimo a partir de 1875 y hasta 1887, aunque es posible encontrar signos de este interés en años anteriores a este periodo, y por supuesto, también en los textos posteriores<sup>1809</sup>. No obstante, como el propio Nietzsche observa, cabe señalar importantes cambios en el estilo y la perspectiva - respecto a las obras previas-, que se iniciarían con *Más allá del bien y del mal*, donde

<sup>1807</sup> GM-Vorrede-2, KGW VI/2, p. 260; =Nietzsche (1887) 1997b, 22.

<sup>1808</sup> GM-Vorrede-3, KGW VI/2, pp. 261-262; =Nietzsche (1887) 1997b, 24.

<sup>1809</sup> El primer volumen de *Humano, demasiado humano* fue escrito entre 1875 y 1877; y *La genealogía de la moral* en 1877. Asimismo, la propuesta de «transvaloración de los valores» que encontramos en *Así habló Zaratustra*, cuya redacción comienza en 1881 y acaba en 1886, representa una aportación muy significativa en este sentido. Por otra parte, es posible encontrar signos antecedentes de la cuestión en textos previos como *Verdad y mentira en sentido extramoral* o en las *Consideraciones intempestivas*, así como en prácticamente todas las obras escritas en 1888.

comienza a reducirse el empleo de los aforismos, los temas se enfocan desde otro prisma, y el interés se abre a nuevos horizontes<sup>1810</sup>.

En cuanto al pasaje que aquí nos ocupa, y como se ha señalado, la mención a Heráclito no presenta diferencia significativa respecto a la alusión a los otros filósofos citados en esta ocasión, quienes al igual que el de Éfeso representan una estirpe de hombres «soberanos y espléndidos solitarios del espíritu», portadores del genio del que carece el «mundo contemporáneo» al que se refiere críticamente Nietzsche. Como vimos al comentar los textos filológicos en los que también se alude a Heráclito, el análisis más detallado y argumentado de la naturaleza de estos hombres modélicos, en contraste con el «mundo contemporáneo», ya lo realizó el filólogo en sus estudios preparativos para las lecciones impartidas durante el periodo de docencia en Basilea<sup>1811</sup>. En escritos posteriores, como el que ahora comentamos, es frecuente encontrar alusiones al carácter emblemático de los griegos en general, y a la ejemplaridad de algunos de sus filósofos en particular, sin volver a argumentar con tanto detalle la razón de este reconocimiento. Lo cual justifica la conveniencia de tener en cuenta los escritos filológicos a la hora de comprender mejor las intenciones y procedencia de ciertas propuestas, así como de conocer los procesos de formación de determinadas nociones, cuestiones, y fuentes no indicadas en los textos filosóficos.

Por otra parte, en relación con el título del aforismo 204 de *Más allá del bien y del mal*, «nosotros los sabios», señalar expresiones similares empleadas por Nietzsche en otros textos escritos poco después de éste. Por ejemplo, en la segunda sección del prefacio a la *Genealogía de la moral* -en relación con la importancia que pueda tener si los receptores del texto en cuestión gustan o no del fruto que se les ofrece-, encontramos la expresión: «¿qué nos importa eso a nosotros los filósofos!; y al final de la tercera sección: «nosotros los que conocemos»<sup>1812</sup>.

<sup>1810</sup> Carta a Josef Viktor Widmann, 4 de febrero de 1888; citada por Colli y Montinari en *Opere VI/2*, 371-376 («notizie e note»).

<sup>1811</sup> Fundamentalmente en *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio, Los filósofos preplatónicos, Introducción al estudio de los Diálogos de Platón, Las Διαδοχαί de los filósofos preplatónicos, Enciclopedia de filología clásica, e Historia de la literatura griega*; aunque también otros textos filológicos no comentados en la presente tesis doctoral porque no contienen alusiones a Heráclito.

<sup>1812</sup> GM-Vorrede-2, KGW VI/2, p. 261; GM-Vorrede-3, KGW VI/2, p. 262; =Nietzsche (1887) 1997b, 23; 25.

De este modo, vemos que en textos redactados en el espacio de un año Nietzsche emplea estas tres expresiones similares: «nosotros los sabios» en el texto de 1886 *-Más allá del bien y del mal*; «nosotros los filósofos», y «nosotros los hombres de conocimiento», en el prefacio a la *Genealogía de la moral*, de 1887. No obstante, y aprovechando la alusión a Heráclito en el aforismo que lleva por encabezamiento «nosotros los sabios», cabe señalar que para el filósofo de Éfeso existe una diferencia muy significativa entre el sabio y el filósofo<sup>1813</sup>. Si tenemos en cuenta la intensa crítica a la erudición en varios de sus fragmentos, queda claro que las figuras de lo que pueda considerarse «hombre de conocimiento» o «filósofo» distan mucho, para Heráclito, de la del sabio, cuyo ejercicio va mucho más allá de la mera acumulación de conocimientos<sup>1814</sup>. No obstante, y pese a que coincide que de las tres expresiones indicadas curiosamente la caracterización de «sabios» Nietzsche la emplea justo en el pasaje en que cita a Heráclito, no da la impresión de que lo haya hecho siguiendo este criterio.

Añadir, por último, que como el pasaje donde se cita a Heráclito aquí no es vinculable a ninguno de sus fragmentos, en esta ocasión no aplicamos el modelo de comentario establecido para los casos en que sí se evidencia algún contenido heraclíteo. No obstante, aunque es cierto que en el comentario de las obras solemos añadir fragmentos póstumos únicamente cuando las alusiones a Heráclito contenidas en la obra en cuestión son relevantes, en esta ocasión consideramos interesante exponer un póstumo escrito en 1885 que contiene comentarios significativos en relación con el contexto en que Nietzsche cita a Heráclito en *Más allá del bien y del mal*.

**68B**

41[4] «La filosofía alemana en su totalidad –Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, por nombrar a los grandes – es la forma más radical de *romanticismo* y de nostalgia que haya habido hasta ahora: el ansia de lo mejor que haya existido jamás.

[...] Vistas así las cosas, la filosofía alemana es un fragmento de la Contrarreforma, y aun del Renacimiento, al menos voluntad de Renacimiento, voluntad de *continuar* descubriendo la Antigüedad, exhumando la filosofía antigua, sobre todo de los Presocráticos –¡el templo griego mejor enterrado de todos! Es posible que dentro de unos siglos se diga que todo el filosofar alemán tiene su verdadera dignidad en ser la recuperación paso a paso del suelo [*Boden*] antiguo, y que toda pretensión de “originalidad” suene mezquina y ridícula por comparación con esa pretensión superior de los alemanes de haber ligado de nuevo el

---

<sup>1813</sup> Para profundizar en esta cuestión vid. Casadesús 2015b.

<sup>1814</sup> Vid. DK 22 B 40, B 129, B 81, B 28a, B 56; incluso B 35, usualmente interpretado en el sentido de una valorización, pero que también puede leerse en clave crítica.



vínculo que parecía roto, el vínculo con los griegos, hasta ahora el tipo de “hombre” de índole superior. Nosotros nos volvemos a acercar hoy a todas aquellas formas fundamentales de interpretación del mundo que el espíritu griego en Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito y Anaxágoras, ha inventado, - nosotros nos hacemos día a día más griegos, primero, como es justo, en los conceptos y estimaciones de valor, grecizando como fantasmas: más alguna vez, ¡espero que también con el *cuervo*! En esto radica (y radicó siempre) mi esperanza en la esencia alemana!»<sup>1815</sup>

El fragmento es toda una declaración de principios. La filosofía alemana en general, y por citar a los más importantes Nietzsche nombra a los máximos representantes del pensamiento alemán de la Modernidad, además de a Schopenhauer, son versiones de un mismo impulso, «la forma más *radical* de romanticismo y de nostalgia» hasta la fecha. Una necesidad de aspirar a «lo mejor que haya existido jamás»; y por tanto una especie de continuación del Renacimiento, una «voluntad de continuar *descubriendo* la Antigüedad»; de desenterrar y de algún modo intentar revivir «la filosofía antigua, sobre todo de los Presocráticos -¡el templo griego mejor enterrado de todos». El referente sigue siendo la Grecia antigua, concretamente «todas aquellas formas fundamentales de interpretación del mundo que el espíritu griego en Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito y Anaxágoras, ha inventado», y que continúan sirviendo de modelo, de horizonte de referencia. En este punto Nietzsche señala lo absurdo de pretender originalidad; que lo más sublime ya se ha logrado, que el hombre superior lo encarnaron aquellos prototipos griegos originarios que fueron los filósofos anteriores a Sócrates, a quienes tantos estudios, escritos, lecciones e intentos ha dedicado el filólogo filósofo desde muy joven. Entre estos no se cuenta aquí a Pitágoras, a cuya polimatía Heráclito dedicó algunas de sus más duras sentencias, y a quien el propio Nietzsche acabó desterrando de la estirpe de los auténticos sabios al final del texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*. Pero dejando aparte ahora esta observación, que aquí poco importa, Nietzsche vuelve de nuevo la mirada al lugar de origen cuya sublimidad de un modo u otro siempre le ha acompañado; mira hacia adelante, unos siglos más, y confirma que en la investigación del conocimiento y de la vida -es decir-, de la filosofía, lo importante no es innovar, sino asimilar lo que en algún momento se mostró como la culminación lograda en aquel «tipo de “hombre” superior» que eclosionó en aquellos ejemplares griegos. Que «la verdadera dignidad» de «todo el filosofar alemán» reside en la capacidad de recuperar «paso a paso» el

---

<sup>1815</sup> NF 41[4] August – September 1885, KGW VII/3, pp. 412-413.

«suelo antiguo»; que restablecer ese vínculo con los griegos es la máxima aspiración; hacerse «día a día más griegos», al principio conceptualizando, analizando, mediante las proyecciones abstractas propias de la actividad mental cognitiva; «más alguna vez, ¡espero que también con el *cuerpo*! ¡En esto radica (y radicó siempre) mi esperanza en la esencia alemana!»

El presente fragmento no deja lugar a dudas; los presocráticos nombrados, los modelos «fundamentales de interpretación del mundo» cristalizados en Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito y Anaxágoras, han sido siempre y siguen siendo para Nietzsche la clave de referencia, el modelo formativo; y aún más, el horizonte vital a revivir en uno mismo, como «hombres», y muy especialmente como cultura. Quebrado el vínculo de la fuerza vital originaria; se trata de recuperar lo que, desde esta perspectiva, no es propio de un tiempo o de un grupo, aunque se lograra en un tiempo y en un grupo. Aunque es cierto que en apuntes de otros periodos Nietzsche afirma que el helenismo es «irrecuperable»<sup>1816</sup>, da la impresión de que, desde la perspectiva que se muestra en este póstumo, se trata, no de recuperar en sentido romántico el helenismo, sino de asumir lo que hay en nosotros de aquella integridad que mostraron los arquetipos griegos, como algo genuino de la propia especie, y a cuyo logro ha de aspirarse si se pretende integridad.

---

<sup>1816</sup> NF 5[156] Sommer 1875, KGW IV/1, p. 159: «Nos separa por siempre de la *cultura antigua* el que su *fundamento* se ha convertido en algo definitivamente *caduco* para nosotros. [...] Ésta sería UNA TAREA, caracterizar el helenismo como algo irrecuperable».

2.16. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887).

*La genealogía de la moral. Un escrito polémico.*

La afirmación del dolor como aspecto fundamental de la vida y de la voluntad de poder, es una cuestión central en el texto *Más allá del bien y del mal*, que adquiere significación también en *La genealogía de la moral*, obra redactada inmediatamente después y que el propio Nietzsche considera un «complemento y aclaración» de aquella<sup>1817</sup>. Colli y Montinari sostienen que en esta exploración de las profundidades del dolor implícito en la vida, Nietzsche desvela que la sociedad humana se fundamenta en crímenes horribles, algo intrínseco a la naturaleza humana y que siempre se mantendrá. El simbolismo de Dioniso aquí viene a mostrar y afirmar sin camuflajes esta verdad, con el imperativo de aceptarla. Y no es que Nietzsche haga una apología de la violencia; en opinión de estos investigadores lo que hace es mostrar el aspecto cruel que, junto con el virtuoso, constituye la auténtica naturaleza humana; negarlo es negar la esencia de la vida, falsear el principio natural de la vida. La cultura moderna que Nietzsche examina rechaza el dolor y navega en la decadencia y el nihilismo; y en cuanto que el dolor es consustancial a la vida, negarlo es negar la vida. De manera que el dolor es un tema de no poca importancia en este texto, un hilo conductor que conectará diversas nociones importantes en el curso del pensamiento nietzscheano de esta época, y que en el caso de *Así habló Zaratustra* Colli y Montinari relacionan con la noción del «eterno retorno».

En este sentido, la filosofía es una especie de máscara para soportar el dolor. En la última parte de *La genealogía de la moral* estos investigadores detectan esbozos de la posterior crítica a la ciencia como máscara. Y señalan que una cuestión central en la exploración acometida por Nietzsche en este escrito es la de la capacidad de resistencia humana ante el dolor; de modo que «cuan profundamente puedan sufrir los hombres es un hecho que casi determina la jerarquía... El profundo sufrimiento convierte en noble»<sup>1818</sup>. Consideran los temas tratados en *Más allá del bien y del mal* y en *La genealogía de la moral* como el comienzo del último periodo de la obra nietzscheana; y que estas obras muestran asimismo importantes cambios en el estilo, con un declive de la forma

---

<sup>1817</sup> GM, KGW VI/2, p. 257.

<sup>1818</sup> JGB-Text-270, KGW VI/2, pp. 235-236.

aforística en favor de un estilo maduro y menos exaltado<sup>1819</sup>. Esta última cuestión también la reconoce el propio Nietzsche en una carta a J. V. Widmann de febrero de 1888, donde afirma que el estilo empleado en *Más allá del bien y del mal* «no parece ya similar a mi estilo de etapas anteriores: el propósito, el *centro de gravedad* estaba puesto en otro lugar»<sup>1820</sup>.

*La genealogía de la moral* está dividida en tres tratados, aparte del prefacio. El primero de estos, «Gut und Böse. Gut und Schlecht», trata sobre «bueno y malo», lo bueno y lo malvado; el segundo, «Schuld, schlechtes Gewissen, und Verwandtes», sobre la «culpa o deuda», la «mala conciencia», y otras cuestiones «similares». Y el tercero, «was bedeuten asketische Ideale?», sobre la crítica a los ideales ascéticos. Una revisión a fondo de los valores fundamentales de la cultura occidental, y la reorientación hacia «una nueva verdad»; en palabras del propio autor:

«La verdad del *primer* tratado es la psicología del cristianismo [...]. El *segundo* tratado ofrece la psicología de la *conciencia* [...]. El *tercer* tratado da respuesta a la pregunta de dónde procede el enorme *poder* del ideal ascético [...]. Tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores»<sup>1821</sup>.

En cuanto al tema que aquí nos ocupa, en *La genealogía de la moral* encontramos tres menciones a Heráclito; una en el segundo tratado y dos en el tercero.

#### 76 A [GM-II-16]

«[...] Añadamos inmediatamente que, por otra parte, con el hecho de un alma animal vuelta contra sí misma, que tomaba partido contra sí misma, apareció en el mundo algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *preñado de futuro* que el aspecto de este mundo quedó sustancialmente modificado. En verdad harían falta espectadores divinos para apreciar adecuadamente el espectáculo que empezó en ese momento y cuyo final aún no se vislumbra en modo alguno, ¡un espectáculo demasiado fino, demasiado lleno de maravillas y demasiado paradójico para que pudiera desarrollarse pasando absurdamente inadvertido en algún ridículo astro! El hombre se cuenta desde entonces *entre* las jugadas del azar más inesperadas y excitantes del “gran niño” de Heráclito, llámese Zeus o Azar; despierta por él un interés, una expectación, una esperanza, casi una certidumbre de que con

<sup>1819</sup> *Opere* VI/2, 371-376 («notizie e note»).

<sup>1820</sup> Carta a Josef Viktor Widmann, 4 de febrero de 1888 (*Correspondencia* VI, 985). Estas observaciones han sido anticipadas en el comentario del recurso a Heráclito en *Más allá del bien y del mal*; aquí volvemos a indicárselas porque también atañen -y si cabe más intensamente aún- a la *La genealogía de la moral*.

<sup>1821</sup> EH-III-Text-33, KGW VI/3, pp. 350-351; =Nietzsche (1888) 1998a, 121. Vid. también MAM-I-Text-37, KGW IV/2, pp. 57-59.

él se anuncia algo, se prepara algo, de que el hombre no es una meta, sino sólo un camino, un incidente, un puente, una gran promesa...»<sup>1822</sup>

a) *Los fragmentos o contenidos heraclíteos en este pasaje*<sup>1823</sup>

Este pasaje se encuentra en la decimosexta sección del segundo tratado de *La genealogía de la moral*; donde Nietzsche presenta una muestra «provisional» de su hipótesis sobre «el origen de la “mala conciencia”»; la cual considera que emergió cuando el hombre tuvo que renunciar a sus instintos naturales, en aras de la vida pacífica en sociedad. Con el abandono de su vida adaptada «a la selva, a la guerra, al vadabundaje, a la aventura» el hombre deja de guiarse por los instintos y pasa a orientarse por la «conciencia», «su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse»; Nietzsche considera esta «modificación, la más radical de todas las experimentadas» por el hombre. Los instintos -sin embargo-, no dejaron de «reclamar sus exigencias», las cuales no era fácil satisfacer desde la nueva situación, por lo que hubo que buscar «apaciguamientos nuevos y, por así decirlo, subterráneos». La imagen empleada aquí para mostrar esta hipótesis es la del hombre como un animal al que se pretende «domesticar» y que, «falto de enemigos y resistencias exteriores [...] se golpea furioso contra los barrotes de su propia jaula». Enajenado por «la nostalgia del desierto» tuvo que crear «una selva insegura y peligrosa», y así inventó la «mala conciencia», portadora de la mayor de las enfermedades, «una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado animal».

Las novedades y cambios que conlleva esta acontecimiento son de una profundidad y transformación tal que afectan esencialmente incluso al aspecto de la tierra; el espectáculo es digno de contemplarse, y sería absurdo que «nadie lo presenciase». Es por esto que «harían falta espectadores divinos», y que «el hombre se cuenta desde

---

<sup>1822</sup> GM-II-Text-16, KGW VI/2, pp. 339-340; =Nietzsche (1887) 2009 II, 647-648.

<sup>1823</sup> Como las informaciones relativas a las aportaciones más significativas de los especialistas en Heráclito, y algunas otras como las explicaciones del sentido de los contenidos heraclíteos del pasaje en el contexto de la filosofía de Heráclito, han sido tratados en el comentario de otros textos; seguimos el criterio de no repetición que venimos aplicando a lo largo de la tesis, y prescindimos aquí de estos apartados. Lo que sí indicaremos son los fragmentos o aspectos heraclíteos contenidos en cada pasaje, cuando los haya; y al final de la sección introduciremos las aportaciones de los especialistas nietzscheanos respecto a los pasajes que aquí nos ocupan, así como los puntos d) *el recurso a Heráclito en este caso*, y e) *los fragmentos póstumos de este periodo*.

entonces *entre* las jugadas del azar más inesperadas y excitantes del “gran niño” de Heráclito, llámese Zeus o Azar». Afirmación que ha de relacionarse, evidentemente, con el fragmento DK B 52 de Heráclito, a cuya imagen del juego del niño también recurre Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*; si bien allí, como vimos, aparece vinculada al dinamismo de «construcción y destrucción», en los ciclos de vida-muerte cósmicos, y la «justificación estética del mundo»<sup>1824</sup>. En esta ocasión la imagen incide más en la cuestión del juego del niño -al cual tanto puede llamársele Zeus como Azar-, y cuya jugada se identifica aquí con la mencionada transformación experimentada por el hombre, así como con sus impredecibles itinerario y consecuencias. Precisamente a partir de tan inmensa transformación el hombre «despierta un interés, una expectación, una esperanza». Y aunque no se sepa a donde, ni cómo, ni cual será exactamente el curso que experimente la compleja situación en la que el juego cósmico ha situado al hombre, sí hay una certeza; la «de que con él se anuncia algo, se prepara algo, de que el hombre no es una meta, sino sólo un camino, un incidente, un puente, una gran promesa».

77 A [GM-III-7]

«Así es como el filósofo aborrece el *matrimonio*, junto con todo lo que trata de persuadirle a él: el matrimonio como obstáculo y acontecimiento fatídico en su camino hacia lo óptimo. ¿Qué gran filósofo ha estado casado hasta ahora? Heráclito, Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer no lo estaban; es más, ni siquiera se les puede *pensar* como casados. Un filósofo casado es un personaje de *comedia*, tal es mi tesis, y aquella excepción, Sócrates, el malvado Sócrates, se ha casado, parece, *ironice*, sólo para demostrar *esa tesis*»<sup>1825</sup>.

Este pasaje se encuentra en la séptima sección del tercer tratado de *La genealogía de la moral*, y es una de las citas en las que la alusión a Heráclito no implica una relevancia especial o distinta a la de los demás nombres entre los que aparece; y que no presenta ningún contenido específico que podamos relacionar con el pensamiento de Heráclito. Cabe señalar, no obstante, la famosa predilección de Heráclito por el retiro y la soledad como una cuestión afín, en efecto, con la observación de Nietzsche en este pasaje sobre la, cuanto menos curiosidad, de que ninguno de los filósofos mencionados -aparte de Sócrates-, se haya casado.

<sup>1824</sup> Cf. GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; =Nietzsche (1872) 2000, 199.

<sup>1825</sup> GM-III-Text-7, KGW VI/2, pp. 368-369; =Nietzsche (1887) 2009 II, 668.

Nietzsche cita los nombres de seis de los más grandes filósofos conocidos, como muestra de que ningún gran filósofo ha estado casado; Heráclito encabeza la lista de los solteros que se reconocen aquí como insignes pensadores. Sócrates es la excepción que confirma la regla, como si el hecho de casarse hubiera sido una más de sus ilustrativas ironías. La tesis que se sostiene en este pasaje es que para un filósofo el matrimonio es un «obstáculo y acontecimiento fatídico en su camino hacia lo óptimo», y que «un filósofo casado es un personaje de *comedia*». El prólogo de 1885 a *Más allá del bien y del mal* comienza con una reflexión análoga, y que sin embargo, enfatiza más el hecho de no entender mucho de mujeres que el prescindir de ellas: «suponiendo que la verdad sea una mujer -, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?»<sup>1826</sup>.

De todos modos, aunque es cierto que la soledad facilita la reflexión, el estudio y la investigación, y que, en efecto, es cuanto menos curioso que ninguno de los hombres mencionados se haya casado, no deja de llamar la atención que cuando Nietzsche escribe estos textos hace pocos años que Lou Salomé, de quien estaba bastante enamorado, había rechazado por dos veces su solicitud de matrimonio<sup>1827</sup>. Da la impresión, así, de que esta tesis sea en buena parte una especie de justificación o alivio ante el desengaño. En el siguiente aforismo donde vuelve a aludirse a Heráclito en esta obra encontramos de nuevo esta cuestión, esta vez bajo el signo de la renuncia a la mujer como uno de los atributos del filósofo.

**78 A [GM-III-8]**

«[...] En determinadas circunstancias incluso una habitación en un hotel corrientito y lleno, en el que se esté seguro de ser confundido y se pueda hablar impunemente con todo el mundo; esto es lo que aquí entiendo por “desierto”, y, ¡oh, creedme, es harto solitario! Cuando Heráclito se retiró a los patios y columnatas del enorme templo de Ártemis, ese “desierto” era más digno, lo admito: ¿por qué nos *faltan* a nosotros templos como ése? (quizá *no* nos falten: en este preciso momento me estoy acordando de mi más bello cuarto de estudio, la *piazza di San Marco*, en primavera y por la mañana, entre las 10 y las 12). Pero aquello a lo que se hurtó (evitó) Heráclito sigue siendo lo mismo que aquello de lo que ahora nos apartamos *nosotros*: el ruido y la cháchara de demócratas de los efesios, su política, sus novedades del “Reich” (Persia, ya se me entiende), la “actualidad”, ese género de mercado suyo, pues nosotros los filósofos de lo que más necesitamos que se nos deje tranquilos es de

<sup>1826</sup> JGB-Vorrede-1, KGW VI/2, p. 3.

<sup>1827</sup> Vid. Janz 1985, 99-101.



esta sola cosa: de toda “actualidad”. Veneramos lo silencioso, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, en general todo aquello ante lo cual el alma no tenga que ponerse en guardia y aprestarse a la defensa, algo con lo que se pueda hablar sin tener que hablar *alto*. [...] En cambio, un espíritu que está seguro de sí mismo habla en voz baja; busca lo escondido, hace que le esperen. Se reconoce a un filósofo en que se aparta de tres cosas brillantes y que hablan en voz alta: la fama, los príncipes y las mujeres, lo que no quiere decir que las tres no vayan a él»<sup>1828</sup>.

a) *Los fragmentos o contenidos heraclíteos en este pasaje*

En este pasaje encontramos ecos del fragmento DK 22 B 121; no obstante, este fragmento se ha analizado en el comentario del pasaje del texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, donde se alude a él directamente, y por tanto no repetiremos aquí las aportaciones de los especialistas al respecto. Sí cabe señalar, no obstante, la crítica antidemocrática manifiesta en la sentencia en cuestión<sup>1829</sup>, que puede relacionarse con los motivos del retiro de Heráclito que Nietzsche señala y con los que él mismo también se identifica aquí. Salvando las distancias, este pasaje muestra la identificación de Nietzsche con Heráclito; en este caso en relación con la necesidad de retiro a la soledad del «desierto [...] al que se retiran y en el que se aíslan los espíritus fuertes, de naturaleza independiente»<sup>1830</sup>. Sin embargo, la comparación aquí va más allá de la mencionada crítica, e incluye algunos aspectos más a tener en cuenta. Nietzsche declara que «incluso una habitación en un hotel corrientito y lleno, en el que se esté seguro de ser confundido y se pueda hablar impunemente con todo el mundo; esto es lo que entiendo aquí por “desierto”». Aunque considera el retiro de Heráclito a las montañas y al templo de Ártemis<sup>1831</sup> un «desierto [...] más digno», y se pregunta «¿por qué nos *faltan* a nosotros templos como éste?»; a lo cual responde, no obstante, que «quizá *no* nos falten: en este preciso momento me estoy acordando de mi más bello cuarto de estudio, la *piazza di San Marco*, en primavera y por la mañana, entre las 10 y las 12». Nietzsche encuentra aquí similitud entre el templo de Éfeso y su estudio en la sublime plaza de San Marco en Venecia; y disolviendo distancias temporales afirma

<sup>1828</sup> GM-III Text-8, KGW VI/2, p. 371; =Nietzsche (1887) 2009 II, 670-671.

<sup>1829</sup> DK 22 B 121: «Lo digno para los efesios mayores de edad sería ahorcarse todos y dejarles el gobierno a los menores; ellos que desterraron a Hermodoro, el más valioso de entre ellos, aseverando: “que nadie entre nosotros sea el más valioso, y si lo fuere, en otra parte y con otros”».

<sup>1830</sup> GM-III Text-8, KGW VI/2, p. 370; =Nietzsche (1887) 2009 II, 670.

<sup>1831</sup> D.L. IX, 3.

que aquello de lo que se ocultó Heráclito «sigue siendo lo mismo que aquello de lo que ahora nos apartamos *nosotros*: el ruido y la cháchara de demócratas de los efesios, su política, sus novedades del “Reich” (Persia, ya se me entiende), la “actualidad”, ese género de mercado suyo». En este punto el paralelismo establecido cobra aún más intensidad, al identificar la Persia de la época de Heráclito con el Reich alemán; y reconocer tanto en el filósofo de Éfeso como en sí mismo el rechazo de la charlatanería política de mercaderes que comercian con los sucesos de «actualidad»<sup>1832</sup>. «Pues nosotros los filósofos de lo que más necesitamos que se nos deje tranquilos es de esta sola cosa: de toda “actualidad”. Veneramos lo silencioso, lo frío, lo noble, lo lejano». El modelo de filósofo que Nietzsche reconoce en Heráclito y con el cual se identifica, rehúye tanto «su época»<sup>1833</sup>, como el alboroto; y venera la integridad que no necesita «hablar *alto*» para imponerse o defenderse; pues «un espíritu que está seguro de sí mismo habla en voz baja [...]. Se reconoce a un filósofo en que se aparta de tres cosas brillantes y que hablan en voz alta: la fama, los príncipes y las mujeres».

Tres figuras clave, cuya evitación sirve para evidenciar la naturaleza del filósofo propuesta aquí. Respecto a la primera de estas figuras, en la detallada exposición sobre Heráclito realizada en el texto *Sobre el pathos de la verdad* -además de explicar las cuestiones del retiro, la soledad, el carácter y otros aspectos de su vida y cosmología- Nietzsche ya había propuesto que al sabio de Éfeso no le importaba la fama<sup>1834</sup>. En cuanto a la figura del «príncipe», en el caso de Heráclito es posible relacionarla con la conocida anécdota transmitida por Diógenes Laercio sobre la negativa del efesio ante la invitación que le hiciera el rey Darío de Persia para que le instruyera<sup>1835</sup>. Y respecto a «las mujeres»; la única figura femenina que podemos relacionar con Heráclito a partir de los testimonios que han llegado hasta nosotros es la sibila, sacerdotisa consagrada al oráculo y al dios que lo regenta, y que no puede considerarse «mujer» en el sentido que aquí se sugiere<sup>1836</sup>. Aplicados a Nietzsche los tres signos indicados, sabemos que su

<sup>1832</sup> Para la cuestión de la crítica a la «actualidad» remitimos a las «consideraciones intempestivas», y especialmente a la segunda de éstas, *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*.

<sup>1833</sup> GM-III Text-8, KGW VI/2, p. 372; =Nietzsche (1887) 2009 II, 671.

<sup>1834</sup> CV-1, KGW III/2, p. 253; = Nietzsche (1872) 2011a, 547.

<sup>1835</sup> D.L. IX, 13-14.

<sup>1836</sup> Las características de la sibila se han explicado detalladamente en el análisis del fragmento DK B 92 de Heráclito.

relación con las mujeres en general no fue fácil, y que no tuvo mujer ni amantes, aunque sobre todo en su juventud estuviera rodeado de no pocas mujeres<sup>1837</sup>. En cuanto a la figura del príncipe puede relacionarse con Otto von Bismarck -príncipe de Bismarck-, considerado fundador del estado alemán moderno y a quien Nietzsche dedicó una carta retadora a finales de 1888, con la intención de enviarle el primer ejemplar de *Ecce homo*<sup>1838</sup>. Por último, en relación con la fama, ni sus escritos ni el propio Nietzsche fueron muy célebres en vida lúcida de éste. Ante declaraciones como esta última, sobre las «tres cosas brillantes» de las que se aparta un filósofo, da la impresión de que se busca una justificación, como en el caso de la anterior cita, en la que también se indica que ninguno de los grandes filósofos mencionados -excepto el siempre irónico Sócrates-, estuvo casado. Sin embargo, ha de reconocerse que de las múltiples dificultades que le acechaban, de la creciente pérdida de amistades, del constante rechazo que provocaba la publicación de sus obras en general, y de su precaria salud Nietzsche supo extraer fuerza, profundidad e ingenio<sup>1839</sup>.

La soledad se convierte así en el retiro propio de los espíritus que Nietzsche considera auténticamente filosóficos, «inactuales» siempre contra tiempo, moda y norma, mediocridades y masas. Hombres forjados en el dolor y la austeridad de vientos nobles que a golpe de silencio, frío y cielo azul, fijan su mirada en la lejanía de horizontes amplios y abiertos. Sus discursos son más dignos del sacro desierto, laboratorio íntimo y lugar de gestación del filósofo, que de las masas; como con tantas otras cuestiones -también en ésta- Heráclito es el único en quién Nietzsche se reconoce.

Señalar, por último, que como suele ocurrir en la mayoría de los textos filosóficos, Nietzsche no entra en demasiados detalles explicativos cuando alude a cuestiones relacionadas con la vida y el pensamiento de los filósofos a los que se refiere; y cuyas

---

<sup>1837</sup> Vid. Janz 1985, 99-123.

<sup>1838</sup> Se trata de un borrador de carta a *Otto von Bismarck*, escrito a comienzos de diciembre de 1888: «a su Alteza el príncipe Bismarck: al primer estadista de nuestro tiempo le hago yo el honor de anunciarle mi hostilidad mediante la entrega del primer ejemplar de *Ecce homo*. Adjunto un segundo ejemplar: ponerlo en las manos del joven emperador alemán sería el único favor que nunca hubiera pensado recabar al príncipe Bismarck»; *Correspondencia* VI, 315.

<sup>1839</sup> En su prefacio al *Crepúsculo de los ídolos* encontramos una afirmación interesante en este sentido: «incredunt animi, virescit volnere virtus»; GD-Vorrede-1, KGW VI/3, p. 51; =Nietzsche (1888) 1998b, 31. Las explicaciones que siguen después de la alusión en *La genealogía de la moral* a las «tres cosas brillantes» de las que se aparta el filósofo, muestran algunos detalles de esta cuestión; vid. GM-III Text-8, KGW VI/2, pp. 372-374; =Nietzsche (1887) 2009 II, 671-673.

informaciones ha estudiado previsamente y con más detalle en los escritos filológicos, donde normalmente indica, además, las fuentes que está empleando. Después, simplemente señala lo que le interesa; como ocurre aquí con las cuestiones del retiro de Heráclito y su renuncia a la fama, en contraste con el tratamiento de éstas en textos como *Los filósofos preplatónicos*, o *Sobre el pathos de la verdad*, entre otros.

*b) Tradición interpretativa*

c1) Respecto a Heráclito

Las aportaciones más significativas de los especialistas en Heráclito, sobre los fragmentos DK B 52, y B 121, se han visto en los comentarios de *El nacimiento de la tragedia*, y *Los filósofos preplatónicos*, respectivamente.

c2) Respecto a Nietzsche

Moroney cita -entre otros pasajes- la decimosexta sección del segundo tratado de *La genealogía de la moral*, al final de la cual Nietzsche alude al «"gran niño" de Heráclito»; como una muestra más de la propuesta nietzscheana del juego cósmico de construcción y destrucción inocente, libre de *hybris*, representado por la imagen del niño, cuyo juego es inocente, a la vez que regido por regularidades acordes a leyes internas del universo. Considera que los pasajes en los que Nietzsche alude al fragmento DK B 52 de Heráclito son fundamentales para comprender la ontología nietzscheana, en la cual *aion*, fuego, Zeus, y universo se identifican<sup>1840</sup>. También alude al pasaje de la octava sección del tercer tratado de la misma obra, donde se menciona la cuestión del retiro de Heráclito al templo de Ártemis, cita que Moroney interpreta en el sentido de que «Nietzsche explicitly says that he is a follower of Heraclitus in withdrawing from the crowd and the hustle and bustle of modern life». De manera que tanto en la diferenciación entre muchedumbre y élite minoritaria, como en el rechazo del gentío y el alboroto, y el retiro voluntario a recónditos lugares, Nietzsche sigue a Heráclito. En el caso de Nietzsche la cuestión se aplica al ajetreo y vileza generalizados de la vida moderna; sin embargo, la situación es análoga y los parámetros de análisis, tratamiento y actitud siguen los de Heráclito; los mejores eligen la gloria perpetua, en

---

<sup>1840</sup> Vid. Moroney 1986, 42-43.

lugar de cebarse como la mayoría, de acuerdo según Moroney con los fragmentos DK 22 B 29: « eligen una sola cosa, por cima de cualquier otra, los mejores: la gloria imperecedera entre los mortales. Los más, en cambio, están cebados como reses»; y con B 104: «[...] los más son malos y pocos los buenos»<sup>1841</sup>.

En su estudio monográfico *Nietzsche and the Greeks*, Wilkerson recurre también al pasaje donde se cita a Heráclito en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*. Sugiere que en el contexto del análisis que está realizando sobre los «ideales ascéticos», Nietzsche articula aspectos de su propia biografía con «anécdotas históricas de la vida de Heráclito», para señalar las condiciones de vida mínimas, necesarias para la vida filosófica. A continuación se pregunta si a lo largo de su vida Nietzsche sintió que se disolvía la distancia histórica y cultural que le separaba del filósofo de Éfeso, y de ser así, qué fue lo que eliminó esa distancia. ¿Quizá -sugiere-, análogas visiones del mundo y de la vida filosófica?, entre otras posibles semejanzas capaces de borrar las distancias<sup>1842</sup>.

Colli y Montinari ya habían señalado antes que estos investigadores la relación del pasaje de la decimosexta sección del segundo tratado de *La genealogía de la moral*, donde se alude al «"gran niño" de Heráclito»<sup>1843</sup>, con el fragmento DK B 52 de Heráclito<sup>1844</sup>.

Por otra parte, en su artículo «ancient and naturalistic themes in Nietzsche's ethics», Schatzki recurre a algunas secciones del segundo tratado de *La genealogía de la moral* para señalar una cuestión fundamental de la ética naturalista que Nietzsche presenta en este estudio; la identificación de los instintos como uno de los aspectos esenciales de la naturaleza humana, lo que en su opinión puede resumirse en la noción de que «nature in man is the animal in man». De este modo, resulta antinatural todo lo que se opone a los instintos, al animal y a los sentidos, componentes básicos de la naturaleza humana, de los cuales el aspecto central es el instinto. La «mala conciencia» surge cuando el hombre pasa a tener que integrarse en una sociedad, alterando así la

<sup>1841</sup> Vid. *ib.*, 46. Esta consideración de que «los más son malos y pocos los buenos» sigue la máxima aportada por Biante de Priene, uno de los siete sabios, a quien Heráclito reconoce en el fragmento DK B 39.

<sup>1842</sup> Vid. Wilkerson 2006, 135.

<sup>1843</sup> GM-II Text-16, KGW VI/2, pp. 339-340; =Nietzsche (1887) 2009 II, 647-648.

<sup>1844</sup> *Opere* VI/2, 285.

relación natural con el instinto<sup>1845</sup>. En cuanto al empleo del aforismo en *La genealogía de la moral* remitimos al artículo «Nietzsche and the art of aphorism», de Marsden<sup>1846</sup>.

d) *El recurso a Heráclito en este caso*

La mención a Heráclito en la decimosexta sección del segundo tratado de *La genealogía de la moral*, además del sentido particular de la cita en sí, muestra una cuestión que refuerza la tesis de la importancia del trabajo realizado en los escritos filológicos, respecto a la formación de nociones y posicionamientos filosóficos. En este caso, la alusión a Heráclito se produce en el contexto de análisis del origen de la culpa y la deuda, temas centrales de todo el segundo tratado. Nociones relacionadas con el temor del hombre ante los dioses, la necesidad de pactar con ellos y el hecho de no asumir la plena responsabilidad de sus propios actos, que Nietzsche había analizado en su estudio filológico del *culto griego a los dioses*, y que ahora encontramos como uno de los posicionamientos críticos fundamentales de *La genealogía de la moral*. En efecto, la consideración de que el culto brindado a los dioses tiene su origen en el esfuerzo humano por aplacarlos es una cuestión que se analiza con bastante detalle en el texto filológico mencionado, y que cumple una significativa función en el análisis del origen de la culpa/deuda, en el segundo tratado de *La genealogía de la moral*<sup>1847</sup>. No obstante, ha de señalarse también que para el desarrollo de las tesis sobre la naturaleza y el origen de los «prejuicios morales»<sup>1848</sup> -y cuestiones relacionadas-, analizadas en esta obra, el propio Nietzsche reconoce que emplea también las aportaciones de otros investigadores sobre el tema, como el texto *El origen de los sentimientos morales*, de P. Rée<sup>1849</sup>.

Por otra parte, cabe señalar un hecho que se evidencia a lo largo de la mayoría de las citas a Heráclito en los escritos filosóficos; su nombre suele aparecer cuando

---

<sup>1845</sup> Vid. Schatzki 1994, 156.

<sup>1846</sup> Vid. Marsden 2006, 35.

<sup>1847</sup> Cf. Nietzsche (1875-1876) 2013, 937-943; 964-967. En relación con los aspectos psicológicos implícitos en estas dinámicas de contrato, Sánchez Meca remite también al aforismo 92 de *Humano, demasiado humano*. Vid. *ib.*, 941, n. 18.

<sup>1848</sup> En su prefacio a *La genealogía de la moral* Nietzsche declara que esta obra trata «sobre el origen de nuestros prejuicios morales»; GM-Vorrede-2, KGW VI/2, p. 260; =Nietzsche (1887) 2009 II, 584.

<sup>1849</sup> Vid. GM-Vorrede-4, KGW VI/2, p. 262; =Nietzsche (1887) 2009 II, 586.

Nietzsche pronuncia algunos de los posicionamientos y aspectos más fuertes de su ideario.

e) *Fragmentos póstumos vinculables*

**67B**

26[193] «En el desarrollo de la idea de que el mundo es un juego divino que está más allá del bien y del mal, tengo a la filosofía Vedanta y a Heráclito como precursores»<sup>1850</sup>.

Fragmento póstumo escrito en el verano-otoño de 1884, unos dos años después de la publicación de *La ciencia jovial*<sup>1851</sup>, dos años antes de la publicación de *Más allá del bien y del mal*<sup>1852</sup>, y tres años antes de la publicación de *La genealogía de la moral*<sup>1853</sup>. La rotunda declaración que contiene este póstumo refiere a uno de los posicionamientos más fuertes e importantes del pensamiento nietzscheano, «la idea de que el mundo es un juego divino que está más allá del bien y del mal». Una idea cuyo desarrollo se ha ido gestando, como hemos visto, a lo largo de los años del estudio filológico; y mostrando diversos aspectos según los distintos textos en los que se ha empleado, de manera que el tratamiento de esta cuestión en *El nacimiento de la tragedia*, por ejemplo, presenta ciertas variaciones respecto a su empleo en otros escritos como *La filosofía en la época trágica de los griegos* o *Los filósofos preplatónicos*, aunque manteniendo lo esencial de su propuesta: un juego inocente de regeneración y muerte «sin justificación moral alguna»<sup>1854</sup>, una «cosmodicea»<sup>1855</sup>, «un niño que jugando a las damas, lo mantiene todo junto hasta el final»<sup>1856</sup>. Así, la noción de justificación estética -fuertemente vinculada a la imagen heraclítica del juego divino-, ya propuesta por Nietzsche en la que está considerada su *opera prima*, se mantendrá en lo esencial a lo largo de toda su obra.

El fragmento póstumo que aquí nos ocupa muestra que en los años en que Nietzsche redacta textos como *Más allá del bien y del mal*, y *La genealogía de la moral* - donde se forjan y muestran aspectos fundamentales de su pensamiento maduro-, el filólogo filósofo reconoce que en el «desarrollo» de esta idea central de su cosmología -

<sup>1850</sup> NA 26[193] Sommer-Herbst 1884, KGW VII/2, p. 199.

<sup>1851</sup> 1882.

<sup>1852</sup> 1886.

<sup>1853</sup> 1887.

<sup>1854</sup> Nietzsche 2003b, 68.

<sup>1855</sup> Nietzsche 2003b, 61; Nietzsche (1872-1876) 2003a, 81.

<sup>1856</sup> Nietzsche (1872-1876) 2003a, 82.



«que el mundo es un juego divino que está más allá del bien y del mal»-, tiene «a la filosofía Vedanta y a Heráclito como precursores». En esta afirmación se conjugan el reconocimiento a este aspecto de la cosmología heraclítica y al de «la filosofía Vedanta», en la que Nietzsche detecta fuertes afinidades con este aspecto de su propio pensamiento. A la filosofía Vedanta vuelve a aludir en otros fragmentos póstumos de ese periodo de 1885 y seguirá haciéndolo hasta 1888, en distintos apuntes póstumos<sup>1857</sup>. La primera alusión a la «Vedantaphilosophie» en una de sus obras la encontramos en el prefacio de *Más allá del bien y del mal*, y en el aforismo 54 de ésta<sup>1858</sup>; las siguientes alusiones aparecen en los aforismos duodécimo y decimoséptimo del tercer tratado de *La genealogía de la moral*<sup>1859</sup>. En estos dos últimos casos, la alusión también se aplica al tratamiento de las cuestiones de la verdad, y del bien y del mal, si bien con un sentido e interés distinto al que encontramos en el fragmento póstumo 26[193]. No obstante, el aforismo donde se encuentra la última alusión a la filosofía Vedanta en *La genealogía de la moral* contiene una información reveladora, pues Nietzsche muestra cual es la fuente de la que se sirve en su tratamiento del tema en cuestión, cuando caracteriza a P. Deussen como «el primer conocedor legítimo de la filosofía india en Europa»<sup>1860</sup>.

Por otra parte, un fragmento póstumo escrito entre finales de 1886 y comienzos de 1887 contiene muestras de una interesante exploración sobre la proveniencia de los valores y de la moral:

**68B**

7[4] «[...] Desde Platón la filosofía está bajo el dominio de la moral: incluso en sus predecesores las interpretaciones morales desempeñan un papel decisivo (en Anaximandro

<sup>1857</sup> NA 26[198] Sommer-Herbst 1884, KGW VII/2, p. 200. También en los fragmentos NA 36[35] Juni-Juli 1885, KGW VII/3, p. 290; NA 40[10] August-September 1885, KGW VIII/3, p. 364; NA 40[16] August-September 1885, KGW VIII/3, p. 368; NA 40[27] August-September 1885, KGW VIII/3, p. 375; NA 7[3] Ende 1886-Frühjahr 1887, KGW VIII/1, p. 262; NA 7[35] Ende 1886-Frühjahr 1887, KGW VIII/1, p. 315; NA 11[228] November 1887-März 1888, KGW VIII/2, p. 33; NA 15[42] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, p. 328. Y también en el Correspondencia; en Genua, 24. Februar-3. Mai, de 1883.

<sup>1858</sup> JGB-Vorrede-1, KGW VI/2, p. 4; JGB-Text 54, KGW VI/2, p. 71.

<sup>1859</sup> GM-III-Text-12, KGW VI/2, p. 382; GM-III-Text-17, KGW VI/2, p. 398.

<sup>1860</sup> GM-III-Text 17, KGW VI/2, p. 399. En la biblioteca personal de Nietzsche se encuentran varias obras de P. Deussen; en relación con la filosofía Vedanta las que siguen: *Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik der Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus*, de 1883; y *Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara aus dem Sanskrit*, de 1887. Vid. BN 2003, 186-189.

el perecer de todas las cosas como castigo por su emancipación del puro ser, en Heráclito la regularidad de los fenómenos como testimonio del carácter ético-jurídico de todo el devenir)»<sup>1861</sup>

Se trata de un extenso apunte que lleva por título «los metafísicos», y que relaciona el «acostumbramiento a autoridades absolutas» con el surgimiento de «una profunda necesidad de autoridades absolutas», tal «que incluso en una época crítica como la de Kant, se ha mostrado superior a la necesidad de crítica», de manera que esa habituación y necesidad de autoridades se ha impuesto sobre «la necesidad crítica» y la ha sometido. Nietzsche señala que fue así incluso «en la generación siguiente, que por su instinto histórico era conducida necesariamente a lo relativo de toda autoridad», y que sin embargo, «mostró una vez más su superioridad al poner a su servicio también a la filosofía hegeliana del desarrollo». La alusión a Heráclito se encuentra a continuación, en el contexto de la consideración de que «desde Platón la filosofía está bajo el dominio de la moral», y que «incluso en sus predecesores las interpretaciones morales desempeñan un papel decisivo»; en este punto se nombra a modo de ejemplo a Anaximandro y «el perecer de todas las cosas como castigo por su emancipación del puro ser», y a Heráclito en representación de «la regularidad de los fenómenos como testimonio del carácter ético-jurídico de todo el devenir». Llama la atención que Nietzsche emplee aquí los ejemplos de Anaximandro y de Heráclito, cuyas cosmologías trata en textos más tempranos como *La filosofía en la época trágica de los griegos*, como dos soluciones distintas ante los problemas implícitos en la cuestión del devenir; y de las cuales consideraba modélica la cosmovisión estética de Heráclito, frente al sentido moral y punitivo implícito en la de Anaximandro; y que sigue considerando alternativas en ese mismo sentido en otro fragmento póstumo de 1884, donde Anaximandro y Heráclito representan «una estimación moral» y «una estética», respectivamente. No obstante, en el escenario cósmico que Nietzsche reconoce en Heráclito «rige una justicia demoníaca», cuyo orden es estrictamente custodiado por las «Erynias justicieras»; la diferencia clave radica en que en el caso de Heráclito lo que se

---

<sup>1861</sup> NA 7[4] Ende 1886 – Frühjahr 1887, KGW VIII/1, pp. 267-278.

observa «no es la condena de las criaturas, la condena de todo aquello que deviene, sino la justificación del devenir»<sup>1862</sup>.

Comentar por último otro apunte póstumo con alusión a Heráclito, donde encontramos también fuertes resonancias con la crítica formulada en *La genealogía de la moral*.

**69B**

9[136] «La fe es una es una «enfermedad sagrada», ἰερόν νόσος; ya lo sabía Heráclito: la fe, una estúpida constricción interna de creer *que algo tenga que ser verdadero...*»<sup>1863</sup>

Fragmento póstumo escrito en el periodo otoño de 1887 – Marzo de 1888; los fragmentos de este periodo son, en principio, apuntes para *La voluntad de poder*, obra, no obstante, de la cual Nietzsche desistió en septiembre del año siguiente. En cualquier caso, la «transvaloración de todos los valores», y las consecuentes críticas a diversos aspectos fundamentales de la tradición occidental son tema central en el material preparatorio de esta etapa; y se evidencian en textos como el aquí nos ocupa<sup>1864</sup>.

En la revisión de los prejuicios morales acometida en *La genealogía de la moral*, se incluye también la crítica a la fe en la verdad. Así, en la vigésimocuarta sección del tercer tratado de esta obra, tras una dura crítica a «la ciencia como medio de autonarcotización», y también a los eruditos, Nietzsche afirma que: «negamos que la fe demuestre algo; una fe fuerte, que haga bienaventurado, es una sospecha contra aquello en lo que se cree, no fundamenta “verdad”, fundamenta una cierta probabilidad... del *engaño*»<sup>1865</sup>. Y algo más adelante, en este mismo contexto: «si soy en algo adivinador de enigmas, ¡quiero serlo con esta tesis!... No son, ni de lejos, espíritus libres, pues siguen creyendo en la verdad»<sup>1866</sup>. La crítica a la fe en la verdad se extiende también al «valor de la verdad», cuyo cuestionamiento se constituye en la tarea crítica del filósofo: «desde el instante en que se niega la fe en el Dios del ideal ascético, hay también un nuevo problema: el del valor de la verdad. La voluntad de verdad está

<sup>1862</sup> Cf. PHG-Text-4-5, KGW III/2, pp. 314-316; =Nietzsche (1873) 2003b, 54-57; NA 26[64] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 163.

<sup>1863</sup> NF 9[136] Herbst 1887 bis März 1888, KGW VIII/2, p. 77.

<sup>1864</sup> EH-III-Text-33, KGW VI/3, pp. 350-351; =Nietzsche (1888) 1998a, 121.

<sup>1865</sup> GM-III-Text-24, KGW VI/2, p. 416; =Nietzsche (1887) 2009 II, 707.

<sup>1866</sup> GM-III-Text-24, KGW VI/2, p. 417; =Nietzsche (1887) 2009 II, 708.

necesitada de crítica -determinemos con ello nuestra propia tarea-, el valor de la verdad *debe ponerse en cuestión* por una vez a modo de ensayo»<sup>1867</sup>.

El fragmento póstumo 9[136] del periodo otoño 1887 – marzo de 1888, es una evidente muestra de esta crítica a «la voluntad de verdad»; concretamente a «la fe en la verdad», caracterizada como una «enfermedad sagrada»; paráfrasis del fragmento DK B 46 de Heráclito, transmitido por Diógenes Laercio<sup>1868</sup>. Cabe señalar, no obstante, que mientras la sentencia de Heráclito dice: «la opinión es una enfermedad sagrada», la paráfrasis de Nietzsche refiere a la «fe», no a la opinión. En efecto, el término empleado en el fragmento del de Éfeso es *oiesin*; el que emplea Nietzsche es «glaube», que significa «fe», aunque también puede traducirse por «creencia». Como en otras ocasiones, Nietzsche aprovecha la crítica contenida en la sentencia heraclítica, a su modo y, en este caso según los intereses de la crítica a la creencia en la verdad que realiza en *La genealogía de la moral*, y que expresa sentenciosamente en este fragmento póstumo.

---

<sup>1867</sup> GM-III Text-24, KGW VI/2, p. 419; =Nietzsche (1887) 2009 II, 709-710.

<sup>1868</sup> DK 22 B 46: «el parecer de uno, “enfermedad sagrada”»; =D.L. IX 7: «llamaba a la presunción (*oiesin*) enfermedad sagrada».

2.17. *Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1888)

*Crepúsculo de los ídolos, o como se filosofa con el martillo*

Escrita entre agosto y septiembre de 1888, el título inicialmente previsto para esta obra era *Ociosidad de un psicólogo*; sin embargo, Nietzsche decide cambiarlo por *Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (*El crepúsculo de los ídolos: o cómo se filosofa con el martillo*), con evidente intención irónica respecto al *Götterdämmerung* (*Crepúsculo de los dioses*) de Wagner<sup>1869</sup>. En una carta que envía a Naumann<sup>1870</sup> en relación con la publicación del texto en cuestión, Nietzsche comenta que «se trata de un escrito que, en lo que a presentación tipográfica se refiere, debe ser totalmente el gemelo de *El caso Wagner*. Su título es: *Ociosidad de un psicólogo*»<sup>1871</sup>; e indica la necesidad de publicar cuanto antes el texto porque tiene prevista para el año siguiente la publicación de la que considera su «obra principal, la *Transvaloración de todos los valores*», y quiere que entre ambas publicaciones discurra al menos un año, el lapso de tiempo que considera ha de transcurrir entre la última publicación «y esta obra sería»<sup>1872</sup>. Veinte días después, en otra carta escrita a P. Gast en respuesta a una sugerencia de éste respecto a la conveniencia de cambiar el título de la obra por uno «más esplendoroso»<sup>1873</sup>, Nietzsche contesta que él mismo se ha anticipado al respecto y que el nuevo título «debe ser: *Crepúsculo de los ídolos. O cómo se filosofa con el martillo*»<sup>1874</sup>.

Colli y Montinari señalan vínculos de este texto con el vasto proyecto inicial que Nietzsche planeaba y que había de titularse «La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores»<sup>1875</sup>; también lo relacionan con *El anticristo*, que en su opinión puede considerarse obra «gemella» de *El crepúsculo de los ídolos*, y

---

<sup>1869</sup> En una carta a su editor Nietzsche caracteriza el texto en cuestión como una «travesía farsa contra Wagner»; vid. Carta a Constantin Georg Naumann, 7 de septiembre de 1888. K

<sup>1870</sup> Editor habitual de sus obras.

<sup>1871</sup> Carta a Constantin Georg Naumann, del 7 de septiembre de 1888. Vid. también la carta del 12 de septiembre de 1888 a Peter Gast, amanuense y revisor de los textos de Nietzsche.

<sup>1872</sup> Carta a Constantin Georg Naumann, del 7 de septiembre de 1888.

<sup>1873</sup> Carta de Peter Gast a Nietzsche, 20 de septiembre de 1888.

<sup>1874</sup> Carta a Peter Gast, 27 de septiembre de 1888.

<sup>1875</sup> Cf. NA 6[26] Sommer 1886 – Frühjahr 1887, KGW VIII/1, pp. 249-252; NA 18[17] Juli – August 1888, KGW VIII/3, p. 337. Firmado en «Sils-Maria, último domingo del mes de agosto de 1888».

finalmente con *Ecce homo*, «che ne rappresentava in un primo momento l'appendice» del proyecto más amplio<sup>1876</sup>.

Por razones seguramente vinculadas a su estado de salud, hacia finales del mes de agosto de 1888 se opera un cambio en los planes de Nietzsche y decide publicar rápidamente y de manera seguida diversos escritos. Las galeras del primero de estos -el que aquí nos ocupa-, son enviadas al editor a comienzos de septiembre de ese mismo año, y en breve *El Anticristo*, que pretendía ser la primera parte de una obra mayor que ya no se llamaría «La voluntad de poder», sino «Transvaloración de todos los valores». Finalmente *El Anticristo* será, no una primera parte, sino toda la «Transvaloración de todos los valores»<sup>1877</sup>.

En palabras del propio autor, el texto *Ociosidad de un psicólogo* -finalmente titulado *El crepúsculo de los ídolos*- podía considerarse una «completa introducción de conjunto» a su filosofía<sup>1878</sup>, una introducción que contenía su «heterodoxia filosófica esencial»<sup>1879</sup>; y tras el cual pensaba publicar la que sentía como su obra y tarea principal, la «Transvaloración de todos los valores», con la que preveía una escisión de «la historia de la humanidad en dos mitades»<sup>1880</sup>.

Por otra parte, como observan Ch. Piazzesi y P. Gori en su introducción a la edición italiana de *El crepúsculo de los ídolos* -en alusión a las observaciones aportadas por el propio Nietzsche respecto a la «actualidad» de este texto-, el martillo del filósofo no pretende aplicarse únicamente a grandes conceptos y tendencias metafísicas de la filosofía y la moral tradicionales, sino también a importantes aspectos del ideario de la modernidad, y a algunos de los representantes más significativos de la cultura europea moderna. El diagnóstico crítico se aplica así a instituciones y movimientos políticos de la época, revisando asimismo los entresijos psicológicos del individuo moderno, y los valores fundamentales de la moral y el arte de la *decadencia*<sup>1881</sup>. Estos investigadores señalan también que el proyecto inicial de una gran obra titulada «La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores», había sido anunciado por

---

<sup>1876</sup> *Opere* VI/III, 488.

<sup>1877</sup> Vid. Nietzsche (1888) 1998b, 15 (introducción de Sánchez Pascual).

<sup>1878</sup> Vid. carta a Cari Fuchs, 9 de septiembre de 1888.

<sup>1879</sup> Carta a Paul Deussen, 14 de septiembre de 1888.

<sup>1880</sup> *Ib.*

<sup>1881</sup> Cf. Nietzsche (1888) 2010b, 9-10; EH-III-Text-34-35, KGW VI/3, pp. 352-353.

Nietzsche en la última página de *Más allá del bien y del mal*<sup>1882</sup>, obra que suponía el «preludio» del proyecto de una «filosofía del futuro» que el autor tenía previsto realizar a partir de 1884. La posterior decisión de reducir el título del proyecto general, prescindiendo del enunciado «la voluntad de poder» y manteniendo el de «transvaloración de todos los valores», es interpretado por estos investigadores en el sentido de que finalmente Nietzsche concede más importancia a esta última noción<sup>1883</sup>.

Este texto puede considerarse pues no solo un poderoso instrumento de exploración y diagnóstico, sino también una decidida «declaración de guerra» contra todos los ídolos -antiguos y modernos- sobre los que se fundamenta la cultura occidental<sup>1884</sup>. En cuanto a la estructura, el escrito consta de un prólogo, diez apartados, más una última y breve sección titulada «habla el martillo», que reproduce el contenido de la sección «de tablas viejas y nuevas» del *Así habló Zaratustra*<sup>1885</sup>.

En *El crepúsculo de los ídolos*, considerado por Nietzsche como una introducción integral a su propio pensamiento, encontramos la penúltima alusión a Heráclito en una de sus obras:

**79 A [GD-III-2]**

«La “razón” en la filosofía»

[...]

2

Pongo a un lado, con gran reverencia, el nombre de Heráclito. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y cambio, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Éstos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él, -no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros hacemos de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración... la “razón” es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heráclito tendrá eternamente razón al

<sup>1882</sup> En efecto, éste es el título del primero de los proyectos en preparación (*In Vorbereitung*), que Nietzsche anuncia al final de *Más allá del bien y del mal*; vid. JGB, KGW VI/2, p. 257.

<sup>1883</sup> Vid. Nietzsche (1888) 2010b, 12. Por otra parte, y como se ha señalado, *El anticristo* -que había de ser la primera parte de la «transvaloración de todos los valores»- acabará siendo el total de ésta. Para un análisis más exhaustivo de la cuestión de la génesis y transformación del proyecto inicial titulado «La voluntad de poder», estos investigadores remiten a Montinari 1982, y Montinari 1999, 160.

<sup>1884</sup> Vid. GD-Vorrede-1, KGW VI/3, pp. 51-52; =Nietzsche (1888) 1998b, 31-32.

<sup>1885</sup> Cf. GD-XI-Text-1, KGW VI/3, p. 155; Za-III-Text-29, KGW VI/1, p. 264; =Nietzsche (1888) 1998b, 145; Nietzsche (1883-1884) 1997, 299-300.



decir que el ser es una ficción vacía. El mundo “aparente” es el único: el “mundo verdadero” no es más que un añadido mentiroso...»<sup>1886</sup>

*a) Los fragmentos o contenidos heraclíteos en este pasaje*

Los fragmentos de Heráclito más evidentes en este pasaje son:

DK 22 B 107: «malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje».

DK 22 B 28a: «meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia».

Aunque también es posible relacionar aquí otras sentencias heraclíteas como la del fragmento B 56<sup>1887</sup>, el vínculo en ese caso es más forzado.

*b) Los contenidos heraclíteos de este pasaje en el contexto de la filosofía heraclítea*

La crítica de Heráclito a lo que la mayoría de los hombres considera conocimiento puede comprobarse en varios de sus fragmentos, algunos de los cuales critican duramente la *πολιμαθίη* y la *κακοτεχνίη*<sup>1888</sup>, como vimos al analizar las alusiones de Nietzsche a la reprobación heraclítea de la erudición<sup>1889</sup>. Otras sentencias del de Éfeso muestran de manera muy directa su desconfianza ante lo que los hombres creen saber, y su dictamen respecto a la ignorancia e incapacidad de estos para comprender el logos. Esta dificultad de comprensión se expone con gran claridad ya en el fragmento B 1, cuyo contenido es considerado por algunos especialistas el inicio del supuesto libro de Heráclito<sup>1890</sup>; y también en otros como B 34, donde se indica la incapacidad de los hombres para escuchar correctamente y comprender lo que oyen<sup>1891</sup>; o la crítica de B 104 a la ignorancia de la mayoría, que considera maestros a quienes no lo son. Por esto afirma Heráclito en el fragmento B 28a que son «meras creencias lo que el más

---

<sup>1886</sup> GD-III-Text-2, KGW VI/3, p. 69; =Nietzsche (1888) 1998b, 52.

<sup>1887</sup> DK 22 B 56: «se ven engañados los hombres respecto al conocimiento de cosas manifiestas, de modo muy semejante a Homero, que llegó a ser tenido por más sabio que los griegos todos. Pues unos chicos que estaban matando piojos lo confundieron al decirle: “cuantos vimos y cogimos los dejamos, pero los que ni vimos ni cogimos los llevamos”».

<sup>1888</sup> Fragmentos DK 22 B 40; DK 22 B 129.

<sup>1889</sup> Cf. Nietzsche (1867) 2013, 159; Nietzsche (1872-1876) 2003a, 63-65; Nietzsche (1873) 2003b, 36; Nietzsche (1872-1876) 2013, 356; 375; Nietzsche (1874-1876) 2013, 625-627; 708-709; NA 19[61] Sommer 1872-Anfang 1873, KGW III/4, p. 26.

<sup>1890</sup> Vid. Kahn 1981, 96-100; Conche 1986, 32.

<sup>1891</sup> Conche 1986, 48-49.

acreditado conoce y custodia», pues eso que conocen y valoran como conocimiento, no lo es. Y sin embargo los hombres están capacitados para aprehender el logos y comprender; en el fragmento B 55 Heráclito declara que «las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído» son las que prefiere; y en B 107 que son «malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje», de manera que los mismos órganos a cuyo aprendizaje se concede primacía en B 55, son considerados «malos testigos» en esta sentencia, no a causa de los sentidos -vista y oído- en sí, sino de la incapacidad e ignorancia de aquellos «que tienen almas bárbaras», y que por su ignorancia no pueden interpretar correctamente el testimonio de los sentidos.

Por otra parte y también en relación con esta cuestión, según el fragmento B 2 aunque el logos es común, la mayoría de los hombres vive como si tuviera «una inteligencia particular»; sin embargo con la adecuada orientación al logos es posible comprender, como reconoce haberlo hecho el propio Heráclito<sup>1892</sup>. Y como se desprende de los fragmentos B 55, y B 107, con el conocimiento apropiado el testimonio aportado por los sentidos no sólo es fiable, sino que el aprendizaje vinculado a ellos es preferente respecto a otras posibles instrucciones.

*c) Tradición interpretativa*

c1) Respecto a Heráclito

En este apartado vamos a revisar únicamente los dos fragmentos que hemos señalado como más evidentes en el pasaje que aquí nos ocupa, es decir DK 22 B 107, y B 28a.

Kahn comenta la sentencia de B 107 junto con las de los fragmentos DK 22 B 55, B 101a, y B 19, y sugiere que el logos dimana el lenguaje común del orden universal que los hombres han de esforzarse en comprender; pues aquellos que tienen «almas bárbaras» desconocen este lenguaje y por tanto sus oídos y sus ojos no comprenden lo que la experiencia directa les muestra a través de los sentidos. También señala que es la primera vez que aparece -en la literatura de que disponemos-, la atribución de carácter

---

<sup>1892</sup> DK 22 B 1.

racional a la *psyche*, a la cual se le atribuye la capacidad de participar del lenguaje. Según este investigador se trata de una articulación entre «discurso, inteligencia y logos», que se encuentra también en los fragmentos DK 22 B 114, B 2, y B 50<sup>1893</sup>.

Marcovich comenta este fragmento, junto con otros siete, en un grupo donde se reúnen sentencias que expresan el carácter accesible y a la vez recóndito del logos, que en el caso de B 107 exige a los hombres una inteligencia capaz de comprender el lenguaje de las informaciones fiables aportadas por los sentidos<sup>1894</sup>. El investigador considera erróneas las lecturas modernas que interpretan el fragmento como una crítica al falso testimonio aportado por los sentidos en materia de conocimiento, en reconocimiento de la razón como única portadora fiable de éste; y discrepa por tanto de las interpretaciones aportadas por Zeller, Bernays y Wilamowitz, entre otros. Y alude a la lectura propuesta por Martha Nussbaum en el sentido de una censura de Heráclito a la división realizada en base al criterio de quienes comprenden la lengua griega y quienes no la comprenden. Así, el de Éfeso estaría señalando que la comprensión lingüística obedece a un entrenamiento adecuado de la *psyche*, más que al lugar donde se ha nacido<sup>1895</sup>.

Conche comenta que Sexto Empírico, el transmisor del fragmento, cita esta sentencia de Heráclito como argumento de que Heráclito considera que los sentidos no son dignos transmisores del conocimiento, y que la interpreta en el sentido de que aquellos que «tienen almas bárbaras» dan crédito al testimonio aportado por las sensaciones, que son irracionales, y que es precisamente porque son irracionales, sólo aquellos cuya alma es bárbara les darían crédito. Conche corrige que la intención de Heráclito aquí no es desacreditar a los sentidos porque sean irracionales, sino «cuando» lo son; y lo son cuando quienes ven y oyen tienen «almas bárbaras», mientras que es fiable el testimonio de los sentidos para aquellos cuyas almas no son bárbaras; y recurre al

---

<sup>1893</sup> DK 22 B 114+2: «preciso es que los que razonan con sensatez se afiancen sobre lo común a todos, como una ciudad en su ley; incluso con más firmeza. Y es que se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina, pues su poder se extiende todo cuanto quiere, a todas les basta e incluso sobra. Por ello es necesario seguir lo común, pero, aún siendo la razón común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia». B 50: «no escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una». Vid. Kahn 1981, 106-107.

<sup>1894</sup> Marcovich 2007, 401. Grupo III; fragmentos DK 22 B 123, B 54, B 22, B 18, B 86, B 107, B 93, B 101.

<sup>1895</sup> Vid. *Ib.*, 410-411.

fragmento B 55 en refuerzo de este argumento<sup>1896</sup>. Según él se trata de liberar a los sentidos de la tendencia a la subjetividad propia del deseo o de la tradición, para que puedan operar su función cognoscitiva de mostrar al logos. Los sentidos de aquellos que tienen «almas bárbaras» se mantienen anclados a la subjetividad mencionada; y por tanto, únicamente en aquellos cuyas almas están capacitadas para captar el logos, ojos y oídos son fiables<sup>1897</sup>.

En cuanto a DK 22 B 28a, Kahn comenta este fragmento junto con otros tres más<sup>1898</sup>, según el criterio de que estas sentencias tratan la cuestión de la falibilidad del conocimiento humano, y sugiere que el paralelismo temático de los fragmentos DK B 27 y B 28a en el contexto en que Clemente -el transmisor-, los está tratando podría interpretarse en el sentido de que B 28a se refiriera también al misterio de la vida postmortem, y confirmaría la hipótesis de que este fragmento viniera seguido del B 28b en el texto original de Heráclito, como muchos editores han planteado<sup>1899</sup>.

Marcovich incluye B 28a, junto con otros seis fragmentos, en un grupo que reúne dichos polémicos<sup>1900</sup>, cuya polémica en su opinión obedece a la misma causa que la del primer grupo de fragmentos en su ordenación; la incapacidad de la mayoría de los hombres para aprehender el logos. La validez del logos es universal y por tanto es «la sola Verità reale»; quienes no lo aprehenden están sujetos a fantasías, ilusiones y opiniones falsas. Esto último es lo que afirma el fragmento B 28a; y este investigador considera que la sentencia es polémica, no agnóstica<sup>1901</sup>.

Conche aúna B 28a y B 28b en un solo fragmento, recurriendo al texto de Clemente, el transmisor de estas sentencias; pues considera que no existen razones suficientes para separarlos -como han hecho otros editores<sup>1902</sup>-, y que la articulación de ambas sentencias mejora mucho la comprensión de ambas. Justicia se encarga de que no permanezca lo que merece perecer; frente a la verdad única y eterna, falsedades,

<sup>1896</sup> DK 22 B 55: «las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, ésas son las que yo prefiero».

<sup>1897</sup> Vid. Conche 1986, 266-268.

<sup>1898</sup> Vid. Kahn 1981, 210. Fragmentos DK 22 B 27, B 28a, B 86, B 28b.

<sup>1899</sup> DK 22 B 27: «a los hombres, tras la muerte, les esperan cosas que ni esperan ni imaginan»; B 28a: «meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia»; B 28b: «justicia se encargará de los artífices y testimonieros de mentiras».

<sup>1900</sup> Marcovich 2007, 420. Fragmentos DK 22 B 40, B 129, B 81, B 28b, B 28a, B 56, B 97.

<sup>1901</sup> Vid. *Ib.*, 432.

<sup>1902</sup> Menciona a Marcovich, Kahn, y Diano. Vid. Conche 1986, 213-214.

engaños, «artífices y testimonieros de mentiras» desaparecerán, por su propia naturaleza y por acción de la justicia implícita en el orden natural del cosmos. Como señala el fragmento B 94, ni el sol puede escapar al orden establecido. Tampoco los hombres, por esto fundadores de sectas y de sistemas falsarios, así como sus discípulos serán olvidados con el tiempo, pues no son acordes a la verdad, al orden y a la justicia<sup>1903</sup>.

## c2) Respecto a Nietzsche

En su introducción a la edición española de *El crepúsculo de los ídolos*<sup>1904</sup>; en el comentario sobre el tercer apartado del texto -«La “razón” en la filosofía»- y de la crítica nietzscheana a los filósofos que odian el devenir y la vida, Sánchez Pascual señala como Nietzsche considera toda la filosofía anterior a él «obra del resentimiento», con la única excepción de Heráclito. Y explica que desde esta perspectiva de la crítica nietzscheana, es debido a la «razón» en la filosofía que se falsifica «el testimonio de los sentidos»<sup>1905</sup>; una cuestión de evidente relación con el pasaje en el que Nietzsche cita a Heráclito precisamente como único baluarte del devenir, en contra de la consideración de «la duración y unidad» de las cosas defendida por la mayoría de los filósofos. El especialista español señala que en este tercer apartado se insinúa ya la cuestión del «mundo verdadero» y el «mundo aparente», que se desarrollará en el cuarto apartado<sup>1906</sup>.

Por otra parte, en relación con la alusión al de Éfeso en este pasaje señala que «el gran respeto de Nietzsche por Heráclito se encuentra atestiguado en la totalidad de su obra. Y ello, ya desde la primera»<sup>1907</sup>. No obstante, como hemos visto en la exploración del recurso a Heráclito a lo largo de la obra nietzscheana, las alusiones y el reconocimiento al de Éfeso se constatan en muchos más textos, algunos incluso anteriores a la que suele considerarse su *opera prima*, es decir *El nacimiento de la tragedia*.

---

<sup>1903</sup> Vid. Conche 1986, 216.

<sup>1904</sup> Nietzsche (1888) 1998b.

<sup>1905</sup> *Ib.*, 23.

<sup>1906</sup> *Ib.*, 24.

<sup>1907</sup> Nietzsche (1888) 1998b, n. 54. En refuerzo de esta afirmación el especialista español remite a las tres alusiones a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia*; y también a las que se encuentran en *Más allá del bien y del mal*, y *Ecce homo*.

Moroney, en su amplio estudio sobre *la influencia del pensamiento greco-romano antiguo en la filosofía de Nietzsche*<sup>1908</sup>, comienza el capítulo dedicado a Nietzsche y Heráclito aludiendo al pasaje del *Crepúsculo de los ídolos* que aquí nos ocupa y al reconocimiento hacia Heráclito en *Ecce homo*, como evidencias de la estima y admiración que Nietzsche siente por el filósofo griego que, según este investigador, es el que más le ha influenciado<sup>1909</sup>. También alude al tercer apartado de la décima sección del *Crepúsculo de los ídolos* en refuerzo de su tesis de que «in Nietzsche's interpretation of the Heraclitean statements, "All is flux", and "Strife is the father of all things" is to be found the origin of Nietzsche's idea of the will to power (der Wille zur Macht)»<sup>1910</sup>.

En su artículo «Nietzsche and the art of the aphorism», Marsden señala a Heráclito como uno de los autores más influyentes en el estilo aforístico empleado por Nietzsche; e insiste en que pese a las declaraciones contenidas en el apartado «lo que yo debo a los antiguos», del *Crepúsculo de los ídolos*, sobre la «ambición muy seria de lograr un estilo romano» por parte de Nietzsche, y el reconocimiento de que fue Salustio el autor que despertó su «sentido del estilo, del epigrama como estilo»<sup>1911</sup>.

En un estudio monográfico titulado *Nietzsche and the Embodiment*, donde la presencia de Heráclito en el pensamiento de Nietzsche recibe cierta atención detallada, Brown interpreta el reconocimiento al de Éfeso en el *Crepúsculo de los ídolos* como signo de una identificación y un respeto hacia aspectos heraclíteos fundamentales que, según esta investigadora, Nietzsche manifiesta de manera más críptica que expositiva. Uno de los aspectos que en su opinión Nietzsche valora en Heráclito es que lo contempla como una alternativa a lo que el filólogo denominaba «socratismo» en el *Nacimiento de la tragedia*, y a la «tendency in the European cultural and intellectual tradition to privilege reflective intellection over prereflective physiology»<sup>1912</sup>. Asimismo señala que tanto en el estilo sentencioso e impactante de los fragmentos como en el carácter de sus contenidos, Heráclito se desmarca de sus predecesores y de sus sucesores; supone una

---

<sup>1908</sup> El título de esta obra es *Nietzsche's Dionysian aristocratic cultura*. Y el subtítulo *the influence of ancient greco-roman thought on Nietzsche's philosophy*. Moroney 1986.

<sup>1909</sup> Vid. Moroney 1986, 22.

<sup>1910</sup> *Ib.*, 32.

<sup>1911</sup> Marsden 2006, 25.

<sup>1912</sup> Brown 2006, 23 y 151.

transición, rompe con aspectos fundamentales tanto de la tradición homérica preliteraria, como de la posterior tendencia conceptual, de herencia socrática<sup>1913</sup>. De este modo, cuando Nietzsche simpatiza con Heráclito, distinguiéndolo de los otros filósofos, uno de los motivos centrales es que la mayoría de estos conceptualizan, tratan de momificar las ideas. La sección dedicada al «problema de Sócrates» en el *Crepúsculo de los ídolos* denuncia el carácter enfermizo y la decadencia tanto de Sócrates como de Platón. En la siguiente sección Nietzsche alude a Heráclito como la excepción; «Heraclitus is the only philosopher Nietzsche exempts from his otherwise relentless criticism of philosophers. Nietzsche gives us only general reasoning for this singling out: Heraclitus reject the belief that things have “unity”, “substance”, and “duration”»<sup>1914</sup>. Seguidamente, para analizar la naturaleza del estilo y de la cosmología heraclíteas Brown da paso a la exploración de algunos fragmentos y nociones clave de Heráclito desde la perspectiva a la que ha aludido antes, de que el filósofo de Éfeso supone una transición entre modos de vivir, de pensar, y de expresarse; un tránsito en el que se está forjando el paso de una cultura preliteraria de transmisión oral, a una cultura literaria<sup>1915</sup>. Así, las sentencias de Heráclito pueden considerarse pre-conceptuales, y su intenso impacto, integral, vivificador; por esto fascinaron a Nietzsche tanto y reconoció en ellas el instrumento adecuado a su propia filosofía, estilo y propósito<sup>1916</sup>.

Por otra parte, en un libro específico dedicado al estudio del *Crepúsculo de los ídolos*, en el apartado titulado «influencias y precedentes filosóficos más destacados» en Nietzsche, varios autores auspiciados por la universidad de Valencia señalan el pasaje donde se alude a Heráclito en esta obra como «otra gran muestra del gran aprecio de Nietzsche por la filosofía de Heráclito», y que esta admiración se evidencia «al separarlo de la tradición gobernada por la sedicente “razón” (ese tipo de razón parmenídea, retomada por Sócrates y Platón) y haber sostenido que el único mundo es

---

<sup>1913</sup> *Ib.*, 152.

<sup>1914</sup> *Ib.*, 153-154.

<sup>1915</sup> *Ib.*, 154-155; 160-179. En refuerzo de este planteamiento Brown recurre a los estudios de Havelock 1982, 1983; Parry 1928, 1971; y Carpenter 1933, 1938; vid. Brown 2006, 154-155. Cabe señalar que el tránsito de la tradición oral a la literaria la había estudiado Nietzsche exhaustivamente en el texto para las lecciones sobre *Historia de la literatura*, como vimos al analizar el texto en cuestión. Vid. Nietzsche (1874-1876) 2013, 566.

<sup>1916</sup> Brown 2006, 166-167.



el “mundo de los sentidos” y que “el mundo verdadero” nos engaña»<sup>1917</sup>. No obstante, aunque es cierto que en el pasaje en cuestión Nietzsche reconoce y valora en Heráclito la defensa del «mundo aparente» como el único, y que «el “mundo verdadero” no es más que un añadido mentiroso»; considera que «también Heráclito fue injusto con los sentidos», y que consideró asimismo, aunque de modo distinto a como lo hicieran los eleatas, que los sentidos «mienten». Estos investigadores no advierten este significativo detalle<sup>1918</sup>.

d) *El recurso a Heráclito en este caso*

Las alusiones a Heráclito en *El crepúsculo de los ídolos* y en *Ecce homo* pueden considerarse como las máximas declaraciones de reconocimiento brindadas por Nietzsche al filósofo de Éfeso; si bien la más rotunda y completa es la que encontramos en la última obra. La alusión a Heráclito en el pasaje que aquí nos ocupa muestra algunos de los aspectos que Nietzsche siempre ha admirado en él, y que por la «reverencia» que le brinda puede considerarse como un preludio a la mayor y más completa síntesis del reconocimiento que le concede poco después en *Ecce homo*.

La alusión a Heráclito en *El crepúsculo de los ídolos* se encuentra en el segundo texto del apartado «la “razón” en la filosofía”, donde tras exponer -en el apartado anterior- «el problema de Sócrates» en general, y criticar la ecuación socrática «razón=virtud=felicidad»<sup>1919</sup>, y el triunfo de la fe fanática en la racionalidad<sup>1920</sup>, entre otros aspectos; Nietzsche trata la cuestión de lo que considera rechazo generalizado por parte de los filósofos hacia la noción de devenir, «falta de sentido histórico», e idolatría hacia «los conceptos»<sup>1921</sup>. Nietzsche indica que bajo la premisa «lo que es no deviene; lo que deviene no es», la «sensibilidad» es identificada por los filósofos como la «ilusión», el «engaño» que impide percibir «lo que es». En este contexto se introduce de

---

<sup>1917</sup> Gracia, Stellino, Tamarit 2010, 26.

<sup>1918</sup> Este libro sobre *El crepúsculo de los ídolos* se presenta como material didáctico destinado a docentes y alumnos como guía de referencia en su estudio de la filosofía nietzscheana; y cabe señalar que, al menos en el caso de la impronta heraclítica en Nietzsche, contiene generalizaciones excesivas y errores a tener en cuenta, como el del apartado al que hemos aludido.

<sup>1919</sup> GD-II-Text-10, KGW VI/3, p. 66; =Nietzsche (1888) 1998b, 45.

<sup>1920</sup> GD-II-Text-11, KGW VI/3, p. 67; =Nietzsche (1888) 1998b, 48-49.

<sup>1921</sup> GD-III-Text-1, KGW VI/3, p. 68; =Nietzsche (1888) 1998b, 51.

manera sentenciosa uno de los matices fundamentales de la crítica nietzscheana a la negación de la naturaleza y función de los sentidos y del devenir<sup>1922</sup>, a partir de la cual adquiere fuerte sentido el recurso a Heráclito justo después -al comienzo del siguiente apartado- como el filósofo que rechazó el testimonio del «resto del pueblo de los filósofos [...] porque mostraban las cosas como si tuviesen duración y unidad».

Nietzsche recurre aquí a Heráclito en refuerzo de la crítica a la noción de permanencia. La noción de devenir es uno de los aspectos de la cosmología heraclítica que Nietzsche admira y asume prácticamente desde comienzos de sus estudios sobre los preplatónicos; como vimos al explorar el tratamiento que hace del de Éfeso en textos tempranos como los de las lecciones sobre los diálogos platónicos o los del curso sobre los primeros filósofos, entre otros. Sin embargo aquí, pese a reconocer en Heráclito la crítica a la noción de permanencia, interpreta el fragmento DK 22 B 107 en el sentido de una desconfianza por parte de Heráclito hacia los sentidos. No obstante, tal como hemos señalado en el apartado dedicado a «los contenidos heraclíticos de este pasaje en el contexto de la filosofía heraclítica», la interpretación del fragmento DK 22 B 107 -el más evidente en la alusión de Nietzsche al de Éfeso en el pasaje que aquí nos ocupa-, no necesariamente ha de leerse en clave de negación o crítica al testimonio aportado por los sentidos. Siguiendo la propuesta de Conche, la fiabilidad de los sentidos depende del adecuado cultivo del logos, pues mientras el testimonio aportado por éstos no es fiable para las almas bárbaras, sí lo es, sin embargo, para las almas adecuadamente cultivadas y que conocen su lenguaje.

Asimismo, el fragmento B 55: «las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, éstas son las que yo prefiero», al que también hemos aludido y que comentamos detalladamente en el análisis del texto para las lecciones *Introducción al estudio de los Diálogos*, sirve aquí como muestra del reconocimiento de Heráclito a estos sentidos. Heráclito da así preferencia al aprendizaje operado mediante la vista y el oído, de manera que la instrucción realizada con estos órganos sensoriales prevalece sobre las demás, pues en esta sentencia no solo se valora su función, sino que se le otorga preferencia. Si tenemos en cuenta el contenido de este fragmento, junto con el de B 107 -que es el que seguramente sirvió a Nietzsche en su comentario sobre la consideración de los sentidos

---

<sup>1922</sup> GD-III-Text-1, KGW VI/3, p. 69; =Nietzsche (1888) 1998b, 52.

por parte de Heráclito, en *El crepúsculo de los ídolos*-, comprobamos que el de Éfeso no fue «injusto con los sentidos» ni pensó que estos engañasen, como apuntaba Nietzsche.

Por otra parte, cabe señalar cierta ambigüedad en la afirmación -excesivamente generalista- de «que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos mostraban pluralidad y cambio»; afirmación que encuentra mayor concreción, no obstante, cuando poco después se alude a los eleatas, al decir que los sentidos «no mienten ni del modo como creen los eleatas ni del modo como creía él». Efectivamente, Parménides y Zenón, máximos exponentes de la escuela eleata, pueden considerarse contrapuntos de la propuesta heraclítica del flujo y el cambio constantes, pues conciben el universo como una unidad inmutable, de cognición inaccesible para los sentidos, que son fuente de engaño, ilusión y distorsión de la realidad. Como vimos al tratar el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, el estudio detallado de la filosofía de Parménides había servido a Nietzsche para refutar la tesis de la condición ilusoria del movimiento, que el filólogo reconocía asimismo en los sistemas neokantianos modernos. En su estudio sobre los primeros filósofos ya había caracterizado la cosmovisión estética de Heráclito como un ejemplar modélico en contraste con la cosmología de Parménides, quien en opinión de Nietzsche estaría precisamente criticando a Heráclito en la parte de su poema en la que censura a quienes no distinguen entre la vía de la falsedad -los sentidos-, y la de la verdad -la del ser-<sup>1923</sup>. Y es precisamente en base a este posicionamiento, asumido desde sus primeros años de docencia en Basilea, que Nietzsche concluye aquí que «Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo “aparente” es el único: el “mundo verdadero” no es más que un añadido mentiroso»<sup>1924</sup>.

La afirmación del devenir que Nietzsche reconoce en Heráclito puede considerarse uno de los aspectos fundamentales de la filosofía nietzscheana, cuya gestación y desarrollo puede observarse desde escritos tempranos<sup>1925</sup>, cumpliendo una importante función en posicionamientos fuertes como la crítica a la noción de sujeto que vimos en

---

<sup>1923</sup> Cf. Nietzsche (1872-1876) 2013, 52, 375, 379-380, 384.

<sup>1924</sup> GD-III-Text-2, KGW VI/3, p. 69; =Nietzsche (1888) 1998b, 52.

<sup>1925</sup> Cf. NA 19[119] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 46; PHG Text-6, KGW III/2, pp. 316-322, 329; =Nietzsche (1873) 2003b, 56-64, 75; Nietzsche (1871-1876) 2013, 538-539; Nietzsche (1872-1876) 2013, 353, 364-367, 371, 392; NA 26[64] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 163.

el pasaje de *Opiniones y sentencias diversas* donde se alude a Heráclito<sup>1926</sup>, así como en otros escritos<sup>1927</sup>; y que el propio autor reconocerá en la última de sus obras como una de las afinidades compartidas con el filósofo de Éfeso<sup>1928</sup>.

e) *Fragmentos póstumos vinculables*

Aunque el *Crepúsculo de los ídolos* fue escrita en 1888, algunos fragmentos póstumos redactados en años anteriores muestran estrecha conexión con el reconocimiento a Heráclito que encontramos en esta obra<sup>1929</sup>. Tal es el caso del póstumo de la primavera de 1884, donde Nietzsche reconocía a Heráclito, Demócrito, Spinoza y Goethe como sus «predecesores»:

**70B**

25[454] «El hombre es algo que tiene que ser superado - lo que importa es el *tempo*: los griegos, dignos de admiración: sin prisa,  
- mis predecesores: *Heráclito, Empédocles, Spinoza, Goethe*»<sup>1930</sup>.

<sup>1926</sup> VM II-223, KGW IV/3, p. 113; Nietzsche (1878-1879) 1996 II, 75. Cf. también la crítica al «concepto de unidad [...] tomado prestado de nuestro concepto de “yo”, nuestro más antiguo artículo de fe. [...] Si no nos hubiéramos tomado a nosotros mismos por unas unidades, no habríamos formado jamás el concepto de “cosa”», en el fragmento póstumo NA 14[79] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 49-51; escrito el mismo año en que se redacta el *Crepúsculo de los ídolos*. Como hemos visto, el pasaje donde se recurre a Heráclito en esta obra alude también a «la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración...».

<sup>1927</sup> Por ejemplo el aforismo 110 de *La ciencia jovial*, de 1882; FW Text-110, KGW V/II, pp. 147-149.

<sup>1928</sup> EH III Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1888) 1998a, 78-79.

<sup>1929</sup> Cabe tener en cuenta que el cuaderno de apuntes póstumos 34 = N VII 1. April – June 1885, se considera contiene «anotaciones importantes sobre los temas filosóficos que inauguran la etapa de madurez de Nietzsche»; vid. FP III, p. 719. Algunas de las ideas y anotaciones que encontramos en estos fragmentos se desarrollan en obras escritas inmediatamente después, como *Más allá del bien y del mal*; y también en otras redactadas en los siguientes años. Cf. por ejemplo GD-I-Text 1, KGW VI/3, p. 53; NA April – June 1885, KGW VII/3, p. 194, donde el título «sentencias y flechas (*sprüche und Pfeile*)» de la primera sección del *Crepúsculo de los ídolos*, contiene ecos de los NA 34[159, 160] April - June 1885, KGW VII/3, p. 194; y especialmente del NA 5[77] Sommer 1886 – Herbst 1887, KGW VIII/1, p. 223. Se trata de una expresión que Nietzsche emplea con diversas formulaciones, en distintos textos; como por ejemplo en el título «canciones y flechas del príncipe Vogelfrei», que encontramos en los apuntes NA 2[42, 47, 50] Herbst 1885 – Herbst 1886, KGW VIII/1, pp. 81-83, 84, y que finalmente incluirá como apéndice en 1887 a la segunda edición de la *Ciencia jovial*, con el título «canciones del príncipe Vogelfrei». Por otra parte, cuestiones relacionadas con Heráclito, y que ocupan un lugar destacado en el tejido de la obra nietzscheana -como es el caso de la noción del devenir-, son tratadas por Nietzsche en escritos de distintas épocas; de manera que determinados aspectos del tratamiento que reciben esas nociones en algunas obras, pueden explorarse en apuntes póstumos redactados en años anteriores a las obras en cuestión.

<sup>1930</sup> NA 25[454] Frühjahr 1884, KGW VII/2, p. 130.

El fragmento póstumo 25[454] es una declaración en toda regla sobre quienes son los autores de quienes Nietzsche se siente descendiente, de modo análogo a como vimos al comentar el fragmento 26[193] de ese mismo año -1884-, Nietzsche señalaba a «la filosofía Vedanta y a Heráclito» como precursores de su «idea de que el mundo es un juego divino que está más allá del bien y del mal»<sup>1931</sup>. Sin embargo, mientras en aquel póstumo se consideraba a Heráclito y a la filosofía Vedanta precursores de esa idea concreta -aunque también fundamental- del pensamiento nietzscheano, en la alusión del fragmento póstumo 25[454] el reconocimiento de Heráclito, Empédocles, Spinoza y Goethe como «predecesores» no refiere a un aspecto concreto, sino que muestra el reconocimiento en sentido general. La afirmación «mis predecesores» es rotunda y da la impresión de un alcance completo y amplio, de manera que en este caso la declaración en cuestión puede tomarse en el sentido de que Nietzsche reconoce en los cuatro autores nombrados a los predecesores de su propio pensamiento. Los griegos siguen siendo considerados «dignos de admiración»; especialmente aquí Heráclito y Empédocles, quienes eran caracterizados ya en un fragmento póstumo de 1870 - 1871 como «filósofos trágicos»; y donde se definía a Empédocles como «el puro hombre trágico»<sup>1932</sup>. En el capítulo dedicado al filósofo de Agrigento en el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche lo consideraba «una figura policromática de la antigua filosofía», «un hombre agonal» en quien se cruzan dos épocas, pues -según el filólogo- en él acababa la época del mito y la tragedia, y comenzaba un nuevo tipo de griego, ilustrado y vinculado a la ciencia<sup>1933</sup>.

En cuanto a la expresión del póstumo que aquí nos ocupa «el hombre es algo que tiene que ser superado», varios apuntes de ese mismo periodo tratan diversos aspectos de la cuestión «el problema “hombre”», la mayoría con una considerable carga crítica<sup>1934</sup>.

Resaltar, por último, que en el fragmento póstumo 25[454] el nombre de Empédocles aparece en segundo lugar, precedido del de Heráclito, y seguido de los de

---

<sup>1931</sup> NA 26[193] Sommer-Herbst 1884, KGW VII/2, p. 199; comentado en el análisis de la *Genealogía de la moral*.

<sup>1932</sup> NA 5[94] September 1870 – Januar 1871, KGW III/3, pp. 122-123.

<sup>1933</sup> Nietzsche (1872-1876) 2003a, 141.

<sup>1934</sup> Estos son algunos: NA 25[459, 460, 462, 464, 465, 469, 486, 510], Frühjahr 1884, KGW VII/2, pp. 131-134, 137, 143.

Spinoza y Goethe, con quienes Nietzsche también reconoce importantes afinidades, en distintos textos y fragmentos póstumos<sup>1935</sup>. El nombre de Goethe vuelve a aparecer, junto con los nombres de Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza, Heráclito, Empédocles, Parménides, Anaxágoras, Pascal, Eckart, y Rafael, en otro fragmento póstumo escrito muy poco después.

**71B**

26[3] «Los grandes filósofos raras veces han tenido éxito. ¡Qué hay de los Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza! ¡Qué pobres, qué unilaterales! Se comprende entonces que un artista pueda figurarse que es más importante que ellos. El conocimiento de los grandes griegos me ha educado: en Heráclito, Empédocles, Parménides, Anaxágoras, Demócrito hay más que venerar, ellos son más completos. El cristianismo tiene sobre su conciencia haber *corrompido* a muchos hombres completos, p. ej., a Pascal y antes al maestro Eckart. Corrompe al final hasta el concepto de artista: ha derramado sobre Rafael una hipocresía pusilánime, al fin y al cabo también su Cristo transfigurado es un monjecillo veleidoso, exaltado, al que no se atreve a mostrar desnudo. Goethe sale aquí bien parado»<sup>1936</sup>.

Un intenso apunte donde Nietzsche reconoce el efecto formativo que recibió del conocimiento de los filósofos griegos a los que alude; así como la escasez de éxito de «los grandes filósofo» -entre los que reconoce a Schopenhauer y Spinoza-, y la facilidad con que el cristianismo y la hipocresía echó a perder el talento, ya sea filosófico o artístico, de «muchos hombres completos» como Pascal, Eckart o Rafael. No es el caso de Goethe, quien «sale aquí bien parado».

Un apunte póstumo de 1885 marca el distanciamiento respecto a los filósofos Kant, Platón y Leibniz; y el resurgimiento del «modo de pensar de Heráclito y Empédocles», que Nietzsche identifica en «el gran cambio» que suponen -respecto a los tres primeros- Lamarck, Hegel, y también Darwin, aunque éste solo como consecuencia. El devenir y el carácter *histórico* en sentido nietzscheano, son las claves distintivas del distanciamiento en cuestión:

---

<sup>1935</sup> Aparte de en otros apuntes anteriores, el nombre de Goethe aparece en bastantes póstumos del mismo periodo; cf. NA 25[28, 38, 112, 162, 175, 193, 454, 473, 475, 476, 477, 478, 480, 491] Frühjahr 1884, KGW VII/2, pp. 15-138;

<sup>1936</sup> NF 26[3] Somer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 147.

**72B**

34[73] «Lo que nos separa de Kant como de Platón y Leibniz: nosotros creemos sólo en el devenir; también en lo espiritual, somos *históricos* enteramente. Éste es el gran cambio. Lamarck y Hegel – Darwin es sólo un efecto ulterior. El modo de pensar de Heráclito y Empédocles ha resurgido de nuevo. Tampoco Kant ha superado la *contradictio in adjecto* del “espíritu puro”: pero nosotros -- --»<sup>1937</sup>

Como ya hemos señalado, el interés de Nietzsche en la noción heraclítica de devenir surge muy temprano, y toma fuerza decisiva en posicionamientos clave a lo largo de su obra<sup>1938</sup>. En este fragmento póstumo se señala el devenir como aspecto diferencial clave respecto a filósofos como Kant, Platón y Leibniz. La reivindicación de Heráclito en el *Crepúsculo de los ídolos* está vinculada precisamente con esta cuestión, en el contexto de una tajante crítica a la distinción entre mundo «aparente» y mundo «verdadero». La «cuarta tesis» con la que concluye la sección en la que se cita a Heráclito –«la “razón” en la filosofía-, sostiene que «dividir el mundo en un mundo “verdadero” y en un mundo “aparente”, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant [...], es únicamente una sugestión de la *décadence*, -un síntoma de vida *descendente*»<sup>1939</sup>. Y precisamente la siguiente sección del *Crepúsculo de los ídolos* –«cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula”-, enumera seis fases en el proceso de la «historia de un error», del cual las tres primeras etapas son la Idea de Platón en primer lugar, seguida de la cristianización «de la Idea», y de la asimilación de la filosofía kantiana<sup>1940</sup>.

Cuestiones cuya raíz se encuentra en los primeros filósofos griegos, como muestra otro póstumo de 1884, donde Nietzsche aludía a «los grandes problemas del valor del devenir, planteados por Anaximandro y Heráclito», remitiendo a cuestiones que había estudiado con exhaustividad en los textos para sus lecciones sobre los primeros filósofos -como tuvimos ocasión de comprobar al comentarlos-, y que siguen presentes de manera relevante en el tratamiento de los temas mencionados:

<sup>1937</sup> NF 34[73] April – Juni 1885, KGW VII/3, p. 162.

<sup>1938</sup> Vid. por ejemplo NA Juni – Juli 1885 36[27], KGW VII/3, p. 286; y los distintos textos indicados a pie de página al final del apartado anterior, *d) el recurso a Heráclito en este caso*.

<sup>1939</sup> Nietzsche (1888) 1998b, 56.

<sup>1940</sup> GD-IV-Text 1, KGW VI/3, pp. 74-75; =Nietzsche (1888) 1998b, 57-58.



**73B**

26[64] «Los grandes problemas del *valor del devenir*, planteados por Anaximandro y Heráclito – por tanto, la decisión acerca de si está permitida una estimación moral o una estética en general, referida a la totalidad.

El gran problema de qué parte tiene el *entendimiento que pone fines* en todo devenir – desde Anaxágoras.

El gran problema de si hay un *ser* – desde los eleáticos; y qué sea toda apariencia.

Todos los grandes problemas están planteados antes de Sócrates:

Sócrates: la intelección como medio para la mejora moral, lo irrazonable en las pasiones, lo inadecuado en el ser *malo*.

Platón dice ¡no! El *amor* al bien conlleva la mejora moral; pero la intelección es necesaria para aprehender el bien.

Sócrates no busca la sabiduría, sino a *un sabio* – y no lo encuentra – pero caracteriza el *buscar* como su máxima felicidad. Porque en la vida no habría nada superior a *hablar siempre de la virtud*»<sup>1941</sup>.

En este apunte Nietzsche incide en una cuestión que le interesa especialmente: la del carácter moral de la cosmología suscitado con Anaximandro y la cosmovisión estética que le reconoce a Heráclito. Como vimos al explorar el tratamiento de este tema tanto en *La filosofía en la época trágica de los griegos* como en *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche considera que el dualismo propuesto por Anaximandro siembra el germen de lo que aquí denomina «una estimación moral». En efecto, en el primero de los textos mencionados decía que Anaximandro fue «el primer griego que tuvo valor para enfrentarse a la maraña de un problema ético muy complejo», y que «la existencia, según este carácter, se convierte para él en un fenómeno moral»<sup>1942</sup>. Y es precisamente ante la confusión que genera este punto, que Nietzsche inicia en aquel texto su explicación de la cosmología de Heráclito como una alternativa desde cuya perspectiva no se contempla «la condena de las criaturas», sino «la justificación del devenir», la afirmación integral del devenir, pues «Heráclito desiste de separar un mundo físico de otro metafísico»<sup>1943</sup>. Nietzsche contempla el devenir heraclíteo desde la perspectiva de una cosmovisión estética «sin justificación moral alguna»<sup>1944</sup>; y esta noción, en las distintas versiones o enfoques que recibe según los intereses del autor en cada caso, se mantendrá siempre en la obra nietzscheana como aspecto fundamental. De hecho, es una de las cuestiones que más valora en el filósofo de Éfeso; como evidencia este fragmento, Nietzsche considera que los grandes problemas relacionados con esa cuestión central, el devenir, surgen con Anaximandro y Heráclito, quienes suponen

<sup>1941</sup> NF 26[64] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 163.

<sup>1942</sup> PHG-Text-4, KGW III/2, pp. 314-316; =Nietzsche (1873) 2003b, 54-56.

<sup>1943</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, pp. 316-317; =Nietzsche (1873) 2003b, 56-58.

<sup>1944</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, pp. 324-325; =Nietzsche (1873) 2003b, 68.

para él dos enfoques modélicos de la cuestión, uno moral, el otro estético. Este último es el que más le interesa en la elaboración de su propia cosmología; sin embargo el otro modelo también le interesa, como referente a partir del cual se explican los posteriores tratamientos de la cuestión.

El fragmento póstumo que aquí nos ocupa afirma que las grandes cuestiones fueron planteadas ya en la cantera de los filósofos preplatónicos; el devenir y sus distintas consideraciones según las diferentes propuestas: «el gran problema de qué parte tiene el entendimiento que pone fines en todo devenir – desde Anaxágoras». El gran problema de si hay un *ser* – desde los eleáticos; y qué sea toda apariencia». Todos estos «grandes problemas están planteados antes de Sócrates». Sócrates representa el intelectualismo moral criticado por Nietzsche en distintas ocasiones y desde distintos prismas; mientras que en Platón vienen a fundirse la defensa del «amor al bien» y la consideración de que «la intelección es necesaria para aprehender el bien». Tal como señalamos al final del apartado anterior, la cuestión del devenir, y los problemas relacionados con ésta, interesó a Nietzsche desde muy temprano. En este fragmento póstumo puede comprobarse una especie de resumen de las estaciones básicas en los primeros desarrollos del planteamiento de la cuestión, y se apuntan importantes aspectos de las críticas a Sócrates y a Platón, así como de la defensa de Heráclito que encontramos en las secciones segunda, tercera y cuarta del *Crepúsculo de los ídolos*<sup>1945</sup>.

En cuanto a la afirmación «somos *históricos* enteramente», remitimos al tratamiento de la cuestión que vimos al analizar el recurso a Heráclito en *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, donde se pueden comprobar las indicaciones y contraindicaciones que Nietzsche da al respecto, en relación -entre otras cuestiones- con la noción heraclíteica del devenir. Aunque en muchos aspectos la perspectiva nietzscheana ha experimentado notables cambios en los años que discurren entre aquel texto<sup>1946</sup> y el póstumo que aquí comentamos, el sentido histórico al que se alude en el fragmento 34[73] de abril-junio de 1885, en combinación con la rotunda afirmación del devenir heraclíteo, puede entenderse como la asimilación de «la utilidad y los

---

<sup>1945</sup> Cf. GD-II, KGW VI/3, pp. 61-67; GD-III Text-2, KGW VI/3, p. 69; GD-IV, KGW VI/3, pp. 74-75; =Nietzsche (1888) 1998b, 43-50, 52, 57-58.

<sup>1946</sup> 1873-1874.

inconvenientes» anunciados en la segunda intempestiva, en aras de una afirmación integral de la vida como devenir, en el periodo al que pertenece este fragmento.

En otro póstumo del verano de 1885 encontramos alusiones al devenir heraclíteo en contraste con la pretensión de «momificarlo en una especie de ser aparente», patente en la filosofía entendida «como la forma más general de historia». Pese a que distan tres años entre este apunte póstumo y la alusión a Heráclito en el *Crepúsculo de los ídolos*, la afirmación en cuestión muestra estrecha conexión con el tema tratado en la obra:

**74B**

36[27] «La filosofía, tal como la sigo reconociendo, esto es, como la forma más general de historia, como ensayo de describir de algún modo el devenir heraclíteo y reducirlo a signos (de *traducirlo* por así decirlo a una especie de ser aparente y momificarlo)»<sup>1947</sup>.

Este fragmento alude al «devenir heraclíteo», como aspecto fundamental de todo el tema que se está tratando en el contexto de un grupo de al menos veinte fragmentos en los que se discuten las teorías establecidas sobre la materia, el tiempo y el espacio. El tratamiento que Nietzsche hace aquí de estos temas, está notablemente impregnado de discusiones científicas de la época sobre diversas cuestiones astronómicas y físicas, entre otras. No obstante, el punto central del planteamiento también encuentra confirmación en la teoría heraclíteo del devenir. La Antigüedad sigue presente en las discusiones y diálogos que el filósofo entabla con su época, y puede comprobarse asimismo que también en esta cuestión científica central -por su consecuencia en otras cuestiones que en los siguientes fragmentos sigue tratando-, Heráclito es para Nietzsche un referente.

Por otra parte, la última tesis con la que concluye la sección del *Crepúsculo de los ídolos* donde se recurre a Heráclito, afirma que «el artista trágico no es un pesimista, - dice precisamente *sí* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*»<sup>1948</sup>. Teniendo en cuenta la caracterización que el filólogo hace de Heráclito en distintos escritos y fragmentos póstumos, como filósofo trágico vinculado al arte<sup>1949</sup>, y

---

<sup>1947</sup> NF Juni – Juli 1885 36[27], KGW VII/3, p. 286.

<sup>1948</sup> *Ibid.*

<sup>1949</sup> Cuestión que hemos podido comprobar a lo largo de la tesis, en muchas de las alusiones de Nietzsche a Heráclito. Vid. por ejemplo NF 3[84] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, pp. 82-83; NF 5[94] September 1870 – Januar 1871, KGW III/3, pp. 122-123; NF 23[14] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 140-141; NF 19[76, 89, 134] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 32, 36-37, 50; NF 21[5, 15] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 116, 118-119; GT-Text-24,

considerando que en este texto recurre a él en defensa de la afirmación del devenir, de que «el ser es una ficción vacía», y de la negación del «mundo verdadero», es lícito contemplar la alusión al de Éfeso en el *Crepúsculo de los ídolos*, como una afirmación que puede servirnos de articulación con la siguiente mención a Heráclito, en *Ecce homo*, donde Nietzsche identifica en él rasgos fundamentales de «la filosofía dionisiaca», que considera -entre otros aspectos que le reconoce-, como lo «más afín» a sí mismo de lo que se ha pensado hasta entonces<sup>1950</sup>.

---

KGW III/1, p. 149; PHG Text-7, KGW III/2, pp. 324-325; NF 14[100] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, p. 70.

<sup>1950</sup> EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 311; =Nietzsche (1888) 1998a, 79.

2.18. *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888).

*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es.*

Redactada pocas semanas después que *El crepúsculo de los ídolos*, esta obra está considerada por Montinari como la mejor biografía sobre Nietzsche de que disponemos. En un extenso apartado dedicado a informar sobre la naturaleza y composición de esta obra, así como de las distintas censuras que sufrió el manuscrito y, entre otras cuestiones, de los criterios seguidos para la publicación de *Ecce homo* en la edición Colli Montinari, los responsables de esta edición aportan importantes informaciones que facilitan la comprensión del último libro del autor<sup>1951</sup>.

En primer lugar cabe destacar ciertas particularidades relacionadas con la elaboración y la publicación del texto<sup>1952</sup>. El proceso de gestación de la obra discurre en varias fases en las que, por una parte el propio Nietzsche introduce varios cambios y correcciones, y en las que por otra los intereses y los temores tanto de su amigo Gast como de la familia del autor, hacen que las primeras versiones del texto no sean completamente fieles a la obra tal como la había concebido Nietzsche en su último envío al editor para la versión definitiva, a finales de diciembre de 1888. Los responsables de la edición Colli Montinari señalan como primera fase, el momento en que el autor finaliza -poco antes de su cuadragésimo cuarto aniversario-, un texto en principio diseñado como apéndice para el *Crepúsculo de los ídolos*, y que en breve Nietzsche decidiría que fuera una obra en sí misma; una autobiografía en la que el autor se cuenta su vida a sí mismo, como anuncia en el pasaje que media entre el prólogo y el primer texto del escrito, donde dice también que «no en vano he dado hoy sepultura a mi cuadragésimo cuarto aniversario»<sup>1953</sup>.

También señalan los diversos títulos y subtítulos que Nietzsche barajaba para este texto, y que se encuentran en distintos fragmentos póstumos<sup>1954</sup>. El 30 de octubre de 1888 el autor comunica por carta a su amigo Gast el título definitivo, *Ecce homo. Oder: Wie man wird, was man ist*, cuyo subtítulo «cómo se llega a ser lo que se es», indican,

<sup>1951</sup> *Opere* VI/III, pp. 542-590.

<sup>1952</sup> Vid. *Opere* VI/III, p. 543. Cf. Campioni 1992a, 209, 384, 489.

<sup>1953</sup> EH-Vorrede-6, KGW VI/3, p. 261; =Nietzsche (1888) 1998a, 23. Cabe señalar un ligero error en la traducción de Sánchez Pascual, quien transcribe «cuadragésimo»; cuando el término empleado por Nietzsche es *vierundvierzigstes*.

<sup>1954</sup> Vid. NA 24[1, 2, 3, 4, 5] Oktober – November 1888, KGW VIII/3, pp. 425-445.

sigue una de las citas de Píndaro más apreciadas por Nietzsche<sup>1955</sup>. Con la elección del título definitivo concluye lo que consideran la primera etapa del proceso de gestación de la obra; y distinguen una segunda fase, a partir de algunos folios que Nietzsche no envió a su editor pero que confrontándolos con algunos párrafos que eliminó del manuscrito inicial de *Ecce homo* permite reconstruir una redacción que se interrumpe en el punto en que el autor «spiega il significato della parola “immoralista” e della scelta di Zarathustra come araldo della sua filosofia»; esta redacción se habría escrito durante el mes de octubre de 1888. Sigue una fase que consideran intermedia, en la que Nietzsche redacta un «prólogo» en el que incluye parte de algunos párrafos de la mencionada redacción; y aprovecharía otros párrafos de ésta para la primera versión de la sección «por qué soy un destino». En esta etapa redactó también algunos de los párrafos que se incluirían -unos con más modificaciones, otros con menos-, en las secciones dedicadas en el texto de *Ecce homo* a *Más allá del bien y del mal*, *El caso Wagner*, y el *Crepúsculo de los ídolos*. La tercera fase es el resultado de la fusión de las dos primeras, es decir, de la combinación de los párrafos de la primera redacción a que se ha aludido y de los textos de la fase intermedia; fruto de esta fusión es la primera versión de *Ecce homo* que Nietzsche envía al editor Naumann.

No obstante, siguen después otras tres fases en las que el autor aún propondrá diversas modificaciones y ampliaciones de esa primera versión. La primera de estas correcciones tiene lugar durante la segunda mitad de noviembre; la siguiente en los primeros seis días de diciembre; y la tercera y última entre el seis de diciembre y el 2 de enero<sup>1956</sup>. Un total de seis fases en las que se producen importantes y cuantiosos cambios en la estructura de esta obra; y que los responsables de la edición Colli Montinari declaran han podido distinguir gracias «all'estrema chiarezza e coerenza delle indicazioni di Nietzsche al tipografo, che ancora oggi si possono leggere nel suo manoscritto»<sup>1957</sup>. Cabe señalar la necesidad de tener en cuenta los cambios acontecidos en este proceso, pues no todas las ediciones los contemplan, ofreciendo versiones del texto no siempre fieles a las últimas indicaciones del autor.

---

<sup>1955</sup> *Opere* VI/III, p. 545.

<sup>1956</sup> *Ib.*, 546.

<sup>1957</sup> *Ib.*, 550.

En segundo lugar han de contemplarse otros sucesos no menos importantes, que durante un tiempo alteraron la integridad del manuscrito. Tras la catástrofe de su amigo, Gast se encargó de visitar a Naumann para revisar todo el material de Nietzsche que tenía el editor; y el veintidós de enero de 1889 escribe a Overbeck comunicándole que tiene en su poder el manuscrito de *Ecce homo*, cuyo contenido considera «incendiario» y peligrosamente falto de una revisión antes de ser publicado. De hecho, señalan los especialistas italianos, en otra carta de 28 de marzo de 1889 Gast declara que buena parte del texto es totalmente impublicable; y la copia que envió a Overbeck a finales de abril de 1889 es la redactada por él mismo, con importantes modificaciones respecto al original<sup>1958</sup>. Por su parte, Overbeck estaba en desacuerdo con la publicación de la obra, pues era consciente de que no había podido leer el manuscrito original, y dudaba que Nietzsche, si pudiera, aprobara la publicación del texto tal como lo presentaba Gast. La conclusión de los responsables de la edición Colli Montinari es que los motivos de la censura de Gast eran la veneración que sentía por Nietzsche y la prisa por ofrecer un «testamento» del autor, digno de publicarse; por lo que consideraba necesario prescindir de las partes del texto más ofensivas o de auto-exaltación excesiva. Distinto es el caso de Overbeck, cuya amistad puede considerarse más neutra al no estar afectada por la admiración de un discípulo, y que mantuvo firme su empeño en evitar la falsificación<sup>1959</sup>.

Por otra parte, la hermana de Nietzsche emprendió acciones legales, a fin de mejorar el contrato con el editor Naumann. Y fue a causa de necesidades económicas relacionadas con la bancarrota del proyecto compartido con su marido para crear una colonia de raza aria pura en Paraguay, que inició la publicación de los fragmentos póstumos y las obras de su hermano; de manera que la necesidad económica fue el auténtico motivo de la creación del Archivo Nietzsche. Elisabeth Förster y su madre se enteraron de la existencia de un folio destinado a *Ecce homo* que contenía duras palabras hacia ellas, lo cual tampoco era de extrañar puesto que en esa etapa Nietzsche había enviado diversas cartas a ambas en las que criticaba duramente a su hermana y a

---

<sup>1958</sup> *Ib.*, 551-552.

<sup>1959</sup> *Ib.*, 553. La cuestión no es menor; los responsables de la edición Colli Montinari señalan, además de las modificaciones indicadas, otras dificultades como la que atañe a la tercera sección del capítulo «por qué soy tan sabio», que «ha potuto essere restituito nella sua forma autentica non in base al manoscritto originale di *Ecce homo*».



su cuñado. El folio en cuestión estaba en posesión del editor Naumann, constituye la tercera sección del capítulo «por qué soy tan sabio», tenía anotadas indicaciones precisas de Nietzsche al editor para su incorporación en el texto general, y su primera publicación fue la ofrecida por la edición Colli Montinari<sup>1960</sup>. Se trata de una sección en la que -como actualmente puede comprobarse- Nietzsche reconoce con agrado el parentesco con su padre, mientras considera a su madre y hermana la antítesis de sí mismo, «la incalculable vulgaridad de los instintos», una «*canaille*» con cuyo parentesco -meramente fisiológico-, rehúsa identificarse. El texto no es muy extenso, pero arremete con dureza también contra la sangre alemana, la nobleza (*noblesse*) de su tiempo, el joven Kaiser Guillermo II, y contra el Papa<sup>1961</sup>.

Tras una gestión de Gast con el editor, este folio llega a manos de Elisabeth, a quien Gast escribe que ha de ser destruido, puesto que es fruto de la locura que ya poseía a su autor. Sin embargo, los investigadores italianos aportan pruebas de que el propio Gast no pensaba así, puesto que en la misma copia que les permitió la restauración del texto el amigo de Nietzsche había escrito y tachado después la consideración «ya en posesión de la locura». Aunque el documento fue destruido, siguiendo la voluntad de la madre de Nietzsche, Gast había guardado una copia que aún se conserva entre sus cartas. En principio, los textos destruidos o adulterados por la madre y la hermana de Nietzsche fueron fundamentalmente los que atentaban contra ellas, contra la religión o contra el *Reich*<sup>1962</sup>. En 1908 el Archivo Nietzsche decide publicar *Ecce homo*, mientras Gast seguía sintiéndose autorizado para corregir diversos textos de su amigo y ofrecer su propia versión de estos, hasta el punto de erigirse en «esperto ed unico vero conoscitore e decifratore della scrittura di Nietzsche, a partire dalla primavera del 1900»<sup>1963</sup>.

Bajo la dirección y actividad de la hermana del autor, en muy poco tiempo se publicó la falsa obra titulada *La voluntad de poder*, Nietzsche adquirió fama mundial, y el Archivo se convirtió en un referente de la cultura alemana y europea. Sin embargo, existía otro centro en Basilea donde se custodiaban, entre otros documentos y apuntes,

---

<sup>1960</sup> *Ib.*, 555.

<sup>1961</sup> Vid. EH-I-Text-3, KGW VI/3, pp. 265-267; =Nietzsche (1888) 1998a, 29-30.

<sup>1962</sup> *Ib.*, 557.

<sup>1963</sup> *Ib.*, 561.

las cartas de Nietzsche a Overbeck, Rohde y Gast, que permitieron afrontar las distintas falsificaciones e ir desvelando el auténtico tejido de la obra y de las intenciones del autor en los últimos tiempos de su actividad literaria.

El profesor de filosofía de la universidad de Leipzig, R. Richter fue encargado de llevar a cabo la primera edición de *Ecce homo*, en marzo de 1908. Ante las dificultades que presentaba la composición del texto el profesor pidió aclaraciones a Gast, de quien aún hoy se pone en duda que entregara a Richter el texto original con las correcciones propuestas por Nietzsche<sup>1964</sup>. La cuestión es que hasta la publicación de esta obra en la edición Colli Montinari, todas las ediciones de *Ecce homo* -desde la primera, la acometida por Richter en 1908-, han presentado la versión adulterada del texto, que no contiene las correcciones indicadas por el autor y que, por supuesto, no incluye la polémica tercera sección del capítulo «por qué soy tan sabio», descubierta por Colli y Montinari en 1969; descubrimiento a partir del cual, junto con las múltiples exploraciones y elaboraciones a las que se ha aludido, se publicó por primera vez lo que puede considerarse la versión más fiel y completa del texto tal como la habría concebido su autor tras sus últimas indicaciones al editor.

Si bien, como concluyen los responsables de esta edición de las obras de Nietzsche, fundamental para todo aquel que pretenda un estudio serio de la obra nietzscheana, «una cosa è certa: Nietzsche ha lasciato un *Ecce homo* compiuto, ma noi *non* l'abbiamo (cfr. Invece Podach, p. 184 della sua edizione: «Una cosa è certa: Nietzsche *non* ha lasciato un *Ecce homo* compiuto, ma noi l'abbiamo»<sup>1965</sup>.

En la edición ofrecida por Colli y Montinari tras estas indagaciones y hallazgos, *Ecce homo* consta de un prólogo y cuatro apartados estructurados del siguiente modo; el primero contiene la sección titulada «por qué soy tan sabio», con ocho textos; el segundo la sección «por qué soy tan inteligente», con diez textos; el tercero consta de la sección «por qué escribo yo libros tan buenos», con seis textos, y de las secciones dedicadas al comentario de las obras *El nacimiento de la tragedia*, con cuatro textos; *Las intempestivas*, con tres; *Humano, demasiado humano*, con seis; *Aurora*, con dos; *La ciencia jovial*, con uno; *La ciencia jovial*, también con un texto; *Así habló Zaratustra*, con ocho

---

<sup>1964</sup> *Ib.*, 563.

<sup>1965</sup> *Ib.*, 590.

textos; *Más allá del bien y del mal*, con dos; *Genealogía de la moral*, con uno; *Crepúsculo de los ídolos*, con tres; y *El caso Wagner*, con cuatro textos. El cuarto y último apartado es el que se titula «por qué soy un destino», y consta de nueve textos<sup>1966</sup>.

La alusión a Heráclito en esta obra se encuentra en el noveno texto del tercer apartado; que es el tercero de los cuatro que componen la sección dedicada a los comentarios de Nietzsche sobre *El nacimiento de la tragedia*:

**80 A [EH III-9]**

«Antes de mí no existe esta transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: 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 mismo concepto «ser» -en esto tengo que reconocer, bajo cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado. La doctrina del “eterno retorno”, es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas – esta doctrina de Zaratustra podría, en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito. Al menos la Estoa, que ha heredado de Heráclito casi todas sus ideas fundamentales, conserva huellas de esa doctrina»<sup>1967</sup>.

*a) Los fragmentos heraclíteos contenidos en este pasaje*

DK 22 B 12: «a quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima».

DK 22 B 53: «la guerra de todos es padre, de todos es rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres».

DK 22 B 80: «preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad».

DK 22 B 48: «nombre del arco vida, pero su acción, muerte».

DK 22 B 15: «si no celebraran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades es el mismo que Dioniso, por el que enloquecen y hacen bacanales»<sup>1968</sup>.

*b) Los contenidos heraclíteos de este pasaje en el contexto de la filosofía de Heráclito*

<sup>1966</sup> Vid. EH, KGW VI/3, pp. 253-372.

<sup>1967</sup> EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1888) 1998a, 78-79.

<sup>1968</sup> La presencia de este fragmento en este pasaje es más bien velada, y nuestra propuesta de incluirlo aquí puede ser incluso algo forzada, como veremos en el apartado *d) el recurso a Heráclito en este caso*.

Dado que los fragmentos DK 22 B 12, B 80, B 48, y B 15 se han comentado en el análisis del recurso a Heráclito en otras obras, no repetiremos aquí las explicaciones sobre su sentido en la filosofía de Heráclito. Simplemente remitimos a los apartados *b)* y *c)* del comentario de las obras en cuestión<sup>1969</sup>. En cuanto al fragmento B 53, su sentencia resulta fundamental en el conjunto de la cosmología heraclíteica, y suele considerarse uno de los fragmentos de Heráclito más influyentes en la filosofía de Nietzsche<sup>1970</sup>. Dado que su sentido en el contexto de la cosmología heraclíteica también se ha analizado -junto con el fragmento B 80-, en este caso en el apartado *b)* del comentario de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, tampoco repetiremos aquí lo que allí se expuso. No obstante, como las aportaciones más relevantes de los especialistas, sobre este fragmento no se han incluido en nuestro comentario de otras obras, sí se incluyen aquí, en el siguiente apartado.

Por último, y respecto a la afirmación de la «antítesis» -como hemos comprobado a lo largo de la presente tesis doctoral-, son muchos los fragmentos de Heráclito dedicados a esta cuestión, que Nietzsche emplea y cita a lo largo de sus obras, especialmente en sus estudios más exhaustivos sobre el filósofo de Éfeso. Las sentencias que más podríamos relacionar con este pasaje son -además de DK 22 B 48, indicado hace un momento-, DK 22 B 51 y B 10.

*c) Tradición interpretativa*

c1) Respecto a Heráclito

Como hemos señalado al comienzo del apartado anterior, el comentario de los fragmentos DK 22, B 12, B 80, B 48, y B 15 según la tradición interpretativa se ha realizado en el análisis de las alusiones a Heráclito donde la presencia de estos

---

<sup>1969</sup> Cf. apartados *b)* «Los contenidos heraclíteos de este pasaje en el contexto de la filosofía de Heráclito», y *c)* «Tradición interpretativa», en nuestros comentarios de las menciones a Heráclito en GT-Text-19, KGW III/1, pp. 123-124; PHG-Text-5, KGW III/2, pp. 319-320; VP-Text-10, KGW II/4, pp. 264, 267, 270-274; UBWB-Text-9, KGW IV/1, p. 66; VM-II-223, KGW IV/3, p. 113; FW-ScherzListRache-41, KGW V/2, p. 34; =Nietzsche (1872) 2000, 168; Nietzsche (1873) 2003b, 61-62; Nietzsche (1872-1876) 2013, 362, 364, 366-369; Nietzsche (1876) 2011a, 848; Nietzsche (1878-1879) 1996 II, 75; Nietzsche (1882) 2010b, 325.

<sup>1970</sup> Cf. por ejemplo Moroney 1986, 27-29, 32, 41; Herhsbell & Nimis 1979, 21-23; Most 1995, 106-107, 109.

fragmentos resulta aún más evidente que aquí, por ser citados de forma más directa. En cuanto al fragmento B 53, y aunque aquí se sobreentiende más que se cita directamente, lo comentaremos ahora, porque su presencia velada es evidente y también porque -a diferencia de los otros fragmentos heraclíteos mencionados-, no ha sido comentado según la tradición interpretativa en nuestro análisis del recurso a Heráclito en otras obras.

Kirk ubica este fragmento, junto con otros cuatro, en el grupo octavo de su ordenación<sup>1971</sup>, dedicado a la exposición y justificación de que la oposición entre contrarios -la guerra- actúa sobre todas las cosas y no puede cesar, pues si lo hiciera el mundo tal y como lo conocemos dejaría de existir. Mientras que en B 80 la guerra es común del mismo modo que lo es el logos<sup>1972</sup>, y por tanto puede considerarse un principio de oposición entre contrarios, Kirk propone una interpretación más literal que metafórica del término πόλεμος en B 53, de modo que se referiría a la guerra en el campo de batalla. En Homero, Zeus es rey de todos los dioses, padre de éstos y de los hombres. La concesión a la guerra de atributos propios de Zeus tiene una lectura más clara en relación con la distinción entre hombres libres y esclavos que en la diferenciación entre hombres y dioses.

Marcovich sitúa B 53 en la primera parte de su ordenación, dedicada a «la doctrina del logos» y dividida en doce grupos. El fragmento en cuestión -junto a otros tres- se incluye en un grupo que trata sobre el «sviluppo lógico del concetto di Tensione» y la «più importante fra le condizioni dell'unità degli opposti, che è descritta come Guerra»<sup>1973</sup>. La guerra, como el logos, es universal; y, por otra parte, al equiparar justicia y contienda se justifica su necesidad, una exigencia que según Marcovich se refleja en dos ejemplos. El primero de ellos procede de la dimensión social y se encuentra precisamente en B 53; sin la guerra no se daría la distinción entre libres y esclavos, ni entre dioses y humanos, de modo que sin un discernimiento de este tipo sería imposible la *polis*. El segundo se extrae a partir de un caso de la vida cotidiana, «el

---

<sup>1971</sup> Se trata de los fragmentos DK 22 B 80, B 84a b, B 125 y B 11.

<sup>1972</sup> DK 22 B 80: «Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad».

<sup>1973</sup> Marcovich 2007, 469. Grupo VII; fragmentos DK 22 B 80, B 53, B 42, y B 125.

ciceón se descompone si no lo agitan»<sup>1974</sup>, de modo que incluso en la preparación de productos alimenticios y rituales opera esta necesidad de adecuada tensión.

Sin embargo -observa Marcovich- la guerra no es logos, sino una «condición necesaria» para éste, de modo que vendría a ocupar un lugar secundario en la doctrina del logos. Contrariamente a Kirk, este investigador sostiene que πόλεμος no es identificable con el cambio, puesto que muchos cambios se dan en ausencia de la guerra o la lucha. La guerra no es tan vinculante en la unidad de los opuestos como pueda serlo la tensión que expresa el fragmento B 51. ¿Cuál es pues el estatus de πόλεμος en el sistema heraclíteo? Según Marcovich la condición que se le concede a la guerra en B 53 ha de contemplarse desde la perspectiva de la polémica contra Homero<sup>1975</sup> y «las opiniones tradicionales de la épica», así como en relación con la ética aristocrática de la guerra, que designa la posición social y el «valor personal» de cada uno. La distinción entre dioses y hombres por un lado, y de las diferentes posiciones sociales entre los hombres por otro, es factor clave en la estructura de la polis en particular y en el orden en general, y es la guerra quien hace esto posible.

La guerra opera pues como elemento organizador y estructurador que, no obstante, no puede aspirar a ocupar el puesto de Zeus. Aunque se le compare con la divinidad, la identificación con Zeus corresponde más al fuego. En esto se sitúa en contra de Kirk, quien sostiene que Heráclito propone el πόλεμος como nuevo principio universal que viene a ocupar el estatus de Zeus<sup>1976</sup>.

En su análisis de B 53 Kahn se pregunta cómo es posible que la guerra -causante de muerte y destrucción- sea caracterizada como «padre universal, responsable del nacimiento y de la vida». Asimismo, señala que parece más evidente su función discernidora entre libres y esclavos, que entre dioses y hombres; también en esto pregunta cómo es posible. En este sentido, indica tener en cuenta la condición de la guerra como oposición universal, más que el sentido literal del término. La identificación de la guerra con Zeus -rey de los dioses- es acorde con la declaración de B 32 de que lo sabio «quiere y no quiere verse llamado por el nombre de Zeus», y también con el estatus de principio universal responsable de la distinción entre dioses

---

<sup>1974</sup> DK 22 B 125.

<sup>1975</sup> DK 22 B 80.

<sup>1976</sup> Cf. Marcovich 2007, 481; Kirk 1970, 246.

y hombres, entre libres y esclavos, así como del acontecer de todas las cosas. El estatus y posición de los hombres se define por un juego de doble oposición, por un lado el que los distingue de los dioses, y por otro el que los define como libres o esclavos. La pregunta aquí es ¿se dará una alternancia entre los estados divino y humano de modo similar a como se da en la relación de otros tipos de contrarios? En este sentido cabe distinguir los fragmentos que muestran oposiciones cósmicas relacionadas con los procesos de disminución y aumento del fuego, de los fragmentos cuyos contrastes refieren a la esfera de las relaciones humanas. Una distinción entre fragmentos cósmicos y antropomórficos que Kahn reconoce artificial, pero que le sirve para indicar que la insistencia de Heráclito en las conexiones entre vida y muerte en algunos fragmentos incide en la clave de esta cuestión, puesto que este par de contrarios representa precisamente el punto de encuentro entre las dimensiones cósmica y antropomórfica<sup>1977</sup>.

En relación con este fragmento, Conche sostiene que no se trata de un πόλεμος esencialmente violento, sino justo y ordenado, como padre y rey de todas las cosas; el combate forja a los hombres y a los dioses, es decir, designa a cada cual. Los hombres se definen como tales por su relación antitética con los dioses, y viceversa. Así, los dioses son inmortales, mientras que los hombres mueren, y, de hecho, los dioses tienen poder sobre los humanos, conteniéndolos o rebajándolos cuando por justicia lo consideren necesario, y pueden herirles e incluso matarlos, cosa que no pueden hacer los hombres a los dioses. El poder de unos es así la debilidad de los otros. Pero esta lucha tiene otra vertiente que sitúa el combate en un campo de batalla distinto; cuando el sabio interioriza el punto de vista de la divinidad en su propio interior, la actividad del πόλεμος opera allí, en sí mismo, y justo de modo inverso al del resto de los hombres. Mientras la mayoría de los humanos viven la oposición con los dioses, el sabio experimenta en sí la oposición del punto de vista divino que ha interiorizado contra el punto de vista humano habitual; así, el sabio «oponiéndose a los hombres se hace dios»<sup>1978</sup>, y ve a los dioses como meras figuras poéticas, proyecciones desprovistas de un poder superior a él, y en las que deja de creer. Heráclito desmitifica así la visión

---

<sup>1977</sup> Vid. Kahn 1979, 210.

<sup>1978</sup> Conche 1986, 442.



tradicional de la divinidad y eleva a su rango principios originales como el fuego-logos. La afirmación en este punto es bastante radical, según Conche: «para Heráclito los dioses griegos se desvanecieron»<sup>1979</sup>.

Por otra parte, la guerra aquí se referiría más a la tensión de la oposición entre las posiciones que ocupan los esclavos frente a los libres y viceversa, que a las batallas campales en sí. De todos modos, las armas juegan un papel clave en esta cuestión, puesto que son los hombres libres quienes pueden llevarlas, mientras que los otros no.

## c2) Respecto a Nietzsche

En su artículo de 1979, «Nietzsche and Heraclitus», Hershbell y Nimis realizan un estudio bastante crítico y detallado sobre la impronta de Heráclito en Nietzsche. Interesa especialmente aquí su análisis de una expresión que se encuentra en el tercer capítulo de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y a propósito del cual remiten al pasaje de *Ecce homo* donde se cita a Heráclito, porque consideran que la alusión al de Éfeso en ese texto contiene elementos que permiten profundizar en la comprensión de la mencionada expresión. La expresión en cuestión refiere al «más grande conocimiento, el de la esencia y el núcleo de las cosas»<sup>1980</sup>, y ocupa un lugar medular en las reflexiones que hace Nietzsche sobre la naturaleza y los propósitos de la filosofía en comparación con la ciencia, en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Hershbell y Nimis se preguntan por el sentido e interés que «la esencia y el núcleo de las cosas» pudiera tener en Nietzsche y en Heráclito, y para responder a esta cuestión proponen recurrir a las alusiones a Heráclito en *Ecce homo*, donde Nietzsche señala los aspectos centrales de su propio pensamiento que reconoce afines con el de Éfeso. Señalan los cuatro siguientes: «first, affirmation of passing away and destruction, second, saying yes to war and opposition, third, a radical repudiation of the very concept of being, and lastly, the eternal recurrence of all things»<sup>1981</sup>, señalando así el eterno retorno como el cuarto aspecto clave de su pensamiento que Nietzsche reconoce aquí en Heráclito. A modo de estudio comparativo proponen explorar estos aspectos en el contexto de pensamiento de cada uno de los dos filósofos, con especial atención a la recepción

---

<sup>1979</sup> *Ib.*, 443.

<sup>1980</sup> PHG-Text-3, KGW III/2, p. 311; =Nietzsche (1873) 2003b, 50.

<sup>1981</sup> Hershbell & Nimis 1979, 20-21.

nietzscheana de Heráclito. Para comenzar señalan el monismo materialista como aspecto clave en la diferenciación del de Éfeso respecto al resto de los filósofos milesos, quienes coincidirían en considerar la existencia de una substancia o principio material básico para todo cuanto existe. Heráclito identifica una unidad estructural y regente de todas las cosas, el logos; y su originalidad consiste en proponer un monismo donde el principio dinamizador de la multiplicidad es a la vez lo que unifica la diversidad en un conjunto coherente. Es en este sentido, apuntan los investigadores, que Heráclito concibe su noción de la armonía de los contrarios, y la metáfora de la guerra como muestra del dinamismo de la unidad de los opuestos, que nunca llegan a la separación real, en la continua tensión de su enlace. También señalan que esta concepción del πόλεμος, llevada por Heráclito a escala cósmica como modelo de la estructura y el orden universal, y muy especialmente la consideración de que «preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad»<sup>1982</sup>, impacta a Nietzsche hasta el punto de asimilar profundamente esta propuesta de Heráclito, y paralelamente postular como principio dinamizador y estructural, una unidad básica de todas las cosas, que en su caso recibe el nombre de «Wille zur Macht», la tan discutida noción de «voluntad de poder» que, Hershbell y Nimis remarcan, está lejos de albergar una concepción política: «a movement in Nietzsche's philosophy parallel to that of Heraclitus will now be traced, and it will be shown that Nietzsche's emphasis on strife, far from being a political construcción, is similar to and no doubt influenced by Heraclitus' conception»<sup>1983</sup>.

En este sentido, consideran que para la comprensión de la doctrina nietzscheana de la guerra resultan de gran ayuda la caracterización del guerrero descrita por Nietzsche en el séptimo texto de la primera sección de *Ecce homo*; y donde el autor enumera los «cuatro principios» que resumen lo que denomina su «práctica bélica». El primero consiste en atacar únicamente las «causas que triunfan»; el segundo atacar causas «cuando no voy a encontrar aliados, cuando estoy solo, -cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo»; Nietzsche señala aquí que éste es su «criterio del obrar justo». El tercer principio, y también muy aclaratorio, es no atacar «jamás a personas»;

---

<sup>1982</sup> DK 22 B 80.

<sup>1983</sup> Hershbell & Nimis 1979, 23.

y el cuarto, atacar causas únicamente «cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencias penosas»<sup>1984</sup>. En este sentido, los autores del artículo «Nietzsche and Heraclitus» consideran más que explicitada la concepción y propuesta nietzscheana de la guerra. La belicosidad del «*pathos* agresivo» tiene que ver con la naturaleza fuerte, no con la debilidad, el rencor o la venganza; requiere «igualdad con el enemigo», y nunca se trata de una cuestión personal<sup>1985</sup>.

En relación con esta cuestión E. Nolte comenta que de modo similar a como el *pólemos patér pánton* del fragmento B 53 de Heráclito, puede interpretarse de diversas maneras, y no estrictamente en relación con «la guerra sangrienta entre los estados», las expresiones de Nietzsche sobre la guerra también podrían referirse a «conflictos espirituales», en el sentido que encontramos en el aforismo 283 de *La ciencia jovial*<sup>1986</sup>, aforismo acorde con la concepción nietzscheana de la guerra que muestran Hershbell y Nimis en su artículo, quienes en refuerzo de su exposición también aluden a un aforismo de *La ciencia jovial*, donde Nietzsche define el «heraclitismo» desde la perspectiva del tipo de concepción de la guerra que proponen<sup>1987</sup>.

Por otra parte, en el contexto de sus explicaciones sobre la consciencia histórica y «la visione unilineare del tempo [...] destinata essa stessa a dileguare», Losurdo remite a la alusión de Nietzsche a Heráclito en *Ecce homo*, y propone que «la grecità è una categoria filosofica, la quale funge fa principio di legittimazione o delegittimazione dei singoli autori, dei diversi movimenti culturali e politici, delle diverse fasi della storia in generale e della stessa storia greca. Lo chirisce in modo inequivocabile *Ecce Homo*»<sup>1988</sup>. Seguidamente transcribe el pasaje en cuestión, donde Nietzsche declara no haber encontrado entre los filósofos de los dos siglos anteriores a Sócrates lo que denomina la «transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico», a excepción de Heráclito, a quien concede una duda al respecto, pues en él reconoce «lo más afin» a su propio pensamiento. Losurdo también alude a la parte de esta cita, donde Nietzsche vincula la

---

<sup>1984</sup> EH-I-Text-7, KGW VI/3, pp. 272-273; =Nietzsche (1888) 1998a, 35-37.

<sup>1985</sup> Hershbell & Nimis 1979, 26.

<sup>1986</sup> Cf. Nolte 1991, 227. FW-Text-283, KGW V/2, pp. 206-207; =Nietzsche (1882) 2010b, 487-488.

<sup>1987</sup> FW-ScherzListRache-41, KGW V/2, p. 34; =Nietzsche (1882) 2010b, 325.

<sup>1988</sup> Losurdo 2002, 11.

cuestión del eterno retorno con Heráclito, en cuyo carácter y cosmología el filólogo ya había reconocido en textos muy anteriores la auténtica naturaleza trágica griega<sup>1989</sup>.

La investigadora A. Lossi propone interpretar las afinidades que Nietzsche encuentra con Heráclito, en el sentido de la armonía de los contrarios expresada en el fragmento DK 22 B 51. En su opinión estas concordancias se traducen en la afirmación de la vida así como con los demás aspectos contenidos en la declaración de reconocimiento a Heráclito que encontramos en *Ecce homo*. En este sentido, propone que « Eraclito esprime l'idea dell'accettazione del divenire non attraverso la sintesi e l'astrazione razionale»; y considera la antítesis propuesta por el de Éfeso como un contraste dinámico, que no encuentra quietud, y que es aceptado como tal, sin ninguna tendencia de superación. Se trata de un sentimiento «che scaturisce dall'incommensurabile», cuya comprensión es, según Lossi, fundamental para entender el sí a la vida propuesto por Nietzsche en *Ecce homo*, y al que se refiere en el mencionado pasaje. Sugiere que en el tratamiento que Nietzsche hace de Heráclito en el texto en cuestión, el de Éfeso se desmarca de los filósofos naturalistas y «compie uno spostamento della domanda filosofica dalla natura al divenire stesso. *Physis* non in senso fisico, ma meta-fisico, e ciononostante pur sempre vicino alla vita». Su conclusión en este sentido es que «la comprensione del divenire rappresenta allora per Nietzsche la vera sfida della filosofia». En este punto sigue tratando el devenir como la cuestión clave a la cual «la filosofia non deve rispondere metafisicamente, ovvero, attraverso categorie logico-riflessive, né indirettamente, attraverso forme artistiche», y alude a las imágenes metafóricas empleadas por Heráclito para mostrar los procesos cósmicos de transformación, en los que construcción y destrucción se suceden incesantemente. Un «gioco naturale» que Lossi vincula a la cuestión artística y a la imagen del juego del niño empleada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*<sup>1990</sup>, del mundo como un juego estético. Una noción fundamental que considera inspirada en la imagen del juego del niño propuesta por Heráclito, vinculada también a la imagen de Zaratustra, y presente asimismo en *Ecce homo*<sup>1991</sup>.

---

<sup>1989</sup> *Ib.*, 506; 631. Para un análisis detallado de la cuestión del eterno retorno remitimos al estudio exhaustivo de Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*; vid. Löwith 1996.

<sup>1990</sup> Cf. GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; =Nietzsche (1872) 2000, 199.

<sup>1991</sup> Lossi 2012, 69-70.

Al inicio del capítulo dedicado a Nietzsche y Heráclito en su estudio sobre «la influencia del pensamiento greco-romano antiguo» en la filosofía nietzscheana, Moroney transcribe el pasaje de *Ecce homo* donde se cita a Heráclito, como muestra ejemplar de la más completa declaración de reconocimiento hacia el que este investigador señala como el filósofo griego que más ha influido en Nietzsche. En este sentido sostiene que «in attributing the origin of one of his most important ideas – the Eternal Recurrence – to Heraclitus, Nietzsche shows his high esteem for him»<sup>1992</sup>. También cita el pasaje de *Ecce homo* donde su autor enumera los principios fundamentales de su «práctica bélica»<sup>1993</sup>; considera que Nietzsche interpreta metafóricamente las alusiones de Heráclito a la guerra<sup>1994</sup> y propone interpretar la noción nietzscheana de la guerra en sentido instructivo, puesto que fortalece a los hombres, los prepara para el sufrimiento, y en caso necesario incluso para morir por causas de índole superior, que pueden ser más importantes que la felicidad o el bienestar de la mayoría. Además, el efecto instructivo y fortificante sobre los hombres contribuye a que se opongan a quienes puedan tratar de aprovecharse del estado o de la sociedad para saciar su afán lucrativo<sup>1995</sup>. En cuanto a la noción del eterno retorno que Nietzsche atribuye a Heráclito en *Ecce homo*, Moroney no está de acuerdo, considera que esta atribución es errónea; aunque -señala-, los estoicos son los primeros responsables y propagadores de este error<sup>1996</sup>.

d) *El recurso a Heráclito en este caso*

Como ya hemos señalado, las alusiones a Heráclito en *Ecce homo* se encuentran en la sección que Nietzsche dedica a comentar *El nacimiento de la tragedia*; concretamente en el tercero de los cuatro textos de que consta esta sección. En el primer texto encontramos una revisión -en cierto modo autocrítica- hacia esta obra, en la que el autor señala el trasfondo fundamental y «las dos innovaciones decisivas del libro»<sup>1997</sup>. En el segundo se resalta el descubrimiento que aporta sobre la comprensión «del

---

<sup>1992</sup> Moroney 1986, 22.

<sup>1993</sup> EH-I-Text-7, KGW VI/3, pp. 272-273; =Nietzsche (1888) 1998a, 35-37.

<sup>1994</sup> Moroney 1986, 40.

<sup>1995</sup> *Ib.*, 38, 46.

<sup>1996</sup> *Ib.*, 49.

<sup>1997</sup> EH-III-Text-7, KGW VI/3, pp. 307-308; =Nietzsche (1888) 1998a, 75-76.

fenomeno dionisiaco», el reconocimiento de «Sócrates como *décadent* [...], la moral misma entendida como síntoma de *décadence*», y del hallazgo de «la auténtica antítesis: - el instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza»; y ante esto la afirmación nietzscheana de la realidad, «una fórmula de la afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aún al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia»<sup>1998</sup>.

Al comienzo del tercer texto Nietzsche declara que descubriría así «el concepto de lo “trágico” y había llegado al conocimiento definitivo de lo que es la psicología de la tragedia». A continuación señala que esta cuestión la había «vuelto a exponer últimamente en el *Crepúsculo de los ídolos*», y transcribe el pasaje de esta obra donde escribe «el decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose en su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos, - a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta trágico». El pasaje, tanto en el *Crepúsculo de los ídolos* como en *Ecce homo* continuó exponiendo que esa afirmación integral no busca evitar el espanto o la compasión, ni tampoco «purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese afecto», sino «más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, - ese placer que incluye en sí también el placer de destruir»<sup>1999</sup>. En el *Crepúsculo de los ídolos* justo a continuación de este pasaje Nietzsche dice que «con esto vuelvo a tocar el sitio de que en otro tiempo partí», refiriéndose al *Nacimiento de la tragedia* como la «primera transvaloración de todos los valores»; y que con esto vuelve a situarse «otra vez en el terreno del que brotan mi querer, mi poder - yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, -yo, el maestro del eterno retorno»<sup>2000</sup>; aportando así significativas claves que facilitan la comprensión del sentido que estas nociones tienen para el autor en el último año de su actividad filosófica.

---

<sup>1998</sup> EH-III-Text-8, KGW VI/3, pp. 309-310; =Nietzsche (1888) 1998a, 77-78.

<sup>1999</sup> Cf. EH-III-Text-9, KGW VI/3, p. 310; GD-X-Text-5, KGW VI/3, p. 154; =Nietzsche (1888) 1998a, 78; Nietzsche (1888) 1998b, 143-144.

<sup>2000</sup> GD-X-Text-5, KGW VI/3, p. 154; =Nietzsche (1888) 1998b, 144.

En *Ecce homo* el pasaje continúa con la alusión a Heráclito que aquí nos ocupa; es cuando Nietzsche afirma que antes de él no «existe esta transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la sabiduría trágica»; que ha buscado, sin encontrarlos, «indicios de ella incluso en los grandes griegos de la filosofía, los de los dos siglos anteriores a Sócrates». Y únicamente hacia Heráclito alberga «una duda» al respecto; en cuya cercanía siente «más calor» y «mejor humor que en ningún otro lugar». Seguidamente enumera los aspectos que reconoce en el de Éfeso y que considera «lo más afín» a sí mismo de cuanto se ha pensado hasta entonces. De entre las muchas que le brinda a lo largo de su obra, las alusiones a Heráclito en el último libro del autor constituyen la mayor y más completa declaración de reconocimiento hacia este filósofo.

Los aspectos que considera afines resumen -en buena medida- las principales nociones del pensamiento de Nietzsche en su etapa final:

«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” [...]. La doctrina del “eterno retorno”, es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas – esta doctrina de Zaratustra».

Sin embargo, no todas estas nociones pueden vincularse completamente a Heráclito. «La afirmación del fluir y del aniquilar», «el decir sí a la antítesis y a la guerra», «el devenir, el rechazo radical incluso del concepto mismo de “ser”», no presentan en principio problemas. Como hemos podido comprobar a lo largo de la tesis, el análisis de los distintos textos donde se alude al de Éfeso muestra que tanto la cuestión del devenir, como las de la antítesis, y la guerra son aspectos clave de la cosmología heraclítica, que llaman la atención de Nietzsche muy pronto y que cumplen importantes funciones en textos tempranos como *El nacimiento de la tragedia*, de 1872, y son admirados en textos inmediatamente posteriores como el de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, o los de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, entre otros. En cuanto al «aniquilar» también puede vincularse con Heráclito, en parte en relación con su noción de *pólemos*, y también como aspecto polar en la articulación de opuestos de la teoría de los contrarios. Se evidencia asimismo que en general, la asimilación de estas nociones por parte de Nietzsche suele ser bastante fiel al sentido que tienen en la cosmología heraclítica. Aunque no todos los especialistas ofrecen las mismas



interpretaciones de los distintos fragmentos de Heráclito que hemos ido analizando, se ha comprobado que el empleo realizado por Nietzsche de las nociones heraclíteas del *fluir*, el cambio constante, el *polemos*, y la teoría de los contrarios suele ser bastante afín a las consideraciones más comunes que la tradición interpretativa de Heráclito hace de éstas. Y también con nuestra propuesta en los apartados *b)* de cada uno de los análisis que hemos realizado, del sentido que tienen en el contexto de la filosofía de Heráclito, los contenidos heraclíteos enunciados o implícitos en los distintos pasajes donde Nietzsche lo cita<sup>2001</sup>.

No obstante, de las cuestiones enumeradas por Nietzsche en su declaración de afinidad con Heráclito en *Ecce homo*, hay tres cuya vinculación presenta más dificultades.

La primera tiene que ver con la expresión «la afirmación del *fluir* y del *aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca». Para comenzar, la noción de «filosofía dionisiaca» es aportación de Nietzsche; hasta que él la concibe no existe tal filosofía, pues la figura de Dioniso ocupa un lugar destacado en la mitología griega; fue una importante divinidad en los ritos de algunas religiones místicas, e incluso antes de que se le conociera en Grecia ya se le rendía culto en otros lugares. A Dioniso estaban dedicados los Misterios eleusinos, y se realizaban muchos rituales y procesiones en su honor, como el propio Heráclito nos transmite<sup>2002</sup>. De manera que, tradicionalmente el nombre de Dioniso está vinculado a la mitología y a la religión, no a la filosofía. Es lícito considerar a Nietzsche, como él mismo reivindica, descubridor del sentido que sugiere «del fenómeno dionisiaco en los griegos»; pues, en efecto, *El nacimiento de la tragedia* «ofrece la primera psicología de ese fenómeno, ve en él la raíz única de todo el arte griego»<sup>2003</sup>. Aunque ha de tenerse en cuenta el sentido particular que Nietzsche atribuye a la filosofía dionisiaca, cabe señalar aquí que no sólo es pionero en mostrar esto que anuncia como innovación, sino también en acuñar esta noción de «filosofía dionisiaca» (*dionysischen Philosophie*); la cual -por otra parte-, implica otros problemas relacionados con la dificultad de trazar afinidades entre Dioniso y Heráclito.

---

<sup>2001</sup> *b)* «Los contenidos heraclíteos de este pasaje, en el contexto de la filosofía de Heráclito».

<sup>2002</sup> DK 22 B 15.

<sup>2003</sup> EH-III-Text-7, KGW VI/3, p. 308; =Nietzsche (1888) 1998a, 76.

Pues se evidencia una contradicción, al menos en principio, entre el rechazo de Dioniso por parte de Heráclito en el fragmento B 15<sup>2004</sup>, y la caracterización que hace Nietzsche de «la afirmación del fluir y del aniquilar» como «lo decisivo de la filosofía dionisiaca». No obstante, tal como vimos al analizar el fragmento B 15 en el comentario de las alusiones a Heráclito en *El nacimiento de la tragedia*<sup>2005</sup>, la equiparación entre Dioniso y Hades en este fragmento es propia del juego heraclíteo de tensión y unidad de los contrarios, y es precisamente una de las cuestiones por las que Nietzsche muestra agrado ya en algunas de sus obras tempranas. Es precisamente en la revisión que el propio autor hace de *El nacimiento de la tragedia* en *Ecce homo*, donde se reivindicarían el «fluir» -que puede considerarse propio de la vida-, y el «aniquilar» -más vinculado a la muerte-, como «lo decisivo en la filosofía dionisiaca». Lo hiciera Nietzsche intencionadamente o no, esta equiparación contiene ecos de la identificación entre Hades y Dioniso realizada por Heráclito en el fragmento B 15, donde, pese a mostrarse el rechazo hacia los aspectos de desenfreno y desvergüenza que también se denuncian en otros fragmentos<sup>2006</sup>, los mismos actos que podrían considerarse desvergonzados son contemplados de otro modo desde la perspectiva de que «Hades es el mismo que Dioniso»; identificando así al dios de la muerte y el dios de la vida<sup>2007</sup>. En este sentido puede considerarse lícita la vinculación «del fluir y del aniquilar» con la cosmología de Heráclito, y aunque con las dificultades señaladas, también con la figura de Dioniso, si tenemos en cuenta las últimas observaciones que hemos aportado al respecto. Lo que de todos modos sigue sin poder vincularse a Heráclito es algo así como una «filosofía dionisiaca», pues si bien es cierto, como hemos visto, que la identificación de Hades y Dioniso en el fragmento B 15 permite articular la figura de Dioniso en el juego heraclíteo de tensión y unidad de los contrarios, fuera de esta articulación, esta figura en sí misma, y en cuanto símbolo de la embriaguez y el desenfreno, queda lejos de ser aceptada por Heráclito. La única opción, y bastante

---

<sup>2004</sup> DK 22 B 15: «si no celebraran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades es el mismo que Dioniso, por el que enloquecen y hacen bacanales».

<sup>2005</sup> Comentario del pasaje GT-Text-19, KGW III/1, pp. 123-124; =Nietzsche (1872) 2000, 168.

<sup>2006</sup> DK 22 B 117, en cuanto a la ebriedad; B 5, B 14b, B 68 en cuanto a la crítica a determinados cultos y rituales.

<sup>2007</sup> Para profundizar en esta cuestión cf. Casadesús 2009a, 4; Casadesús 2010.

forzada, de vincular la mencionada «filosofía dionisiaca» con Heráclito es que se entienda en el sentido del dinamismo de los contrarios expuesto, en el que se articulan fluir y aniquilar, Dioniso y Hades.

En este sentido, interesa explorar algunas de las definiciones que el propio Nietzsche aporta sobre el simbolismo de lo dionisiaco. En el comentario a *La genealogía de la moral* incluido en *Ecce homo* Nietzsche dice que «Dioniso es también, como se sabe, el dios de las tinieblas»<sup>2008</sup>, es decir, Hades; afirmación que concuerda perfectamente con la última propuesta que hemos apuntado. En el cuarto texto de la décima sección del *Crepúsculo de los ídolos*, titulada «lo que yo debo a los antiguos», Nietzsche dice que «sólo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el hecho fundamental del instinto helénico – su “voluntad de vida”», y que lo que se garantizaba «con estos misterios» era «la vida eterna, el eterno retorno de la vida». El simbolismo de la sexualidad resultaba fundamental en este contexto, porque representaba la máxima afirmación de la vida en todo el proceso vinculado a la procreación, incluidos los «dolores de la parturienta», pues «santifican el dolor en cuanto tal, - todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro, implica dolor». Sigue aquí una definición que puede considerarse fundamental a la hora de comprender el simbolismo nietzscheano de lo dionisiaco, y su centralidad en el tejido del pensamiento maduro del autor:

«Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, tiene que existir también eternamente el “tormento de la parturienta”... Todo esto significa la palabra Dioniso: yo no conozco una simbólica más alta que esta simbólica griega, la de las Dionisias. En ella el instinto más profundo de la vida, es sentido religiosamente, - la vía misma hacia la vida, la procreación, es sentida como la *vía sagrada*...»<sup>2009</sup>

Así pues, el simbolismo de Dioniso representa la afirmación total de la vida, con todo lo que ella conlleva, una afirmación del «sentimiento trágico», «un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el dolor mismo actúa como un estimulante», una afirmación de «la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida», tal como hemos señalado que Nietzsche la define con las mismas palabras en el *Crepúsculo de los ídolos* y en *Ecce homo*, y cuyo sentido implica,

---

<sup>2008</sup> EH-III-33, KGW VI/3, p. 350; =Nietzsche (1888) 1998a, 121.

<sup>2009</sup> GD-X-Text-4, KGW VI/3, 153-154; =Nietzsche (1888) 1998b, 142-143.

como se define en la primera de estas dos obras, «el eterno placer del devenir [...] que incluye en sí también el placer del destruir»<sup>2010</sup>. Consideraciones acordes con los atributos que Nietzsche identifica con la «filosofía dionisiaca» en su autobiografía, y que atendiendo a la identificación de Dioniso y Hades, y a la teoría de los contrarios puede vincularse a Heráclito, si bien con las precauciones que hemos indicado.

La segunda cuestión que presenta dificultades, aunque menores, es la consideración del «rechazo radical incluso del concepto mismo del “ser”». Es cierto que del fragmento B 12 de Heráclito se desprende la afirmación del cambio constante y de que nada permanece, como ya había señalado Nietzsche en su análisis de esta cuestión en distintos textos, como por ejemplo en la *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, y también en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, entre otros<sup>2011</sup>. En éste último texto, al igual que en las alusiones a Heráclito en el *Crepúsculo de los ídolos* y en *Ecce homo* afirma que Heráclito «negó el ser en general»<sup>2012</sup>; consideración que adquiere sentido sobre todo a partir de la tradicional contraposición entre la postulación del devenir por parte de Heráclito, y la doctrina del ser atribuida a Parménides. Sin embargo, del fragmento heraclíteo en cuestión no se desprende necesariamente esta conclusión aportada por Nietzsche; y que no es contemplada, por cierto, por ninguno de los especialistas en Heráclito a los que hemos recurrido en la presente tesis doctoral; quienes en su mayoría optan por interpretar la sentencia en el sentido del cambio constante representado por el flujo incesante de las aguas inmersas, no obstante, siempre en el mismo río donde discurren, mostrando así de fondo la permanencia de la estructura en la que fluyen<sup>2013</sup>.

Por último, la tercera cuestión que presenta dificultades, de entre las enunciadas por Nietzsche en su declaración de afinidad con Heráclito en el pasaje que aquí nos ocupa,

<sup>2010</sup> Cf. EH-III-Text-9, KGW VI/3, p. 310; GD-X-Text-5, KGW VI/3, p. 154; =Nietzsche (1888) 1998a, 78; Nietzsche (1888) 1998b, 143-144. Vid. también EH-III-Text-30, KGW VI/3, p. 347; =Nietzsche (1888) 1998a, 117.

<sup>2011</sup> Cf. ESPD-II, KGW II/4, pp. 148-151; PHG-Text-5-6, KGW III/2, pp. 316-322, 329; =Nietzsche (1871-1876) 2013, 537-539; Nietzsche (1873) 2003b, 56-64, 75. En el análisis del *Crepúsculo de los ídolos* hemos citado los pasajes más significativos en los que Nietzsche trata la cuestión del devenir, y en las conclusiones de la tesis también se presenta una relación al respecto.

<sup>2012</sup> Cf. PHG-Text-5, KGW III/2, pp. 316-317; =Nietzsche (1873) 2003b, 57; GD-III Text-2, KGW VI/3, p. 69; =Nietzsche (1888) 1998b, 52; EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 311; =Nietzsche (1888) 1998a, 78.

<sup>2013</sup> Cf. Kahn 1981, 167-168; Marcovich 2007, 531; Fronterotta 2013, 89-93; S.E., M. IV 232-233.

es la afirmación de que «la doctrina del “eterno retorno”, es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas – esta doctrina de Zaratustra *podría*, en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito»; dificultad sobre la que, como hemos visto, también advertía Moroney<sup>2014</sup>. Estrictamente, de la cosmología heraclítica no es posible extraer esta noción. Cabe señalar aquí, no obstante, el amago de prudencia con que Nietzsche articula esta consideración, pues por una parte no le atribuye directamente la doctrina en cuestión al de Éfeso, sino que sugiere que «podría [...] haber sido enseñada también» por él. Y por otra parte -en esto es en lo que insiste Moroney-, de alguna manera delega en «la Estoa» la vinculación de esta noción con el presocrático, cuando dice «al menos la Estoa, que ha heredado de Heráclito casi todas sus ideas, conserva huellas de esta doctrina»<sup>2015</sup>.

*e) Fragmentos póstumos vinculables*

Entre los fragmentos póstumos del año 1888 hay dos que contienen alusiones a Heráclito; el primero de estos es el que sigue:

**75B**

14[100] «Los genuinos filósofos de los griegos son los presocráticos: con Sócrates alguna cosa se altera. Todos son personajes aristocráticos, que se sitúan al margen del pueblo y la costumbre, viajados, serios hasta la tristeza, con el ojo lento, no ajenos a las cuestiones del Estado y la diplomacia. Ellos anticipan a los sabios todas las grandes concepciones de las cosas: ellos mismos las representan, ellos se erigen en sistema. No hay nada que proporcione un concepto más elevado del espíritu griego como esa súbita fecundidad de tipos, esa imprevista integridad en la exposición de las grandes posibilidades del ideal filosófico. Solamente veo una única figura original en los posteriores: un epígono, pero necesariamente el último... el nihilista Pirrón,... él tiene el instinto orientado contra todo lo que por entonces había conseguido triunfar, los socráticos, Platón. Pirrón, pasando por encima de Protágoras, se remonta a Demócrito... el optimismo de artista de Heráclito, - - -»<sup>2016</sup>

Este apunte póstumo muestra como también al final de su etapa productiva Nietzsche mantiene la alta consideración hacia los primeros filósofos griegos, como modelos humanos y filosóficos de referencia que ya mostrara en varios de sus primeros

---

<sup>2014</sup> Moroney 1986, 49.

<sup>2015</sup> Esta cuestión será tratada con algo más de detalle en el punto 4 b) de la tesis, dedicado a la revisión de la noción nietzscheana del eterno retorno.

<sup>2016</sup> NF 14[100] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, p. 70.

escritos<sup>2017</sup>, de manera que «los genuinos filósofos de los griegos son los presocráticos». Aparece aquí una ligera diferencia respecto al tratamiento de la cuestión que encontramos en el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, pues allí se consideraba que Sócrates era el último de aquellos hombres «hechos de una sola pieza», «tallados en una sola piedra», y aunque con él se abrirá paso a otro tipo de hombre y de filósofo, en aquel texto es considerado el último de los que Nietzsche denomina «filósofo-tipo»<sup>2018</sup>. En el fragmento póstumo que aquí nos ocupa el acento recae en el aspecto diferenciador implícito en Sócrates respecto a los filósofos que le preceden, y en que «con Sócrates alguna cosa se altera». Lo que Nietzsche considera que «se altera» puede comprobarse en el análisis que Nietzsche hace de Sócrates y las consecuencias de su actividad en distintos textos, en los que desde distintas perspectivas se señalan diversas cuestiones. Así por ejemplo, mientras en *El nacimiento de la tragedia* se responsabilizaba a Sócrates de acabar con la tragedia e introducir la decadencia en el espíritu trágico griego; en el *Crepúsculo de los ídolos* se le dedica un capítulo al «problema de Sócrates», donde se le critica -entre otras cuestiones-, su fórmula «razón=virtud=felicidad»<sup>2019</sup>, y el fomento del triunfo de la fe fanática en la racionalidad<sup>2020</sup>. Finalmente, en el apartado de *Ecce homo* dedicado al comentario de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche reafirma como una de las dos innovaciones del libro «la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico»; la otra innovación, como hemos visto, era el descubrimiento del «fenómeno dionisiaco en los griegos»<sup>2021</sup>.

Los «auténticos filósofos griegos» a los que se alude en este fragmento póstumo son caracterizados, como hemos visto en otros textos, como aristócratas, distantes del

<sup>2017</sup> Cf. fundamentalmente *Enciclopedia de Filología Clásica: cómo se llega a ser filólogo, El nacimiento de la tragedia, La filosofía en la época trágica de los griegos, Sobre el pathos de la verdad, o Los filósofos preplatónicos*.

<sup>2018</sup> VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 212; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 328.

<sup>2019</sup> GD-II-Text-10, KGW VI/3, p. 66; =Nietzsche (1888) 1998b, 45.

<sup>2020</sup> GD-II-Text-11, KGW VI/3, p. 67; =Nietzsche (1888) 1998b, 48-49.

<sup>2021</sup> EH-III-Text-7, KGW VI/3, p. 308; =Nietzsche (1888) 1998a, 76. Aunque hay muchos otros textos y cuestiones relacionados con la crítica a Sócrates, señalamos aquí únicamente los que han resultado más significativos en nuestro tratamiento del tema a lo largo de la tesis doctoral, en la que, naturalmente, la figura de Sócrates no recibe una atención directa ni especial, sino más bien condicionada y supeditada a la exploración del tema central de nuestro estudio, las alusiones de Nietzsche a Heráclito.

pueblo y de sus costumbres, ojo lento y mirada atenta. Como se desprende de los testimonios aportados por Diógenes Laercio, Heráclito conocía bien las cuestiones del Estado, de hecho era heredero a la corona de Éfeso, y se le solicitó que redactara las leyes para su ciudad; y precisamente porque conocía la manera de pensar, sentir y actuar del pueblo, sabía que no iba a ser entendido y renunció, tanto a la corona como a redactar las leyes que le pedían<sup>2022</sup>.

En este póstumo Nietzsche vuelve a insistir en que los presocráticos representan las más altas cotas del espíritu griego, capaces de mostrar -como nadie más lo hará después de ellos- las «grandes posibilidades del ideal filosófico». La única excepción es Pirrón de Elide (360 a.C. – 270 A.C.), quien pondría en cuestión tanto el socratismo como a Platón, «todo lo que por entonces había conseguido triunfar». Así, el que está considerado como el primer escéptico, «pasando por encima de Protágoras, se remonta a Demócrito... el optimismo de artista de Heráclito»; Pirrón rompe con las imperantes tendencias socráticas y platónicas, y en opinión de Nietzsche apunta al estrato originario presocrático, donde se encuentran Demócrito y «el optimismo de artista de Heráclito». Nietzsche asocia a Heráclito con la cuestión artística en distintas ocasiones; sin embargo aquí no queda del todo claro el matiz exacto que le interesa señalar, pues precisamente las palabras que vienen después del nombre del de Éfeso son ilegibles; por esto los editores completan la expresión con los signos «- -».

De todos modos, cabe señalar los testimonios de Diogenes Laercio -en general bien conocidos por Nietzsche-, en los que el doxógrafo remonta las raíces griegas del escepticismo a varias figuras importantes anteriores a Pirrón, entre las que se encuentran Demócrito y también Heráclito<sup>2023</sup>.

Vistas estas cuestiones, presentamos a continuación el último fragmento póstumo en que Nietzsche cita a Heráclito:

**76B**  
 14[116]  
 «*Filosofía como décadence*»

---

<sup>2022</sup> Vid. D.L. IX, 2-3, 6.

<sup>2023</sup> Vid. D.L. IX, 71, 73. En sus *Esbozos Pirrónnianos* Sexto Empírico también aporta noticias sobre la importancia de Heráclito para los escépticos; vid. S.E., P. I, 210; y asimismo sobre la relación de la filosofía de Demócrito con el escepticismo; vid. S.E., P. I, 213.



[...] La cultura griega de los sofistas había surgido de todos los instintos griegos: forma parte de la cultura de la época de Pericles con la misma necesidad con la que Platón *no* forma parte de ella: tiene sus antecesores en Heráclito, en Demócrito, en los tipos científicos de la filosofía antigua; tiene su expresión en la elevada cultura de un Tucídides, p. ej.

-y, finalmente se le ha dado la razón: todo progreso del conocimiento epistemológico y moral ha *restituido* a los sofistas...

nuestra actual forma de pensar es en un elevado grado heraclítea, democrítea y protagórica... bastaría con decir que <es> *protagórica* porque Protágoras reúne en él mismo las dos partes, la de Heráclito y la de Demócrito [...]»<sup>2024</sup>

Este fragmento póstumo se encuentra en el contexto de varios apuntes que tratan, entre otras, la cuestión de la «décadence». Unos de estos fragmentos se centran más en «la décadence en general»<sup>2025</sup>, y otros en diversos aspectos de ésta; «la moral como décadence», por ejemplo<sup>2026</sup>. En algunos se desarrollan aspectos de los presentados en el que aquí nos ocupa; entre los que destacamos la consideración de «la moral como valor supremo en todas las fases de la filosofía (incluso en los escépticos)», la identificación de la moral con «el instinto de la décadence», o la caracterización de «los filósofos siempre *décadents*»<sup>2027</sup>. Nos interesa especialmente otro fragmento que también lleva a modo de título, el de la «filosofía como décadence»<sup>2028</sup>; en el apunte en cuestión Nietzsche explica los efectos de la actitud socrática, de «la dialéctica como vía de acceso a la virtud», y la consecuente «*disolución de los instintos griegos*»; el proceso de desnaturalización, o la construcción de «los grandes conceptos “bueno”, “justo”» convertidos en «objetos de la dialéctica». Su conclusión es que «el abuso está ya en su punto extremo en Platón. [...] Sócrates es un momento de *la más honda perversidad* en la historia de los seres humanos».

Como hemos indicado, el fragmento 14[116], que contiene la última alusión a Heráclito en fragmentos póstumos, lleva también a modo de título la sentencia «*filosofía como décadence*», y su contenido insiste en la consideración de que «los grandes filósofos griegos representan y hacen que sea *contagiosa* la décadence *de toda esperanza griega*». Nietzsche afirma que «los sofistas apuntan la primera *crítica de la moral*, la

<sup>2024</sup> NF 14[116] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 84-85.

<sup>2025</sup> NF 14[101] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, p. 70.

<sup>2026</sup> NF 14[86, 94, 99, 101, 129,134, 135, 137, 142, 151, 154, 155, 157, 158] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 56, 63, 68, 70, 109, 102, 111, 113, 117, 124, 130, 133, 134; entre otros.

<sup>2027</sup> NF 14[137] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 113-114.

<sup>2028</sup> NF 14[111] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 80-81. Cf. NF 14[129] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 102-104.

primera *reflexión* sobre la moral», «dan a entender que toda fundamentación de una moral ha de ser por necesidad *sofística* – un principio que posteriormente ha sido demostrado en el estilo más grande por los filósofos antiguos desde Platón (hasta Kant)». Y a continuación introduce una reflexión en la que vuelve a incidir en la distancia mediante, en muchos sentidos, entre Platón y los instintos griegos de la cultura griega arcaica; «la cultura griega de los sofistas había surgido de todos los instintos griegos: forma parte de la cultura de la época de Pericles con la misma necesidad con la que Platón *no* forma parte de ella: tiene sus antecesores en Heráclito, en Demócrito, en los tipos científicos de la filosofía antigua».

Los hombres que pertenecen a esa cultura antigua son filósofos como Heráclito o Demócrito, cuyos nombres también aparecen juntos en el fragmento póstumo 14[100] -comentado antes de éste-, representando la integridad modélica de los filósofos y los sistemas filosóficos anteriores al triunfo del socratismo y de Platón. En esta ocasión se alude a ellos como «antecesores» de «la cultura griega de los sofistas», surgida «de todos los instintos griegos». Por esto, explica Nietzsche, «nuestra actual forma de pensar es en un elevado grado heraclíteo, democríteo y protagórico... bastaría con decir que *protagórico* porque Protágoras reúne en él mismo las dos partes, la de Heráclito y la de Demócrito». El fragmento finaliza criticando a Platón, y su pretensión de mostrar como «verdad absoluta [...] la existencia particular y la inmortalidad particular de las “almas”».

No obstante, resulta curioso el recurso a Heráclito y a Demócrito en este apunte, pues por un lado ambos son considerados «tipos científicos de la filosofía antigua», a la vez que antecesores de «la cultura griega de los sofistas». Y tras referirse a que «finalmente [...] todo progreso del conocimiento epistemológico y moral ha *restituido* a los sofistas», Nietzsche añade que en «nuestra actual forma de pensar» confluyen rasgos heraclíteos y democríteos; que pueden resumirse en protagóricos, en cuanto que Protágoras integra ambos. Para comprender mejor estas afirmaciones conviene tener en cuenta que Protágoras era amigo de Pericles, y que los testimonios de Diógenes Laercio lo presentan como «el primero en sostener que “sobre cualquier cuestión hay dos argumentos opuestos entre sí”»<sup>2029</sup>; «el primero en inaugurar la forma socrática de

---

<sup>2029</sup> D.L. IX, 51.

discurso»; «el primero en mostrar como atacar dialécticamente las tesis», y también que «fue ensalzado por Demócrito»<sup>2030</sup>. Por otra parte, según Platón Protágoras estaba influenciado por Heráclito en cuanto a la doctrina del flujo perpetuo de todas las cosas; y sus enseñanzas dialécticas y oratorias seguían las tendencias de los sofistas<sup>2031</sup>; cuestiones que encajan con la definición propuesta aquí por Nietzsche.

De todo este cúmulo de informaciones se desprende que en el análisis de la «*filosofía como decadence*» realizado en el póstumo 14[116], Nietzsche explora los antecedentes antiguos de «la cultura griega de los sofistas», los reconoce en Demócrito y Heráclito, caracterizados como figuras «tipo» -al modo en que lo hizo en *Los filósofos preplatónicos*- y considera finalmente que la «actual forma de pensar» contiene «en un elevado grado» vestigios de aquellos «tipos», que fueron asimilados por hombres como Protágoras, y transmitidos progresivamente en las dinámicas de pensamiento imperantes. Lo cual es posible contemplar en el sentido de que una cosa son Demócrito o Heráclito en sí, y otra la asimilación que se hiciera de ellos; de hecho, cuando en el fragmento 14[100], comentado justo antes que éste, Nietzsche alude a «los genuinos filósofos de los griegos», los presocráticos, señala a Pirrón como la «única figura original en los posteriores», y cuando afirma que «él tiene el instinto orientado *contra* todo lo que por entonces había conseguido triunfar, los socráticos, Platón»; concluye que «Pirrón, pasando por encima de Protágoras, se remonta a Demócrito... el optimismo artista de Heráclito»<sup>2032</sup>. Podemos concluir que los fragmentos póstumos aquí comentados muestran rasgos esenciales de la exploración de los orígenes de lo que en el *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche denomina «historia de un error»<sup>2033</sup>.

En cuanto a la presencia de estas cuestiones en *Ecce homo*, baste con señalar algunos de los contenidos fundamentales de la última de sus secciones, «por qué soy yo un destino», donde en el contexto del análisis crítico del cristianismo y sus antecedentes, encontramos significativas expresiones al respecto<sup>2034</sup>.

<sup>2030</sup> D.L. IX, 53.

<sup>2031</sup> Cf. Pl., *Tht.* 152d-e; *Men.* 91d; *Prt.* 328b-329d.

<sup>2032</sup> NF 14[100] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, p. 70.

<sup>2033</sup> GD-IV-Text-1, KGW VI/3, pp. 74-75; =Nietzsche (1888) 1998b, 57-58.

<sup>2034</sup> «En el fondo son dos las negaciones que encierra en sí mi palabra *immoralista*. Yo niego en primer lugar un tipo de hombre considerado hasta ahora como el tipo supremo, los *buenos*, los *benévolo*s, los *benéficos*; yo niego por otro lado una especie de moral que ha alcanzado vigencia y

### 3. CONCLUSIONI.

#### 3.1 Sul riferimento a Eraclito nell'opera di Nietzsche

Si espone di seguito una sintesi con i risultati più significativi del presente studio, realizzata seguendo il criterio dei punti stabiliti dall'analisi dei testi, così come dall'indagine delle questioni e degli obiettivi proposti nella introduzione della tesi di dottorato. Riguardo al primo di questi aspetti la classificazione definitiva dei riferimenti diretti di Nietzsche a Eraclito presenta ottanta allusioni in opere e altri testi come gli scritti per vari corsi e conferenze tenuti dall'autore nel corso della sua attività di docenza (*Vorlesungsaufzeichnungen*), e altre settantasei allusioni a Eraclito in appunti e frammenti postumi tra il 1866 e il 1888<sup>2035</sup>. Come abbiamo visto, la prima allusione di Nietzsche a Eraclito in un testo completo la incontriamo in *Sulle fonti di Diogene Laerzio* (*De Laertii Diogenes fontibus*), del 1867. A questa seguono le allusioni contenute in testi così diversi come *l'Enciclopedia di Filologia Classica* (*Encyclopädie der klassischen Philologie*) per le lezioni del 1871/1873-74, *l'Introduzione allo studio dei Dialoghi platonici* (*Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*), argomento di numerosi corsi impartiti in vari

---

dominio de moral en sí, - la moral de la *décadence*»; EH-IV-Text-4, KGW VI/3, p. 365; =Nietzsche (1888) 1998a, 138.

«Lo que a mí me espanta en este espectáculo no es el error en cuanto error, ni la milenaria falta de “buena voluntad”, de disciplina, de decencia, de valentía en las cosas del espíritu, manifestada en la historia de aquél: - ¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la *antinaturalidad* misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado supeditada sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico!... ¡Equivocarse hasta ese punto, no como individuo, no como pueblo, sino como humanidad!... Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se fingiese mentirosamente un “alma”, un “espíritu”, para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscara el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo *riguroso* –(- ¡ya la palabra misma es una calumnia!-) -; que, por el contrario, se viese el valor *superior*, ¡qué digo! El valor en sí, en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción de los instintos, [...] ¡Cómo! ¿La humanidad misma estaría en *décadence*? ¿Lo ha estado siempre? – Lo que es cierto es que se le han enseñado como valores supremos únicamente valores de *décadence*. La moral de la renuncia a sí mismo es la moral de decadencia *par excellence* [...]. Definición de la moral: moral – la idiosincrasia de *décadents*, con la intención oculta de *vengarse de la vida* – y con éxito. Doy mucho valor a *esta* definición»; EH-IV-Text-7, KGW VI/3, pp. 370-371; =Nietzsche (1888) 1998a, 142-143.

<sup>2035</sup> *Nachgelassene Aufzeichnungen*, y *Nachgelassene Fragmente*. La prima allusione si trova in NA 41[1] Frühjahr 1866, KGW I/4, p. 91; l'ultima in NF 14[116] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, p. 84. Oltre ad un altro postumo che non abbiamo incluso nella numerazione interna della tesi di dottorato, poiché come abbiamo spiegato precedentemente, questo appunto contiene la riproduzione letterale di una parte della recensione di Nietzsche allo studio di Bernays sulle lettere pseudo-eraclitee. L'appunto in questione è NA 74[37] März 1868 bis Mai 1869, KGW I/5, pp. 121-123.

semestri tra il 1871 e il 1879, gli scritti dal titolo *La Nascita della Tragedia* (*Die Geburt der Tragödie*), del 1872, *Sul pathos della verità* (*Über das Pathos der Wahrheit*), anch'esso del 1872, e *La Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*), del 1873, il testo per le lezioni su *I filosofi preplatonici* (*Die vorplatonischen Philosophen*) tenute per diversi semestri tra il 1872 e il 1876, *Le Διαδοχαί dei filosofi preplatonici* (*Die Διαδοχαί der vorplatonischen Philosophen*), del 1873-74, la seconda «considerazione inattuale» *Sull'utilità e i pregiudizi della storia per la vita* (*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*), de 1873-74, i testi per le lezioni su *Storia della letteratura greca I-II/III* (*Die Geschichte der griechischen Literatur I-II/III*), tenute in semestri consecutivi dal 1874 al 1875 e dal 1875 al 1876, il testo per le lezioni su *Il culto greco delle divinità* (*Der Gottesdienst der Griechen*) tenute nei semestri invernali del 1875-1876 e del 1877-1878, la quarta «considerazione inattuale» *Richard Wagner a Bayreuth* (*Richard Wagner in Bayreuth*), del 1876, e le opere *Sentenze e opinioni diverse* (*Vermischte Meinungen und Sprüche*), del 1878-79, *La Gaia Scienza* (*Fröhliche Wissenschaft*) del 1882, *Al di là del bene e del male. Preludio ad una filosofia del futuro* (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*) del 1886, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*) del 1887, *Il crepuscolo degli idoli o come si filosofa col martello* (*Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*) del 1888, e in *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è* (*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*) del 1888. In alcuni di questi testi le citazioni sono più abbondanti che in altri; in alcuni, molto estese, mentre in altri scritti le citazioni si riducono ad una o a pochissime allusioni brevi e concise. I testi che contengono le allusioni più estese sono: il primo dei «cinque prologhi a cinque libri non scritti», intitolato *Sul pathos della verità*, dove Eraclito occupa praticamente tutta la seconda metà del testo; *La Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, con quattro capitoli completi dedicati a quello di Efeso<sup>2036</sup>, più altre dodici allusioni in diversi capitoli dell'opera<sup>2037</sup> e con riferimento diretto a ventiquattro

<sup>2036</sup> PHG-Text-5-8, KGW III/2, pp. 316-329; =Nietzsche (1873) 2003b, 56-75.

<sup>2037</sup> Due allusioni nel primo capitolo, due nel secondo, tre nel nono, due nel decimo, due nel quattordicesimo e una nel diciannovesimo; cfr. PHG-Text-5-8, KGW III/2, pp. 301, 304-305, 316-329, 329-333, 334, 336, 346, 363; =Nietzsche (1873) 2003b, 35, 37, 40-41, 75, 77, 79, 82-84, 97-98, 120.

frammenti di Eraclito<sup>2038</sup>. E, infine, il testo per le lezioni su *I filosofi preplatonici*, che presenta un capitolo completo dedicato a Eraclito, considerevoli allusioni in buona parte del capitolo dedicato a Pitagora<sup>2039</sup>, e altri diciotto riferimenti in diversi capitoli<sup>2040</sup>, con un totale di quarantasei frammenti di Eraclito citati da Nietzsche<sup>2041</sup>. Dall'altra parte, come già abbiamo segnalato nel commento a questi scritti, in *La Filosofia nell'epoca tragica dei Greci* Nietzsche parafrasa i frammenti di Eraclito invece di citarli testualmente e senza neppure segnalare le fonti di trasmissione, a differenza di come è solito fare nel testo per le lezioni su *I filosofi preplatonici*, testo che mostra una precisione e un livello accademico evidentemente superiori<sup>2042</sup>. I capitoli dedicati al di Efeso in questi due ultimi testi costituiscono lo studio più esaustivo e completo su Eraclito realizzato da Nietzsche, ed entrambi evidenziano la conoscenza e la simpatia per gli aspetti fondamentali della cosmologia eraclitea con i quali il filologo-filosofo concorda e ai quali tornerà ad alludere in diversi testi successivi, in alcune occasioni tornando a relazionarli con Eraclito e in altre incorporandoli in sue proprie analisi e riflessioni, seppur senza riferirsi a lui come precursore delle nozioni in questione.

<sup>2038</sup> Nove frammenti nel capitolo quinto: DK B 94, B 102, B 12, B 10, B 62, B 88, B 53, B 80, B 125; quattro nel sesto: B 50, B 52, B 31, B 65; otto nel settimo: B 2, B 102, B 52, B 117, B 118, B 107, B 97, B 9; e tre nell'ottavo: B 101, B 92, y B 93.

<sup>2039</sup> VP-Text-9, KGW II/4, pp. 251-252, 255, 259; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 59-60, 63-65, 67-68.

<sup>2040</sup> Due allusioni nel primo capitolo, una nel terzo, una nel quarto, una nel sesto, una nel settimo, una nell'ottavo, una nell'undicesimo, tre nel dodicesimo, una nel quattordicesimo, una nel quindicesimo, tre nel sedicesimo e due nel diciassettesimo; cfr. VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 211-213; VP-Text-3, KGW II/4, p. 223; VP-Text-4, KGW II/4, p. 224 (n. 12); VP-Text-6, KGW II/4, p. 239; VP-Text-7, KGW II/4, p. 242; VP-Text-8, KGW II/4, pp. 249-251; VP-Text-10, KGW II/4, p. 261; VP-Text-11, KGW II/4, p. 284; VP-Text-13, KGW II/4, p. 309-311, 313; VP-Text-14, KGW II/4, p. 314; VP-Text-15, KGW II/4, p. 334; VP-Text-16, KGW II/4, pp. 345-346, 349-350; VP-Text-17, KGW II/4, p. 355, 360; =Nietzsche (1872-1876) 2003a, 17-18, 20, 28, 29, 45-46, 49, 58-59; Nietzsche (1872-1876) 2013, 375, 392, 393, 394, 396, 409, 417, 418, 420, 424, 427.

<sup>2041</sup> I frammenti in questione contenuti nel capitolo dedicato a Eraclito (§ 10) sono, in ordine di comparizione, B 121; B 93; B 92; B 50; B 101; B 27; B 15; B 5; B 42; B 57; B 1; B 34, B 97; B 9; B 86; B 39, B 104; B 29; B 72a; B 28a; B 41; B 30; B 51; B 23; B 94; B 80; B 88; B 125; B 89; B 26; B 52; B 124; B 36; B 31, B 60; B 6; B 65, B 66, B 67; B 28b; B 58; B 102; B 108; B 119; B 45; B 107. A parte, si trovano gli altri tre frammenti, ai quali si allude nel commento del capitolo 9, dedicato a Pitagora; B 129; B 40, B 81 e B 67, che torna ad essere citato nel capitolo 13, dedicato ad Anassagora.

<sup>2042</sup> Come abbiamo visto, D'Iorio segnala che, sicuramente per il fatto di essere rivolto alla causa wagneriana, il testo presentato da Nietzsche ai Wagner a Bayreuth - *La Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*- mostra più enfasi nell'aspetto artistico e meno in quello scientifico, così come molta meno pressione accademica, questione che si evidenzia nella mancanza di citazioni, commenti tecnici e riflessioni filologiche. Cf. Nietzsche (1872-76) 1994b, 29-34.



Lo studio *Sulle fonti di Diogene Laerzio* contiene quattro allusioni al di Efeso, lo scritto *Enciclopedia di Filologia Classica* tre, e il testo per le lezioni *Introduzione allo studio dei Dialoghi platonici* dieci. Mentre alcune delle allusioni in questi testi apportano informazioni più aneddotiche o di scarsa rilevanza<sup>2043</sup>, altre possono considerarsi come la prima dimostrazione di interesse nei confronti della filosofia di Eraclito, o evidenziano questioni sulle quali si tornerà ad insistere in scritti successivi e che in alcune occasioni andranno prendendo forza nel pensiero di Nietzsche. Questo è il caso, per esempio, dell'allusione alla critica di Eraclito alla πολυμαθία contenuta nelle *Noctes Acticae* di Aulo Gellio e che è la prima citazione al di Efeso che incontriamo nello studio *Sulle fonti di Diogene Laerzio*<sup>2044</sup>, o le allusioni alla questione del divenire eracliteo citate nel testo per le lezioni su Platone e suoi dialoghi<sup>2045</sup>.

Le tre occasioni in cui Nietzsche cita Eraclito ne *La Nascita della Tragedia* concordano con la sua critica al socratismo, alla cultura e alla civiltà moderne, mentre nel contesto della rivendicazione del «fenomeno dionisiaco» - che è associato ad Eraclito<sup>2046</sup>, il quale occupa un ruolo centrale nel testo *Sul pathos della verità*, dove è presentato come un modello esemplare di uomo e di saggio e dove Nietzsche, riconoscendo la sua ammirazione per Eraclito, cita abbondanti frammenti e caratteristiche di 'quello di Efeso', tra cui è necessario notare il linguaggio e lo stile oracolare, il compimento del precetto delfico rivelato nella sentenza eraclitea «ho indagato me stesso», oppure la predilezione per il raccoglimento e la solitudine<sup>2047</sup>. Ne *Le Διαδοχαί dei filosofi preplatonici* ci sono due riferimenti a Eraclito, una in relazione alle testimonianze riportate da Diogene Laerzio sulla possibilità che il filosofo greco fosse stato discepolo

<sup>2043</sup> Cf. DLF-Text-4, KGW II/1, p. 130; DLF-Text-6, KGW II/1, p. 148; DLF-Text-6, KGW II/1, pp. 151-152; =Nietzsche (1867) 2013, 188, 203, 205. Ciò nonostante, l'ultima di queste citazioni, seppur non tratti una questione di grande importanza, allude ad un aspetto interessante, ovvero, che mentre Eraclito sostiene, come fondamento della sua conoscenza, il fatto di aver indagato se stesso e di aver ascoltato il λόγος, le testimonianze, riportate qui da Nietzsche, indicano che fu discepolo di Senofane e di Ipasso.

<sup>2044</sup> DLF-Text-2, KGW II/1, p. 91; =Nietzsche (1867) 2013, 159.

<sup>2045</sup> Cf. ESPD-Text-2, KGW II/4, p. 43-44, 47, 55; ESPD-Text-3, KGW II/4, p. 67; ESPD-Text-4, KGW II/4, p. 148-151, 163-164; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 467-468, 470, 476, 484, 537-539, 546-547.

<sup>2046</sup> Cf. GT-Text-11, KGW III/1, p. 74; GT-Text-19, KGW III/1, pp. 123-124; GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; =Nietzsche (1872) 2000, 107, 168 y 199.

<sup>2047</sup> CV-Text-1, KGW III/2, pp. 249-254; =Nietzsche 2011a, 544-547.



di Senofane<sup>2048</sup>, l'altra nel contesto della revisione cronologica dei primi filosofi, in questo caso di 'quello di Efeso', che Nietzsche sta realizzando<sup>2049</sup>.

Nella seconda delle «considerazioni inattuali» *Sull'utilità e gli inconvenienti della Storia per la vita*, il nome di Eraclito appare tre volte. La prima citazione si inserisce nel contesto dell'analisi della temporalità, il senso storico e l'impossibilità umana di vivere tanto nell'oblio totale come nell'assenza dell'oblio. Il riferimento di Nietzsche a Eraclito facilita qui l'immagine che Nietzsche ha del divenire, in contrapposizione al senso storico. La terza di queste citazioni appare nel contesto di una dura critica nei confronti dei pericoli impliciti nell'educazione storica dell'uomo moderno, in relazione alla gioventù tedesca della sua epoca. Una malattia cui Nietzsche contrappone il precetto delfico «conosci te stesso» e la critica, di stampo eracliteo, all'erudizione<sup>2050</sup>. In questo modo le allusioni a Eraclito in questo testo, insieme a quelle contenute ne *La Nascita della Tragedia* e *Sul pathos della verità* possono considerarsi già dimostrazioni significative dell'assimilazione delle nozioni eraclitee nelle idee e nel posizionamento filosofico nietzscheano. Così per esempio, la critica all'erudizione è una costante nell'opera nietzscheana, la cui forma può relazionarsi in maniera palese con l'importanza concessa da Nietzsche alla critica di Eraclito alla πολυμαθία nelle sue prime allusioni al di Efeso negli appunti postumi, trattata con sufficiente esaustività in testi come *I filosofi preplatonici* e che in scritti successivi, e indipendentemente dalle allusioni di Eraclito, si consoliderà come uno degli aspetti importanti della critica dell'autore alla cultura occidentale<sup>2051</sup>.

<sup>2048</sup> ΔVP-Text-1, KGW II/4, p. 616; =Nietzsche (1873-1874) 2013, 429.

<sup>2049</sup> ΔVP-Text-1, KGW II/4, p. 632; =Nietzsche (1873-1874) 2013, 440.

<sup>2050</sup> Cf. UBHL-Text-1, KGW III/1, p. 246; UBHL-Text-5, KGW III/1, p. 279; UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 328-329; Nietzsche (1873-1874) 2011a, 698, 718, 748.

<sup>2051</sup> Cf. NA 52[2] Frühjahr 1867 bis Winter 1867/68, KGW I/4, p. 160; Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, band IV, p. 112; 365, 395; VP-Text-9, KGW II/4, pp. 255-256; VP-Text-10, KGW II/4, pp. 264, 265; EKP-Text-6, KGW II/3, p. 367; UBHL-Text-10, KGW III/1, pp. 328-329;; PHG-Text-2, KGW III/2, pp. 303-306; UBWB-Text-6, KGW IV/1, pp. 34-35; FW-Text-366, KGW V/2, pp. 296-298; JGB-Text-137, KGW VI/2, p. 97; GM-III-Text-23, KGW VI/2, pp. 414-416; EH-II-Text-8, KGW VI/3, pp. 290-291; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 356-363; Nietzsche (1870-1871) 2013, 298; Nietzsche (1874) 2011a, 748; Nietzsche (1873) 2003b, 40-43; Nietzsche (1876) 2011a, 826-827; Nietzsche (1882) 2010b, 571-573; Nietzsche (1886) 1997c, 112; Nietzsche (1887) 1997b, 188-190; Nietzsche (1888) 1998a, 56-57; per citare alcuni esempi. In una delle appendici della tesi di dottorato si presentano dimostrazioni dell'importanza della critica di Eraclito alla πολυμαθία nel consolidamento di questa critica nel pensiero di Nietzsche.

Nei testi per le lezioni sulla *Storia della letteratura greca* incontriamo diciotto allusioni a Eraclito: le prime sette nella parte I-II, e le altre rimanenti nella parte III. Come abbiamo già indicato nel commento allo scritto in questione, i motivi delle allusioni sono vari e tra questi si evidenziano il riferimento al modo di conferma di determinate informazioni, allusioni allo stile, considerazioni su Eraclito come uno degli esempi rappresentativi della capacità estetica nell'antica Grecia, rigorosamente critico rispetto alla capacità formativa della poesia, e uno dei fondatori della metodologia scientifica della posterità. L'analisi dei passaggi che abbiamo commentato nel testo riferito ai corsi sulla *Storia della letteratura greca* sottolinea l'importanza di questo scritto in relazione ad aspetti significativi del posizionamento critico nietzscheano, in questo caso fondamentalmente rispetto alla filologia classica. Per quanto riguarda le allusioni a Eraclito in questo testo, le citazioni più significative in relazione all'affinità con 'quello di Efeso' sono quelle relative alla difficoltà e supposta oscurità dello stile espressivo eracliteo, considerato oscuro da Aristotele e di cui Nietzsche elogia, seguendo Diogene Laerzio, la grande chiarezza<sup>2052</sup>. Rispetto al significato delle affinità alle quali ci riferiamo, il testo contiene anche una allusione alla critica di Eraclito all'erudizione pitagorica, nella quale, inoltre, Nietzsche spiega in cosa pensa che consista questa censura: l'inganno, l'accumulazione di abitudini e informazioni di diversa origine, la riforma di determinate abitudini stabilite, e concretamente, la teorizzazione dell'idea della trasmigrazione delle anime<sup>2053</sup>.

Il testo per le lezioni su *Il culto greco delle divinità* contiene due allusioni ad Eraclito, una riferita ai suoi diritti alla tiara reale, e l'altra in relazione alle testimonianze sulla Sibilla, contenute in uno dei suoi frammenti<sup>2054</sup>. La rilevanza di questo testo, oltre alle abbondanti informazioni che contiene sul mondo greco antico, consiste fondamentalmente nell'indagine che realizza sul transito sperimentato nella cultura greca, dalle visioni mitologiche e magiche del cosmo ai primi tentativi di spiegazione razionale, così come su quello diagnostico apportato da Nietzsche sulla grande capacità dei primi greci di assimilare una moltitudine di elementi di altre culture;

---

<sup>2052</sup> Cf. GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 184-185; GGL-III-Text-8, KGW II/5, p. 328; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 704-706, 793.

<sup>2053</sup> Cf. GGL-II-11, KGW II/5, pp. 188-191; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 708-709.

<sup>2054</sup> Cf. GG-Einleitung-Text-5, KGW II/5, p. 383; GG-II-Text-4, KGW II/5, pp. 484-485; = Nietzsche (1875-1876) 2013, 948, 1011; DK 22 B 92.

contrariamente alla consueta considerazione da parte degli studi classici, che tendeva a sopravvalutare l'originalità della cultura greca antica.

La quarta considerazione inattuale, *Richard Wagner a Bayreuth*, contiene una allusione a Eraclito nella quale si evidenzia, come nella maggioranza dei testi che abbiamo segnalato precedentemente, l'assimilazione di importanti nozioni eraclitee nell'immaginario nietzscheano. In questo caso, in relazione al *polemos* e la teoria dei contrari, Nietzsche approfitta per spiegare la sua visione della musica in grado di sostenere la molteplicità e generare armonia<sup>2055</sup>, a partire da quest'ultima. La capacità di questa arte di «riprodurre il mondo così come lo intese il filosofo di Efeso» dimostra l'assimilazione di questi concetti centrali nella cosmologia eraclitea, assorbiti e impiegati a suo modo dal filologo-filosofo.

Nello scritto *Opinioni e sentenze diverse*, pubblicato nello stesso anno in cui l'autore abbandona definitivamente la docenza, è presente una allusione a Eraclito molto significativa, che mostra anche l'assimilazione e il solido impiego, in questo caso del flusso costante e dell'impossibilità di immergersi «due volte nello stesso fiume», che Nietzsche riconosce in Eraclito e che considera una massima «tanto forte e valida come lo fu nel passato»<sup>2056</sup>. L'allusione è importante, soprattutto per la sua centralità nella nozione nietzscheana di divenire e nella critica al concetto di permanenza in generale e a determinati aspetti correlati, come la nozione di *unità, cosa, atomo, o, tra le altre soggetto*, alla cui revisione Nietzsche continuerà a dedicare diversi appunti fino al termine della sua attività produttiva<sup>2057</sup>.

*La Gaia Scienza* contiene un'allusione all'«eraclitismo», in cui si rileva soprattutto la questione del *polemos* e la teoria dei contrari<sup>2058</sup>. Anche *Al di là del bene e del male* presenta una allusione, nel contesto delle considerazioni critiche sulla filosofia tedesca, sull'assenza e sul bisogno del genio di filosofi come Eraclito, Platone, Empedocle «e tanti altri sovrani e meravigliosi eremiti dello spirito, poiché è ciò che manca in grande misura, nel nostro mondo contemporaneo<sup>2059</sup>». In *La genealogia della morale* troviamo tre

<sup>2055</sup> UBWB Text-9, KGW IV/1, p. 66; =Nietzsche (1876) 2011a, 848.

<sup>2056</sup> VM-II-223, KGW IV/3, p. 113; Nietzsche (1878-1879) 1996 II, 75.

<sup>2057</sup> Cf. WL, KGW III/2, pp. 367-384; NF 14[79] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 49-51; per citare alcuni esempi.

<sup>2058</sup> FW-ScherzListRache-41, KGW V/2, p. 34.

<sup>2059</sup> JGB-204, KGW VI/2, p. 135; =Nietzsche (1886) 2009 II, 486.

citazioni di Eraclito; nella prima si allude all'immagine del «grande figlio» del frammento DK 22 B 52; nella seconda il nome di 'quello di Efeso' dà inizio alla lista dei vari filosofi, la cui vita incarna il modello nietzscheano, per il quale nessun grande filosofo si è mai sposato, tranne Socrate, considerato qui come ironica eccezione che conferma la regola; e infine, il terzo riferimento mostra una identificazione di Nietzsche con Eraclito rispetto alla solitudine, al raccoglimento e alla necessità di un'atmosfera appartata, solitaria, sublime e adeguata per la nobiltà del carattere filosofico, che si riconosce nel ritiro da «fama, principi e donne<sup>2060</sup>». Da ultimo, il *Crepuscolo degli idoli e Ecce Homo* presentano ognuno un'unica citazione di Eraclito, ma, come abbiamo visto, entrambe le citazioni possono considerarsi le due dichiarazioni di massimo riconoscimento e affinità di Nietzsche nei confronti di Eraclito e del suo pensiero, anche se la più acuta e completa è quella che si incontra nell'ultima di queste opere. Come abbiamo visto, nell'analisi dei riferimenti a Eraclito nel *Crepuscolo degli idoli*, la allusione al di Efeso si trova in un contesto in cui si critica l'effetto «falsificatore» che produce la ragione dando credito all'inganno e alla falsità, che sono in realtà le nozioni di unità, causalità, sostanza o durata. In questo contesto Nietzsche sta criticando una questione del dibattito scientifico contemporaneo, a partire dai parametri propri della scienza del suo tempo, confermandoli contemporaneamente con l'affermazione del divenire, il riconoscimento dei sensi, e la responsabilità della ragione nell'effetto di corruzione delle testimonianze fornite da questi organi, secondo lui, sostenuta da Eraclito<sup>2061</sup>. Per quanto riguarda la citazione contenuta in *Ecce Homo*, così come abbiamo segnalato nel commentarla, presenta almeno due questioni problematiche: da un lato il legame con Eraclito, per ciò che Nietzsche chiama «filosofia dionisiaca», dall'altro la nozione dell'eterno ritorno<sup>2062</sup>.

Rispetto alle allusioni contenute in appunti e frammenti postumi, la maggior parte di esse riguardano il periodo tra il 1866 e il 1875. La distribuzione cronologica delle citazioni è la seguente: diciassette allusioni in appunti corrispondenti agli anni dal 1866-1869, nove tra il 1869 e il 1872, ventotto nel periodo dal 1872 al 1873, otto nel

---

<sup>2060</sup> Cf. GM-II-Text-16, KGW VI/2, pp. 339-340; GM III Text-7, KGW VI/2, pp. 368-369; GM-III-Text-8, KGW VI/2, p. 371; =Nietzsche (1887) 2009 II, 647-648, 668, 670-671.

<sup>2061</sup> Vid. GD-III-Text-2, KGW VI/3, p. 69; =Nietzsche (1888) 1998b, 52.

<sup>2062</sup> Vid. EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1888) 1998a, 78-79. Per quanto riguarda queste problematiche, si aggiunge un documento, annesso alla tesi di dottorato.

1875, una tra il 1876 e il 1877, due nel 1880, quattro nel 1884, tre nel 1885, una tra il 1886 e il 1887 e, infine, tre nel 1888. Risulta evidente che le citazioni più abbondanti sono ascrivibili al periodo tra il 1866 e il 1875, e la maggioranza di esse si concentra in appunti del 1872 – 1873, periodo che agglutina quasi la metà del totale delle allusioni in frammenti postumi. Il 1872 e il 1873 sono gli anni in cui Nietzsche sta lavorando a testi di grande importanza per il suo studio e per l'analisi dei primi filosofi greci, come *La Filosofia nell'epoca tragica dei Greci* e altri scritti che incorporano significative nozioni della cultura e della filosofia greca in generale, come «i cinque prologhi per i cinque libri mai scritti», nel primo dei quali, *Sul pathos della verità*, Eraclito riveste un ruolo assolutamente centrale ed è utilizzato da Nietzsche come simbolo di ciò che egli stesso intende rivendicare in quel testo. Il 1872 e il 1873 sono parimenti gli anni di un periodo di docenza in cui Nietzsche tiene, tra le altre, alcune delle sue lezioni su *I filosofi preplatonici*<sup>2063</sup>, in cui –come abbiamo potuto verificare– presenta il suo studio più esaustivo e completo su Eraclito. L'abbondanza e i contenuti dei frammenti postumi di questo periodo dedicato al di Efeso coincidono con lo studio in questione, così come con l'analisi di questo filosofo negli altri due scritti a cui abbiamo fatto riferimento. A partire dal 1875 la quantità di allusioni a Eraclito in frammenti postumi si riduce, tuttavia la maggior parte delle citazioni di questo periodo contengono diversi elementi e concetti utilizzati da Nietzsche in alcune delle opere redatte da allora in poi, come si è anche potuto comprovare nella trattazione del riferimento a Eraclito contenuto negli scritti del 1875 e in alcuni successivi<sup>2064</sup>. A Eraclito si continua ad alludere nei diversi

---

<sup>2063</sup> Il semestre estivo del 1872 è uno dei semestri, in cui Nietzsche tiene queste lezioni. Cf. VP, KGW II/4, p. 207.

<sup>2064</sup> Cf. soprattutto NF 6[9, 12 18, 21, 22, 27, 38, 49 y 50] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 176-195. L'allusione a Eraclito, in questi frammenti, si produce nel contesto della riflessione su diversi aspetti della civiltà greca, come l'attitudine di ciascun filosofo preplatonico di fronte ai pericoli impliciti in essa, l'affermazione di quello di cui lo sviluppo della musica e la filosofia greca discutono in parallelo, o le differenti teorie filosofiche, che Nietzsche assegna ad ogni filosofo preplatonico e anche a Platone. Nel periodo 1875 – 1876, troviamo un cambiamento nell'opinione di Nietzsche sulla Grecia, a cui contesta il carattere comunitario, ispirato dal mito e dallo spirito tirannico. È anche presente un'attenzione diversa nell'analisi dei filosofi preplatonici e il riferimento a Eraclito torna qui a giocare un ruolo importante, questa volta in relazione alla critica del germe del cambiamento nella visione del mondo ellenico, che 'quello di Efeso' rintraccia in Omero e in Esiodo, e che Nietzsche impiega nella sua analisi critica della modernità. Nel frammento postumo 6[2] dell'estate del 1875, il filologo contempla l'antichità greca come una fonte inesauribile di esempi per l'«interpretazione della nostra civiltà» e un mezzo per «comprendere noi stessi, giudicare la nostra epoca e così superarla». Nell'ultimo di

frammenti postumi, nel riconoscimento di questioni assimilate da Nietzsche, come per esempio, quella della capacità che possiedono le sentenze eraclitee di trasmettere contenuti significativi, velati alla comprensione della maggioranza<sup>2065</sup>. Tra il 1880 e il 1888 ammonta a tredici il totale dei frammenti postumi che contengono allusioni al di Efeso; sebbene siano minori in quantità rispetto a quelli che incontriamo in passi precedenti, i temi con i quali Nietzsche si relaziona in questi testi postumi ai filosofi greci in generale e a Eraclito in particolare, essi continuano a segnalare diverse questioni trattate nelle opere degli anni corrispondenti ai frammenti<sup>2066</sup>, e alcuni contengono informazioni ancora più consistenti che evidenziano un decisivo consolidamento del riconoscimento di Nietzsche nei confronti di Eraclito<sup>2067</sup>. Si rileva, contemporaneamente, l'acume con cui Nietzsche continua a rivendicare negli ultimi anni della sua produzione letteraria il vincolo integrale con gli antichi greci come chiave fondamentale della sua «speranza nell'essenza tedesca», cioè tornare ad «avvicinarsi oggi a tutte quelle forme fondamentali di interpretazione del mondo che lo spirito greco in Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Empedocle, Democrito e Anassagora, ha creato»<sup>2068</sup>.

In conclusione, l'analisi dei testi e dei frammenti postumi, commentati nella tesi di dottorato, evidenzia che alcune posizioni e nozioni importanti del pensiero nietzscheano sorgono e si consolidano durante l'esauritivo e prolungato studio

---

questi frammenti, si riconosce in ogni preplatonico una visione e una disposizione, in relazione alla questione del mito e ai suoi effetti sulla *pólis* greca e sulle sue strutture. Di fronte ai pericoli della civiltà, a Eraclito si riconosce la propensione all'orgoglio e al raccoglimento della solitudine, insieme ad una visione «sovrellenica» dell'ordine del mondo, nella sua lotta contro il mito e il suo effetto di «isolamento». Questi elementi assumono funzioni importanti, in opere come la «quarta considerazione intempestiva» (cfr. UBWB Text-9, KGW IV/1, p. 66; =Nietzsche (1876) 2011a, 848) e contribuiscono, nello stesso tempo, alla preparazione del cambiamento nel pensiero di Nietzsche, che può rintracciarsi già in *Umano, troppo umano*, che il filosofo tedesco cominciò a redigere nell'estate del 1875.

<sup>2065</sup> NF 20[3] Winter 1876-1877, KGW IV/2, p. 457.

<sup>2066</sup> Cf. in particolare NF 7[266] Ende 1880, KGW V/1, p. 703; NF 25[454] Frühjahr 1884, KGW VII/2, p. 130; NF; NF 26[3, 64, 193] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 147, 163, 199; NF 34[73] April – Juni 1885, KGW VII/3, p. 162; NF 36[27] Juni – Juli 1885, KGW VII/3, p. 286; NF 41[4] August – September 1885, KGW VII/3, pp. 412-413; NA 7[4] Ende 1886 – Frühjahr 1887, KGW VIII/1, pp. 267-278; NF 9[136] Herbst 1887 bis März 1888, KGW VIII/2, p. 77; NF 14[100, 116] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 70, 84-85.

<sup>2067</sup> Cf. NF 25[454] Frühjahr 1884, KGW VII/2, p. 130; NF 26[193] Sommer-Herbst 1884, KGW VII/2, p. 199; NF 26[3] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 147.

<sup>2068</sup> NF 41[4] August – September 1885, KGW VII/3, pp. 412-413.



filologico della cultura e degli autori greci in generale -e della cosmologia e il carattere di Eraclito, in particolare- realizzato da Nietzsche durante gli anni immediatamente precedenti al suo periodo di docenza e specialmente durante tutto l'esercizio di essa. Sebbene tanto la sua critica alla tradizione occidentale, come la sua posizione al riguardo, mostrano l'assimilazione di molteplici elementi di diversa provenienza dove si amalgamano elementi di diverse discipline, correnti, autori ed epoche, è necessario sottolineare l'importanza delle sue conoscenze riguardo ai contributi più significativi dei filosofi greci, tra i quali la figura di Eraclito ricopre, progressivamente, un'importanza singolare al riguardo, meno rilevante nei primi testi e più incisiva, come abbiamo visto, a partire dal periodo 1872-1873.

In questo senso, lo studio realizzato nella tesi mostra la decisione da parte di Nietzsche di assimilare all'interno del suo pensiero determinati concetti e aspetti della filosofia greca, con un interesse particolare per Eraclito. Alcune di queste nozioni costituiranno, per se stesse, elementi significativi del pensiero nietzscheano, adempiendo distinte funzioni in importanti pianificazioni che troviamo in numerosi testi in tutta la sua opera, e consolidandosi in alcuni casi, come principi basici delle idee alle quali lo stesso Nietzsche dà una rilevanza centrale<sup>2069</sup>. In generale e a partire da diverse prospettive, secondo il periodo di cui si tratta, il rimando alla cultura e agli autori greci costituisce sempre per Nietzsche un orizzonte di riferimento per l'analisi della sua stessa epoca. Come affermava Colli, profondo conoscitore del lavoro preparato dal filologo-filosofo, «in senso generale il fondo greco è sempre presente in Nietzsche e quindi in ogni momento lo si può andare a ripescare sotto le sue parole»<sup>2070</sup>. Sebbene in alcuni casi questa questione sia più evidente che in altri, quasi tutti gli scritti filologici mostrano che il lavoro filologico di Nietzsche presuppone uno strumento di analisi e approfondimento dei vari autori e delle correnti filosofiche, che si ripercuoterà in modo significativo in determinati aspetti del suo stesso pensiero. Nel caso concreto di Eraclito, attraverso l'esauritivo e lungo studio realizzato in testi come *I filosofi preplatonici*, si delinea un progressivo aumento della disinvoltura con cui Nietzsche utilizza degli elementi filosofici di Eraclito che più gli interessano caso per

---

<sup>2069</sup> Cf. NF 26[193] Sommer-Herbst 1884, KGW VII/2, p. 199; GD-III-Text-2, KGW VI/3, p. 69; EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1888) 1998b, 52; Nietzsche (1888) 1998a, 78-79.

<sup>2070</sup> Campioni 1984, 168.



caso e che, a seconda dell'opportunità, assimilerà o combinerà a suo modo, dando a questi elementi un suo specifico e personale orientamento. Rispetto a questa ultima questione è importante notare che, seppure certe nozioni derivate dalla cosmologia eraclitea -come quella del divenire, del *polemos* e della teoria dei contrari o la critica all'erudizione e alla maggioranza, così come la predilezione per l'elitarismo o la misantropia<sup>2071</sup> -siano assimilate da Nietzsche a partire da una certa prospettiva che, distanze a parte, è abbastanza vicina a quella eraclitea, non capita così con altre nozioni che Nietzsche attribuisce a Eraclito senza che in realtà gli corrispondano; questo è il caso della «dottrina dell'eterno ritorno» attribuita al di Efeso in *Ecce homo*, o l'insinuazione, in questo stesso testo, di parallelismi con la «filosofia dionisiaca»<sup>2072</sup>, questioni che abbiamo già segnalato a suo tempo e a proposito delle quali si aggiunge un'appendice alla tesi di dottorato.

Tra gli aspetti della filosofia di Eraclito assimilati da Nietzsche è necessario sottolineare la nozione del divenire. Ispirata in modo particolare nei suoi studi su Eraclito, essa costituisce una dei concetti più importanti della filosofia nietzscheana, e la sua presenza ricorre praticamente in tutta l'opera dell'autore<sup>2073</sup> ed è riconosciuta dallo stesso Nietzsche come uno degli aspetti fondamentali della sua affinità con 'quello di Efeso'<sup>2074</sup>.

<sup>2071</sup> Cf. NF 6[12] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 177-178.

<sup>2072</sup> EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; = Nietzsche (1888) 1998a, 79.

<sup>2073</sup> Cf. PHG Text-5-6, KGW III/2, pp. 316-322, 329; ESPD-Text-2, KGW II/4, pp. 150-151; VP-Text-9-10-13, KGW II/4, pp. 251-252, 267-272, 278-279, 309; VM-II-223, KGW IV/3, p. 113; FW-Text-110, KGW V/II, pp. 147-149; GD III Text-2, KGW VI/3, p. 69; EH III Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311; =Nietzsche (1873) 2003b, 56-64, 75; Nietzsche (1871-1876) 2013, 538-539; Nietzsche (1872-1876) 2013, 353, 364-367, 371, 392; Nietzsche (1878-1879) 1996 II, 75; Nietzsche (1882) 2010b, 427-429; Nietzsche (1888) 1998b, 52; Nietzsche (1888) 1998a, 78-79, in opere. Nei frammenti postumi NF 19[119] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 46; NF 23[27] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 145-146; NF 26[1] Frühjahr 1873, KGW III/4, pp. 171-174; NF 26[64] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 163; NF 34[73] April – Juni 1885, KGW VII/3, p. 162; NA Juni – Juli 1885 36[27], KGW VII/3, p. 286; NA 7[4] Ende 1886 – Frühjahr 1887, KGW VIII/1, pp. 267-278; NA 14 [79] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 49-51.

<sup>2074</sup> Di fatto, alcuni interpreti ritengono che questa questione costituisca l'interesse principale di Nietzsche nell'uso di Eraclito. In uno studio monografico, intitolato *Nietzsche eracliteo*, Ciaravolo sostiene che, in generale, l'interesse nietzscheano per la filosofia eraclitea consista nell'appropriare della nozione del divenire, come critica e alternativa alla tradizione parmenidea, da un lato e come critica al metodo filologico della sua epoca, dall'altro. Per una trattazione più approfondita di questa questione, che si ritrova in molteplici aspetti del pensiero nietzscheano, soprattutto, nel confronto con l'analisi tradizionale della ragione e del filosofare storico in Occidente, si veda Ciaravolo 2007, 10-11, 38-41, 43-59. Per il suo stretto legame con il

3.2. *Alcune considerazioni generali.*

Un'altra questione che si evidenzia nello studio della presente ricerca ha a che vedere con i contributi che è necessario riconoscere a Nietzsche in relazione agli studi classici. In questo senso è opportuno notare l'attenzione che il filologo-filosofo pone rispetto alla necessità di approfondire gli studi sulle fonti di Diogene Laerzio<sup>2075</sup> e sulle sue riflessioni al riguardo, così come la scoperta della rilevanza dei filosofi precedenti a Socrate nel passaggio dalla mentalità magico-mitologica ai primi modelli di spiegazione razionale e nell'instaurazione dei fondamenti e dei paradigmi di base della filosofia greca successiva. Ugualmente, le proposte di innovazione metodologica creativa per gli studi classici apportate per Nietzsche, e la sua critica alle tendenze di idealizzazione dell'Antichità che identifica negli studiosi moderni<sup>2076</sup>.

È importante segnalare qui anche gli errori di Nietzsche, che si sono identificati durante l'esame dei riferimenti a Eraclito nella sua opera, e che sono stati indicati puntualmente<sup>2077</sup>.

È importante, infine, aggiungere alcune dirette considerazioni tecniche che emergono dallo studio effettuato nella presente ricerca. Oltre ad accertare la quantità e il senso delle citazioni di Eraclito nell'opera dell'autore, si evidenzia la necessità, o

---

concetto nietzscheano dell'eterno ritorno, questo problema è stato trattato anche in una delle appendici della tesi di dottorato.

<sup>2075</sup> DLF-III, KGW, II/1, 104; =Nietzsche (1867) 2013, 169.

<sup>2076</sup> Cf. HKP-KGW II/1, pp. 247-269; EKP-Text-13-14, KGW II/3, pp. 388, 391-392; VP-Text-1-5, KGW II/4, pp. 211-231; PHG-Vorrede-1, KGW III/2, pp. 295-297; =Nietzsche (1869) 2013, 219-231; Nietzsche (1870-1871) 2013, 304, 306; Nietzsche (1872-1876) 2013, 327-339; Nietzsche (1873) 2003b, 29-30, per citar algunos solo algunos ejemplos.

<sup>2077</sup> 1. L'attribuzione ad Eraclito nella *Nascita della tragedia* e nel testo *Sul pathos della verità*, dell'immagine omerica della costruzione e distruzione di mucchi di sabbia, che tuttavia sé è riconosciuta come tale nel testo per le lezioni su *I filosofi preplatonici*; cf. GT-Text-24, KGW III/1, p. 149; PHG-Text-7, KGW III/2, pp. 324-325; VP-Text-10, KGW II/4, pp. 273-274; =Nietzsche (1872) 2000, 199; Nietzsche (1873) 2003b, 68; Nietzsche (1872-1876) 2013, 368.

2. L'errata attribuzione ad Antistene, nel testo *Enciclopedia della filologia classica*, della caratterizzazione, fatta da Diogene Laerzio, di Diogene di Sinope, come di un «Σωκράτης μαινόμενος (Socrate impazzito)»; EKP-Text-18, KGW II/3, p. 408; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 310; cf. D.L. VI, 54.

3. La traduzione di πολυμαθίη come «procedimenti ingannevoli e superstiziosi», nel capitolo su Pitagora nel testo *I filosofi preplatonici*; cf. VP-Text-9, KGW II/4, p. 256; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 356-357.

4. L'attribuzione ad Eraclito nel testo per le lezioni di *Storia della letteratura greca*, di alcuni testimonianze che procedono di Eraclide Pontico in realtà; cf. GGL-I/II-Text-11, KGW II/5, pp. 182; GGL-III-Text-1, KGW II/5, p. 281; =Nietzsche (1874-1876) 2013, 703, 765; «Scolia in Euripide», *Alcestis* 968.

quanto meno l'opportunità, di leggere i testi seguendo l'ordine cronologico in cui sono stati scritti, poiché questo tipo di lettura permette di osservare il processo di formazione tanto dello stile quanto del trattamento di differenti contenuti specifici, nonché lo sviluppo generale del pensiero nietzscheano, insieme al significato dei cambiamenti di prospettiva e di giudizio. In questo senso, bisogna sottolineare la necessità di disporre di un'edizione critica adeguata che contenga tutti i testi giovanili e gli scritti filologici, con un apparato critico completo ed esaustivo sul modello dell'edizione *Colli-Montinari*, tenendo conto, come si è indicato, della notevole importanza di molti di questi scritti, insieme ad appunti e frammenti postumi in quanto laboratorio di formazione e consolidamento delle nozioni e delle proposte filosofiche fondamentali nel pensiero di Nietzsche, che così bene in molte occasioni non presentano elementi filosofici pienamente consolidati, ma che certamente contengono segni evidenti del processo di elaborazione di abbondanti concetti<sup>2078</sup>. In questo senso, è necessario segnalare anche le difficoltà editoriali in relazione a selezione, ordine e analisi dei testi nietzscheani, che nel caso di alcune edizioni presentano problemi che facilmente possono indurre in errore o ingenerare confusione nel lettore, questione che è stata osservata e indicata nello studio realizzato nella presente tesi di dottorato. Così accade quando, per esempio, si prendono specifiche parti di uno scritto e si presentano come un testo completo in se stesso, alterando in alcuni casi l'originale ordine interno delle selezioni<sup>2079</sup>, oppure quando in introduzioni, traduzioni e note si concretizza - come riporta Barbera nella sua analisi critica di una delle edizioni del testo *L'Introduzione allo studio dei Dialoghi platonici* - «un'elaborazione più che impropria della materia»<sup>2080</sup>, oppure quando si presentano al pubblico documenti e guide di orientamento didattico sugli studi nietzscheani, che contengono errori significativi che spesso rischiano di diffondersi tra gruppi di docenti e studenti<sup>2081</sup>. La questione è doppiamente delicata, poiché da un lato non a tutto il pubblico risultano di facile accesso i testi originali dell'autore, e dall'altra, nel caso di Nietzsche solitamente si

---

<sup>2078</sup> Vid. Ghedini 1999, 73, 83-106, 229, 232-234.

<sup>2079</sup> Per citare un esempio, la presentazione e l'ordine delle sezioni del testo *Enciclopedia della filologia classica. Come si arriva ad essere filologo*, in Tecnos 2013: cf. Nietzsche (1870-1871) 2013, 297-312; EKP-Text-6-21, KGW II/3, pp. 366-437.

<sup>2080</sup> Barbera 1992b, 461.

<sup>2081</sup> Gracia, et al. 2010, 26.

attivano con facilità motivazioni particolari da parte dello studioso o del lettore, che spesso generano determinate tendenze interpretative che possono portare il traduttore o gli editori a proporre i testi secondo i propri interessi, data la mancanza di ordine nella quale si trovano ancora alcuni degli scritti.

Tutte queste questioni giustificano il proseguimento nel tentativo, iniziato già mezzo secolo fa dall'edizione Colli-Montinari, di lavorare ad un'edizione critica ancor più completa, fedele e neutra dei testi nietzscheani, che faciliti lo studio dell'opera dell'autore nel suo insieme e l'analisi dei diversi processi di trasformazione presenti, molti dei quali spiegati proprio dallo stesso autore, e che spesso non ricevono la dovuta attenzione –come nel caso dei frammenti postumi e di alcuni scritti filologici, testi nei quali inoltre incontriamo un abbondante e dettagliato uso di citazioni che consentono di identificare fonti e informazioni in altro modo difficilmente verificabili, poiché a partire da un certo momento lo stesso Nietzsche decide di smettere di citare e lascia al lettore il compito di investigare da solo l'origine e il senso delle proposte<sup>2082</sup>. Benché ci troviamo di fronte ad un autore altamente creativo, è necessario tenere presente che molte delle sue teorie e nozioni sono frutto di copiose letture e indagini interdisciplinari<sup>2083</sup>. Lo studio attento dei testi permette al lettore, inoltre, di scoprire e seguire la stella delle non poche connessioni nei contenuti, così come quella della formazione e dello sviluppo di importanti elementi del lavoro e della cosmologia nietzscheani. È lo stesso Nietzsche a dichiararlo, in una delle sue ultime opere:

«se questo scritto risulta incomprensibile per alcuni e suona male al loro orecchio, la colpa, secondo ciò che penso, non è necessariamente attribuibile a me. Questo scritto è sufficientemente chiaro, supponendo quel che io suppongo, cioè che si siano letti prima i miei scritti precedenti e che non si sia risparmiato alcuno sforzo nel farlo, poiché, certo, non sono facilmente accessibili»<sup>2084</sup>.

Infine, è importante confermare che, come si è già anticipato nell'introduzione della tesi di dottorato, nel corso dello studio realizzato si sono trattate soprattutto le questioni del pensiero di Nietzsche direttamente collegate al riferimento a Eraclito in

---

<sup>2082</sup> NF 19[55] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 25: «non si è dato un compito facile a coloro che da soli vogliono provare una soddisfazione *erudita*, perché, alla fine, non contavo con loro. Mancano gli riferimenti».

<sup>2083</sup> Cf. BN 2003; Crescenzi 1994; Brobjer 1997.

<sup>2084</sup> GM-Vorrede-8, KGW VI/2, pp. 267-268; Nietzsche (1888) 1997b, 30.

ogni passo, e per questo determinati aspetti della filosofia dell'autore non hanno ricevuto attenzione, nonostante l'analisi di tutte le citazioni di 'quello di Efeso' abbia permesso di indagare alcuni dei concetti più significativi del pensiero nietzscheano. Di fronte ad alcune dichiarazioni di carattere generale apportate da alcuni interpreti sull'importanza di Eraclito in questo senso<sup>2085</sup>, sono state analizzate tutte le citazioni con l'intenzione di valorizzarne con la maggior precisione possibile la frequenza, il senso e il significato del riferimento, caso per caso, proponendo conclusioni al riguardo oltre al commento di ogni testo<sup>2086</sup>.

D'altra parte è importante segnalare che in realtà il lungo studio filologico realizzato da Nietzsche e il suo costante interesse per l'antichità greca assumono un ruolo rilevante nella formazione di molti dei concetti e delle teorie filosofiche dell'autore. Ciò nonostante, la complessità del suo pensiero deve considerarsi in combinazione con il suo interesse e il confronto, anch'esso costante, con diversi aspetti della cultura e del pensiero contemporaneo. Una dimostrazione dell'articolazione di elementi della filosofia greca assorbiti da Nietzsche e combinati con diversi contributi che derivano dal dibattito scientifico contemporaneo, la incontriamo nella sua proposta dell'eterno ritorno, nella quale Nietzsche risponde ad un problema scientifico della sua epoca, con una formula in parte ispirata ai modelli atomistici antichi e allo stoicismo, e in parte ai contributi scientifici moderni<sup>2087</sup>.

Sebbene l'obiettivo centrale del presente studio è consistito nell'analisi dei riferimenti a Eraclito nell'opera nietzscheana, constatando l'importanza e il significato dei riferimenti in questione, è importante tenere presente che nonostante mantenga sempre la sua inclinazione per l'antichità, Nietzsche non smette di essere un uomo del suo

---

<sup>2085</sup> Per esempio Ciaravolo 2007, 12: «Nietzsche è il più grande rivoluzionario della filosofia occidentale. Eraclito è l'arma della sua rivoluzione»; riguardo ad altre affermazioni, che, nonostante rilevinò la presenza di Eraclito in tutta l'opera nietzscheana, si mostrano un po' più discrete; cfr Sánchez Pascual, en Nietzsche 1998b, 156: « Il grande rispetto di Nietzsche per Eraclito, si trova attestato nella totalità della sua opera. E quello fin dall'inizio»; Campioni 1992, 137: «La filosofia nietzscheana fa, in tutto il suo percorso, una complessa lettura della figura e del pensiero di Eraclito».

<sup>2086</sup> Sezioni d) *il riferimento a Eraclito in questo caso*.

<sup>2087</sup> Vid. NF 24[28] Winter 1883-1884, KGW VII/1, pp. 703-704; NF 25[1, 6, 323, 518] Frühjahr 1884, KGW VII/2, pp. 3, 6, 91, 144; NF 26[243, 283, 298, 325, 465] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, pp. 210-211, 222, 227-228, 233, 272; NF 27[58, 80, 82] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, pp. 289, 295, 296.

tempo e nel suo interesse, dal periodo di Basilea fino ai suoi ultimi scritti, si trova il continuo confronto con la modernità<sup>2088</sup>. In questo senso, se si pretende una valutazione integra della sua opera e del suo pensiero è più che consigliabile considerare la costante ed a volte molto sottile articolazione dei due orizzonti, abitualmente presenti nella sua riflessione. Perciò, una «lettura attenta» dei suoi scritti, come si è indicato nel punto 1 della tesi e come si è poi argomentato lungo tutta l'analisi nel punto 2, non può rinunciare all'importanza della filosofia greca in generale, e concretamente degli aspetti eraclitei più apprezzati da Nietzsche, così come non può neanche rinunciare alla diversità delle questioni e dei concetti contemporanei che si intrecciano nella trama dei suoi testi.

Per terminare, presentiamo una sintesi schematica, con le conclusioni fondamentali dello studio realizzato nella tesi di dottorato:

- . La figura di Eraclito come modello di uomo, per la sua personalità e per il suo rapporto con la conoscenza, acquisisce un'importanza decisiva nell'opera dell'autore. Questa tematica si evidenzia presto, nei testi come il primo dei «cinque prologhi a cinque libri non scritti» o *La Nascita della Tragedia*, entrambi del 1872, continua ad essere presente da diverse prospettive e usi in differenti scritti che abbiamo analizzato, e arriva fino all'esaltazione nell'opera ultima di Nietzsche, che può essere considerata la sua autobiografia e una specie di *summa* della sua traiettoria intellettuale. Sebbene la maggior parte delle allusioni a Eraclito corrispondano a testi scritti tra il 1867 e il 1875, alcune delle allusioni posteriori registrano un progressivo aumento del riconoscimento e della valorizzazione di questo filosofo.
- . Non tutti gli aspetti che Nietzsche riconosce in Eraclito sono attribuibili al di Efeso. Dall'analisi effettuata nel presente studio si evince che l'eterno ritorno non è

---

<sup>2088</sup> Si vedano, per esempio, EKP-Text-6, KGW II/3, p. 368; UBWB-Text-6, KGW IV/1, pp. 34-35; = Nietzsche (1870-1871) 2013, 299; Nietzsche (1876) 2011a, 826-827; NF 25[454] Frühjahr 1884, KGW VII/2, p. 130; NF 34[73] April – Juni 1885, KGW VII/3, p. 162; NF 41[4, 7, 9] August – September 1885, KGW VII/3, pp. 412-413, 415-416, 417-420.

riconducibile a Eraclito, così come neppure il concetto di «filosofia dionisiaca»<sup>2089</sup>. D'altra parte, in senso stretto non è neppure possibile incontrare nella cosmologia di Eraclito una «cosmodicea estetica»<sup>2090</sup> del tipo che propone Nietzsche, nonostante sia certo che l'immagine del gioco del bambino nel frammento DK 22 B 52 indichi un qualche carattere ludico e carente di teleologia.

. In questo senso, si nota il rischio frequente di attribuire erroneamente a Eraclito concetti nietzscheani, alcuni dei quali, come quelli recentemente segnalati, essendo vincolati al di Efeso dallo stesso Nietzsche si prendono facilmente per eraclitei, e l'errore passa inosservato a non pochi interpreti che non conoscono approfonditamente la filosofia di Eraclito.

. I concetti nietzscheani ispirati a Eraclito che si possono attribuire a questo filosofo preplatonico sono: l'affermazione del divenire, la nozione del *polemos* come elemento reggente e dinamizzatore nella struttura dell'universo e dei suoi processi, la teoria dei contrari, direttamente relazionata con i processi cosmici e umani, la critica all'erudizione<sup>2091</sup> e alla maggioranza, così come lo stile espressivo aforistico e sentenzioso. Ed più strettamente legati alla personalità: la predilezione per la solitudine e l'elitarismo sapienziale.

. L'analisi del riferimento a Eraclito in testi come lo studio *Sulle fonti di Diogene Laerzio* ci ha permesso di constatare che tra i contributi di Nietzsche in relazione agli studi classici emergono le sue indicazioni e osservazioni rispetto il valore dell'opera di questo dossografo come fonte di accesso ad aspetti significativi, correnti e autori della filosofia greca.

. Altro contributo che si evince anche dall'analisi dei riferimenti a Eraclito nel presente studio è la conferma della scoperta, attribuibile a Nietzsche, dell'importanza della cosmologie dei filosofi presocratici come fondamento basilico di successivi modelli e sviluppi della filosofia greca. E così pure, il contributo che

---

<sup>2089</sup> Queste due tematiche sono state trattate più dettagliatamente nel documento annesso alla tesi di dottorato.

<sup>2090</sup> Vid. VP-Text-10, KGW II/4, pp. 271-272, 278; GT-Text-5-24, KGW III/1, pp. 43, 148-149; PHG-Text-5-7-19, KGW III/2, pp. 319, 324, 363; CV-Text-1, KGW III/2, p. 252; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 367, 371, 373; Nietzsche (1872) 2000, 69, 198; Nietzsche (1873) 2003b, 61, 68, 120; Nietzsche (1872) 2013, 546; Cf. NF 21[15] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 118-119; NF 27[34] Frühjahr – Herbst 1873, KGW III/4, p. 201.

<sup>2091</sup> Anche questo tema è stato trattato, con una certa attenzione, nel documento complementare.



comportano in questo senso i suoi stessi studi e interpretazioni dei primi filosofi, realizzati soprattutto in testi per le lezioni come *I filosofi preplatonici*, e il suo sforzo per demistificare l'Antichità classica e per sviluppare metodologie di analisi il più possibile scevri da pregiudizi.

. Dall'altro lato, si è verificato che importanti posizioni e concetti del pensiero dell'autore sono il risultato del suo prolungato lavoro nel campo degli studi classici, sebbene anche il confronto con diversi autori e correnti contemporanei costituisca un significativo orizzonte di contributi in questo senso. L'adeguata comprensione di aspetti fondamentali della filosofia nietzscheana richiede il confronto di ogni testo con gli scritti che lo precedono e un'indagine sulle principali fonti utilizzate dall'autore, poiché, come lo stesso Nietzsche indica, molte delle sue teorie e nozioni acquistano il loro senso più pieno dal confronto a partire da una prospettiva più completa e più ampia che le contenga nello scritto in questione<sup>2092</sup>. Questo tema assume ancor più rilevanza nel caso di figure assunte da Nietzsche a mò di baluardo, come avviene con Eraclito.

. Vista l'importanza dei testi giovanili e degli scritti filologici riguardo alla formazione di alcuni dei concetti filosofici dell'autore, e prestando attenzione anche alle difficoltà legate alla selezione, all'ordine e alla pubblicazione dei testi nietzscheani in generale, si evidenzia la necessità di una edizione completa dei testi menzionati, con un adeguato apparato critico esaustivo e attuale, sul modello che l'edizione Colli-Montinari ha mostrato con cura sempre crescente.

. L'esaustività e la precisione nell'uso delle fonti e delle citazioni in testi come lo studio *Sulle fonti di Diogene Laerzio* o quelli delle lezioni su *I filosofi preplatonici*, *Introduzione allo studio dei dialoghi platonici* o *Storia della letteratura greca*, mostrano un notevole dominio della tecnica filologica accademica. L'analisi metodologica e sperimentale praticata da Nietzsche a partire da un certo momento invita a realizzare uno studio completo sulle fonti, classiche e moderne, impiegate nei suoi scritti più creativi<sup>2093</sup>. La constatazione delle fonti utilizzate da Nietzsche nei testi per le lezioni è un lavoro ancora non del tutto realizzato nella sua totalità. La presente

---

<sup>2092</sup> GM-Vorrede-8, KGW VI/2, pp. 267-268; =Nietzsche (1888) 1997b, 30.

<sup>2093</sup> Vid. NF 19[55] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 25.

analisi intende fornire un modesto contributo al riguardo, limitato al caso specifico dei riferimenti a Eraclito, dal momento che questo è l'obiettivo centrale della tesi. Ciò nonostante si segnala la necessità di uno studio completo sulla questione.

. Infine è importante evidenziare che Eraclito è il filosofo in cui Nietzsche riconosce se stesso e la propria filosofia in modo più aperto e diretto. Tuttavia nonostante le similitudini segnalate nella presente ricerca, l'uso che egli fa della cosmologia e delle informazioni su Eraclito alle quali ebbe accesso mostra, più che un stretto proseguimento, un'assimilazione creativa, combinata con altri elementi di diversa origine. Ciò nonostante, alcuni degli aspetti eraclitei assimilato prendono una forza decisiva in Nietzsche, come è il caso dell'atteggiamento critico, polemico e sentenzioso di fronte alla cultura in generale, ed in particolare agli uomini dedicati alla conoscenza e l'insegnamento.

«Tuttavia, tenendo a mente le parole del famosissimo saggio di Efeso, secondo le quali πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει [una grande erudizione non insegna alla mente]»<sup>2094</sup>.

---

<sup>2094</sup> DLF-Text-2, KGW II/1, p. 91; =Nietzsche (1867) 2013, 159.

## 4. CONSIDERACIONES COMPLEMENTARIAS.

En la exploración del recurso a Heráclito realizada en la tesis doctoral se han identificado tres cuestiones que, consideramos, requieren una atención algo más detallada. La primera tiene que ver con la formación y consolidación de la crítica de Nietzsche a la erudición; la segunda con la noción del eterno retorno, y la última con el simbolismo de Dioniso. El motivo fundamental de revisar estas cuestiones es la necesidad de comprobar su grado de vinculación con la filosofía heraclítea, pues tanto si los posibles vínculos no reciben el reconocimiento suficiente por parte de la tradición interpretativa, como si se les concede más relevancia de la que pueda corresponderles, cabe analizar los tres casos mencionados, teniendo en cuenta, entre otras aportaciones, los resultados de la mencionada exploración. Trataremos estas cuestiones en dos apartados, uno para la primera y otro para las dos últimas.

*a) Crítica a la πολυμαθία: de la erudición a la experiencia filosófica.*

En este apartado se pretende analizar la construcción de la crítica de Nietzsche a la erudición, a partir de su lectura y explicación de los fragmentos en los que Heráclito critica la supuesta sabiduría de Pitágoras y sus métodos de investigación. Como ya se ha comentado en el análisis del recurso a Heráclito en el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, esta crítica se centra sobre todo en la censura de Heráclito a la πολυμαθία (erudición) y la κακοτεχνίην (malas artes), y en la consideración de que el de Samos es un «cabecilla de embaucadores»<sup>2095</sup>. La sensatez<sup>2096</sup> propuesta por Heráclito consiste fundamentalmente en «escuchar» al logos<sup>2097</sup>; y en sus fragmentos ofrece algunas indicaciones al respecto, entre las que destacan la sentencia «me investigué a mí mismo»<sup>2098</sup>, y la recomendación del aprendizaje operado por la «vista» y el «oído»<sup>2099</sup>, junto con la adecuada instrucción de la *psyche*, puesto que «malos testigos para los hombres ojos y oídos de los que tienen almas bárbaras»<sup>2100</sup>. Desde la

---

<sup>2095</sup> DK 22 B 81.

<sup>2096</sup> DK 22 B 114.

<sup>2097</sup> DK 22 B 1.

<sup>2098</sup> DK 22 B 101.

<sup>2099</sup> DK 22 B 55.

<sup>2100</sup> DK 22 B 107.

perspectiva heraclítea, si se pretende razonar con sensatez hay que afianzarse «sobre lo común a todos». El logos es común; escucharlo permite «reconocer que todas las cosas son una»<sup>2101</sup>; sin embargo, hay que estar despiertos para aprehenderlo y comprender que «el orden del mundo es uno y común», pues «cada uno de los que duerme se vuelve hacia uno propio»<sup>2102</sup>. Considerando también que son «meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia»<sup>2103</sup>, y que la «erudición no enseña sensatez»<sup>2104</sup>, Heráclito sentenció que ni Hesíodo, ni Pitágoras, ni Jenófanes, ni Hecateo habían aprendido sensatez; y que Pitágoras, además, «practicó la investigación más que ningún otro hombre y, tras haber escogido estos escritos, configuró su propia sabiduría: erudición, malas artes»<sup>2105</sup>.

Esta caracterización de personajes de reconocido prestigio, dedicados a coleccionar informaciones de diversa procedencia y, en el caso de Pitágoras a exponerlas además como propias de manera engañosa, fomentando un tipo de investigación (ιστορίην)<sup>2106</sup> centrada en la búsqueda y acumulación de datos, llama la atención de Nietzsche desde muy pronto. Y como muestra el tratamiento de la cuestión en diversos textos y apuntes de distintos períodos, parece cumplir una significativa función en la crítica del propio Nietzsche a la erudición.

La primera alusión a Heráclito en uno de los escritos de Nietzsche la encontramos en el estudio de 1867 *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, donde el joven filólogo transcribe un pasaje del prefacio de las *Noches áticas*, en el que Aulo Gelio recurría a «las palabras del famosísimo sabio de Éfeso, según las cuales πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει [una gran erudición no enseña a la mente]»<sup>2107</sup>. Si bien el interés fundamental de Nietzsche al reproducir esta cita se enmarca en el contexto de su investigación sobre las fuentes del doxógrafo, y concretamente en relación con el análisis de algunos pasajes del prólogo de las *Noches áticas*, que considera aportan significativas pruebas al respecto; y cuando alude a esta cita de Heráclito no parece interesarse especialmente en

---

<sup>2101</sup> DK 22 B 50.

<sup>2102</sup> DK 22 B 89.

<sup>2103</sup> DK 22 B 28a.

<sup>2104</sup> DK 22 B 40.

<sup>2105</sup> DK 22 B 129.

<sup>2106</sup> DK 22 B 129.

<sup>2107</sup> Cf. DLF-Text-II, KGW II/1, p. 91; =Nietzsche (1867) 2013, 159; Gell. *praef.*, 12.

el tema de la crítica a la erudición. No obstante, en el mencionado prólogo Aulo Gelio sí insiste en esta crítica, y señala que son muchos los libros, sobre todo de autores griegos, que muestran más acumulación de datos que selección de la información más relevante; Nietzsche sí menciona esta cuestión, aunque como se ha señalado, con intereses distintos a la crítica en sí.

El aspecto a destacar aquí es simplemente que la primera alusión de Nietzsche a Heráclito en uno de sus textos completos es ésta. Hay, sin embargo, un apunte póstumo escrito también en 1867 que alude a la crítica de Heráclito a Pitágoras y a Jenófanes<sup>2108</sup>; y otras dos anotaciones del periodo primavera – otoño de 1868 que insisten en la censura del de Éfeso a Homero y a Hesíodo<sup>2109</sup>, y de nuevo en la sentencia de la crítica de Heráclito a la *πολυμαθίη* citada por Aulo Gelio<sup>2110</sup>. Tres anotaciones que muestran, al menos, el conocimiento por parte de Nietzsche de la crítica heraclítica a la erudición y a los poetas, así como cierto interés en tomar nota de ello, en ese periodo de su obra. Otras dos anotaciones de 1869 aluden a la sentencia de Heráclito sobre que Homero y Arquíloco deberían ser expulsados de los certámenes y apaleados; en estas ocasiones las anotaciones muestran mayor énfasis y desarrollo de la cuestión<sup>2111</sup>.

Por otra parte, un fragmento póstumo del otoño de ese mismo año muestra un posicionamiento fuerte sobre la consideración que tiene Nietzsche de la erudición, cuando dice que «si se quiere indicar brevemente cuál es la pesada armadura bajo la que todas las artes modernas sucumben tan a menudo y progresan con paso tan lento y extraviado: hay que decir que se trata de la erudición, del saber consciente y excesivo». El póstumo continúa contrastando a este tipo de «saber» el éxtasis experimentado por los antiguos griegos en las fiestas dionisiacas, «las incomprensibles manifestaciones de los instintos populares» que tenían lugar en ellas; y concluye que «la desgracia de las artes modernas está en no surgir de una tal fuente misteriosa»<sup>2112</sup>.

<sup>2108</sup> NA 52[2] Frühjahr 1867 bis Winter 1867/68, KGW I/4, p. 160; cf. DK 22 B 40.

<sup>2109</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, band IV, p. 112; cf. DK 22 B 42.

<sup>2110</sup> *Ib.* 283; cf. Gell. *praef.*, 12.

<sup>2111</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, band V, p. 365, 395; cf. DK 22 B 42.

<sup>2112</sup> NF 1[1] Herbst 1869, KGW III/3, pp. 3-6.

Aunque es muy probable que en el posicionamiento crítico de Nietzsche respecto a la erudición debieron confluír diversos aspectos relacionados tanto con el eclecticismo de sus lecturas y estudios, como con determinados sucesos de su propia experiencia personal con la comunidad académica de su tiempo, cabe tener en cuenta su tendencia a contrastar distintos aspectos del mundo moderno con la Antigüedad, y a orientar filosóficamente las actividades de la filología clásica<sup>2113</sup>. El texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* impartidas entre 1872 y 1876 constituye una muestra de esta cuestión; tanto algunos de sus pasajes como diversos fragmentos póstumos de esa época muestran el interés de Nietzsche en emplear su reflexión sobre el mundo griego en general y las aportaciones de los distintos prototipos filosóficos originarios, en particular, como parámetro para el análisis y la crítica de su propia época. En el texto en cuestión se concede una detallada atención a aspectos centrales de la crítica heraclítica a la erudición; como vimos al comentar el recurso al de Éfeso en aquel texto, la crítica se desarrolla sobre todo a partir del tratamiento de Pitágoras y de Heráclito en los capítulos dedicados en el escrito a ambos filósofos<sup>2114</sup>. En estos capítulos, además de insistir en que el de Éfeso «en Pitágoras sólo encontró un saber prestado, que negaba su σοφίη, y que la calificaba de impostura»<sup>2115</sup>, considera que Heráclito «involuntariamente, crea la imagen de un nuevo σοφός, completamente distinto del de Pitágoras». El tono general de las consideraciones realizadas por Nietzsche sobre los distintos aspectos de la cosmología de Heráclito en general, y sobre su crítica a la erudición en particular, evidencia notable simpatía hacia los planteamientos y el carácter de este filósofo. Por el modo en que trata estas cuestiones parece simpatizar de manera especial con diversos aspectos de la crítica heraclítica, entre los que destacamos aquí su censura al método de acumulación de conocimientos practicado por hombres como Pitágoras; así como a los poetas, a quienes considera «maestros de lo falso»<sup>2116</sup>, y

---

<sup>2113</sup> La conferencia *Homero y la filología clásica*, pronunciada por Nietzsche como «lección inaugural» de su docencia en la Universidad de Basilea el 28 de mayo de 1869, puede considerarse una declaración de principios al respecto; HKP-KGW II/1, pp. 247-269; =Nietzsche (1869) 2013, 219-231.

<sup>2114</sup> VP-Text-9, KGW II/4, pp. 255-256; VP-Text-10, KGW II/4, pp. 264, 265 =Nietzsche (1872-1876) 2013, 356-357; 362, 363.

<sup>2115</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 264-265; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 362-363.

<sup>2116</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 265; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 362.

también la crítica a la ignorancia de la mayoría<sup>2117</sup>. Las muestras de simpatía que se evidencian en el capítulo dedicado a Heráclito en estas lecciones incluyen casi todos los aspectos centrales de la cosmología heraclítica expuestos por Nietzsche, entre los que destacan la afirmación del devenir, las nociones de *polemos*, *dike*, el fuego, el logos, o la imagen del juego del niño, del fragmento DK 22 B 52, entre otras cuestiones<sup>2118</sup>; si bien nuestro interés en este apartado se centra en la censura a la erudición. Rasgos fundamentales de la crítica heraclítica a la *πολυμαθίη* y la *κακοτεχνίην* pitagóricas, tal como los expone el profesor de Basilea en el texto para sus lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, pueden reconocerse en textos y fragmentos póstumos que presentaremos a continuación, en los que Nietzsche asume esta actitud crítica en su propia revisión de la educación y la ciencia occidentales en general; y de la filología y la filosofía en particular.

En este sentido, cabe señalar la importancia de los trabajos filológicos de Nietzsche en relación con la filosofía, pues muchos de los aspectos fundamentales de su pensamiento filosófico se desarrollan a partir de la minuciosa y prolongada exploración realizada en su estudio filológico. En la precisión y laboriosidad de los estudios del filólogo sobre los primeros filósofos, podemos comprobar cómo se van forjando algunos elementos y perspectivas filosóficas clave que se mantendrán y seguirán desarrollándose en el pensamiento nietzscheano posterior.

Como hemos visto en el fragmento póstumo de 1869 al que hemos aludido anteriormente, el posicionamiento crítico de Nietzsche respecto a la erudición comienza bastante pronto; diversos apuntes póstumos muestran que se mantiene como una constante en sus primeros años de docencia<sup>2119</sup>. Algunos aportan explicaciones muy concisas sobre la consideración que tiene Nietzsche del erudito en el contexto de la formación en las escuelas y en los institutos de bachillerato; hay un fragmento de 1871 bastante contundente al respecto: «la pretensión de adquirir una formación en el Instituto de bachillerato es una mentira. La masa de aquellos a los que se les obliga a estudiar ha arruinado completamente al Instituto de Bachillerato. Originalmente no

---

<sup>2117</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 266-267; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 363-364.

<sup>2118</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 270-282; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 366-374.

<sup>2119</sup> Cf. NF 5[85] September 1870 – Januar 1871, KGW III/3, pp. 119-120; NF 8[61, 62, 63, 106] Winter 1870-71 – Herbst 1872, KGW III/3, pp. 255-256, 273; NF 9[62, 63, 64, 70] 1871, KGW III/3, pp. 309-310, 311-312; NF 28[1, 2, 4, 5, 6] Frühjahr – Herbst 1873, KGW III/4, pp. 217-225.



son más que escuelas de erudición; pero no escuelas de formación»<sup>2120</sup>. Otro póstumo de comienzos de 1872 aporta más consideraciones en este sentido y establece una clara diferenciación entre el erudito y el hombre culto, y señala asimismo como «signos distintos de la Edad Media», «el erudito en lugar del hombre culto», y «el maestro de profesión en lugar del sabio ejemplar». Seguidamente declara: «nuestras escuelas están organizadas según este principio medieval. La consecuencia ha sido la formación de una específica *clase de enseñantes*», de manera que se generaliza y facilita la erudición, dificultando a los hombres la posibilidad de «llegar a ser» cultos<sup>2121</sup>.

Por otra parte, en la sección de la *Enciclopedia de filología clásica* titulada «cómo se llega a ser filólogo» Nietzsche pronuncia una crítica a los filólogos en general afirmando que «en muchos se ve claramente el deseo de saber que quiere ponerse en marcha, lo que quiere decir que tienden a convertirse en eruditos. Estos eruditos no son, en la mayoría de los casos, en absoluto pedagogos, sino que sienten, por el contrario, aversión por la enseñanza y no son, en modo alguno, filólogos clásicos»<sup>2122</sup>.

Algunos fragmentos póstumos del periodo verano – otoño de 1873 muestran duras y detalladas críticas a la erudición y a los eruditos<sup>2123</sup>; en uno de éstos Nietzsche reconoce haber asimilado en sí mismo de tal modo la actitud crítica ante la erudición que sentencia: «no se lo he puesto fácil a los que sólo quieren sentir una satisfacción *erudita*, porque, en definitiva, yo no contaba con ellos. Faltan las citas»<sup>2124</sup>. El póstumo que sigue a éste en la ordenación de los fragmentos resulta muy significativo al respecto, y muestra aún de manera más rotunda la consideración nietzscheana hacia la erudición, a la vez que recurre al modelo de la Antigüedad arcaica: «la época de los Siete Sabios no prestaba mucha atención a la autoría de las sentencias sabias, pero se daba mucha importancia a la forma en la que alguien se apropiaba de una sentencia»<sup>2125</sup>. En otro póstumo casi inmediatamente posterior señala «el nacimiento de

<sup>2120</sup> NF 9[62] 1871, KGW III/3, pp. 309-310.

<sup>2121</sup> NF 14[15] Frühjahr Anfang 1872, KGW III/3, pp. 402-403.

<sup>2122</sup> EKP-Text-6, KGW II/3, p. 367; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 298.

<sup>2123</sup> Cf. NF 29[10, 13] Sommer – Herbst 1873, KGW III/4, pp. 234-239.

<sup>2124</sup> NF 19[55] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 25. Parece ser que en la rotunda sentencia de este fragmento Nietzsche se refiere a su recién publicada obra *El nacimiento de la tragedia*; un fragmento póstumo escrito prácticamente después que éste es mucho más duro al respecto; vid. NF 19[58] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 25.

<sup>2125</sup> NF 19[56] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 25.

sectas filosóficas en la Antigüedad griega. Desde la más profunda transformación del espíritu helénico. Comienzo con los pitagóricos, de los que aprende Platón». Este fragmento concluye exclamando «¡la superficialidad de toda ética postsocrática!» y afirmando que «la profunda ética helenística más antigua no se deja representar con palabras y conceptos»<sup>2126</sup>.

Y justo después, el siguiente fragmento póstumo, como muestra del reconocimiento a alguien que -en la misma etapa en la que Nietzsche identifica los gérmenes de ese proceso de transformación- ya criticaba con dureza esa misma cuestión: «Heráclito en su odio contra el elemento dionisiaco, también contra Pitágoras y contra la erudición. Es un producto apolíneo y habla a través de oráculos, cuya naturaleza hay que interpretar en relación con él. No siente el sufrimiento, sino la estupidez»<sup>2127</sup>.

Pueden reconocerse aquí aspectos fundamentales de la filosofía heraclítea, algunos admirados y asumidos por el propio Nietzsche. Los aspectos afines en este sentido son, como estamos comprobando, la crítica a la erudición y la reivindicación de la sabiduría y el lenguaje oraculares; así como la contemplación del sentido natural del sufrimiento, sin cargas de compasión artificiales<sup>2128</sup>. Cuestiones que encuentran importantes ecos en textos como *Sobre el pathos de la verdad*, o *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y que adquirirán relevancia significativa en otros como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde Nietzsche pone especial énfasis en la ficción de los conceptos y el carácter ilusorio del conocimiento, o en otros como la segunda consideración intempestiva.

En el texto *De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, la segunda de las «consideraciones intempestivas» también se desarrollan fuertes posicionamientos críticos respecto a la erudición; interesa resaltar aquí sobre todo los contenidos en dos de las secciones del texto. En la séptima sección hay un pasaje donde se diagnostica que el aumento de productividad científica y educativa de tipo erudito -y al estilo de

---

<sup>2126</sup> NF 19[60] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 26.

<sup>2127</sup> NF 19[61] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 26. Cf. DK 22 B 15, B 40, B 129, B 81, B 28a, B 93, B 92.

<sup>2128</sup> Sin embargo, no todos los aspectos son afines al pensamiento nietzscheano; la afirmación aquí del «odio contra el elemento dionisiaco» contradice la posterior vinculación realizada por Nietzsche de la Heráclito con «la filosofía dionisiaca» en *Ecce homo*; vid. EH-III-Text-9, KGW VI/3, p. 311; =Nietzsche (1888) 1998a, 79. No obstante, este aspecto se tratará en el apartado 3.3., dedicado precisamente a revisar esta cuestión.

las fábricas-, que Nietzsche detecta en su época conlleva la ruina de la ciencia, de la educación y de los jóvenes; en el contexto donde se trata esta cuestión encontramos duras expresiones en las que se compara a los eruditos con gallinas obligadas a producir artificialmente eruditos que «sólo saben cacarear más que nunca porque ponen más huevos que nunca: claro que los huevos son cada vez más pequeños (aunque los libros son cada vez más gruesos)»<sup>2129</sup>. Y muy especialmente la décima y última sección, en la que se encuentra la tercera y última alusión a Heráclito en la segunda consideración intempestiva recurre a la exhortación en la que el de Éfeso alude a la máxima délfica «conócete a ti mismo» y a las indicaciones al respecto sobre «el dios délfico», que en palabras de Nietzsche parafraseando el fragmento DK 22 B 93 «no oculta y no proclama, solamente indica». En esa alusión al de Éfeso, tras criticar con detalle, dureza y precisión los efectos destructivos de la erudición en el sistema educativo moderno, el filólogo resalta que, en contraste con la moderna «la cultura helénica no se convirtió en un agregado gracias a aquella exhortación apolínea. Aprendieron los griegos gradualmente a organizar el caos recapacitando, de acuerdo con la máxima délfica, sobre sí mismos, esto es, sobre sus genuinas necesidades, y desechando las aparentes». Nietzsche recurre en este punto a las orientaciones aportadas por Heráclito, siguiendo la sabiduría délfica, en su defensa de una formación integral que apunta mucho más allá de la erudición y la mera colección de datos e informaciones<sup>2130</sup>.

Por otra parte, en el primer capítulo del texto *La filosofía en la época trágica de los griegos* encontramos también alusiones a este tratamiento de la cuestión cuando Nietzsche afirma que tal como los griegos aprendieron de otros pueblos y que por ello son dignos de admiración «deberíamos nosotros aprender de nuestros vecinos; pero aprender a vivir, no a poner los conocimientos al servicio de una erudición que nos encadena»; y no «persiguiendo el fin de utilizar lo aprendido como soporte para elevarse más y más por encima del vecino»<sup>2131</sup>. En el segundo capítulo las afirmaciones aún son más contundentes; tras presentar a los filósofos preplatónicos como «un grupo

<sup>2129</sup> UBHL-Text-7, KGW III/1, pp. 296-297; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 728.

<sup>2130</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, pp. 328-329; =Nietzsche (1874) 2011a, 748. Cf. NF 27[81] Frühjahr-Herbst 1873, KGW III/4, p. 215; DK 22 B 93, y la crítica heraclíteica a la πολυμαθίη, presente sobre todo en los fragmentos DK 22 B 40, B 129, B 28a, B 56, B 17.

<sup>2131</sup> PHG-Text-1, KGW III/2, p. 300; =Nietzsche (1873) 2003b, 36.

homogéneo» y justificar «que sólo a ellos dedique esta obra», Nietzsche insiste en los cambios iniciados con Platón, y el «exilio» en que se encuentran los filósofos desde ese momento<sup>2132</sup>. Poco después comienza la denuncia contra la cultura de su propia época: «una época que padece lo que se ha dado en llamar la generalidad del saber, pero que carece de una verdadera cultura»; «en una época tal, la filosofía no es más que el monólogo erudito del paseante solitario [...], o la inofensiva cháchara entre viejos académicos y chiquillos». Las afirmaciones sentenciosas en este sentido continúan declarando que «a nadie se le permitirá que satisfaga en sí mismo la ley de la filosofía; nadie vive hoy filosóficamente», y que «todo filosofar moderno es pura apariencia erudita»<sup>2133</sup>. Y en los capítulos dedicados al de Éfeso dice que éste «posee como patrimonio propio y soberano una fuerza extraordinaria de representación intuitiva; en cambio, se muestra frío e indiferente frente a esa otra clase de representaciones que operan a través de conceptos y combinaciones lógicas»<sup>2134</sup>. También que «no necesitaba a los hombres, ni siquiera para su conocimiento: no le importaba nada de eso que se le pudiera preguntar a los hombres y que otros sabios anteriores a él se habían preocupado de inquirir. Heráclito habla con desprecio de tales coleccionistas de preguntas». En este punto Nietzsche llama a estos coleccionistas «hombres “históricos”», trazando así un paralelismo directo entre la crítica heraclítica y la suya propia al mismo tipo de actitud y efectos. Y seguidamente alude de nuevo a la máxima delfica en boca de Heráclito, que es como ya vimos interpreta Nietzsche el fragmento DK 22 B 101: «“me busqué y me investigué a mí mismo”, dijo de sí, usando unas palabras que se atribuyen a una consulta oracular, dando a entender que es él, y ninguno más de los hombres, quien satisface y consume de verdad el precepto delfico “conócete a ti mismo”»<sup>2135</sup>.

La crítica de Heráclito a la erudición, a Pitágoras, Hesíodo, Jenófanes y Hecateo vuelve a tratarse en la undécima sección de la parte I-II del texto para las lecciones sobre *Historia de la literatura griega*<sup>2136</sup>. Varios fragmentos póstumos de 1874 insisten en dejar atrás «la época de los eruditos», en que «el filósofo debe buscar la verdad para sí

---

<sup>2132</sup> PHG-Text-2, KGW III/2, pp. 303-304; =Nietzsche (1873) 2003b, 40-41.

<sup>2133</sup> PHG-Text-2, KGW III/2, p. 306; =Nietzsche (1873) 2003b, 43.

<sup>2134</sup> PHG-Text-5- KGW III/2, p. 317; = Nietzsche (1873) 2003b, 58.

<sup>2135</sup> PHG-Text-8- KGW III/2, pp. 328-329; = Nietzsche (1873) 2003b, 74.

<sup>2136</sup> GGL-I und II-Text-11, KGW II/5, pp. 188-199; =Nietzsche (1874-75) 2013, 708.

mismo, no para escribir libros»<sup>2137</sup>. Y uno de 1875 toma nota de cómo en la última etapa de su vida Markland, reconocido estudioso de la literatura griega «sintió una aversión tan enorme hacia toda la fama erudita, que destrozó en parte y en parte echó al fuego varios trabajos a los que había dedicado largo tiempo y cuidado»<sup>2138</sup>.

La cuarta «consideración intempestiva», *Richard Wagner en Bayreuth* también contiene duras críticas a la erudición, al engaño y a la necesidad de aparentar generalizada en «la humanidad moderna», que contienen los elementos básicos de la crítica heraclítea a Pitágoras y a la erudición:

«esta época es vil, eso ya se puede ver ahora, pues venera lo que despreciaron otras épocas nobles; aunque se haya apropiado incluso de todo lo de gran valor de la sabiduría y del arte del pasado, y se pasee con ese vestido, el más rico de todos los trajes, nuestra época manifiesta, sin embargo, una siniestra autoconciencia de su vileza en que no necesita ni usa ese ropaje para abrigarse, sino tan sólo para engañar sobre sí misma. [...] De este modo los doctos y filósofos actuales no utilizan la sabiduría de la India y de Grecia para llegar a ser en sí mismos sabios y serenos: su trabajo solamente ha de servir para proporcionarle al presente una fama ilusoria de sabiduría»<sup>2139</sup>.

Por otra parte, un fragmento póstumo del invierno de 1876-77 que hemos empleado en el comentario de *Opiniones y sentencias diversas* expone qué es para Nietzsche una sentencia y cuál es su modo de entenderla y de emplearla, recurriendo a Heráclito e identificándose con él, tanto a la hora de definir la naturaleza, sentido, uso e impacto de las sentencias, como al considerar la implicación y el ejercicio de reconstrucción activa con que reta al lector una sentencia «algo que no comprende la mayoría, y por esto en las sentencias se pueden enunciar sin peligro cosas peligrosas»<sup>2140</sup>. Una identificación con Heráclito respecto a dos cuestiones; la del estilo aforístico y sentencioso -empleado también por Nietzsche con cierta frecuencia-, y la relativa al diagnóstico de ignorancia aplicado a la mayoría, compartido asimismo.

En otro fragmento póstumo de finales de 1876 – verano de 1877 aparecen, una después de la otra, las siguientes expresiones: «"delincuentes honrados", "la vanidad

---

<sup>2137</sup> NF 32[71, 73, 74, 76] Anfang 1874 bis Frühjahr 1874, KGW III/4, pp. 393-396.

<sup>2138</sup> NF 3[8] März 1875, KGW IV/1, pp. 92-93. Cf. 5[17, 107, 137, 143] Frühling 1875, KGW IV/1, pp. 120, 143-144, 151, 152; NF 7[6] 1875, KGW IV/1, p. 197.

<sup>2139</sup> UBWB-Text-6, KGW IV/1, pp. 34-35; =Nietzsche (1876) 2011a, 826-827.

<sup>2140</sup> NF 20[3] Winter 1876-1877, KGW IV/2, p. 457.

del erudito" [...]»<sup>2141</sup>. Fragmentos póstumos de 1880 siguen señalando la debilidad de «la mentalidad cobarde de esclavo de los eruditos pusilánimes», en contraste con «la fuerza rebotante de los hombres del Renacimiento»<sup>2142</sup>. Y en distintos textos posteriores seguimos encontrando alusiones críticas a la erudición y a los hombres «doctos»; destacamos así algunos pasajes de *La ciencia jovial*<sup>2143</sup>, *Más allá del bien y del mal*<sup>2144</sup>, y *La genealogía de la moral*<sup>2145</sup>. En el último año de su producción, el autor aún reconoce abiertamente su decidido criterio de no mostrar las fuentes que emplea; así, en el prólogo al *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche dice que: «una sentencia, cuyo lugar de origen yo mantengo oculto a la curiosidad docta, viene siendo desde hace largo tiempo mi divisa: *increscunt animi, virescit vulnere virtus*»<sup>2146</sup>. En el capítulo dedicado a Sócrates en esta obra Nietzsche reconoce que su consideración de que «los grandes sabios son tipos decadentes» se le ocurrió cuando descubrió «que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos», y remite a su tratamiento de la cuestión en *El nacimiento de la tragedia*. También declara que desde entonces, cada vez ha ido comprendiendo mejor cuál es la naturaleza y a qué obedece el «consenso de los sabios»<sup>2147</sup>, y en distintas secciones del texto sigue exponiendo críticamente diversas muestras de los peligros y engaños de «la "razón" en la filosofía», y la ausencia de una auténtica educación y de educadores en la época moderna<sup>2148</sup>. Cabe señalar que es justo tras la crítica a Sócrates como antecedente de esta cuestión, y antes de exponer lo que Nietzsche denomina la «historia de un error», que - en el contexto de las observaciones también críticas de los peligros y errores del

<sup>2141</sup> NF 21[4] Ende 1876 – Sommer 1877, KGW IV/2, p. 264; cf. MAM-II (WS)-Text-124, KGW IV/3, p. 244.

<sup>2142</sup> NF 7[88] Ende 1880, KGW V/1, p. 665; cf. 7[205, 256, 257, 302] Ende 1880, KGW V/1, pp. 689-690, 700-701, 711.

<sup>2143</sup> Aunque hay más, destacamos especialmente FW-Text-366, KGW V/2, pp. 296-298; FW-Text-373, KGW V/2, pp. 306-308; FW-Text-381, KGW V/2, pp. 315-317; =Nietzsche (1882) 2010b, 571-573, 581-582, 589-591.

<sup>2144</sup> JGB-Text-137, KGW VI/2, p. 97; JGB-Text-204-213, KGW VI/2, pp. 131-154; =Nietzsche (1886) 1997c, 112, 149-171.

<sup>2145</sup> GM-III-Text-23, KGW VI/2, pp. 414-416; =Nietzsche (1887) 1997b, 188-190.

<sup>2146</sup> GD-Vorrede-1, KGW VI/3, p. 51; =Nietzsche (1888) 1998b, 31.

<sup>2147</sup> GD-II-Text-2, KGW VI/3, pp. 61-62; cf. GD-II-Text-5, KGW VI/3, pp. 63-64; GD-VIII-Text-5, KGW VI/3, pp. 101-102; GD-VIII-Text-7, KGW VI/3, pp. 103-104; =Nietzsche (1888) 1998b, 44, 46, 87-88, 90; para contrastar aspectos relacionados con esta cuestión vid. Reinhart 1979.

<sup>2148</sup> Cf. GD-VIII-Text-3, KGW VI/3, pp. 99-100; GD-VIII-Text-5, KGW VI/3, pp. 101-102; =Nietzsche (1888) 1998b, 87-88.

uso de la razón- se encuentra la alusión en la que se distingue con reconocimiento a Heráclito del «resto del pueblo de los filósofos», por su afirmación del devenir, en contraposición a la tendencia conceptual y estática que se está criticando<sup>2149</sup>.

Por último, también en *Ecce homo* vuelve a insistirse en la caracterización del docto como «décadent», y en los efectos aniquiladores de los hábitos eruditos: «el docto, que en el fondo no hace ya otra cosa que revolver libros -el filólogo corriente, unos doscientos al día-, acaba por perder íntegra y totalmente la capacidad de pensar por cuenta propia. Si no revuelve libros, no piensa. [...] naturalezas bien dotadas, con una constitución rica y libre, ya a los treinta años “leídas hasta la ruina”, reducidas ya a puras cerillas, a las que es necesario frotar para que den chispas -pensamiento. [...] ¡a esto lo califico yo de vicioso!»<sup>2150</sup>

*Filología, filosofía y metodología creativa.*

Cabe destacar que en el caso de Nietzsche la censura a la πολυμαθία no consiste en rechazar la erudición simplemente, sino en indicar con rigor que ésta, por sí sola, no es suficiente para elaborar conocimiento auténtico ni para acceder a la sabiduría. En este sentido, hay disposiciones más importantes, que permiten al investigador y al educador un ejercicio realmente efectivo de la erudición:

«Lo más importante (y lo más difícil) consiste en dejarse penetrar por la Antigüedad con amor y experimentar su diferencia con ella. Sólo entonces puede ser educado por la Antigüedad (“el niño tiene que amar a su padre si éste debe educarlo”), y sólo entonces llegará a ser también un erudito verdaderamente productivo (sólo del amor nacen las visiones más profundas)»<sup>2151</sup>.

Con bastante frecuencia suele acudir directamente al estudio de la filosofía de Nietzsche sin tener en cuenta el peso y la importancia de la filología en su pensamiento, o concediendo a la cuestión filológica -como mucho- un valor formativo ligado a la fase inicial del joven investigador. Es muy probable que la falta de reconocimiento hacia los estudios y trabajos filológicos que realizó durante su periodo

<sup>2149</sup> Cf. GD-III-Text-2, KGW VI/3, p. 69; GD-IV-Text 1, KGW VI/3, pp. 74-75; =Nietzsche (1888) 1998b, 52, 57-58.

<sup>2150</sup> EH-II-Text-8, KGW VI/3, pp. 290-291; cf. EH-III-Text-1, KGW VI/3, p. 298; EH-III-Text-13, KGW VI/3, pp. 318-319; =Nietzsche (1888) 1998a, 56-57, 65, 87-88.

<sup>2151</sup> EKP-Text-6, KGW II/3, p. 368; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 299.



de formación primero, y durante los diez años de docencia impartidos en Basilea después<sup>2152</sup>, haya influido en la falta de comprensión de su metodología y de ciertos aspectos de su modo de entender la tarea filosófica y filológica. El aparente caos que encontramos en la presentación de ciertos contenidos, el carácter artístico y en ocasiones de estilo oracular o sentencioso de ciertas expresiones, ya desde *El nacimiento de la tragedia*, junto a la falta de precisión a la hora de citar autores y fuentes, son cuestiones que suelen contribuir a una interpretación superficial, cuando no engañosa, según la cual Nietzsche es considerado metodológicamente un descuidado y filosóficamente un ignorante; o bien, todo lo contrario, un genio incomparable. Pero quizá las cosas no sean necesariamente tan extremas. Como hemos visto, los apuntes dedicados a la preparación de sus clases en el periodo de docencia en la universidad de Basilea muestran un amplio conocimiento de la literatura y la filosofía clásicas<sup>2153</sup>, y esto mismo puede comprobarse ya en sus obras de juventud. En efecto, si observamos sus primeros trabajos y algunas declaraciones del propio autor sobre el uso de las fuentes y las técnicas, podemos confirmar que su propósito es operar con el material bibliográfico y los instrumentos de análisis, de un modo distinto al habitual, y que su estilo responde a su peculiar concepción filosófica y académica<sup>2154</sup>.

---

<sup>2152</sup> Como hemos visto, hay escritos de ese período, como el texto para las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, donde son prácticamente continuas las alusiones precisas a las fuentes antiguas y modernas de donde procede el material que Nietzsche está empleando para la preparación de sus clases; así como exhaustivos los tratamientos de las cuestiones estudiadas, aunque en ocasiones puedan contener algunos errores, algunos de los cuales hemos podido comprobar.

<sup>2153</sup> Según Campioni «la publicación, actualmente en curso en la edición crítica, de los materiales filológicos (en particular los apuntes de los diversos cursos de las lecciones de Basilea), ha facilitado una más precisa y autónoma valoración del trabajo filológico de Nietzsche en el horizonte de la historia de los estudios clásicos y ha permitido conocer la compleja relación de interacción y conflictividad entre un oficio, practicado con creciente seguridad, y el surgir de la identidad filosófica. Ciertamente, el interés filosófico no significa, para Nietzsche, el alejamiento de la filología o alguna hostilidad hacia ella; implica más bien la voluntad de emprender una práctica inactual de la disciplina»; Campioni 2011, 64. Para profundizar en esta cuestión vid. también Santini 2012, 1-3 y 21-82.

<sup>2154</sup> Precisamente, una de las cuestiones que critica es cómo el método académico - metafóricamente hablando- ha confundido los instrumentos con la obra, de modo que éstos han velado la obra, y ésta ha quedado olvidada; el exceso de atención al instrumental y a la técnica desvía la atención del objeto originario de estudio; los académicos se han convertido en especialistas en construir y revisar metodologías e instrumentos de análisis. Vid. Nietzsche (1873) 2011, 61.

El estudio de Nietzsche *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* es, entre otras cosas, una muestra de empleo honesto y acorde a la metodología académica de la ciencia filológica de su tiempo, resultado de un arduo proceso de formación en la prestigiosa escuela de Pforta, caracterizada precisamente por la excelencia de sus estudios clásicos. En apuntes inmediatamente posteriores a este trabajo el filólogo expone su opinión sobre el empleo de las fuentes. Sus comentarios, por un lado prueban su capacidad metodológica, y por otro revelan un peculiar sentido a la hora de utilizar el material ofrecido por otros autores y saber manejarlo de tal modo que adquiriera una forma nueva, con el sello propio del investigador o escritor que lo está empleando; tal autor ha de tener una mente superior a la de los escritores de los que se está sirviendo. El ejemplo de dominio técnico que encontramos en el trabajo sobre las fuentes de Laercio, y la declaración de la cita que presentamos a continuación demuestran dos cosas: Nietzsche conoce y maneja perfectamente la técnica académica; y concibe un método - según él más rico y efectivo- que no siempre indicará el lugar de procedencia del material empleado, ni lo presentará con la misma forma y sentido del originario<sup>2155</sup>:

«La pregunta “¿qué libros ha utilizado un autor?” tiene poca esperanza de encontrar una respuesta precisa, si aquel autor tiene una mente superior a la de los autores que emplea, si dispone de ellos en plena libertad y vierte en una forma nueva todo el material que toma de ellos, imprimiéndoles la marca de la propia individualidad. [...] En otros casos tampoco la honestidad de un historiador nos sirve de nada, porque la fuente que cita abiertamente sólo es para nosotros un nombre inmerso en la más espesa oscuridad. Porque ¿qué buscamos cuando buscamos las fuentes de un autor? Hagámoslo solamente si tenemos la perspectiva, no de poner un nombre en el lugar de

---

<sup>2155</sup> El trabajo *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* es de 1867; el texto al cual pertenece la cita en cuestión está escrito en el periodo: otoño de 1868 - primavera del 1869, (vid. *Opere* I/2, pp. 459, 473); la destreza en el empleo del método filológico se ha ido forjando desde bastante antes. En el primer tomo del volumen I de los *Escritos juveniles* de Nietzsche, que comprende los escritos del periodo 1856-1864, los responsables de la edición italiana comentan que «el elemento más importante y grávido de futuro para el itinerario intelectual del joven Nietzsche que encontramos documentado en el presente volumen es el nacimiento del método filológico. Los alumnos de Pforta podían adquirir en esta escuela, orientada a los estudios clásicos y a la crítica textual de marca protestante, todos los instrumentos de la filología de la época; pero el alumno Nietzsche demuestra saberlos manejar con una soltura nada común. [...] desde estos comienzos, a la perspectiva filosófica la acompaña la exactitud del método filológico [...] es notable la seguridad con que el licenciado de Pforta se enfrenta con los mayores filólogos de su tiempo [...] aquel talento combinatorio, aquel rigor metódico que su maestro Rischl tuvo que alabarle en Leipzig en 1867, encaminándolo así a su carrera de filólogo y a aquellas experiencias que tuvieron que culminar, en el periodo de Basilea, en los grandes estudios sobre la filosofía griega y en el *Nacimiento de la tragedia*»; *Opere* I/1, 468-469.

otro, sino de intercambiar conocimientos con conocimientos; un libro tiene que volverse más comprensible en su forma, en su contenido intelectual; queremos ver algo más que el libro terminado, queremos tener ante los ojos la génesis de un libro, la historia de su concepción y de su nacimiento; y después nos interesan más los padres de la criatura que las fuentes del que las ha reelaborado. Queremos que el proceso de su desarrollo se desvele ante nuestros ojos. El caso en cuestión es uno de estos. ¿Qué es para nosotros Diógenes Laercio? Nadie desperdiciaría ni una palabra sobre la fisonomía filistea de este escritor, si por un caso él no fuera el necio guardián de tesoros cuyo valor ignora. Él es el guardián nocturno de la historia de la filosofía griega, no se puede acceder a ella sin recibir de él la llave»<sup>2156</sup>.

El máximo sentido que Nietzsche encuentra en la búsqueda de las fuentes de un autor es la reconstrucción del proceso de creación y desarrollo de la obra en cuestión, y no tanto el coleccionismo de nombres, fechas y datos. Ésta es la motivación fundamental que reconoce en su trabajo *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*, en quien ve al guardián de la historia de la filosofía griega, filisteo inconsciente del tesoro que custodia, pero guardián a fin de cuentas, de una mina sin la cual no tendríamos acceso a importantes etapas, corrientes y autores de la filosofía griega. Es por esto que considera mucho más fértiles y útiles la información y las referencias ofrecidas en su obra, aunque no se cite la fuente de donde proceden, que cualquier antología moderna rica en datos y pobre en originalidad.

«A amortiguar nuestro interés por la fuente directa de Laercio está el simple darse cuenta de que las citas se tomaron en préstamo, o más bien si se quiere fueron robadas; esto nos ayuda mucho más que no una de aquellas antologías más recientes en las que no se recoge ninguna tendencia original, sino sólo la manía del coleccionismo polihistórico»<sup>2157</sup>.

Lo esencial de la crítica nietzscheana al método historicista académico ya está formulado en la etapa juvenil a la que pertenecen estos escritos. En estos mismos apuntes encontramos que: «si hacia la Antigüedad disponemos una actitud histórica, en cierto modo la degradamos: perdemos el elemento formativo»<sup>2158</sup>. Además, el exceso de confianza en la metodología científica merma la creatividad en los investigadores y docentes. En efecto, «a los docentes universitarios de filología se les piden las cosas

---

<sup>2156</sup> *Opere* I/2, 485-486.

<sup>2157</sup> *Ib.*, 485. En cierto modo, y pese a las críticas dirigidas al doxógrafo, da la impresión de que el *modus operandi* de Laercio contribuye a la propuesta metodológica de Nietzsche según la cual con tres anécdotas es posible definir lo más importante de un pensador, mucho mejor que con el método académico habitual.

<sup>2158</sup> *Ib.*, 490.

más extrañas; tienen que ser científicos rigurosos y a la vez artistas, tienen que educar a pedagogos y a alumnos de la ciencia. Entusiastas de la Antigüedad y rigurosos continuadores del trabajo filológico»<sup>2159</sup>.

El joven filólogo comprende que la técnica es necesaria para la investigación pero que también entraña el peligro de obstruir el curso de ésta si el estudioso se obsesiona con la actividad clasificatoria. Está forjándose aquí la visión de superar el uso habitual de la metodología académica, empleándola en un *modus operandi* que recopilará información de diversas fuentes para combinarla y formular nuevos contenidos, poniendo el acento en el «intercambio de conocimiento»:

«Hagámoslo solamente si tenemos la perspectiva, no de poner un nombre en el lugar de otro, sino de intercambiar conocimientos con conocimientos »<sup>2160</sup>.

Se trata pues de un estilo de trabajo claramente concebido ya en etapa muy temprana, que con el tiempo se pondrá en práctica e irá perfeccionándose como método. Se emplean expresiones y material de otros autores en la construcción de nuevos contenidos, a la vez que en muchos casos, se dialoga con aquéllos. De modo que en la mayoría de los pasajes críticos de sus obras, Nietzsche entabla un debate con distintos representantes de diversas disciplinas de su época, y con figuras concretas de otros tiempos<sup>2161</sup>. Desde esta perspectiva, *El nacimiento de la tragedia* puede contemplarse como un primer ensayo de este estilo que se convertirá, de hecho, en un rasgo característico de los escritos del filólogo filósofo. Tras muchas de las expresiones que encontramos en distintas partes del tejido de su obra laten estudios previos sobre textos de otros autores que, a base de trabajo, Nietzsche ha hecho suyos y presenta con el sello personal de su estilo e intención. Hay declaraciones en el texto *Cómo se llega a ser filólogo* que muestran la laboriosidad de esta tarea de asimilación; un ejercicio personal y vivificante de la metodología:

«*Non multa sed multum* (no muchas cosas, sino mucho) [...]».

Lo que importa, pues, es menos la cantidad que el cómo. [...] Lo mejor es que cada uno sienta una inclinación auténticamente personal a acercarse a la Antigüedad. Nuestra tarea consiste sólo en dar indicaciones para que cada uno aborde con la mayor facilidad y

---

<sup>2159</sup> *Ib.*, 490-491.

<sup>2160</sup> *Ib.*, 486.

<sup>2161</sup> Para esta cuestión vid. Brobjer 1997, 667-680.

confianza ámbitos particulares. Lo principal siempre es que exista una necesidad de aprender y de experimentar algo. Lo que se descubre y recopila de modo artificial permanece muerto, o sea, no se asimila en un núcleo esencial creativo, ni se convierte en carne y sangre, sino que se oprime al individuo y se le perjudica»<sup>2162</sup>.

No cabe duda pues de que Nietzsche domina la metodología filológica de su tiempo, y la hace servir de modo creativo en una original combinación de técnica, erudición y creación artística. Prestigiosos investigadores confirman esta postura; así por ejemplo, Adrados en su conferencia de 1968 dedicada a la concepción nietzscheana de filología clásica decía:

«Nietzsche es un espléndido filólogo. Porque ¿qué es ser filólogo sino comprender mundos lejanos con ayuda de instrumentos metodológicos perfeccionados, desde luego, pero también con ideas? [...] Los conocimientos y el método no son suficientes»<sup>2163</sup>.

En cuanto a la significación de los trabajos nietzscheanos, no sólo para la ciencia filológica sino también para la del pensamiento, en esta misma conferencia el investigador español señalaba que «Nietzsche selecciona sectores de la Antigüedad poco atendidos hasta entonces», y calificaba de revolucionaria hazaña su estudio de los filósofos presocráticos y el descubrimiento de la importancia de la filosofía presocrática, entre otras innovaciones que también resultaron decisivas para los estudios filológicos y filosóficos de la posteridad<sup>2164</sup>.

Algunos años después, en 1985, Vattimo afirma: «lo que caracteriza la filosofía de Nietzsche [...] es la relación entre filosofía y filología, que señala la primera fase de su obra y que se mantendrá, de manera diferente, en todo su oficio de pensador»<sup>2165</sup>, si bien la actitud crítica del filólogo filósofo le llevará a desarrollar un particular estilo con intención reformadora de ambas disciplinas.

Y más recientemente, Siles, a partir de un pasaje de Nietzsche sobre la función del método como punto de partida para ejercer una auténtica influencia en los alumnos de la ciencia filológica, hace una explicación de lo que es para él la filología y cuál es la función del método en esta disciplina. En su exposición aclara que él se refiere a «una

---

<sup>2162</sup> EKP-Text-13, KGW II/3, p. 388; EKP-Text-14, KGW II/3, p. 391-392; =Nietzsche (1870-1871) 2013, 304, 306.

<sup>2163</sup> Rodríguez Adrados 1970, 102-103.

<sup>2164</sup> Vid. *ib.*, 100-101.

<sup>2165</sup> Vattimo 1985, 23.

filología de y para poetas [...], la que Nietzsche define como “un iluminarse la existencia”», y señala que «lo poético es siempre filológico, y lo filológico, poético»<sup>2166</sup>. En nuestra opinión, esta identificación contribuye a la mejor comprensión de la importancia de la filología en los textos nietzscheanos y a la valoración de su presencia en la tarea filosófica del filólogo-filósofo durante toda su obra, y no sólo en los primeros trabajos. Efectivamente, para Nietzsche esta cuestión es fundamental; y más que la metodología en sí, el modo en que el educador despierta la motivación en sus alumnos y los aproxima al método científico. La metodología es la clave de acceso para analizar y descifrar los textos, una clave que requiere -a su vez- ser activada por la adecuada motivación y comprensión de su sentido y alcance.

Como dice el destacado especialista Campioni, al explicar la importancia de la filología en toda la obra nietzscheana y la función que Nietzsche busca desde joven en el método científico como compensación al impulso caótico y destructivo de lo que él mismo denomina su «primera naturaleza»<sup>2167</sup>:

«Nietzsche lleva al seno de la ciencia más académica y rigurosa de Alemania las fuertes tensiones de la época y los impulsos que habían caracterizado sus años juveniles. [...] Sólo el espíritu que se ha vuelto libre puede disolver definitivamente la relación de subordinación del filólogo/educador frente al “genio”, y seguir valorando “el arte de leer bien” propio de la filología. La actitud filológica permanecerá siempre como el necesario instrumento de limpieza y probidad contra todo intento de “corrupción” del texto [...]. En el último periodo, Nietzsche propone la solidaridad de intentos críticos entre la filología, la fisiología y la genealogía contra las interpretaciones predeterminadas, fijas y cargadas de prejuicios que rehúsan el trabajo paciente. Se trata de leer las intenciones y las fuerzas que atraviesan el texto y lo constituyen: leer bien, lentamente, con “la precaución, la paciencia, la sutileza”»<sup>2168</sup>.

En el contexto de esta explicación Campioni cita varios pasajes en los que Nietzsche expone la necesidad de esa «segunda naturaleza» que rija los impulsos de la primera; y constata que el interés del filólogo en esta cuestión emerge ya en los escritos de juventud y persiste hasta el último periodo<sup>2169</sup>. A propósito de esta cuestión cita también un pasaje de *Ecce homo* donde se advierten los peligros del extremo opuesto; se

---

<sup>2166</sup> Siles 2005, 71-73.

<sup>2167</sup> Ante los peligros implícitos en la impulsividad y la multiplicidad de intereses e inclinaciones de lo que Nietzsche denomina su «primera naturaleza», el joven filólogo fomenta una «segunda naturaleza» construida a base de erudición, disciplina, constancia y metodología científica, que ejerza la dirección de la primera. Vid. Campioni 2011, 59-72.

<sup>2168</sup> *Ib.*, 62-63.

<sup>2169</sup> Vid. *ib.*, 59 y 63.

trata del pasaje al que hemos aludido anteriormente, donde Nietzsche señala que el filólogo corriente suele manejar unos doscientos libros al día, y considera este hábito como un ejemplo de la obsesión del docto por la lectura y de la merma que provoca este exceso en «la capacidad de pensar por cuenta propia»<sup>2170</sup>, al hacer que el pensamiento del estudioso pierda su autonomía y se convierta en una reacción dependiente de la actividad pensante de otros. De todos modos, el especialista italiano recurre a esta cita, no tanto para señalar la crítica nietzscheana al mencionado exceso, sino para constatar que Nietzsche conoce bien la práctica de lectura usual de los filólogos, y -en nuestra opinión- es seguro que él mismo debió ejercerla con frecuencia, a juzgar por el abundante índice de obras clásicas y modernas que encontramos en su biblioteca personal, de las más diversas disciplinas, aunque sobre todo de filología, filosofía y psicología<sup>2171</sup>. En efecto, al revisar el catálogo de *La biblioteca personal de Nietzsche*, publicado por el equipo dirigido por Campioni en 2002, podemos comprobar que varias de estas obras cuentan con gran cantidad de anotaciones en los márgenes, muestra del copioso estudio y trabajo realizado por el filólogo sobre muchos de los temas que aparecen después en sus escritos. Es importante saber que cuando Nietzsche realiza determinadas afirmaciones sobre cuestiones concretas de filosofía, física, psicología o biología, por ejemplo, se ha documentado antes bien y de hecho, muchos de los manuales y trabajos especializados que encontramos en su biblioteca los adquiere el mismo año -o muy poco tiempo después- de su publicación, lo cual indica, además, un seguimiento actualizado de los temas en cuestión<sup>2172</sup>. Esto puede comprobarse especialmente en el caso de las investigaciones sobre filosofía, psicología y evolucionismo.

También el trabajo ofrecido por Brobjer en 1997 sobre las obras adquiridas y estudiadas por Nietzsche entre los años 1885-1889 muestra la diversidad de los textos que manejó en su último periodo, marcado precisamente por una abundante productividad; tan sólo en 1888, Nietzsche escribe seis libros<sup>2173</sup>. Entre las obras

---

<sup>2170</sup> EH-II-Text-8, KGW VI/3, pp. 290-291.

<sup>2171</sup> Vid. Campioni 2002.

<sup>2172</sup> Vid. Brobjer 1997, 678-693.

<sup>2173</sup> *El caso Wagner. Un problema para los amantes de la música; Ditirambos de Dioniso; Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo; El anticristo; Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es; y Nietzsche contra Wagner. Actas de un psicólogo.*



empleadas en esos años encontramos abundantes textos de filosofía, psicología, biología y otras disciplinas, tanto antiguos como contemporáneos, y algunos de ellos publicados el mismo año en que Nietzsche los adquiere<sup>2174</sup>. Cabe resaltar también la influencia de la *Historia del materialismo*, de Lange<sup>2175</sup>, obra que el propio Nietzsche elogia en algunas de sus cartas, y cuya lectura en los años de juventud ya le sirviera para profundizar en la crítica a Schopenhauer, así como para confirmar y desarrollar su propia «teoría de la ficción» del sujeto, el lenguaje y los procesos del conocimiento, y seguramente para despertar su interés en Demócrito y a partir de ahí en Heráclito.

En la última etapa Nietzsche sigue los estudios sobre biología y ética de Rolph (1884), el trabajo sobre fisiología en la teoría de la evolución de Nägeli (1884), el estudio de teoría evolutiva sobre la *Herencia de los caracteres adquiridos* de Galton (1869) y el trabajo de Desprez sobre *La evolución naturalista* (1884). También el tratado sobre ética del filósofo y psicólogo Spencer, y estudios especializados de psicología adquiridos inmediatamente después de su publicación<sup>2176</sup>, entre los que destacan los de Delboeuf (1887), Paulhan (1887), y Richet (1884). Esta información nos sirve para constatar -a modo de ejemplo- el hábito investigador de Nietzsche, previo y simultáneo a la exposición de sus ideas en la redacción de sus textos. Una muestra de que su crítica a la erudición, no se limita a renunciar a ésta, sino a prescindir de las tendencias engañosas, estériles o vanidosas, y a darle un sentido realmente dinámico y constructivo.

En este sentido, y retomando el curso de nuestra exposición sobre la cuestión metodológica, concluimos que Nietzsche conoce y comprende muy bien el sentido del

---

<sup>2174</sup> Textos de Lucrecio, Plutarco, San Agustín, Montaigne, Spinoza, Leibniz, Pascal, Simplicius, Kant, Schopenhauer, Feuerbach; y también de Mill (1869), Fischer (1853), Roberty (1887), Brochard, Lange (1887), Hartmann (1879), Renan (1863), Spir (1877), Taine (1887), Rée (1877), Deussen (1883), Joly (1883), Dühring (1882), Guyau (1885), Salomé (1885), Höffding (1887), Herzen (1887) y Mach (1886), entre otros. Las contribuciones de este último en el campo de la física, así como los estudios sobre religión de Lippert (1882) y Kohler (1885 y 1886), se considera que sirvieron a Nietzsche para el desarrollo de cuestiones importantes de *La genealogía de la moral*, escrita en 1887; cf. Brobjer 1997, 691.

<sup>2175</sup> Lange publica por primera vez su *Historia del materialismo* en 1866. Aunque la edición que encontramos en *La biblioteca personal de Nietzsche*, (vid. Campioni 2002, 346), es de 1887, en cartas a Rohde, una de septiembre de 1866 y otra del 4 de noviembre de 1868, Nietzsche declara que se trata de un magnífico libro que no se cansa de leer y estudiar.

<sup>2176</sup> La relación de libros sobre psicología que presentamos se ha obtenido a partir de la parte del índice de Brobjer en el que se reúnen los libros que, pese a haberlos adquirido, no tienen anotaciones de Nietzsche, y no se ha constatado cuáles de ellos y hasta qué punto, pudo leer. Vid. Brobjer 1997, 692-693.

método; sin embargo, advierte los peligros esterilizadores que éste entraña si se emplea en exceso o si no se acompaña de la adecuada actividad creativa, capaz de generar un estilo propio, personal y dinámico. Queda demostrado pues, que este estilo no es fruto de la falta de honestidad o de la ignorancia. Lo que Nietzsche está forjando es una nueva metodología de trabajo, totalmente acorde con su concepción sobre cómo han de ser: el sistema educativo en general y los estudios clásicos en particular; la formación de los alumnos y de los futuros profesores, así como la actividad de los investigadores y docentes, con las consecuentes repercusiones de este enfoque en los distintos ámbitos de la cultura<sup>2177</sup>.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrita en el mismo periodo en que se redacta *La filosofía en la época trágica de los griegos*<sup>2178</sup>, Nietzsche desarrolla su teoría de la ficción del lenguaje, el sujeto y el conocimiento; la explicación de cómo nuestra cognición emplea ficciones para operar, calcular, representar y habérselas con la información y con el mundo. En cierto modo el hecho de operar con ficciones forma parte de la naturaleza de la razón, y es por esto que el «impulso de conocimiento» - engañado por la «no-verdad»- ha de ser «refrenado» por lo artístico, que es «lo que queda cuando un sistema es destruido como ciencia». Es tarea de la filosofía ejercer esa función de contención; sin embargo el «valor» de ese ejercicio no se encuentra en la «esfera cognoscitiva, sino en la esfera de la vida», de modo que tenemos así la voluntad de existir, frente a la voluntad de conocer, y de estos impulsos es el primero quién debe dominar y conducir al segundo, de manera que «la voluntad de existir utiliza la filosofía como objetivo de una forma superior de existencia». En la filosofía, así entendida, conviven el impulso estético y el del saber; tradicionalmente se le concede al impulso de conocimiento la guía del impulso vital; se trata pues de transformar esta relación, como dirá poco después en la segunda de las *Consideraciones inactuales*: «la ciencia

---

<sup>2177</sup> La conferencia *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas* de 1872, y la consideración inactual *Schopenhauer como educador* de 1874, contienen lo esencial de la crítica de Nietzsche al sistema educativo. No obstante, es posible encontrar signos de esta cuestión en diversos pasajes de su obra, puesto que la reforma del sistema educativo será siempre una cuestión de vital importancia.

<sup>2178</sup> Nietzsche dicta a Rohde este texto en el verano de 1873. El manuscrito *La filosofía en la época trágica de los griegos* lo había llevado a Bayreuth en abril de 1873. Vid. *Opere* III/II, 421.

necesita una dirección y vigilancia superiores: una *doctrina de la salud de la vida* ha de colocarse justo al lado de la ciencia»<sup>2179</sup>.

Señalar por último que en el pensamiento de Nietzsche se amalgaman con frecuencia elementos procedentes de sus estudios clásicos, en combinación con diversos aspectos de la cultura y los debates de su época. En el caso de la crítica a la erudición, por ejemplo, si bien es cierto, como hemos comprobado, que la impronta de Heráclito resulta decisiva en la propia crítica nietzscheana a los excesos de la erudición, ha de tenerse en cuenta asimismo la posible inspiración en los discursos schopenhauerianos<sup>2180</sup>, algunos de los cuales también pasarán a formar parte del ideario nietzscheano, pese a que Nietzsche se desentienda de Schopenhauer a partir de cierto momento. Eso sí, muchos de los elementos absorbidos por el filólogo-filósofo, una vez asimilados adquieren su orientación particular y se amalgaman en la notoria complejidad de su pensamiento. Un ejemplo de esto lo encontramos también en la apreciación hacia la máxima délfica «conócete a ti mismo», intensamente reconocida por Nietzsche en Heráclito, y que recibe una importante atención también por parte de Schopenhauer, o en la crítica de este mismo autor a la erudición, en términos muy similares a los empleados por Nietzsche<sup>2181</sup>. No obstante, el interés de nuestra exploración se ha centrado en el recurso a Heráclito y esta cuestión, por tanto, se señala aquí sin más pretensión que la de dejar constancia de la complejidad del pensamiento del autor, pese a la evidente impronta del recurso al de Éfeso que se ha analizado.

Por otra parte, y como se ha señalado en las conclusiones de la tesis doctoral, prácticamente desde sus primeras obras se evidencia uno de los méritos que cabe reconocer a Nietzsche: el hallazgo de la significativa importancia de los filósofos anteriores a Sócrates, así como el impulso de metodologías alternativas a las empleadas tradicionalmente por los estudios clásicos, con la intención de explorarlos y aprehender sus cosmologías con la mínima proyección posible de los propios intereses y prejuicios.

En cuanto a los comentarios relacionados con las fuentes empleadas por Nietzsche, que hemos realizado en este apartado, y como también se ha indicado en las

---

<sup>2179</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 327; =Nietzsche (1873) 2009 I, 401.

<sup>2180</sup> Cf. Schopenhauer (1851) 1889 III, 26-30; *ib.* II, XXI, 254.

<sup>2181</sup> *Ib.* II, 4.

mencionadas conclusiones, se han limitado a trazar un marco de referencia orientativo bastante general, y a indicar la necesidad de un estudio exhaustivo sobre el tema.

Procedemos ahora a comentar las siguientes cuestiones que nos interesa, siquiera brevemente, revisar.

b) *¿Puede la teoría nietzscheana del eterno retorno derivarse únicamente a partir de los fragmentos de Heráclito? La doctrina de Zaratustra. Contradicciones en la identificación de la figura de Dioniso y Heráclito, por parte de Nietzsche.*

En su declaración de reconocimiento a Heráclito en *Ecce homo*, tras identificar en el de Éfeso lo más afín a su propio pensamiento, Nietzsche detalla los distintos aspectos que considera afines; respecto al último aspecto que expone afirma que:

«La doctrina del “eterno retorno”, es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas – esta doctrina de Zaratustra *podría*, en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito. Al menos la Estoa, que ha heredado de Heráclito casi todas sus ideas fundamentales, conserva huellas de esa doctrina»<sup>2182</sup>.

Se reconoce en estas afirmaciones que Heráclito podría haber enseñado «esta doctrina de Zaratustra»; también que la Estoa «ha heredado de Heráclito casi todas sus ideas fundamentales» y que «conserva huellas de esa doctrina». Si nos ceñimos al texto, el propio Nietzsche vincula la noción del eterno retorno a Heráclito, considera que pueden encontrarse signos de ésta en el estoicismo, y que esta impronta se debe a que la Estoa ha tomado «casi todas sus ideas fundamentales» de Heráclito. Siguiendo las afirmaciones del propio Nietzsche en este pasaje, algunos investigadores atribuyen pues la noción del eterno retorno a Heráclito. Tal es el caso, por citar un ejemplo, de los responsables de un estudio dedicado a servir de apoyo a los estudiantes y de guía a los profesores en su acceso a la filosofía de Nietzsche, al que ya aludimos en el comentario del *Crepúsculo de los ídolos*, y donde se explica que, entre otras nociones, «también la enseñanza del eterno retorno en Nietzsche, que consiste en concebir el tiempo de modo cíclico se remonta a Heráclito (*EH “Así habló Zaratustra”, NT, 3*)»<sup>2183</sup>.

---

<sup>2182</sup> EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 311; =Nietzsche (1888) 1998a, 79.

<sup>2183</sup> Gracia, et al. 2010, 26.

Sin embargo, y como hemos señalado al final del comentario del recurso a Heráclito en *Ecce homo*, vincular la «doctrina» del eterno retorno con Heráclito presenta algunos problemas, que ya han sido advertidos por algunos investigadores<sup>2184</sup>. De hecho, mientras los aspectos afines al de Éfeso que describe Nietzsche poco antes en el mismo pasaje -«la afirmación del fluir y del aniquilar», «el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir, el rechazo radical incluso del concepto mismo de “ser”»- los atribuye de manera directa a Heráclito, cuando alude a la cuestión del eterno retorno ya no lo hace de modo tan directo, sino que en primer lugar atribuye esta doctrina a Zaratustra, en segundo lugar dice que «podría, en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito», y finalmente Nietzsche parece buscar refuerzo en la argumentación de que casi todas las ideas fundamentales del estoicismo proceden del de Éfeso, y que la Estoa «conserva huellas» de la doctrina del eterno retorno.

Veamos las aportaciones de algunos especialistas, respecto a esta cuestión.

Hershbell y Nimis consideran que el eterno retorno es la cuarta noción clave de su propio pensamiento que Nietzsche reconoce en su afinidad con Heráclito en este texto<sup>2185</sup>. Sugieren que la fórmula nietzscheana del *amor fati*, en la que está implícita la incondicional y completa afirmación del mundo en todos sus aspectos, «is Nietzsche’s doctrine of the Eternal Recurrence of the Same»; y que esta doctrina es la «apotheosis of the affirmation of the whole world of becoming – wherein it appears justified at every moment»<sup>2186</sup>. Señalan que esta teoría no es nueva, y que constituía uno de los dogmas característicos de los estoicos, quienes creían en una conflagración periódica en la que el mundo era consumido por el fuego; orientados por una perspectiva determinista según la cual las mismas leyes que operaban la destrucción del mundo impulsaban la formación de uno exactamente igual al consumido anteriormente. También indican que los estoicos atribuían la enunciación de este proceso, la ἐκπύρωσις, a Heráclito; y aluden al pasaje de *La filosofía en la época trágica de los griegos* donde Nietzsche afirma que el de Éfeso «cree asimismo en una destrucción periódica

---

<sup>2184</sup> Moroney 1986, 49; Hershbell & Nimis 1979, 35, por ejemplo.

<sup>2185</sup> Hershbell & Nimis 1979, 20-21.

<sup>2186</sup> *Ib.*, 34.

del universo y en un resurgir también periódico de un nuevo mundo de entre las cenizas del incendio universal que destruyó el anterior [...]»<sup>2187</sup>.

Estos investigadores identifican que las afirmaciones de este pasaje se basan en el fragmento DK 22 B 65: «(*del fuego*) carencia y saciedad»; si bien contemplan la cita algo más amplia donde Hipólito transmite esta sentencia: «según él, la ordenación del mundo (διακόσμησις) es carencia, y la conflagración (ἐκπύρωσις) es la saciedad»<sup>2188</sup>. Mencionan las observaciones de Kirk sobre que al relacionar la carencia con la ordenación del mundo y la saciedad con la conflagración, Hipólito está siguiendo la lectura estoica, y que la atribución de esta doctrina a Heráclito es errónea. También señalan que, pese a ser una cuestión muy discutida, la mayoría de investigadores coincide con Kirk en este último punto. No obstante, resaltan, en época de Nietzsche se opinaba lo contrario; y de hecho Nietzsche no sólo atribuía la ἐκπύρωσις a Heráclito, sino también la noción del eterno retorno. Citan aquí la afirmación en *Ecce homo* sobre que esta doctrina «podría, en definitiva, haber sido enseñada por Heráclito»<sup>2189</sup>.

También señalan que esta noción no se desprende necesariamente de la teoría de la conflagración, ni tampoco es que Nietzsche lo propusiera. Los estoicos articularon su teoría de la repetición circular de todas las cosas a partir de la articulación de la conflagración periódica en combinación con el determinismo estricto que profesaban; y atribuyeron equivocadamente esta doctrina a Heráclito. Para facilitar la comprensión de estas consideraciones mencionan el término χρεών (necesidad), contenido en el fragmento DK B 80 de Heráclito<sup>2190</sup>, e indican que a diferencia de la noción estoica de εἰμαρμένη (destino), el sentido heraclíteo de necesidad refiere a la inevitable regularidad de los procesos naturales de cambio constante en el que se mantiene el equilibrio, en un dinamismo regido por leyes fijas. Estos procesos no se contemplan en el sentido de la inevitabilidad de los cambios individuales, en el sentido determinista estoico. Sin embargo, añaden, «Nietzsche, however, infers a necessity in Heraclitus along the lines of the Stoics», y remiten al pasaje de *Los filósofos preplatónicos* donde el

<sup>2187</sup> Cf. PHG-Text-6, KGW III/2, p. 323; =Nietzsche (1873) 2003b, 66; Hershbelt & Nimis 1979, 34.

<sup>2188</sup> Hippol. *Haer.* IX 10.7; cf. Hershbelt & Nimis 1979, 34.

<sup>2189</sup> EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 311; =Nietzsche (1888) 1998a, 79; cf. Hershbelt & Nimis 1979, 35.

<sup>2190</sup> DK 22 B 80: «preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad».

filólogo sostiene que «Heráclito no conoce ningún género de ética con imperativos. Pues todo es εἴμαρμένη (destino), incluido el hombre individual»<sup>2191</sup>. Sugieren que al no haber alusión alguna a la noción del eterno retorno en los fragmentos de Heráclito, es posible que Nietzsche intuyera en el estoicismo la relación de las nociones ἐκπύρωσις, εἴμαρμένη, eterno retorno, detectara erróneamente las dos primeras en Heráclito, y le atribuyera también la tercera de éstas. No obstante, los mismos investigadores que proponen esta posibilidad reconocen su falta de fundamento, pues, concluyen, a excepción de la afirmación que encontramos en *Ecce homo*, en ningún otro lugar de su obra Nietzsche atribuye la doctrina del eterno retorno a Heráclito.

También consideran extraña la discreción de Nietzsche a la hora de reconocer «huellas de esta doctrina» en los estoicos, y silenciar la relación de esta noción con los pitagóricos, cuestión que ya había observado en sus estudios sobre los filósofos preplatónicos<sup>2192</sup>. Y remiten a las observaciones de Knight sobre la falta de honestidad de Nietzsche al no revelar sus fuentes<sup>2193</sup>. Finalmente aluden a la cita que hace Kaufmann del pasaje con el que comienza la sección de *Ecce homo* dedicada a *Así habló Zaratustra* y donde su autor declara que «la concepción fundamental de la obra» es «el pensamiento del eterno retorno, esa fórmula suprema de afirmación a que puede llegarse en absoluto»<sup>2194</sup>. Concluyen que la noción nietzscheana de eterno retorno tiene que ver con distintas líneas de pensamiento que confluyen en la visión de Nietzsche, y que aunque la conflagración contenga signos de repetición, el eslabón más fuerte que pudiera establecerse entre Heráclito y el eterno retorno es el *amor fati*. Y como muestra de esta consideración proponen la lectura nietzscheana del fragmento B 102 de Heráclito, tal como se evidencia al comienzo del capítulo séptimo de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde Nietzsche alude a la metáfora del juego del niño, de la destrucción y construcción inocente e incesante, para explicar la totalidad armónica en la que se conjugan «todas las cosas y sus contrastes, los contrarios»<sup>2195</sup>. Sugieren que en

<sup>2191</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 280; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 373; cf. Hershbell & Nimis 1979, 35.

<sup>2192</sup> VP-Text-16, KGW II/4, p. 349; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 419.

<sup>2193</sup> Hershbell & Nimis 1979, 36.

<sup>2194</sup> EH-III-Text-23, KGW VI/3, p. 333; =Nietzsche (1888) 1998a, 103. Cf. Hershbell & Nimis 1979, 36.

<sup>2195</sup> PHG-Text-7, KGW III/2, p. 324; =Nietzsche (1873) 2003b, 67-68; cf. DK 22 B 102: «para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas».



los distintos aspectos de su propio pensamiento que Nietzsche reconoce afines con Heráclito, encontraría las condiciones adecuadas para la «visión del eterno retorno»; considerando que el punto de vista de Heráclito, «semejante al dios contemplativo», era completamente apto para compartir esta visión nietzscheana, el eterno retorno. La conclusión al respecto es que, tal como apunta Nietzsche, Heráclito forma parte de los filósofos cuya pretensión empírica trató de desvincularse de las explicaciones de corte mitológico que les precedieron; aunque, no obstante, la noción del eterno retorno no es una hipótesis empírica, y no se encuentra en Heráclito<sup>2196</sup>. Y señalan, por último, que el punto de confluencia en el pensamiento de ambos filósofos es su actitud naturalista ante la filosofía; cada uno a su modo y acentuando el aspecto que más le interesaba, Heráclito en la investigación del mundo físico y Nietzsche en sus exploraciones de pretensión más psicológica, «they agreed, however, in seeing physics and ethics as a continuous whole». Aunque la propuesta heraclítica del «fuego siempre vivo», y la noción nietzscheana del eterno retorno no coincidan, ambos filósofos declinan la existencia de una entidad metafísica, y conciben el cosmos como un dinamismo de cambio constante, que es comparable a una lucha<sup>2197</sup>.

Por otra parte, Moroney sugiere que la observación de los ciclos regulares observados en la naturaleza por los antiguos griegos, como la cíclica aparición y desaparición del sol en el cielo, el aumento y la disminución de la luna, o la periódica sucesión de las estaciones, debió servir de inspiración a los antiguos griegos en su concepción del eterno retorno. Como antecedentes griegos más antiguos del aspecto cíclico de los procesos cósmicos relacionados con la noción del eterno retorno señala a Anaximandro, Empédocles y Heráclito<sup>2198</sup>. Y como antecedentes griegos más antiguos del aspecto del eterno retorno relativo a la precisa y eterna repetición de todos los acontecimientos acaecidos en el universo, señala a los pitagóricos, Aristóteles, y los estoicos<sup>2199</sup>. También sugiere que los estoicos fueron quienes más importancia y

---

<sup>2196</sup> Hershbell & Nimis 1979, 37.

<sup>2197</sup> *Ib.*, 37-38.

<sup>2198</sup> Vid. Moroney 1986, 66-67; cita los fragmentos DK 12 B 1, DK 31 B 17, de Anaximandro y Empédocles, y el pasaje D.L. IX, 8, donde Diógenes Laercio explica los procesos cósmicos de generación y extinción por el fuego, atribuidos a Heráclito.

<sup>2199</sup> Para el tratamiento de esta cuestión en los pitagóricos cita a Simp. *In Ph.*, 732, 30; para el tratamiento aristotélico Arist. *Pr.*, XVII, 916a; y respecto a los estoicos cita los siguientes testimonios: Alex.Aphr. *in Apr.* =SVF II, 624; Nemes. *Nat.Hom.*, c. 38 =SVF II 625, 695; Origen.

tratamiento concedieron a la noción del eterno retorno, e indica asimismo algunas diferencias al respecto entre los primeros estoicos, Zenón y Crisipo -quienes ofrecerían una versión bastante radical de la cuestión-, y estoicos tardíos, que postularían una versión menos estricta, según la cual la consideración de que los hombres que existen en un periodo se repiten en los siguientes, no significa que vaya a existir de nuevo Sócrates tal cual fue una vez, sino que en cada ciclo existirá un hombre que será como él<sup>2200</sup>. Y añade que el estoicismo del periodo medio presenta más diferencias aún<sup>2201</sup>.

En cuanto a la noción nietzscheana del eterno retorno que aparece en *La ciencia jovial*, en *Así habló Zaratustra*, y en algunos fragmentos póstumos<sup>2202</sup>, sostiene que se asemeja sobre todo a la versión estoica más antigua; similitudes que encuentra demasiado evidentes como para que se trate de una coincidencia, por lo cual afirma que en su planteamiento del eterno retorno en los mencionados textos está inspirada en la filosofía griega antigua. Moroney señala la versión pitagórica del eterno retorno, a la que Nietzsche también alude en otros textos<sup>2203</sup>, y se pregunta por qué atribuye la doctrina a Heráclito y a los estoicos, y no a Pitágoras, y por qué rechaza además la versión pitagórica de esta idea<sup>2204</sup>. En cuanto a esta última cuestión sugiere que en la noción pitagórica del eterno retorno se propone que la memoria que un individuo pueda tener de sus anteriores vidas le sirven de guía en el presente; mientras que la versión seguida por Nietzsche, la de los primeros estoicos, el retorno solo se da tras una conflagración total del universo en la que todo es destruido, incluidas las memorias. En cuanto a la primera cuestión, Moroney señala que la formulación pitagórica del eterno retorno únicamente contempla el aspecto antropológico, mientras que el estoicismo incluye también el cosmológico, y que para Nietzsche ambos aspectos son ineludibles. Además, la doctrina pitagórica de la transmigración de las

---

*Cels.* IV, 68; vol. I =SVF II, 626; *Simp. In Ph.* =SVF II, 627; *Tat. Orat. C. 5* =SVF I, 109. Vid. Moroney 1986, 67-68.

<sup>2200</sup> Moroney cita a Origen. *Cels.* IV, 68; vol. I =SVF II, 626.

<sup>2201</sup> Moroney 1986, 68.

<sup>2202</sup> Señala el aforismo 341 de *La ciencia jovial*, FW-Text-341, KGW V/2, p. 250; los pasajes de *Así habló Zaratustra* ZaIII-Text-13-2, KGW VI/1, pp. 267-273; ZaIV-Text-19-10, KGW VI/1, p. 398; y el fragmento póstumo NF 11[206] Frühjahr 1881 bis Sommer 1882, KGW V/2, p. 422. Vid. Moroney 1986, 69.

<sup>2203</sup> VP-Text-16, KGW II/4, p. 349; UBHL-Text-2, KGW III/1, p. 257; NF 29[29, 38] Sommer – Herbst 1873, KGW III/4, pp. 244-245, 428-429.

<sup>2204</sup> Moroney 1986, 70.

almas implica un dualismo psicológico que Nietzsche rechaza, y que supone de por sí motivo más que suficiente para que no vincule su noción del eterno retorno con los pitagóricos. La conclusión es que las aportaciones de Heráclito, junto con las de los estoicos, constituyen el marco a partir del cual Nietzsche construiría su noción del eterno retorno; una periódica conflagración y posterior regeneración del universo, en un proceso cíclico estrictamente regido por la necesidad. Y que, no obstante, integrará también algunos aspectos procedentes de la lectura nietzscheana del atomismo griego antiguo<sup>2205</sup>. En nuestra opinión, este último aspecto contribuye a aumentar la complejidad de la noción nietzscheana del eterno retorno, pues incorpora elementos no siempre fáciles de combinar, como es el caso, por ejemplo, la doctrina atomista del azar frente al estricto determinismo cosmológico estoico.

Moroney aporta algunas claves que permiten profundizar en esta cuestión; distingue tres «formulaciones» en el planteamiento nietzscheano del eterno retorno; y propone contemplar esta noción desde tres perspectivas, la cosmológica, la antropológica, y la prescriptiva. En cuanto a la primera se refiere a los pasajes nietzscheanos en los que el autor pretende mostrar el eterno retorno como una teoría seria sobre el universo, que explica el dinamismo natural e ineludible del cosmos. Moroney señala que el aspecto cosmológico del eterno retorno no se encuentra en las obras de Nietzsche, sino solo en sus fragmentos póstumos, y que su formulación se basa en el atomismo de Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio; no en teorías científicas contemporáneas<sup>2206</sup>.

Considera que uno de los motivos por los que la teoría del eterno retorno se fundamenta en el atomismo es que Nietzsche pretendía enfrentarse a la cosmología propuesta por el Cristianismo, y que la teoría que empleada al respecto tenía que estar bien fundamentada, y no podía basarse en un mito, por muy asumido que pudiera estar en la cultura griega antigua<sup>2207</sup>. Y también porque los estoicos, que de todos los filósofos griegos fueron quienes más énfasis pusieron en la teoría del eterno retorno, nunca explicaron cómo funcionaba, sino que la articularon con la doctrina - comúnmente aceptada entonces- de la conflagración y regeneración del universo. La

---

<sup>2205</sup> *Ib.*, 71-72.

<sup>2206</sup> Moroney 1986, 74.

<sup>2207</sup> *Ib.*, 75.

teoría atomista antigua presentaba varios aspectos idóneos desde la perspectiva nietzscheana; por una parte la realidad está constituida por átomos increados e imperecederos, lo cual hace innecesaria la actividad creadora de una divinidad. Por otra parte, el mundo y cuanto hay en él está formado por agrupaciones de átomos, cuya composición es arbitraria y exenta de una inteligencia que las dirija<sup>2208</sup>. Moroney enumera cinco aspectos del atomismo, de los que en su opinión se sirvió Nietzsche para su explicación del eterno retorno: «1) reality consists of eternal, indestructible atoms», «2) the atoms come together by pure chance to produce this world and all in it», «3) the atoms are infinite in number», «4) space is infinite», «5) time is infinite». El investigador señala que Nietzsche asume tres de estos puntos, pero que introduce cambios respecto a los otros dos; de modo que está de acuerdo en que «la realidad se compone de átomos eternos e indestructibles»<sup>2209</sup>; en que las agrupaciones de átomos conforman este mundo y cuanto éste contiene; y en que el tiempo es infinito. Invierte, no obstante, el tercer punto al afirmar que «el número de átomos es *finito*», y el cuarto, al considerar que «el espacio es *finito*». Estas modificaciones resultaban necesarias si se pretendía una noción de eterno retorno entendida en el sentido de que el mundo y todas sus situaciones posibles se repitieran eternamente; lo cual exige no sólo que el tiempo sea finito, sino también el número de átomos, limitando así el número de combinaciones posibles. Moroney indica seis fragmentos póstumos en los que considera que Nietzsche expone su teoría cosmológica del eterno retorno<sup>2210</sup>; y propone que los aspectos fundamentales contenidos en estos textos pueden resumirse en siete ideas: 1) el tiempo es infinito, y en esto coincide con los atomistas; 2) «la energía se conserva»; 3) la energía dura infinitamente; aunque Moroney aclara en este punto que los atomistas no hablaron de energía sino de la indestructibilidad y la eternidad de la materia; 4) «el espacio es finito»; 5) «la energía es finita»; 6) «el número de

<sup>2208</sup> *Ibid.* En relación con estas cuestiones el investigador cita varios pasajes de las obras *Sobre la naturaleza de las cosas*, de Lucrecio; y de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio.

<sup>2209</sup> *Ib.*, 76; Moroney especifica, no obstante, que en lugar de átomos Nietzsche habla de «centros de fuerza».

<sup>2210</sup> Vid. *ibid.* Cf. NF 14[188] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 166-168; NF 11[202] Frühjahr 1881 bis Sommer 1882, KGW V/2, p. 421; NF 1[27] Juli 1882 bis Winter 1883-1884, KGW VII/1, p. 11; NF 11[245] Frühjahr 1881 bis Sommer 1882, KGW V/2, pp. 432-433; NF 38[12] Juni – Juli 1885, KGW VII/3, pp. 338-339; NF 36[15] Juni – Juli 1885, KGW VII/3, pp. 280-281.

combinaciones de estados de la energía es finito»; 7) es imposible una «eterna novedad»<sup>2211</sup>. La conclusión de estos siete puntos es que «este mundo es un retorno y necesariamente retornará eternamente». También señala que Nietzsche leyó y dedicó favorables comentarios a Boscovich, jesuita del siglo XVIII especializado en matemáticas y ciencias naturales, creador de la noción de «átomos inmateriales», aunque no lo siguió en sus planteamientos<sup>2212</sup>. E indica las críticas realizadas por algunos especialistas a distintos aspectos de los fundamentos sobre los que Nietzsche basa su teoría del eterno retorno, y aporta sus propias observaciones y revisiones al respecto<sup>2213</sup>.

Respecto a la segunda de las tres «formulaciones» del eterno retorno propuestas por Moroney, la «antropológica», su propuesta fundamental es que cada persona volverá a vivir la misma vida que está viviendo. El investigador sugiere que la mayoría de los textos en los que Nietzsche trata la cuestión del eterno retorno refieren al aspecto antropológico más que al cosmológico o al prescriptivo. Y que la teoría antropológica implícita en la noción nietzscheana del eterno retorno se basa fundamentalmente en la formulación del eterno retorno postulada por los primeros estoicos, que sintetiza en la afirmación de que «cada persona volverá eternamente a esta misma e idéntica vida»<sup>2214</sup>. Moroney señala el problema de la «identidad personal» implícito en esta afirmación, y

<sup>2211</sup> Moroney 1986, 77.

<sup>2212</sup> *Ib.*, 77-79.

<sup>2213</sup> Fundamentalmente, la crítica de Simmel a la consideración de que la articulación espacio finito/tiempo infinito haga necesaria la repetición de las mismas configuraciones de posibilidades; la de Danto a la propuesta de que una suma finita de energía implique una finitud de estados de energía; entre otras críticas; vid. *ib.*, 79-83. Resultan especialmente sugerentes sus consideraciones sobre el fragmento póstumo 5[54] del periodo verano 1886 – otoño 1887: «el principio de conservación de la energía exige el eterno retorno»; respecto a cuya afirmación Moroney señala las observaciones de algunos autores sobre el hecho de que Nietzsche asuma «el principio de conservación de la energía» -primera ley de la termodinámica-, con preferencia a la segunda ley de la termodinámica, la «entropía». Observación ante la cual Moroney sostiene, entre otras objeciones, que el universo ha tenido siempre un infinito por delante, y que si la entropía fuera cierta «el mundo se habría agotado», y no es así; cf. Moroney 1986, 82-83; NF 5[54] Sommer 1886 – Herbst 1887, KGW VIII/1, p. 209. En cuanto a la importancia concedida a la noción del eterno retorno en el pensamiento de Nietzsche, Moroney alude a la escasa importancia que conceden a esta idea algunos de los primeros estudiosos de su filosofía: Baeumler, Muegge, y Bertram; vid. Moroney 1986, 83-84. A estas críticas cabe añadir también la aportada por Galparsoro en un análisis donde cuestiona la posibilidad de una circularidad del tiempo en la noción nietzscheana del eterno retorno; cf. Galparsoro 2012, 81-95.

<sup>2214</sup> Moroney 1986, 86.

recurre a varios fragmentos póstumos y algunos pasajes de obras del autor que considera adecuados para mejorar la comprensión de esta cuestión<sup>2215</sup>. La exhortación a vivir como si la vida que se vive tuviera que repetirse eternamente presenta el problema de que no puede elegirse tal opción si no se ha elegido anteriormente puesto que de no ser así, elegirlo cuando antes no se ha hecho supondría una novedad que rompería con la idea de la exacta repetición de la misma vida. El investigador señala una doble postura en Nietzsche al respecto; por una parte la creencia en el mito estoico del eterno retorno, y por otra su convicción en la realidad en clave existencial de esta idea, una combinación de temor y alegría en relación con esta noción, que le acompañarían siempre y que según el momento le haría acentuar uno u otro aspecto. Asimismo señala el aspecto prescriptivo de la noción nietzscheana del eterno retorno, según la cual se exhorta al hombre a permanecer fiel al mundo tal cual es; a afirmar plenamente la vida con todas sus alegrías y dolores; de modo que no se indica una expectación pasiva, sino una aceptación activa. La fórmula del *amor fati* consiste en una afirmación activa de la vida centrada en el presente, de manera que cuando se afirma la vida íntegramente la atención no está puesta en las experiencias pasadas, sino en el instante, que es el que determina el futuro. Una paradoja cuya clave, al parecer, radica en que Nietzsche contempla únicamente el presente, cuya afirmación íntegra revierte en el mismo presente y por tanto también en el futuro que éste determina. Así, exhorta a crear el propio modo de vida, de tal modo que se deseara que ésta se repitiera tal cual es por siempre, y por tanto, a crear el mejor modo posible; aunque, no obstante, quien así actúa desconoce las influencias de sus propias elecciones pasadas bajo las que está actuando en la decisión presente<sup>2216</sup>.

En cuanto a la tercera formulación, la «prescriptiva» señala que pueden encontrarse signos de ésta tanto en fragmentos póstumos como en algunas de las obras del autor<sup>2217</sup>. En su análisis de la cuestión Moroney establece comparaciones entre el

<sup>2215</sup> NF 12[15] Herbst 1881, KGW V/2, p. 476; NF 11[143, 144, 292, 312, 317], Frühjahr 1881 bis Sommer 1882, KGW V/2, pp. 394-395, 451-452, 459, 462; NF 36[15] Juni – Juli 1885, KGW VII/3, pp. 280-281; NF 5[71] Sommer 1886 – Herbst 1887, KGW VIII/1, pp. 215-221; GD-IV, KGW VI/3, pp. 74-75; NW-Epilog-2, KGW VI/3, pp. 435-438; FW-Text-341, KGW V/2, p. 250.

<sup>2216</sup> Moroney 1986, 88-89.

<sup>2217</sup> Señala los fragmentos póstumos NF 11[127, 159, 161, 163, 338] Frühjahr 1881 bis Sommer 1882, KGW V/2, pp. 384-385, 401, 402-403, 471; NF 24[7] Winter 1883 – 1884, KGW VII/1, pp. 688-689; NF 9[8] Herbst 1887, KGW VIII/2, pp. 6-7. En cuanto a pasajes contenidos en obras señala

imperativo categórico de Kant y la que pueda considerarse vertiente ética implícita en la noción nietzscheana del eterno retorno. Frente a la visión kantiana de que si el hombre actuara sin tener en cuenta las consecuencias de sus acciones devendría el caos y la vida en sociedad se volvería imposible; y la recomendación de seguir la máxima racional garante del orden y la conducta correcta, aún cuando vaya en contra de las inclinaciones o los sentimientos personales; contraponen especialmente el fragmento póstumo 11[163]<sup>2218</sup>. La primera diferencia que resalta es que mientras el imperativo kantiano es universal, el aspecto prescriptivo del eterno retorno no sólo no lo es, sino que se trata de una «doctrina selectiva», accesible además a minorías, pues desde la perspectiva nietzscheana muy pocos pueden alcanzarla<sup>2219</sup>. Otra diferencia es que los imperativos kantianos se refieren a la razón, y la prescripción del eterno retorno atañe también a la afectividad, en la cual Nietzsche pone el énfasis al afirmar que se desee vivir la misma vida una y otra vez. Y la última es que mientras el imperativo kantiano concierne a acciones individuales que han de guiarse bajo un criterio universal basado en la acción correcta; el nietzscheano es un «imperativo existencial» que propone que el hombre viva su vida tan «perfectamente» que se deseara volver a vivirla tal cual siempre, repetidamente<sup>2220</sup>.

Por otra parte, Löwith señala como fuentes principales en la noción antigua del eterno retorno los fragmentos de Heráclito DK B 30, B 31, B 51, B 63, B 67, y B 88; y el fragmento DK B 115 de Empédocles, casi todos los mitos transmitidos por Platón, «in particolare il mito di Eros nel *Fedro* e il mito del *Politico*», el capítulo octavo del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles; también «Eudemo, il discepolo di Aristotele spesso citato da Nietzsche nei suoi scritti filologici, che concepì l'eterno ritorno dell'identico secondi principi astronomico-matematici»<sup>2221</sup>; y finalmente los estoicos, como Nemesio<sup>2222</sup>. Gentili señala que en su estudio sobre el eterno retorno en Nietzsche

---

los siguientes: FW-Text-341, KGW V/2, p. 250; JGB-Text-56, KGW VI/2, pp. 72-73; JGB-Text-272, KGW VI/2, p. 237; AC-Text-11, KGW VI/3, pp. 175-176. Vid. Moroney 1986, 84-86.

<sup>2218</sup> NF 11[163] Frühjahr 1881 bis Sommer 1882, KGW V/2, 402-403: «[...] Mi doctrina dice: vivir de tal modo que tengas que desear volver a vivir, ésa es la labor [...]».

<sup>2219</sup> Moroney 1986, 85-86.

<sup>2220</sup> *Ib.*, 86.

<sup>2221</sup> Los testimonios sobre los comentarios de Eudemo al respecto son transmitidos por Simplicio; cf. Simp. *in Ph.* IV, 12.

<sup>2222</sup> Concretamente cita a Nemes. *Nat.Hom.*38, 147; vid. Löwith 1996, 118-125.



Löwith concede una función crucial a la doctrina heraclítica de los contrarios, así como a la contemplación monista aportada por Heráclito, junto con la imagen del juego de construcción y destrucción del niño, que tanto Löwith como el propio Gentili relacionan con Heráclito<sup>2223</sup>. El investigador italiano indica la diferenciación observada por Löwith entre la lectura nietzscheana de la teoría heraclítica de los contrarios como un antecedente de la noción del eterno retorno, y la cosmología heraclítica en sí, donde el devenir y el dinamismo del juego de los contrarios es una cuestión estructural del universo, en la cual el hombre está inmerso como un aspecto más, sin mayor relevancia que el resto del conjunto en que se integra. Y señala, asimismo, que en el salto que dista entre la concepción heraclítica del hombre ligado a la perspectiva cósmica, y la visión moderna en la que se inserta el pensamiento nietzscheano, Nietzsche busca trascender las limitaciones propias del paradigma moderno y del cristianismo agotado en el periodo moderno, en el terreno de la Antigüedad griega que le precede<sup>2224</sup>.

Por otra parte, Zavatta alude al aforismo 341 de *La ciencia jovial*, donde Nietzsche expone la cuestión del eterno retorno en términos similares a como lo hace en *Así habló Zaratustra*. Se apunta a una felicidad que incluye en sí todos los términos opuestos, y en la que se articulan salud y enfermedad, felicidad y dolor, en una actitud que bendice cuanto hay, sin negar ningún aspecto de la vida, por difícil o molesto que sea: «a non più maledire, ad amare e gioire insegna così Zarathustra all'uomo superiore: l'eterno ritorno e l'amor fati»<sup>2225</sup>. Y en refuerzo de la explicación del significado nietzscheano de la expresión cita el pasaje de *Ecce homo* donde Nietzsche dice que su «fórmula para expresar la grandeza en el hombre es el *amor fati* [amor al destino]: 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 aun menos disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario-, sino amarlo»<sup>2226</sup>.

Babich relaciona la expresión *amor fati* con la propuesta nietzscheana de la estética del artista y con la imagen heraclítica del juego del niño del fragmento B 52, empleada por Nietzsche en su noción de cosmodicea estética presente en *La filosofía en la época*

---

<sup>2223</sup> Cf. Löwith 1996, 120; Gentili 2001, 360-363.

<sup>2224</sup> Cf. Löwith 1996, 122; Gentili 2001, 362; Hölscher 1979.

<sup>2225</sup> Zavatta 1992, 58-59; cf. FW-Text-341, KGW V/2, p. 250.

<sup>2226</sup> Cf. EH-II-Text-10, KGW VI/3, p. 295; =Nietzsche (1888) 1998a, 61.

*trágica de los griegos*, y en otros textos. Sugiere que el empleo de esta imagen por parte de Nietzsche está desprovisto de perspectiva subjetiva y que esta particular visión se encuentra en el mencionado fragmento de Heráclito; donde se refleja una disposición creativa que «describe también el juego interpretativo de la existencia. La fuerza interpretativa de la voluntad de poder, que construye el mundo, designa el mapa de la eternidad del eterno retorno nietzscheano»<sup>2227</sup>. Babich alude asimismo a la imagen de construcción y destrucción sin carga moral, que Nietzsche en diversos textos relaciona erróneamente con el mencionado fragmento B 52. Siguiendo a Nietzsche, relaciona asimismo la imagen del juego divino con los artistas y los niños, pues ambos «encarnan el devenir», «en la medida en que el devenir triunfa en la inocencia, el juego del niño, el juego del arte es creación». Y esta es la lectura que propone del juego del *aion* consigo mismo<sup>2228</sup>, si bien, como se indicó en el comentario de las alusiones al fragmento DK 22 B 52 en la tesis doctoral, es habitual que el error señalado pase desapercibido entre los especialistas, de modo que suelen atribuirse a Heráclito cuestiones que no se encuentran en su cosmología.

En su conferencia sobre el «*aion* y la eternidad», Wohlfart concede un rol central a la interpretación del fragmento B 52 por parte de Nietzsche, lo considera un enlace que vincula la etapa docente de Nietzsche con etapas posteriores, y lo relaciona con la noción del eterno retorno. Si bien, es de los pocos investigadores que observa con acierto que la imagen del juego de construcción y destrucción empleada por Nietzsche en el capítulo séptimo de *La filosofía en la época trágica de los griegos* procede de Homero y no de Heráclito, concede a la lectura nietzscheana del fragmento B 52 la función de nexo entre la perspectiva basada en la metafísica del artista y la del eterno retorno. Y sostiene que la sentencia de Heráclito en cuestión se encuentra en el centro mismo de la noción del eterno retorno, así como de la figura de Zaratustra, en tanto que maestro de esta doctrina<sup>2229</sup>. Aproximadamente medio siglo antes Fink, en sus comentarios sobre el eterno retorno nietzscheano, relacionaba algunos aspectos de esta noción con la teoría heraclítica de los contrarios, y también con la imagen del *aion* del fragmento B 52 y del

---

<sup>2227</sup> Babich 1996, 294; cf. Rodríguez 2010, 219, 264, 283.

<sup>2228</sup> Babich 1996, 325-326.

<sup>2229</sup> Vid. Wohlfart 2009.

juego inocente, en este caso del «ser»<sup>2230</sup>. Y asimismo con la metáfora de Dioniso a quien caracterizaba como «lo que, en el eterno retorno, da y quita», el que «hace aparecer y desaparecer todo lo existente; él guía todo cambio»<sup>2231</sup>. Dioniso simbolizaría la actividad misma inserta en el dinamismo de esta noción de eterna repetición de los mismos escenarios de alternancia de contrarios, acaecidos; y Zaratustra, «maestro del eterno retorno», la anunciación, la encarnación y el magisterio de la doctrina.

En relación con la sentencia del fragmento DK B 52, debido a la importancia de esta imagen en el ideario nietzscheano, con la exageración en su lectura y valoración se facilita la vinculación errónea con Heráclito de determinadas cuestiones como la del eterno retorno, que el propio Nietzsche quiere atribuir al de Éfeso, y en cuya asociación por parte de Nietzsche la imagen del juego eterno de construcción y destrucción, cumple una destacada función. Como en algunos otros casos en los que el filólogo filósofo se deja llevar por su actitud creativa, se trata de detalles sutiles, pero que dada la dificultad implícita en el hecho de que la mayoría de especialistas nietzscheanos no tienen conocimiento profundo de la filosofía griega antigua, puede inducir a confusiones, algunas de las cuales el propio Nietzsche provoca, como es el caso de las atribuciones a Heráclito que presentan dificultades y que estamos tratando en este apartado: la del eterno retorno y la de la «filosofía dionisiaca».

Por otra parte, y respecto a la cuestión del devenir, cabe resaltar, como también se ha indicado en este trabajo de investigación, que la expresión Πάντα χωρεῖ no es una expresión de Heráclito, es decir, no se encuentra en ninguno de los fragmentos suyos que han llegado hasta nosotros. En el comentario de las alusiones a esta expresión en el texto *Introducción al estudio de los diálogos platónicos* comprobamos que Nietzsche niega que el argumento «todo fluye, luego no es posible el conocimiento (ἐπιστήμη) alguno referente a la esencia a partir de las cosas sensibles?» sea heraclíteo; pero no cuestiona que la expresión « πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει [todo fluye y nada permanece]» lo sea<sup>2232</sup>. De modo que en esto sigue a Platón, quien propagó la consideración de que esta expresión pertenecía a Heráclito<sup>2233</sup>.

---

<sup>2230</sup> Fink 1976, 108, 116-117; cf. *ib.*, 48-49.

<sup>2231</sup> *Ib.*, 128.

<sup>2232</sup> ESPD-II, KGW II/4, pp. 148-151; =Nietzsche (1871-1879) 2013, 537-539.

<sup>2233</sup> Cf. Pl. *Cra.* 401d.

Hershbell y Nimis señalan como afinidad entre Nietzsche y Heráclito el que ninguno de los dos se muestra de acuerdo con el dualismo entre un mundo real y otro aparente<sup>2234</sup>, y que ambos comparten la afirmación de la unidad coexistente en la multiplicidad. Estos investigadores sugieren que la tradicional atribución a Heráclito de la expresión «todo fluye», procede de la imagen del río del fragmento DK 22 B 12, tal como fue transmitida por Eusebio<sup>2235</sup>. Aluden también a la paráfrasis de la sentencia realizada por Platón en dos de sus diálogos<sup>2236</sup>, a partir de la cual la imagen heraclítica del río toma el significado del «cambio continuo y el devenir de todas las cosas en el mundo». Sostienen que esta antigua interpretación es la que sigue y expone Nietzsche en sus escritos filológicos; y citan como ejemplo la expresión de esta imagen en *La filosofía en la época trágica de los griegos*: «incluso la corriente en la que os bañáis por segunda vez, ya no es la misma en la que os bañasteis la vez anterior»<sup>2237</sup>. Estos investigadores mencionan la interpretación de Kirk según la cual en esta imagen Heráclito se refiere a «la preservación de la medida y el equilibrio en el cambio»; y aluden también a la posición de desacuerdo adoptada al respecto por Guthrie, quien sostiene que es la cuestión del cambio constante lo que Heráclito pretende acentuar. Hershbell y Nimis señalan que sea como fuere, entre las afirmaciones de Heráclito no hay ninguna que pueda interpretarse en el sentido de que él concibiese algo así como un ser estático, o una realidad metafísica inmutable<sup>2238</sup>. También señalan que tanto Nietzsche como Heráclito conciben una unidad de todas las cosas, en el sentido de que la multiplicidad es unificada por un principio dinámico y rector, la «lucha o tensión»<sup>2239</sup>. En cuanto a las alusiones de Nietzsche a la noción de αἰών y la imagen del juego del niño en el fragmento DK 22 B 52 sugieren que aunque la interpretación nietzscheana de este fragmento fuera errónea, el aspecto más importante de la lectura realizada por Nietzsche de esta sentencia es «la ausencia de una teleología».

---

<sup>2234</sup> Hershbell & Nimis 1979, 33.

<sup>2235</sup> Eus. *PE* XV 20.2.

<sup>2236</sup> Pl. *Cra.* 402a; *Tht.* 156a, 160d. Citado por Hershbell & Nimis 1979, 27.

<sup>2237</sup> PHG-Text-5, KGW III/2, p. 317; =Nietzsche (1873) 2003b, 58.

<sup>2238</sup> Hershbell & Nimis 1979, 27-28.

<sup>2239</sup> *Ib.*, 28; No obstante, también señalan diferencias entre ambos filósofos, que tienen que ver fundamentalmente con la aplicación que hace Nietzsche de esta perspectiva en su noción de «voluntad de poder»; *ib.*, 29-30.

Más allá de los comentarios de estos especialistas, cabe tener en cuenta también la exploración sobre la cuestión del devenir realizada en el texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, donde Nietzsche relaciona la noción heraclítea del flujo constante, tal como él la entiende, con algunas investigaciones de la ciencia de su época, y en cuyo contexto sostiene que para la ciencia natural contemporánea «el πάντα ῥεῖ [todo fluye] es un axioma»<sup>2240</sup>. A la misma etapa pertenece una de las primeras alusiones a la antigua noción pitagórica del eterno retorno por parte de Nietzsche, y que se encuentra en la segunda consideración intempestiva: «en el fondo, lo que una vez fue posible sólo podría ser posible otra vez, si los pitagóricos tenían razón al creer que cuando se da idéntica constelación de los cuerpos celestes, por fuerza se repite también sobre la tierra lo idéntico, hasta en los menores detalles»<sup>2241</sup>.

Por último, en cuanto a la consideración de Zarathustra como maestro del eterno retorno, la vinculación de esta doctrina con la figura de Dioniso, y la atribución a Heráclito en *Ecce homo*, de esta doctrina y de lo que Nietzsche denomina filosofía dionisiaca, también son cuestiones con frecuencia asumidas por muchos investigadores, puesto que el propio Nietzsche las afirma. Sin embargo, y como se ha señalado en diversas ocasiones, y muy especialmente al final del comentario nuestro comentario de este pasaje, ni es posible atribuir algo así como filosofía dionisiaca a Heráclito, ni tampoco, como se ha visto en el presente apartado, la noción del eterno retorno.

En la sección de *Ecce homo* dedicada a *Así habló Zarathustra*, Nietzsche identifica la actitud de afirmación integral simbolizada por Zarathustra con «el concepto de Dioniso»; Zarathustra es «él mismo el sí eterno», que afirma y asume plenamente el eterno retorno. De manera que en muy pocas líneas, y tras la detallada exposición anterior del simbolismo en cuestión, Nietzsche vincula íntimamente la figura de Zarathustra, el simbolismo de Dioniso y la noción del eterno retorno<sup>2242</sup>. Vínculos similares se muestran justo al final de *El crepúsculo de los ídolos*. La que puede considerarse última sección de esta obra, «lo que yo debo a los antiguos», finaliza con

<sup>2240</sup> VP-Text-10, KGW II/4, p. 270; =Nietzsche (1872-1876) 2013, 364; cf. Bär 1862; Helmholtz 1854. La cuestión del devenir ocupa un lugar destacado en las reflexiones de Nietzsche y cruza prácticamente toda su obra; cf. n.

<sup>2241</sup> UBHL-Text-2, KGW III/1, p. 257; =Nietzsche (1873-1874) 2011a, 704-705.

<sup>2242</sup> EH-III-Text-28, KGW VI/3, p. 343; =Nietzsche (1888) 1998a, 113.

explicaciones sobre el simbolismo de lo «dionisiaco» entendido como «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 incluye en sí también el placer del destruir». En este punto Nietzsche reconoce que con esta cuestión vuelve al «lugar» del que en otro tiempo partiera, refiriéndose a *El nacimiento de la tragedia* como su «primera transvaloración de todos los valores», considerando ese «lugar» la tierra de donde brota su «querer» y su «poder», y caracterizándose a sí mismo como «el último discípulo del filósofo Dioniso» y como «el maestro del eterno retorno». Con esta afirmación termina la sección, a la que justo a continuación se le añade, bajo el título «así habla el martillo», un pasaje de *Así habló Zaratustra*<sup>2243</sup>.

En la mencionada sección dedicada a *Así habló Zaratustra*, Nietzsche expone también que «la concepción fundamental de la obra» es «el pensamiento del eterno retorno, esa fórmula suprema de afirmación a la que puede llegarse en absoluto», y explica que esa noción «es de agosto del año 1881»<sup>2244</sup>. El nacimiento de la figura de Zaratustra es muy próximo a esa fecha; la primera parte de la obra es de comienzos de 1883 y Nietzsche señala que *La ciencia jovial*, «en el penúltimo apartado de su libro cuarto ofrece el pensamiento fundamental del *Zaratustra*»<sup>2245</sup>. Se refiere al aforismo 341 de *La ciencia jovial*, al que hemos aludido anteriormente, y por tanto al año 1882. En este sentido, cabe tener en cuenta también una anotación realizada por Nietzsche durante su lectura del libro de Emerson *Carácter y heroísmo*, en la que justo al margen de la página del libro en cuestión, a la altura de unas explicaciones aportadas por el autor estadounidense sobre los méritos y la veracidad del profeta Zaratustra, Nietzsche anota «Das ist es!», anotación advertida por Montinari como una de las posibles fuentes de inspiración nietzscheana del simbolismo de Zaratustra<sup>2246</sup>.

En cuanto al sentido que Nietzsche concede a esta figura, en la sección de *Ecce homo* titulada «por qué soy un destino» declara que:

<sup>2243</sup> GD-X Text-5, KGW VI/3, p. 154; cf. GD-XI-Text-1, KGW VI/3, p. 155; ZaIII-Text-29, KGW VI/1, p. 264; =Nietzsche (1888) 1998b, 144-145; Nietzsche (1883-1884) 1997, 299-300.

<sup>2244</sup> EH-III-Text-23, KGW VI/3, p. 333; =Nietzsche (1888) 1998a, 103.

<sup>2245</sup> EH-III-Text-23, KGW VI/3, p. 334; =Nietzsche (1888) 1998a, 104.

<sup>2246</sup> Cf. Zavatta 1996, 86-87; Venturelli 1983, pp. 27-28 (citado por Zavatta).

«Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, - la trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra suya. [...] Zaratustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo. [...] La autosuperación de la moral por la veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis –en mí- es lo que significa en mi boca el nombre Zaratustra»<sup>2247</sup>.

Justo antes de este pasaje, al final del apartado anterior de la misma sección Nietzsche afirma que él es «el hombre más terrible que ha existido» hasta el momento, y que eso no excluye que será también «el más benéfico», que conoce «el placer de aniquilar» acorde a su «fuerza para aniquilar», y que en ambos casos obedece a su «naturaleza dionisiaca, la cual no sabe separar el hacer no del decir sí»<sup>2248</sup>. Justo en este punto es donde aporta la explicación sobre el significado de la figura de Zaratustra a la que nos hemos referido, y después de la cual, Nietzsche explica que «negar y aniquilar son condiciones del decir sí»<sup>2249</sup>. Explicación que encaja con la definición de lo que en el contexto del reconocimiento a Heráclito en esa misma obra Nietzsche denomina «filosofía dionisiaca»: «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 mismo concepto “ser” -en esto tengo que reconocer, bajo cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado»<sup>2250</sup>.

Nietzsche combina aquí su interpretación de las nociones heraclíteas del *polemos* y del devenir con el simbolismo de Dioniso, cuya naturaleza explica en *Ecce homo* en términos evidentemente impregnados de su propia lectura de la teoría heraclíteica de los contrarios<sup>2251</sup>, más también con las contradicciones propias de la dificultad de vincular con la filosofía de Heráclito la figura de Dioniso y lo que Nietzsche acuña como «filosofía dionisiaca». Asignando asimismo al filósofo de Éfeso la doctrina del eterno retorno de Zaratustra, que como se ha podido comprobar, no es atribuible a Heráclito. No obstante, y como se ha señalado en su momento, Nietzsche absorbe los elementos heraclíteos con los que sintoniza para emplearlos a su modo, sin que parezca importarle demasiado el nivel de precisión con que este empleo pueda ajustarse a la

<sup>2247</sup> EH-IV-Text-3, KGW VI/3, p. 365; =Nietzsche (1888) 1998a, 137-138.

<sup>2248</sup> EH-IV-Text-2, KGW VI/3, p. 364; =Nietzsche (1888) 1998a, 137.

<sup>2249</sup> EH-IV-Text-4, KGW VI/3, p. 366; =Nietzsche (1888) 1998a, 138.

<sup>2250</sup> EH-III-Text-9, KGW VI/3, p. 311; =Nietzsche (1888) 1998a, 79.

<sup>2251</sup> Cf. GD-X Text-5, KGW VI/3, p. 154; =Nietzsche (1888) 1998b, 144.



cosmología de Heráclito en sí. Durante los exhaustivos y prolongados trabajos realizados durante sus años de juventud y en la etapa de docencia cuidó de analizar la filosofía griega en general y la de Heráclito en particular con la máxima precisión posible; progresivamente, una vez asimilados en su propio pensamiento los elementos que siente más afines, y en la medida que el impulso de filósofo toma fuerza decisiva en el filólogo, Nietzsche se siente seguro y libre para emplear creativamente y a su modo las nociones asimiladas.

En este sentido, cabe señalar también que en muchas de las ocasiones en las que se evidencia en el pensamiento de Nietzsche la impronta de los conocimientos sobre la Antigüedad griega mencionados, las nociones en cuestión suelen combinarse con elementos procedentes del constante estudio y debate nietzscheano con las aportaciones de diversas disciplinas científicas contemporáneas. Tal es el caso de la noción del eterno retorno, en la cual, y aunque Moroney no esté de acuerdo en esto, Nietzsche responde a un problema contemporáneo dando una respuesta original en la que combina elementos de evidente inspiración en corrientes filosóficas antiguas, como el pitagorismo, el atomismo o el estoicismo, con algunas de las aportaciones científicas de su época, como muestran varios fragmentos póstumos de la década de los ochenta<sup>2252</sup>. Aunque habitualmente en contacto con la exploración y reflexión sobre la Antigüedad griega<sup>2253</sup>, Nietzsche es un hombre de su tiempo.

---

<sup>2252</sup> Vid. NF 24[28] Winter 1883-1884, KGW VII/1, pp. 703-704; NF 25[1, 6, 323, 518] Frühjahr 1884, KGW VII/2, pp. 3, 6, 91, 144; NF 26[243, 283, 298, 325, 465] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, pp. 210-211, 222, 227-228, 233, 272; NF 27[58, 80, 82] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, pp. 289, 295, 296. Vid. también los comentarios de Schopenhauer relacionados con la tesis del eterno retorno, en Schopenhauer (1851) 1889, II, «Sobre la ética» 118.

<sup>2253</sup> Vid. por ejemplo NF 41[7] August – September 1885, KGW VII/3, pp. 415-416.

## 5. ÍNDICES Y TEXTOS

### 5.1. Abreviaturas:

DLF *De Laertii Diogenis fontibus*

EKP *Encyclopaedie der klass. Philologie*

ESPD *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*

GT *Die Geburt der Tragödie*

CV-1 *Über das Pathos der Wahrheit*

PHG *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*

VP *Die vorplatonischen Philosophen*

ΔVP *Die Διαδοχαί der vorplatonischen Philosophen*

UBHL *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*

GGL *Die Geschichte der griechischen Literatur*

GG *Der Gottesdienst der Griechen*

WB *Richard Wagner in Bayreuth*

VM *Menschliches, Allzumenschliches II. Vermischte Meinungen und Sprüche*

FW *Fröhliche Wissenschaft*

JGB *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*

GM *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*

GD *Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*

EH *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*

Otras:

HKP *Homer und die klassische Philologie*

UBDS *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*

SGT *Sokrates und die griechische Tragoedie*

WL *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*

KGWNietzsche. *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli - M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1967 ss.

NA *Nachgelassene Aufzeichnungen*

NF *Nachgelassene Fragmente*

FP *Fragmentos póstumos*

(cf.) *confer*

(n.) nota

(p. ej.) por ejemplo

(ss.) siguientes

(vid.) véase

## 5.2. Fragmentos de Heráclito

### DK 22 B 1

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εὐόκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἄνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγεσθῆντες ποιῶσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται.

### DK 22 B 2

διὸ δεῖ ἔπεισθαι τῶι ξυνῶι, τουτέστι τῶι κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνουὸς ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

### DK 22 B 3

εὖρος ποδὸς ἀνθρωπέου.

### DK 22 B 4

*Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum.*

### DK 22 B 5

καθαίρονται δ' ἄλλωι αἵματι μαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὐ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.

### DK 22 B 6

(ὁ ἥλιος) νέος ἐφ' ἡμέρηι ἐστίν.

### DK 22 B 7

εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥίνες ἂν διαγνοῖεν.

### DK 22 B 8

τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν.

### DK 22 B 9

ὄνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μάλλον ἢ χρυσόν.

### DK 22 B 10

συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.

### DK 22 B 11

πᾶν γὰρ ἐρπετὸν πληγῆι νέμεται.

### DK 22 B 12

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνται.

DK 22 B 13

ὔες βορβόρωι ἥδονται μᾶλλον ἢ καθαρῶι ὕδατι.

DK 22 B 14

νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μνεῦνται.

DK 22 B 15

εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιῶντο καὶ ὕμνεον ἄισμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· αὐτὸς δὲ Αἴδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν.

DK 22 B 16

τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι.

DK 22 B 17

οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὀκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἔωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

DK 22 B 18

ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.

DK 22 B 19

ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

DK 22 B 20

γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.

DK 22 B 21

θάνατός ἐστιν ὀκόσα ἐγερωθέντες ὀρέομεν, ὀκόσα δὲ εὔδοντες ὕπνος.

DK 22 B 22

χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον.

DK 22 B 23

Δίκης ὄνομα οὐκ ἄν ἦιδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν.

DK 22 B 24

ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.

DK 22 B 25

μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.

DK 22 B 26

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῶι ἀποσβεσθεῖς ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὔδων ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὔδοντος.

DK 22 B 27

ἄνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι.

DK 22 B 28

δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.

DK 22 B 29

αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα.

DK 22 B 30

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύ μενον μέτρα.

DK 22 B 31

πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.  
<γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὅκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

DK 22 B 32

ἐν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

DK 22 B 33

νόμος καὶ βουλήι πείθεσθαι ἑνός.

DK 22 B 34

ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναι>.

DK 22 B 35

χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἴστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι.

DK 22 B 36

ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ.

DK 22 B 37

*sues caeno [cf. B 13], cohortales aves pulvere vel cinere lavari.*

DK 22 B 38

πρῶτος ἀστρολογῆσαι.

DK 22 B 39

ἐν Πριήνηι Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

DK 22 B 41

πολυμαθὴ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον.

DK 22 B 42

τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.

DK 22 B 43

ὑβριν χρη σβεννύναι μάλλον ἢ πυρκαϊήν.

DK 22 B 44

μάχεσθαι χρη τὸν δημον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὄκωσπερ τείχεος.

DK 22 B 45

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

DK 22 B 46

τήν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον.

DK 22 B 47

μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα.

DK 22 B 48

τῷ οὖν τόξω ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

DK 22 B 49

εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ἦμι.

DK 22 B 50

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

DK 22 B 51

οὐ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

DK 22 B 52

αἰῶν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληίη.

DK 22 B 53

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

DK 22 B 54

ἀρμονίη ἀφανῆς φανεροῆς κρείττων.

DK 22 B 55

ὄσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

DK 22 B 56

ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρῳ, δὲ ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὐτε εἶδομεν οὐτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

DK 22 B 57

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἶδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἐστὶ γὰρ ἕν.



DK 22 B 58

οἱ γοῦν ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες, ἐπαιτέονται μηδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν ταῦτ' ἐργαζόμενοι.

DK 22 B 59

γναφείωι ὁδὸς εὐθεΐα καὶ σκολιή μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή.

DK 22 B 60

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.

DK 22 B 61

θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

DK 22 B 62

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

DK 22 B 63

ἐνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερετὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.

DK 22 B 64

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

DK 22 B 65

χρημοσύνην καὶ κόρον·

DK 22 B 66

πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

DK 22 B 67

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>, ὅπταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

DK 22 B 68

ἄκεα

DK 22 B 69

ἐφ' ἐνὸς ἂν ποτε γένοιτο σπανίως.

DK 22 B 70

παίδων ἀθύρματα.

DK 22 B 71

τοῦ ἐπιλανθανομένου ἦι ἡ ὁδὸς ἄγει.

DK 22 B 72

ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ τῶι τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

DK 22 B 73

οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.

DK 22 B 74·

<ὡς> παῖδας τοκεῶνων.

DK 22 B 75

Καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.

DK 22 B 76

πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις.

DK 22 B 77

ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον.

DK 22 B 78

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει

DK 22 B 79

ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.

DK 22 B 80

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔρην, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔρην καὶ χρεῶν.

DK 22 B 81

κοπίδων ἀρχηγός

DK 22 B 82

πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροὺς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν

DK 22 B 83

ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίαι καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.

DK 22 B 84a

μεταβάλλον ἀναπαύεται.

DK 22 B 84b

κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι.

DK 22 B 85

θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν. ὁ γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὠνεῖται

DK 22 B 86

ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι.

DK 22 B 87

βλάξ ἀνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ

DK 22 B 88

ταυτό τ' ἐνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐργηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι καὶ ἐκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

DK 22 B 89

τοῖς ἐργηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι.

DK 22 B 90

πυρὸς τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὄκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

DK 22 B 91

ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι (...) σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει (...) καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι.

DK 22 B 92

Σίβυλλα δὲ μαινομένωι στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη (...) διὰ τὸν θεόν.

DK 22 B 93

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

DK 22 B 94

Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

DK 22 B 95

ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον κρύπτειν.

DK 22 B 96

Νέκυες κοπρῶν ἐκβλητότεροι.

DK 22 B 97

κύνες γὰρ καταβαῦζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι.

DK 22 B 98

αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' Ἄιδην.

DK 22 B 99

εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνη ἂν ἦν.

DK 22 B 100

ώρας αἱ πάντα φέρουσι.

DK 22 B 101

ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

DK 22 B 102

τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια.

DK 22 B 103

Ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.

DK 22 B 104

τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων αἰδοῖσιν πείθονται καὶ διδασκάλωι χρεῖωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι 'οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί'.

DK 22 B 105

ἀστρολόγον τὸν Ὅμηρον.

DK 22 B 106

Ἡσιόδῳ ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὔσαν.

DK 22 B 107

106.5

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων.

DK 22 B 108

ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

DK 22 B 109

κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον.

DK 22 B 110

ἀνθρώποις γίνεσθαι ὀκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον.

DK 22 B 111

νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἠδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

DK 22 B 112

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖοντας.

DK 22 B 113

Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.

DK 22 B 114

Ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ Ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

DK 22 B 115

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὖξων.

DK 22 B 116

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

DK 22 B 117

ἀνήρ ὀκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

DK 22 B 118

αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

DK 22 B 119

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

DK 22 B 120

ἡοῦς καὶ ἐσπέρας τέρματα ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθροῦ Διός.

DK 22 B 121

ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μὴδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μὴ, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων.

DK 22 B 122

ἀγχιβασίην.

DK 22 B 123

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

DK 22 B 124

ὥσπερ σάγμα εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος (ὁ) κόσμος.

DK 22 B 125

καὶ ὁ κυκεῶν δίσταται <μῆ> κινούμενος.

DK 22 B 126

μὴ ἐπιλίποι ὑμᾶς πλοῦτος Ἐφέσιοι, ἴν' ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι.

DK 22 B 127

τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν ἀναίνεται, καρφαλέον νοτίζεται.

DK 22 B 128

δαμόνων ἀγάλμασιν εὐχονται οὐκ ἀκούουσιν, ὥσπερ ἀκούοιεν, οὐκ ἀποδιδούσιν, ὥσπερ οὐκ ἀπαιτοῖεν.

DK 22 B 129

Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

5.3. Citas de Nietzsche a Heráclito en obras y otros textos, ordenadas cronológicamente

**1A<sup>2254</sup> [DLF-2]**

Ego vero cum illud Ephesii viri summe nobilis verbum cordi haberem, quod profecto ita est πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει e. q. s.<sup>2255</sup>

**2A [DLF-4]**

«IX. 6. τοσαύτην δὲ δόξαν ἔσχε τὸ σύγγραμμα, ὡς καὶ αἰρετιστὰς ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι τοὺς κληθέντας Ἡρακλειτεῖους<sup>2256</sup>.

**3A [DLF-6]**

Ἡράκλειτος Βλύσωνος ἢ Βάκτωρος, οἱ δὲ Ὠρακίνου.

Ἡράκλειτος Βλύσωνος ἢ ὡς τινες Ἡρακίοντος<sup>2257</sup>.

**4A [DLF-6]**

Hesychius: Ἡράκλειτος – τινὲς δὲ αὐτὸν ἔφασαν διακοῦσαι Ξενοφάνους καὶ Ἰππάσου τοῦ Πυθαγορείου.

Laertius: Σωτίων δὲ φησιν εἰρηκέναι τινὰς Ξενοφάνους αὐτὸν ἀκηκοέναι<sup>2258</sup>.

**5A [EKP-11]**

«Die Pseudepigraphie, aus Bewunderung, selten aus Mißgunst. Dann aus Geldgier (Galen). Von Betrügern ist nicht zu reden. Pythagoreer Aristoteles. Sokratiker. – Briefe zB. Heraclits, mit werthvollen Erkenntnissen über Heraclit.

Das Pinakographische. Ob Titel ursprünglich? Plato, Heraclit. Archestrat. Werth der πίνακες des Callimachus.

[...]

Die mortes. Heraklit u. die Wassersucht. Diogenes amb Biß eines Hundes: ein cynischer Tod.»<sup>2259</sup>.

**6A [EKP-18]**

§. 18.

Über das Studium der antiken Philosophen.

Im Grunde kann man bei jeder modernen Wissenschaft fragen: wie stand es damit bei den Alten? zB. Mathematik, Medicin oder Agricultur, Pferdezzucht. Die höchste wissenschaftl. Klassicität aber haben sie als Philosophen erreicht: nie wieder ist nur annähernd eine solche Reihe von Denkern dagewesen, in denen sich alle philosoph. Möglichkeiten gleichsam ausleben konnten. Die anziehendste Periode is fast die erste: solche großartig originelle Naturen wie Pythagoras, Heraclit, Empedocles, Parmenides, Democrit: alles Personen, die jenen Widerspruch zwischen Sein und Denken nicht kannten u. deutlich praxi ihre Theorie demonstrieren<sup>2260</sup>.

<sup>2254</sup> Numeración interna establecida en la tesis para la clasificación de las citas.

<sup>2255</sup> DLF-Text-2, KGW II/1, p. 91.

<sup>2256</sup> DLF-Text-4, KGW II/1, p. 130.

<sup>2257</sup> DLF-Text-6, KGW II/1, p. 148.

<sup>2258</sup> DLF-Text-6, KGW II/1, pp. 151-152.

<sup>2259</sup> EKP Text-11, KGW II/3, p. 383.

<sup>2260</sup> EKP-Text-18, KGW II/3, p. 407.

**7A [EKP-18]**

Ein solches Verhältniß ist zwischen der Academie u. den Eleaten, den [Cynikern] Stoikern und Heraclit, Epicureern u. Democrit, den Neu[pythagoreern] platonikern u. Pythagoras - Plato<sup>2261</sup>.

**8A [ESPD-I]**

Schon vor seinem Bekanntwerden mit Sokrates soll er mit Heraklits Philosophie bekannt geworden sein (Aristot. Metaph. I 6). Über sein Verhältniß zu Heraclit hat auch Laert. Eine Notiz III 5, aber gewöhnlich, falsch interpretirt: Ἐφίλοσόφει δὴ τὴν ἀρχὴν ἐν Ἀκαδημία εἶτα ἐν τῷ κήπῳ τῷ περὶ τὸν Κολωνόν, ὡς φησιν Ἀλεξάνδρος ἐν διαδοχαῖς, καθ' Ἡράκλειτον. Nicht: Heraclitum adducens testem. Nach dem Tode des Sokrates, heißt es dann, studirte er bei Archytas u. bei dem Parmenider Hermogenes. Die Ansicht, dass das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe er vom Herakliteer Cratylus: er habe sie immer festgehalten. Also habe er, als er durch Sokrates Begriffe, die, einmal richtig gebildet, immer unwandelbar sein müssten, kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu müssen geglaubt: es müsse andere Wesen geben, die die Objekte der begrifflichen Erkenntnis seien. — Ungeheure Wirkung des erhabenen Heraklit. Es giebt kein Sein, das ewige Werden ist wie ein ewiges Nichtsein. Die Welt ist die bewegte Gottheit. Die Gottheit baut unzählige Male spielend die Welt. Höchst schroffe und erhabene Natur, ablehnend gegen alle anderen Standpunkte, auch selbst gegen Homer und Hesiod. Cratylus überbot den Meister, dass man nicht 'zweimal in denselben Strom steigen könne, durch die Behauptung, auch nicht einmal könne das geschehen (Arist. Met. IV 5). Die äusserste Consequenz dieses Standpunktes sei (sagt Aristot.), Cratylus habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt. Plato nennt diese unsteten Herakliteer τοὺς ῥέοντας Theaet. 181 A.<sup>2262</sup>.

**9A [ESPD-I]**

Für Platons Jugendentwicklung giebt es also als Standpunkte: 1. Die Pestgeneration. 2. Universalkünstlerische Regungen. 3. Critias und die oligarchische Revolution der Dreissig. 4. Heraklit als erster Philosoph bildet seinen Begriff vom Philosophen. 5. Sokrates steigert den ethisch-politischen Idealismus und befreit ihn vom ewigen Fluss der Herakliteer<sup>2263</sup>.

**10A [ESPD-I]**

Die ewige Bewegung von Heraklit beschränkt er, durch Sokrates, auf die αἰσθητά, die keine wahre οὐσία haben: durch Sokrates lernt er die festen Begriffe, die ἐπιστήμη, kennen<sup>2264</sup>.

**11A [ESPD-I]**

Als die Wege zu jener Ideenerkenntnis sind nachgewiesen: 1. die heraklitische Bewegung aller Dinge, 2. die festen sokratischen εἶδη, 3. die vermittelnde pythagoreische Seelenwanderung ἐπιστήμη ἀνάμνησις<sup>2265</sup>.

**12A [ESPD-I]**

Ueber den Inhalt des Titels belehrt La. IX 51: πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις («über jedes Ding sind zwei Behauptungen einander entgegengesetzt»), d. h. die heraklitische Lehre von den Gegensätzen auf physischem Gebiet auf das logische Gebiet übertragen<sup>2266</sup>.

<sup>2261</sup> EKP-Text-18, KGW II/3, p. 408.

<sup>2262</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 43.

<sup>2263</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 44.

<sup>2264</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 47.

<sup>2265</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 55.

<sup>2266</sup> ESPD-I, KGW II/4, p. 67.



**13A [ESPD-I]**

Sokrates. Sch. findet es unglaublich daß Heraclit eine natürliche Richtigkeit der Worte lehren konnte (φύσει ὀρθότης ὀνομάτων). Er müsse den Satz πάντα ῥεῖ vor allem an der Sprache bestätigt gefunden haben. Doppelt unglaublich sei es für Cratylus, wie ihn uns Aristoteles in der Metaph. schildert, als einen ganz extremen Herakliteer<sup>2267</sup>.

**14A [ESPD-II]**

§ 2. Zur Erklärung Aristot. Metaph. A 6; M 4 Plato habe zuerst die heraklitische Lehre kennen gelernt, wonach alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, demnach kein Wissen zulasse, und dieser Ansicht sei er auch in der Folge treu geblieben. Später habe, er durch Sokrates, den Vater der Induction und Definition, ein Wissen gefunden, und zwar auf einem nicht sinnlichen, dem ethischen Gebiete : so sei er zur Ansicht gelangt, das Wissen und die Begriffsbestimmung, woran das Wissen geknüpft sei, beziehe sich nur auf unsinnliche Dinge, und solche Objecte habe er Ideen genannt. [...] Plato glaubte mit Heraklit alles Einzelne in beständigem Flusse, durch Sokrates fand er allgemeine Begriffsbestimmungen.

[...] § 3.

Beziehung zur Lehre Heraklits. Hat Plato wirklich die Meinung Heraklits oder der Herakliteer angenommen? Was heisst der Satz Heraklits πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει? Sagt man, der Stoff aller Dinge ändere sich fortwährend, so heisst das, jedes Ding erneuere fortwährend den Bestand seiner Theile: sagt man, jedes einzelne Ding gehe fort und keines bleibe, so heisst es mir, dass kein Ding in seiner individuellen Existenz für die Ewigkeit bleibe, wenn es auch lange Zeit sich unverändert behauptet. Im letzten Falle fällt alles Gewicht auf οὐδὲν μένει und πάντα χωρεῖ bedeutet weiter nichts als dass jedes Ding einmal von seinem Platz hier fort muss. Im ersten Falle hat χωρεῖ einen sehr emphatischen Sinn und οὐδὲν μένει bezöge sich auf jeden Theil der Substanz: kein Theilchen derselben bleibt, was es sei, z. B. kein Erdtheilchen bleibt Erde, und zwar auch nur länger als einen Moment. Dann wäre allerdings gründlich jedes qualitative und räumliche Beharren aus der Welt entfernt und es träfe zu, was Plato als die Ansicht der Herakliteer bezeichnet, dass kein Ding dies oder jenes ist, sondern es nur fortwährend wird. Diese Interpretation ist die Platons. Er folgt darin den Herakliteern: während Heraklit nach Schusters Nachweis p. 207 ss. nur meint, dass kein Ding in der Welt dem schliesslichen Untergange entgeht, οὐδὲν μένει hat den Hauptnachdruck. Himmel und Erde werden vergehen: weil nichts bleibt, deshalb wird es auch keine schliesslichen Zwecke geben, welchen alles mittelst fortwährender Vervollkommnung zusteure. Das Thun der Natur wird mit einem Töpfer verglichen, der aus dem Thon Figuren und Geschöpfe bildet und sie dann wieder einknetet. Nichts kann definitiv bleiben, meint Heraklit<sup>2268</sup>.

**15A [ESPD-II]**

Ist der Schluss heraklitisch: «Alles fliesst, folglich ist keine auf das Wesen gehende Erkenntniss (ἐπιστήμη) bei den sinnlichen Dingen möglich»? Nein, sie stammt auch nicht von dem Herakliteer Protagoras, sondern ist kratyleisch. Protagoras meinte vielmehr, es gebe eine ἐπιστήμη und sie sei dasselbe wie αἴσθησις und die auf ihr beruhende δόξα (also ἐπιστήμη = δόξα = αἴσθησις). Er meint, es giebt nur eine Erkenntnissart, aber es giebt Erkenntniss, nur sei es keine allgemein gültige. Heraklit ist erst recht nicht der Vater jener Lehre der Verachtung der Sinne: umgekehrt hat er zuerst die μάθησις auf ὄψις und ἀκοή gegründet, also Reflexion auf Grund der Erfahrung (unbedingter Glaube an die γνῶσις): gegen seine Welt als die Welt der δόξα polemisiert Parmenides. Die Schüler Heraklits hielten daran fest, «wenn es über—haupt

<sup>2267</sup> ESPD-I, KGW II/4, pp. 129-130.

<sup>2268</sup> ESPD-II, KGW II/4, pp. 148-150.

Erkenntniss giebt, so kommt sie von den Sinnen, denn eine unsinnliche giebt es erst recht nicht»: so konnten zwei Richtungen entstehen<sup>2269</sup>.

#### 16A [ESPD-II]

§17. Ueber das pythagoreische Element in der Ideenlehre. Was die Lehre der Herakliteer, was Sokrates dafür zu bedeuten hat, haben wir gesehen. Es ist nun auffallend, dass bis jetzt noch die wesentlichste Einwirkung nicht genannt ist — die pythagoreische. Dazu müssen wir noch einmal die Stelle des Arist. Met. I, 6 betrachten. «Auf die genannten Systeme, sagt er, folgten die Untersuchungen Platons, welche zwar in den meisten Punkten sich an die Pythagoreer anschlossen, in einigem aber auch von den italischen Philosophen abwichen. Da nämlich Platon in seiner Jugend zuerst mit Kratylos und den Ansichten Heraklits vertraut geworden war, dass alles Sinnliche in stetem Flusse begriffen und darum ein Wissen desselben nicht möglich sei, so hat er daran auch später festgehalten<sup>2270</sup>.

#### 17A [ESPD-II]

Heraklit erklärt die Natur Platons nach dieser Seite nicht. Auch der ganz populäre, innerhalb des griechischen Staates stehende Sokrates nicht<sup>2271</sup>.

#### 18A [GT-11]

Und ihrem Einfluss ist es zuzuschreiben, dass die durch Jahrhunderte fortlebende Anschauung des griechischen Alterthums mit fast unüberwindlicher Zähigkeit jene blassrothe Heiterkeitsfarbe festhielt — als ob es nie ein sechstes Jahrhundert mit seiner Geburt der Tragödie, seinen Mysterien, seinen Pythagoras und Heraklit gegeben hätte, ja als ob die Kunstwerke der grossen Zeit gar nicht vorhanden wären, die doch — jedes für sich — aus dem Boden einer solchen greisenhaften und sclavenmässigen Daseinslust und Heiterkeit gar nicht zu erklären sind und auf eine völlig andere Weltbetrachtung als ihren Existenzgrund hinweisen<sup>2272</sup>.

#### 19A [GT-19]

Vor der deutschen Musik aber mag sich der Lügner und Heuchler in Acht nehmen: denn gerade sie ist, inmitten aller unserer Cultur, der einzig reine, lautere und läuternde Feuergeist, von dem aus und zu dem hin, wie in der Lehre des grossen Heraklit von Ephesus, sich alle Dinge in doppelter Kreisbahn bewegen: alles, was wir jetzt Cultur, Bildung, Civilisation nennen, wird einmal vor dem untrüglichen Richter Dionysus erscheinen müssen<sup>2273</sup>.

#### 20A [GT-24]

Jenes Streben in's Unendliche, der Flügelschlag der Sehnsucht, bei der höchsten Lust an der deutlich percipirten Wirklichkeit, erinnern daran, dass wir in beiden Zuständen ein dionysisches Phänomen zu erkennen haben, das uns immer von Neuem wieder das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als den Ausfluss einer Urlust offenbart, in einer ähnlichen Weise, wie wenn von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft<sup>2274</sup>.

---

<sup>2269</sup> ESPD-II, KGW II/4, pp. 150-151.

<sup>2270</sup> ESPD-II, KGW II/4, pp. 163-164.

<sup>2271</sup> ESPD-II, KGW II/4, p. 167.

<sup>2272</sup> GT-Text-11, KGW III/1, p. 74; =SGT-1 KGW III/2, p. 98.

<sup>2273</sup> GT-Text-19, KGW III/1, pp. 123-124.

<sup>2274</sup> GT-Text-24, KGW III/1, p. 149.

**21A [CV-1]**

[...] Es ist wichtig von solchen Menschen zu erfahren, daß sie einmal gelebt haben. Nie würde man sich, als müßige Möglichkeit, den Stolz des weisen Heraklit, der unser Beispiel sein mag, imaginieren können. An sich scheint ja jedes Streben nach Erkenntniß, seinem Wesen nach, unbefriedigt und unbefriedigend; deshalb wird Niemand, wenn er nicht durch die Historie belehrt ist, an eine so königliche Selbstachtung, an eine so unbegrenzte Überzeugtheit, der einzige beglückte Freier der Wahrheit zu sein, glauben mögen. Solche Menschen leben in ihrem eignen Sonnensystem; darin muß man sie aufsuchen. Auch ein Pythagoras, ein Empedokles behandelten sich selbst mit einer übermenschlichen Schätzung, ja mit fast religiöser Scheu, aber das Band des Mitleidens, an die große Überzeugung von der Seelenwanderung und der Einheit alles Lebendigen geknüpft, führte sie wieder zu den anderen Menschen, zu deren Rettung, hin. Von dem Gefühl der Einsamkeit aber, das den Einsiedler des ephesischen Artemis-Tempels durchdrang, kann man nur in der wildesten Gebirgsöde erstarrend etwas ahnen. Kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Erregungen, kein Begehren, helfen und retten zu wollen, strömt von ihm aus: er ist wie ein Gestirn ohne Atmosphäre. Sein Auge, lodernd nach innen gerichtet, blickt erstorben und eisig, wie zum Scheine nur, nach außen. Rings um ihn unmittelbar an die Feste seines Stolzes schlagen die Wellen des Wahns und der Verkehrtheit; mit Ekel wendet er sich davon ab. Aber auch die Menschen mit fühlenden Brüsten weichen einer solchen tragischen Larve aus; in einem abgelegnen Heiligthum, unter Götterbildern, neben kalter großartiger Architektur mag so ein Wesen begreiflicher erscheinen. Unter Menschen war Heraklit, als Mensch, unglaublich; und wenn er wohl gesehen wurde, wie er auf das Spiel lärmender Kinder Acht gab, so hat er dabei jedenfalls bedacht, was nie ein Sterblicher bei solcher Gelegenheit bedacht hat — das Spiel des großen Weltenkindes Zeus und den ewigen Scherz einer Weltzertrümmerung und einer Weltentstehung. Er brauchte die Menschen nicht, auch nicht für seine Erkenntniß; an allem, was man etwa von ihnen erfragen konnte und was die anderen Weisen vor ihm zu erfragen bemüht waren, lag ihm nichts „Mich selbst suchte und erforschte ich“ sagte er mit einem Worte, durch das man das Erforschen eines Orakels bezeichnete: als ob er der wahre Erfüller und Vollender jenes delphischen Satzes „erkenne dich selbst“ sei, und Niemand sonst. Was er aber aus diesem Orakel heraushörte, das hielt er für unsterbliche und ewig deutenswerthe Weisheit, in dem Sinne, in dem die prophetischen Reden der Sibylle unsterblich seien. Es ist genug für die fernste Menschheit: mag sie es nur wie Orakelsprüche sich deuten lassen, wie er, wie der delphische Gott selbst, „weder sagt, noch verbirgt.“ Ob es gleich von ihm „ohne Lachen, ohne Putz und Salbenduft“, vielmehr wie mit „schäumendem Munde“ verkündet wird, es muß zu den tausenden Jahren der Zukunft dringen. Denn die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit, obschon er ihrer nicht bedarf. Was geht ihn sein Ruhm an! „Der Ruhm bei immer fortfließenden Sterblichen!“, wie er höhnisch ausruft. Das ist etwas für Sänger und Dichter, auch für die, die vor ihm als „weise“ Männer bekannt geworden sind — diese mögen den köstlichsten Bissen ihrer Eigenliebe hinunterschlucken, für ihn ist diese Speise zu gemein. Sein Ruhm geht die Menschen etwas an, nicht ihn; seine Eigenliebe ist die Liebe zur Wahrheit — und eben diese Wahrheit sagt ihm, daß ihn die Unsterblichkeit der Menschheit brauche, nicht er die Unsterblichkeit des Menschen Heraklit. Die Wahrheit! Schwärmerischer Wahn eines Gottes! Was geht die Menschen die Wahrheit an! Und was war die Heraklitische „Wahrheit“! Und wo ist sie hin? Ein verflogener Traum, weggewischt aus den Mienen der Menschheit, mit anderen Träumen! — Sie war die Erste nicht! [...] <sup>2275</sup>

**22A [PHG-1]**

Zwar hat man im Eifer darauf hingezeigt, wie viel die Griechen im orientalischen Auslande finden und lernen konnten, und wie mancherlei sie wohl von dort geholt haben. Freilich gab es

---

<sup>2275</sup> CV-Text-1, KGW III/2, pp. 251-253.

ein wunderliches Schauspiel, wenn man die angeblichen Lehrer aus dem Orient und die möglichen Schüler aus Griechenland zusammenbrachte und jetzt Zoroaster neben Heraklit, die Inder neben den Eleaten, die Ägypter neben Empedokles oder gar Anaxagoras unter den Juden und Pythagoras unter den Chinesen zur Schau stellte<sup>2276</sup>.

**23A [PHG-1]**

Jedes Volk wird beschämt, wenn man auf eine so wunderbar idealisierte Philosophengesellschaft hinweist, wie die der altgriechischen Meister Thales Anaximander Heraklit, Parmenides Anaxagoras Empedokles Demokrit und Sokrates. Alle jene Männer sind ganz und aus einem Stein gehauen. Zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrscht strenge Nothwendigkeit<sup>2277</sup>.

**24A [PHG-2]**

Plato selbst ist der erste großartige Mischcharakter und als solcher sowohl in seiner Philosophie als in seiner Persönlichkeit ausgeprägt. Sokratische, pythagoreische und heraklitische Elemente sind in seiner Ideenlehre vereinigt: sie ist deshalb kein typisch-reines Phänomen. Auch als Mensch vermischt Plato die Züge des königlich abgeschlossenen und allgenugsamen Heraklit, des melancholisch mitleidvollen und legislatorischen Pythagoras und des seelenkundigen Dialektikers Sokrates. Alle späteren Philosophen sind solche Mischcharaktere; wo etwas Einseitiges an ihnen hervortritt, wie bei den Cynikern, ist es nicht Typus, sondern Carikatur<sup>2278</sup>.

**25A [PHG-2]**

Manche nehmen eine eigne Vorsehung für die Bücher an, ein fatum libellorum: dies müßte aber jedenfalls sehr boshaft sein, wenn es uns Heraklit, das wunderbare Gedicht des Empedokles, die Schriften des Demokrit, den die Alten dem Plato gleichstellen und der jenen an Ingenuität noch überragt, zu entziehen für gut fand und uns zum Ersatz Stoiker Epikureer und Cicero in die Hand drückt<sup>2279</sup>.

**26A [PHG-5-8]**

Mitten auf diese mystische Nacht, in die Anaximander's Problem vom Werden gehüllt war, trat Heraklit aus Ephesus zu und erleuchtete sie durch einen göttlichen Blitzschlag. „Das Werden schaue ich an, ruft er, und niemand hat so aufmerksam diesem ewigen Wellenschlage und Rhythmus der Dinge zugesehen. Und was schaute ich? Gesetzmäßigkeiten, unfehlbare Sicherheiten, immer gleiche Bahnen des Rechtes, hinter allen Überschreitungen der Gesetze richtende Erinnyen, die ganze Welt das Schauspiel einer waltenden Gerechtigkeit und dämonisch allgegenwärtiger, ihrem Dienste untergebener Naturkräfte. Nicht die Bestrafung des Gewordenen schaute ich, sondern die Rechtfertigung des Werdens. Wann hat sich der Frevel, der Abfall in unverbrüchlichen Formen, in heilig geachteten Gesetzen offenbart? Wo die Ungerechtigkeit waltet, da ist Willkür, Unordnung, Regellosigkeit, Widerspruch; wo aber das Gesetz und die Tochter des Zeus, die Dike, allein regiert, wie in dieser Welt, wie sollte da die Sphäre der Schuld, der Buße, der Verurtheilung und gleichsam die Richtstätte aller Verdammten sein?“ Aus dieser Intuition entnahm Heraklit zwei zusammenhängende Verneinungen, die erst durch die Vergleichung mit den Lehrsätzen seines Vorgängers in das helle Licht gerückt werden. Einmal leugnete er die Zweiheit ganz diverser Welten, zu deren Annahme Anaximander gedrängt worden war; er schied nicht mehr eine physische Welt von einer metaphysischen, ein Reich der bestimmten Qualitäten von einem Reich der

---

<sup>2276</sup> PHG-Text-1, KGW III/2, p. 300.

<sup>2277</sup> PHG-Text-1, KGW III/2, p. 301.

<sup>2278</sup> PHG-Text-2, KGW III/2, p. 304.

<sup>2279</sup> PHG-Text-2, KGW III/2, pp. 304-305.

undefinirbaren Unbestimmtheit von einander ab. Jetzt, nach diesem ersten Schritte, konnte er auch nicht mehr von einer weit größeren Kühnheit des Verneinens zurückgehalten werden: er leugnete überhaupt das Sein. Denn diese eine Welt, die er übrig behielt — umschirmt von ewigen ungeschriebenen Gesetzen, auf- und niederfluthend im ehernen Schlage des Rhythmus — zeigt nirgends ein Verharren, eine Unzerstörbarkeit, ein Bollwerk im Strome. Lauter als Anaximander rief Heraklit es aus: „Ich sehe nichts als Werden. Laßt euch nicht täuschen! In eurem kurzen Blick liegt es, nicht im Wesen der Dinge, wenn ihr irgendwo festes Land im Meere des Werdens und Vergehens zu sehen glaubt. Ihr gebraucht Namen der Dinge als ob sie eine starre Dauer hätten: aber selbst der Strom, in den ihr zum zweiten Male steigt, ist nicht derselbe als bei dem ersten Male.“ Heraklit hat als sein königliches Besitzthum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung; während er gegen die andre Vorstellungsart, die in Begriffen und logischen Combinationen vollzogen wird, also gegen die Vernunft sich kühl, unempfindlich, ja feindlich zeigt und ein Vergnügen zu empfinden scheint, wenn er ihr mit einer intuitiv gewonnenen Wahrheit widersprechen kann: und dies thut er in Sätzen, wie „Alles hat jederzeit das Entgegengesetzte an sich“ so ungeschreit, daß Aristoteles ihn des höchsten Verbrechens vor dem Tribunale der Vernunft zieht, gegen den Satz vom Widerspruch gesündigt zu haben. Die intuitive Vorstellung aber umfaßt zweierlei: einmal die gegenwärtige, in allen Erfahrungen an uns heran sich drängende bunte und wechselnde Welt, sodann die Bedingungen, durch die jede Erfahrung von dieser Welt erst möglich wird, Zeit und Raum. Denn diese können, wenn sie auch ohne bestimmten Inhalt sind, unabhängig von jeder Erfahrung und rein an sich intuitiv percipirt, also angeschaut werden. Wenn nun Heraklit in dieser Weise die Zeit, losgelöst von allen Erfahrungen betrachtet, so hatte er an ihr das behelrendste Monogramm alles dessen, was überhaupt unter das Bereich der intuitiven Vorstellung fällt. So wie er die Zeit erkannte, erkannte sie zum Beispiel auch Schopenhauer, als welcher von ihr wiederholt aussagt: daß in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst ebenso schnell wieder vertilgt zu werden, daß Vergangenheit und Zukunft so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden sei, daß aber, wie die Zeit, so der Raum und wie dieser, so auch alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein Anderes, ihm Gleichartiges d. h. wieder nur ebenso Bestehendes sei. Dies ist eine Wahrheit von der höchsten unmittelbaren, jedermann zugänglichen Anschaulichkeit und eben darum begrifflich und vernünftig sehr schwer zu erreichen. Wer sie vor Augen hat, muß aber auch sofort zu der Heraklitischen Consequenz weitergehen und sagen, daß das ganze Wesen der Wirklichkeit eben nur Wirken ist und daß es für sie keine andre Art Sein giebt; wie dies ebenfalls Schopenhauer dargestellt hat (Welt als Wille und Vorstellung I S. 10): „nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt bedingt die Anschauung, in der sie allein existirt: die Folge der Einwirkung jedes anderen materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als jenes auf das unmittelbare Objekt einwirkt, und besteht nur darin. Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Sein ist ihr Wirken. Höchst treffend ist deshalb im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt, welches Wort viel bezeichnender ist als Realität. Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Sein und Wesen besteht also nur in der gesetzmäßigen Veränderung, die ein Theil derselben im anderen hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Grenzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum.“ Das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist, wie dies Heraklit lehrt, ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung und in ihrem Einflusse am nächsten der Empfindung verwandt, mit der Jemand, bei einem Erdbeben, das Zutrauen zu der festgegründeten Erde verliert. Es gehörte eine erstaunliche Kraft dazu, diese Wirkung in das Entgegengesetzte, in das Erhabene und das beglückte Erstaunen zu übertragen. Dies erreichte Heraklit durch eine Beobachtung über den eigentlichen Hergang jedes Werdens und



Vergehens, welchen er unter der Form der Polarität begriff, als das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Tätigkeiten. Fortwährend entzweit sich eine Qualität mit sich selbst und scheidet sich in ihre Gegensätze: fortwährend streben diese Gegensätze wieder zu einander hin. Das Volk meint zwar, etwas Starres, Fertiges, Beharrendes zu erkennen; in Wahrheit ist in jedem Augenblick Licht und Dunkel, Bitter und Süß bei einander und an einander geheftet, wie zwei Ringende, von denen bald der Eine bald der Andre die Obmacht bekommt. Der Honig ist, nach Heraklit, zugleich bitter und süß, und die Welt selbst ist ein Mischkrug, der beständig umgerührt werden muß. Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort. Alles geschieht gemäß diesem Streite, und gerade dieser Streit offenbart die ewige Gerechtigkeit. Es ist eine wundervolle, aus dem reinsten Borne des Hellenischen geschöpfte Vorstellung, welche den Streit als das fortwährende Walten einer einheitlichen, strengen, an ewige Gesetze gebundenen Gerechtigkeit betrachtet. Nur ein Grieche war im Stande, diese Vorstellung als Fundament einer Kosmodicee zu finden; es ist die gute Eris Hesiods, zum Weltprincip verklärt, es ist der Wettkampfgedanke des einzelnen Griechen und des griechischen Staates, aus den Gymnasien und Palästreis, aus den künstlerischen Agonen, aus dem Ringen der politischen Parteien und der Städte mit einander, in's Allgemeinste übertragen, so daß jetzt das Räderwerk des Kosmos in ihm sich dreht. Wie jeder Grieche kämpft als ob er allein im Recht sei, und ein unendlich sicheres Maaß des richterlichen Urtheils in jedem Augenblick bestimmt, wohin der Sieg sich neigt, so ringen die Qualitäten mit einander, nach unverbrüchlichen, dem Kampfe immanenten Gesetzen und Maaßen. Die Dinge selbst, an deren Feststehen und Standhalten der enge Menschen- und Thierkopf glaubt, haben gar keine eigentliche Existenz, sie sind das Erblitzen und der Funkenschlag gezückter Schwerter, sie sind das Aufglänzen des Siegs, im Kampfe der entgegengesetzten Qualitäten. Jenen Kampf, der allem Werden eigenthümlich ist, jenen ewigen Wechsel des Sieges schildert wiederum Schopenhauer (Welt als Wille und Vorstellung I S. 175): „Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem am Leitfaden der Kausalität, mechanische physische chemische organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängen, einander die Materie entreißend, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesammte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja sie besteht eben wieder nur durch ihn.“ Die folgenden Seiten geben die merkwürdigsten Illustrationen dieses Streites: nur daß der Grundton dieser Schilderungen immer ein anderer bleibt als bei Heraklit, sofern der Kampf für Schopenhauer ein Beweis von der Selbst-Entzweiung des Willens zum Leben, ein An-sich-selber-Zehren dieses finstren dumpfen Triebes ist, als ein durchweg entsetzliches, keineswegs beglückendes Phänomen. Der Tummelplatz und der Gegenstand dieses Kampfes ist die Materie, welche die Naturkräfte wechselseitig einander zu entreißen suchen, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Kausalität eben die Materie ist.

## 6.

Während die Imagination Heraklit's das rastlos bewegte Weltall, die „Wirklichkeit“ mit dem Auge des beglückten Zuschauers maß, der zahllose Paare, im freudigen Kampfspiele, unter der Obhut strenger Kampfrichter ringen sieht, überkam ihn eine noch höhere Ahnung; er konnte die ringenden Paare und die Richter nicht mehr getrennt von einander betrachten, die Richter selbst schienen zu kämpfen, die Kämpfer selbst schienen sich zu richten — ja, da er im Grunde nur die ewig waltende eine Gerechtigkeit wahrnahm, so wagte er auszurufen: der Streit des Vielen selbst ist die eine Gerechtigkeit! Und überhaupt: das Eine ist das Viele. Denn was sind alle jene Qualitäten dem Wesen nach? Sind sie unsterbliche Götter? Sind sie getrennte, von Anfang und ohne Ende für sich wirkende Wesen? Und wenn die Welt, die wir sehen, nur Werden und Vergehen, aber kein Beharren kennt, sollten vielleicht gar jene Qualitäten eine anders geartete metaphysische Welt constituiren, zwar keine Welt der Einheit, wie sie

Anaximander hinter dem flatternden Schleier der Vielheit suchte, aber eine Welt ewiger und wesenhafter Vielheiten? Ist Heraklit, auf einem Umwege, vielleicht doch wieder in die doppelte Weltordnung, so heftig er sie verneinte, hineingerathen, mit einem Olymp zahlreicher unsterblicher Götter und Dämonen — nämlich vieler Realitäten — und mit einer Menschenwelt, die nur das Staubgewölk des olympischen Kampfes und das Aufglänzen göttlicher Speere — das heißt nur ein Werden — sieht? Anaximander hatte sich gerade vor den bestimmten Qualitäten in den Schooß des metaphysischen „Unbestimmten“ geflüchtet; weil diese wurden und vergiengen, hatte er ihnen das wahre und kernhafte Dasein abgesprochen; sollte es jetzt aber nicht scheinen, als ob das Werden nur das Sichtbarwerden eines Kampfes ewiger Qualitäten ist? Sollte es nicht auf die eigenthümliche Schwäche der menschlichen Erkenntniß zurückgehn, wenn wir vom Werden reden — während es im Wesen der Dinge vielleicht gar kein Werden giebt, sondern nur ein Nebeneinander vieler wahrer ungewordner unzerstörbarer Realitäten? Dies sind unheraklitische Auswege und Irrpfade: er ruft noch einmal: „das Eine ist das Viele.“ Die vielen wahrnehmbaren Qualitäten sind weder ewige Wesenheiten, noch Phantasmata unsrer Sinne (als jene denkt sie sich später Anaxagoras, als diese Parmenides), sie sind weder starres selbtherrliches Sein, noch flüchtiger in Menschenköpfen wandelnder Schein. Die dritte, für Heraklit allein zurückbleibende Möglichkeit wird niemand mit dialektischem Spürsinn und gleichsam rechnend errathen können: denn was er hier erfand, ist eine Seltenheit selbst im Bereiche mystischer Unglaublichkeiten und unerwarteter kosmischer Metaphern. — Die Welt ist das Spiel des Zeus, oder physikalischer ausgedrückt, des Feuers mit sich selbst, das Eine ist nur in diesem Sinne zugleich das Viele. — Um zunächst die Einführung des Feuers als einer weltbildenden Kraft zu erläutern, erinnere ich daran, in welcher Weise Anaximander die Theorie vom Wasser als dem Ursprung der Dinge weitergebildet hatte. Im Wesentlichen darin Thales Vertrauen schenkend und seine Beobachtungen stärkend und vermehrend war Anaximander doch nicht zu überzeugen, daß es vor dem Wasser und gleichsam hinter dem Wasser keine weitere Qualitätsstufe gäbe: sondern aus Warm und Kalt schien ihm das Feuchte selbst sich zu bilden, und Warm und Kalt sollten daher die Vorstufen des Wassers, die noch ursprünglicheren Qualitäten sein. Mit ihrer Ausscheidung aus dem Ursein des „Unbestimmten“ beginnt das Werden. Heraklit, der als Physiker sich der Bedeutung Anaximander's unterordnete, deutet sich dieses Anaximandrische Warme um als den Hauch, den warmen Athem, die trocknen Dünste, kurz als das Feurige: von diesem Feuer sagt er nun dasselbe aus, was Thales und Anaximander vom Wasser ausgesagt hatten, es durchlaufe nun in zahllosen Verwandlungen die Bahn des Werdens, vor allem in den drei Hauptzuständen, als Warmes, Feuchtes, Festes. Denn das Wasser geht theils im Niedersteigen zur Erde, im Aufsteigen zum Feuer über: oder wie sich Heraklit genauer ausgedrückt zu haben scheint: aus dem Meere steigen nur die reinen Dünste auf, welche dem himmlischen Feuer der Gestirne zur Nahrung dienen, aus der Erde nur die dunklen, nebeligen, aus denen das Feuchte seine Nahrung zieht. Die reinen Dünste sind der Übergang des Meeres zum Feuer, die unreinen der Übergang der Erde zu Wasser. So laufen fortwährend die beiden Verwandlungs-Bahnen des Feuers, aufwärts und abwärts, hin und zurück, nebeneinander her, vom Feuer zum Wasser, von da zur Erde, von der Erde wieder zurück zum Wasser, vom Wasser zum Feuer. Während Heraklit in den wichtigsten dieser Vorstellungen z.B. darin, daß das Feuer durch die Ausdünstungen unterhalten wird, oder darin daß aus dem Wasser theils Erde theils Feuer sich absondert, Anhänger des Anaximander ist, so ist er darin selbständig und im Widerspruch mit jenem, daß er das Kalte aus dem physikalischen Prozeß ausschließt, während Anaximander es als gleichberechtigt neben das Warme gestellt hatte, um aus Beiden das Feuchte entstehen zu lassen. Dies zu thun war freilich für Heraklit eine Nothwendigkeit: denn wenn alles Feuer sein soll, so kann, bei allen Möglichkeiten seiner Umwandlung, es doch nichts geben, was sein absoluter Gegensatz wäre; er wird also das, was man das Kalte nennt, nur als Grad des Warmen gedeutet haben und konnte diese Deutung ohne Schwierigkeiten rechtfertigen. Viel wichtiger aber als diese



Abweichung von der Lehre Anaximander's ist eine weitere Übereinstimmung: er glaubt wie jener an einen periodisch sich wiederholenden Weltuntergang und an ein immer erneutes Hervorsteigen einer anderen Welt aus dem alles vernichtenden Weltbrande. Die Periode, in der die Welt jenem Weltbrande und der Auflösung in das reine Feuer entgegenseilt, wird von ihm in höchst auffallender Weise als ein Begehren und Bedürfen charakterisirt, das volle Verschlungensein im Feuer als die Sathheit; und es bleibt uns die Frage übrig, wie er den neuen erwachenden Trieb der Weltbildung, das Sichausgießen in die Formen der Vielheit verstanden und benannt hat. Das griechische Sprichwort scheint uns mit dem Gedanken zu Hülfe zu kommen, daß, „Sathheit den Frevel (die Hybris) gebiert“; und in der That kann man sich einen Augenblick fragen, ob Heraklit vielleicht jene Rückkehr zur Vielheit aus der Hybris hergeleitet hat. Man nehme diesen Gedanken einmal ernst: in seiner Beleuchtung verwandelt sich, vor unseren Blicken, das Gesicht Heraklits, das stolze Leuchten seiner Augen erlischt, ein faltiger Zug schmerzlicher Entsagung, der Ohnmacht prägt sich aus, es scheint daß wir wissen, warum das spätere Alterthum ihn den „weinenden Philosophen“ nannte. Ist jetzt nicht der ganze Weltprozeß ein Bestrafungsakt der Hybris? Die Vielheit das Resultat eines Frevels? Die Verwandlung des Reinen in das Unreine Folge der Ungerechtigkeit? Wird jetzt nicht die Schuld in den Kern der Dinge verlegt, und somit zwar die Welt des Werdens und der Individuen von ihr entlastet, aber zugleich ihre Folgen zu tragen immer von Neuem wieder verurtheilt?

7.

Jenes gefährliche Wort, Hybris, ist in der That der Prüfstein für jeden Herakliteer; hier mag er zeigen, ob er seinen Meister verstanden oder verkannt hat. Giebt es Schuld Ungerechtigkeit Widerspruch Leid in dieser Welt? Ja, ruft Heraklit, aber nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut, nicht für den intuitiven Gott; für ihn läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gotte ähnlich ist. Vor seinem Feuerblick bleibt kein Tropfen von Ungerechtigkeit in der um ihn ausgegossenen Welt zurück; und selbst jener cardinale Anstoß, wie das reine Feuer in so unreine Formen einziehen könne, wird von ihm durch ein erhabnes Gleichniß überwunden. Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich. Sich verwandelnd in Wasser und Erde thürmt er, wie ein Kind Sandhaufen am Meere, thürmt auf und zertrümmert; von Zeit zu Zeit fängt er das Spiel von Neuem an. Ein Augenblick der Sättigung: dann ergreift ihn von Neuem das Bedürfniß, wie den Künstler zum Schaffen das Bedürfniß zwingt. Nicht Frevelmuth, sondern der immer neu erwachende Spieltrieb ruft andre Welten ins Leben. Das Kind wirft einmal das Spielzeug weg: bald aber fängt es wieder an, in unschuldiger Laune. Sobald es aber baut, knüpft und fügt und formt es gesetzmäßig und nach inneren Ordnungen. So schaut nur der ästhetische Mensch die Welt an, der an dem Künstler und an dem Entstehen des Kunstwerks erfahren hat, wie der Streit der Vielheit doch in sich Gesetz und Recht tragen kann, wie der Künstler beschaulich über und wirkend in dem Kunstwerk steht, wie Nothwendigkeit und Spiel, Widerstreit und Harmonie sich zur Zeugung des Kunstwerkes paaren müssen. Wer wird nun von einer solchen Philosophie noch eine Ethik, mit den nöthigen Imperativen „Du sollst“ verlangen oder gar einen solchen Mangel dem Heraklit zum Vorwurf machen! Der Mensch ist bis in seine letzte Faser hinein Nothwendigkeit und ganz und gar „unfrei“ – wenn man unter Freiheit den närrischen Anspruch, seine essentia nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können, versteht, einen Anspruch, den jede ernste Philosophie bisher mit dem gebührenden Hohne zurückgewiesen hat. Daß so wenig Menschen mit Bewußtsein in dem Logos und in Gemäßheit des alles überschauenden Künstlerauges leben, das rührt daher daß ihre Seelen naß sind und daß des Menschen Augen und Ohren, überhaupt ihr Intellekt ein

schlechter Zeuge ist, wenn „feuchter Schlamm ihre Seelen einnimmt“. Warum das so ist, wird nicht gefragt, ebenso wenig, warum Feuer zu Wasser und Erde wird. Heraklit hat ja keinen Grund nachweisen zu müssen (wie ihn Leibniz hatte) daß diese Welt sogar die allerbeste sei, es genügt ihm daß sie das schöne unschuldige Spiel des Aeon ist. Der Mensch gilt ihm sogar im Allgemeinen als ein unvernünftiges Wesen: womit nicht streitet, daß sich in allem seinem Wesen das Gesetz der allwaltenden Vernunft erfüllt. Er nimmt gar nicht eine besonders bevorzugte Stellung in der Natur ein, deren höchste Erscheinung das Feuer, z.B. als Gestirn, ist, aber nicht der einfältige Mensch. Hat dieser am Feuer einen Antheil durch die Nothwendigkeit erhalten, so ist er etwas vernünftiger; soweit er aus Wasser und Erde besteht, steht es schlimm mit seiner Vernunft. Eine Verpflichtung daß er den Logos erkennen müsse, weil er Mensch sei, existirt nicht. Warum giebt es aber Wasser, warum giebt es Erde? Dies ist für Heraklit ein viel ernsteres Problem, als zu fragen, warum die Menschen so dumm und schlecht seien. In dem höchsten und in dem verkehrtesten Menschen offenbart sich die gleiche immanente Gesetzmäßigkeit und Gerechtigkeit. Wenn man aber Heraklit die Frage vorrücken wollte: warum ist das Feuer nicht immer Feuer, warum ist es jetzt Wasser, jetzt Erde?, so würde er eben nur antworten „es ist ein Spiel, nehmt's nicht zu pathetisch, und vor Allem nicht moralisch!“ Heraklit beschreibt nur die vorhandne Welt und hat an ihr das beschauliche Wohlgefallen, mit dem der Künstler auf sein werdendes Werk schaut. Düster, schwermüthig, thränenreich finster schwarzgallig, pessimistisch und überhaupt hassenswürdig finden ihn nur die, welche mit seiner Naturbeschreibung des Menschen nicht zufrieden zu sein Ursache haben. Diese aber würde er, sammt ihren Antipathien und Sympathien, ihrem Haß und ihrer Liebe, für gleichgültig halten und ihnen etwa mit solchen Belehrungen dienen „die Hunde bellen jeden an, den sie nicht kennen“ oder „dem Esel ist Spreu lieber als Gold“. Von solchen Unzufriednen rühren auch die zahlreichen Klagen über die Dunkelheit des Heraklitischen Stils her: wahrscheinlich hat nie ein Mensch heller und leuchtender geschrieben. Freilich sehr kurz, und deshalb allerdings für die lesenden Schnellläufer dunkel. Wie aber ein Philosoph undeutlich, mit Absicht schreiben sollte – was man Heraklit nachzusagen pflegt – ist völlig unerklärlich: falls er nicht Grund hat, Gedanken zu verbergen oder Schelm genug ist, seine Gedankenlosigkeit unter Worten zu verstecken. Muß man doch sogar, wie Schopenhauer sagt, in Angelegenheiten des gewöhnlichen praktischen Lebens, sorgfältig, durch Deutlichkeit, möglichen Mißverständnissen vorbeugen; wie denn sollte man im schwierigsten, abstrusesten, kaum erreichbaren Gegenstände des Denkens, den Aufgaben der Philosophie, sich unbestimmt, ja räthselhaft ausdrücken dürfen? Was aber die Kürze anbetrifft, so giebt Jean Paul eine gute Lehre. „Im Ganzen ist es recht, wenn alles Große – von vielem Sinn für einen seltenen Sinn – nur kurz und (daher) dunkel ausgesprochen wird, damit der kahle Geist es lieber für Unsinn erkläre als in seinen Leersinn übersetze. Denn die gemeinen Geister haben eine häßliche Geschicklichkeit, im tiefsten und reichsten Spruch nichts zu sehen als ihre eigne alltägliche Meinung.“ Übrigens und trotzdem ist Heraklit den „kahlen Geistern“ nicht entgangen; bereits die Stoiker haben ihn ins Flache umgedeutet und seine aesthetische Grundperception vom Spiel der Welt zu der gemeinen Rücksicht auf Zweckmäßigkeiten der Welt und zwar für die Vortheile des Menschen herabgezogen: so daß aus seiner Physik, in jenen Köpfen, ein kruder Optimismus, mit der fortwährenden Aufforderung an Hinz und Kunz zum plaudite amici, geworden ist.

## 8.

Heraklit war stolz: und wenn es bei einem Philosophen zum Stolz kommt, so giebt es einen großen Stolz. Sein Wirken weist ihn nie auf ein „Publikum“, auf den Beifall der Massen und den zujauchzenden Chorus der Zeitgenossen hin. Einsam die Straße zu ziehn gehört zum Wesen des Philosophen. Seine Begabung ist die seltenste, in einem gewissen Sinne unnatürlichste, dabei selbst gegen die gleichartigen Begabungen ausschließend und feindselig. Die Mauer seiner Selbstgenugsamkeit muß von Diamant sein, wenn sie nicht zerstört und

zerbrochen werden soll, denn alles ist gegen ihn in Bewegung. Seine Reise zur Unsterblichkeit ist beschwerlicher und behinderter als jede andre; und doch kann Niemand sicherer glauben als gerade der Philosoph, auf ihr zum Ziele zu kommen — weil er gar nicht weiß, wo er stehen soll, wenn nicht auf den weit ausgebreiteten Fittigen aller Zeiten; denn die Nichtachtung des Gegenwärtigen und Augenblicklichen liegt im Wesen der großen philosophischen Natur. Er hat die Wahrheit: mag das Rad der Zeit rollen, wohin es will, nie wird es der Wahrheit entfliehen können. Es ist wichtig von solchen Menschen zu erfahren, daß sie einmal gelebt haben. Nie würde man sich zum Beispiel den Stolz des Heraklit, als eine müßige Möglichkeit, imaginiren können. An sich scheint jedes Streben nach Erkenntniß, seinem Wesen nach, ewig unbefriedigt und unbefriedigend. Deshalb wird Niemand, wenn er nicht durch die Historie belehrt ist, an eine so königliche Selbstachtung und Überzeugtheit, der einzige beglückte Freier der Wahrheit zu sein, glauben mögen. Solche Menschen leben in ihrem eignen Sonnensystem; darin muß man sie aufsuchen. Auch ein Pythagoras, ein Empedokles behandelten sich selbst mit einer übermenschlichen Schätzung, ja mit fast religiöser Scheu; aber das Band des Mitleidens, an die große Überzeugung von der Seelenwanderung und der Einheit alles Lebendigen geknüpft, führte sie wieder zu den anderen Menschen, zu deren Heil und Errettung, hin. Von dem Gefühl der Einsamkeit aber, das den ephesischen Einsiedler des Artemistempels durchdrang, kann man nur in der wildesten Gebirgsöde erstarrend etwas ahnen. Kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Erregungen, kein Begehren, helfen heilen und retten zu wollen, strömt von ihm aus. Er ist ein Gestirn ohne Atmosphäre. Sein Auge, lodernd nach innen gerichtet, blickt erstorben und eisig, wie zum Scheine nur, nach außen. Rings um ihn, unmittelbar an die Feste seines Stolzes, schlagen die Wellen des Wahns und der Verkehrtheit: mit Ekel wendet er sich davon ab. Aber auch die Menschen mit fühlender Brust weichen einer solchen wie aus Erz gegossenen Larve aus; in einem abgelegnen Heiligthum, unter Götterbildern, neben kalter ruhig-erhabener Architektur mag so ein Wesen begreiflicher erscheinen. Unter Menschen war Heraklit, als Mensch, unglaublich; und wenn er wohl gesehen wurde, wie er auf das Spiel lärmender Kinder Acht gab, so hat er jedenfalls dabei bedacht, was nie ein Mensch, bei solcher Gelegenheit bedacht hat: das Spiel des großen Weltenkindes Zeus. Er brauchte die Menschen nicht, auch nicht für seine Erkenntnisse; an allem, was man etwa von ihnen erfragen konnte und was die anderen Weisen vor ihm zu erfragen bemüht gewesen waren, lag ihm nicht. Er sprach mit Geringschätzung von solchen fragenden sammelnden, kurz „historischen“ Menschen. „Mich selbst suchte und erforschte ich“ sagte er von sich, mit einem Worte, durch das man das Erforschen eines Orakels bezeichnet: als ob er der wahre Erfüller und Vollender der delphischen Satzung „Erkenne dich selbst“ sei, und Niemand sonst. Was er aber aus diesem Orakel heraushörte, das hielt er für unsterbliche und ewig deutenswerthe Weisheit, von unbegrenzter Wirkung in die Ferne, nach dem Vorbild der prophetischen Reden der Sibylle. Es ist genug für die späteste Menschheit: mag sie es nur wie Orakelsprüche sich deuten lassen, was er wie der delphische Gott „weder aussagt noch verbirgt“. Ob es gleich von ihm „ohne Lächeln Putz und Salbenduff“, vielmehr wie mit „schäumendem Munde“ verkündet wird, es muß zu den tausenden Jahren der Zukunft dringen. Denn die Welt braucht ewig die Wahrheit, also braucht sie ewig Heraklit: obschon er ihrer nicht bedarf. Was geht ihn sein Ruhm an? Der Ruhm bei „immer fort fließenden Sterblichen“!, wie er höhnisch ausruft. Sein Ruhm geht die Menschen etwas an, nicht ihn, die Unsterblichkeit der Menschheit braucht ihn, nicht er die Unsterblichkeit des Menschen Heraklit. Das, was er schaute, die Lehre vom Gesetz im Werden und vom Spiel in der Nothwendigkeit, muß von jetzt ab ewig geschaut werden: er hat von diesem größten Schauspiel den Vorhang aufgezogen<sup>2280</sup>.

---

<sup>2280</sup> PHG-Text-5-8, KGW III/2, pp. 316-329.

**[PHG-9]**

Während in jedem Worte Heraklit's der Stolz und die Majestät der Wahrheit, aber der in Intuitionen erfaßten, nicht der an der Strickleiter der Logik erkletterten Wahrheit, sich ausspricht, während er, in sibyllenhafter Verzückung schaut, aber nicht späht, erkennt, aber nicht rechnet: ist ihm in seinem Zeitgenossen Parmenides ein Gegenbild an die Seite gestellt, ebenfalls mit dem Typus eines Propheten der Wahrheit, aber gleichsam aus Eis und nicht aus Feuer geformt und kaltes, stechendes Licht um sich ausgießend. [...] Parmenides, dessen persönlicher Umgang mit Anaximander mir nicht unglaublich scheint, dessen Ausgehen von Anaximander's Lehre nicht nur glaublich, sondern evident ist, hatte dasselbe Mißtrauen gegen die vollkommene Trennung einer Welt, die nur ist und einer Welt, die nur wird, welches auch Heraklit erfaßt und zur Leugnung des Seins überhaupt geführt hatte. Beide suchten einen Ausweg aus jenem Gegenüber und Auseinander einer doppelten Weltordnung. Jener Sprung in's Unbestimmte, Unbestimmbare, durch den Anaximander ein- für alle Mal dem Reiche des Werdens und seinen empirisch gegebenen Qualitäten entflohen war, wurde so selbständig gearteten Köpfen, wie denen Heraklit's und Parmenides', nicht leicht; sie suchten erst zu gehen, soweit sie konnten und behielten sich den Sprung für jene Stelle vor, wo der Fuß nicht mehr Halt findet, und man springen muß, um nicht zu fallen. Beide schauten wiederholt eben jene Welt an, die Anaximander so melancholisch verurtheilt und als Ort des Frevels und zugleich als Bußstätte für die Ungerechtigkeit des Werdens erklärt hatte. In ihrem Anschauen entdeckte Heraklit, wie wir bereits wissen, welche wunderbare Ordnung Regelmäßigkeit und Sicherheit in jedem Werden sich offenbart: daraus schloß er daß das Werden selbst nichts Frevelhaftes und Ungerechtes sein könne. [...] Parmenides schaut, wie Heraklit, das allgemeine Werden und Nichtverharren an und kann sich ein Vergehen nur so deuten, daß das Nichtseiende an ihm schuld sein muß. Denn wie sollte das Seiende die Schuld des Vergehens tragen!<sup>2281</sup>.

**[PHG-10]**

Ein außerordentliches Leben hindurch lebte Xenophanes als wandernder Dichter und wurde durch seine Reisen ein viel belehrter und viel belehrende der zu fragen und zu erzählen wußte; weshalb Heraklit ihn unter die Polyhistoren und überhaupt unter die „historischen“ Naturen, in dem erwähnten Sinne rechnete. [...]Auf dem Wege dahin begegnet er Heraklit – ein unglückliches Zusammentreffen! Ihm, dem an der strengsten Scheidung von Sein und Nichtsein alles gelegen war, mußte gerade jetzt das Antinomien-Spiel Heraklits tief verhaßt sein; ein Satz wie der „wir sind und sind zugleich nicht“ „Sein und Nichtsein ist zugleich dasselbe und wieder nicht dasselbe“, ein Satz, durch den alles das wieder trübe und unentwirrbar wurde, was er eben aufgehellt und entwirrt hatte, reizte ihn zur Wuth: weg mit den Menschen, schrie er, die zwei Köpfe zu haben scheinen, und doch nichts wissen! Ist doch bei ihnen alles im Fluß, auch ihr Denken! Sie staunen dumpf die Dinge an, müssen aber sowohl taub als blind sein, um so die Gegensätze durch einander zu mischen! Der Unverstand der Masse, durch spielerische Antinomien glorificirt und als Spitze aller Erkenntniß gepriesen, war ihm ein schmerzliches und unbegreifliches Erlebnis<sup>2282</sup>.

**[PHG-14]**

Mit dieser Vorstellung haben wir bereits einen Schritt in den Bezirk der Lehre des Anaxagoras gethan. Von ihm werden beide Einwände, der vom bewegten Denken und der von dem Woher? des Scheins, in voller Kraft gegen Parmenides erhoben: aber in dem Hauptsatze hat Parmenides ihn sowie alle jüngeren Philosophen und Naturforscher unterjocht. Sie alle leugnen die Möglichkeit des Werdens und Vergehens, wie es sich der Sinn des Volks denkt und wie es Anaximander und Heraklit, mit tieferer Besonnenheit, und doch noch unbesonnen,

---

<sup>2281</sup> PHG-Text-9, KGW III/2, pp. 329-333.

<sup>2282</sup> PHG-Text-10, KGW III/2, pp. 334, 336.

angenommen hatten. Ein solches mythologisches Entstehen aus dem Nichts, Verschwinden in das Nichts, eine solche willkürliche Veränderung des Nichts in das Etwas, ein solches beliebiges Vertauschen Ausziehen und Anziehen der Qualitäten galt von nun an als sinnlos: aber ebenfalls und aus den gleichen Gründen ein Entstehen des Vielen aus dem Einen, der mannichfachen Qualitäten aus der einen Urqualität, kurz die Ableitung der Welt aus einem Urstoffe, in der Manier des Thales, oder des Heraklit<sup>2283</sup>.

**[PHG-19]**

Er hat keine Pflicht und also auch keinen Zweck, den zu verfolgen er gezwungen wäre; wenn er einmal mit jener Bewegung anfieng und sich einen Zweck setzte, so war dies doch nur — die Antwort ist schwer, Heraklit würde ergänzen — ein Spiel<sup>2284</sup>.

**27A [VP-1]**

Wirklich giebt es auch Neuere, die die griechische Philosophie nur als ein importirtes Gewächs gelten lassen, das eigentlich in Asien und Aegypten heimisch sei: hier ist es consequent zu schließen, daß die Philosophie die Griechen wesentlich nur ruinirt habe, dass sie an ihr zugrunde gegangen seien (Heraclit — Zoroaster, Pythagoras — Chinesen, Eleaten — Indier, Empedocles — Aegypter, Anaxagoras — Juden), Wir wollen erstens also nachweisen, daß die Griechen, aus sich heraus, Philosophie treiben mussten und wozu? Zweitens wollen wir zusehen, wie sich der „Philosoph“ unter den Griechen ausnahm, nicht nur, wie sich die Philosophie unter ihnen ausnahm. Um die Griechen kennen zu lernen, ist es äußerst werthvoll, dass unter ihnen einige zum bewußten Nachdenken über sich gekommen sind : fast noch wichtiger als dies bewusste Nachdenken ist ihre Persönlichkeit, ihr Handeln. Die Griechen haben die Philosophentypen geschaffen: man denke an eine so individuell verschiedene Gesellschaft wie Pythagoras, Heraclit, Parmenides, Democrit, Protagoras, Socrates. Die Erfindsamkeit hierin zeichnet die Griechen vor allen Völkern aus: gewöhnlich produziert ein Volk nur einen festbleibenden Philosophentypus. Auch die Germanen können sich mit diesem Reichthum nicht messen<sup>2285</sup>.

**28A [VP-1]**

Plato ist der erste großartige Mischcharakter sowohl in seiner Philosophie wie als philosophischer Typus. Socratische, pythagoreische und heraclitische Elemente sind in seiner Ideenlehre vereinigt, sie ist nicht ohne Weiteres eine Originalconception zu nennen. Auch als Mensch hat er die Züge des königlich stolzen Heraclit, des melancholisch geheimnißvollen und legislatorischen Pythagoras und des seelenkundigen Dialektikers Socrates in sich vereinigt. Alle späteren Philosophen sind derartige Mischphilosophen. Dagegen stellt jene Reihe der Vorplatoniker die reinen und ungemischten Typen dar , sowohl in der Art der Philosopheme als der Charaktere. Socrates ist der letzte dieser Reihe. Wer will, mag diese alle die „Einseitigen“ nennen. Jedenfalls sind sie die eigentlichen „Erfinder“: allen Späteren war es unendlich erleichtert, zu philosophiren, Jene hatten den Weg vom Mythos zum Naturgesetz, vom Bild zum Begriff, von der Religion zur Wissenschaft zu finden. Es ist ein wahres Unglück, dass wir so wenig von jenen originalen Philosophen übrig haben: und unwillkürlich messen wir sie zu gering, während uns von Plato ab voluminöse Hinterlassenschaften vorliegen. Manche nehmen eine eigene Vorsehung für die Bücher an : ein fatum libellorum: dies müßte aber sehr boshaft sein, wenn es uns den Heraclit entzog, das wunderbare Gedicht des Empedocles, die Schriften des Democrit, den die Alten dem Plato gleichstellen, und uns dafür durch Stoiker, Epikureer und Cicero entschädigen wollte. Jetzt müssen wir wesentlich die Bilder jener

---

<sup>2283</sup> PHG-Text-14, KGW III/2, p. 346.

<sup>2284</sup> PHG-Text-19, KGW III/2, p. 363.

<sup>2285</sup> VP-Vorlesung-1, KGW II/4, pp. 211-213.



Philosophen und ihrer Lehren nachschaffend ergänzen: die versprengten Lebensnachrichten sind für uns ebenso wichtig wie die Trümmer ihrer Systeme. Wahrscheinlich ist uns der großartigste Theil der griechischen Prosa verloren gegangen. Im Ganzen schrieben sie sehr wenig, aber mit der concentrirtesten Kraft<sup>2286</sup>.

### 29A [VP-3]

Diese Dichtung hat gewiß großen Einfluß auf die Physiologen geübt: wir finden alle Prinzipien vereinzelt bei ihnen wieder? die flüssige Urmaterie bei Thaies, den thätigen Hauch bei Anaximenes, das absolute Werden χρόνος bei Heraclit, bei Anaximander das unbekannte form- und qualitätslose Urwesen τό άπειρον. Uebrigens ist unzweifelhaft ein Einfluß ägyptischer Lehren auf Pherecydes nachgewiesen bei Zimmermann, „Ueber die Lehre des Pherecydes von Syros“, Ztschr. für Philos. u. Kritik von Fichte und Ulrici, XXIV p. 161 u. s. w. (auch in »Studien und Kritiken«, Wien 1870)<sup>2287</sup>.

### 30A [VP-4]

Sehr griechisch die Gleichnißrede, die Lehren mehr andeutet als ausspricht: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, wie es von Heraclit heißt: genannt αἴνος<sup>2288</sup>.

### 31A [VP-6]

Diese Briefe sind für die persönliche Geltung eines Philosophen im späteren Alterthum immer anziehend: mitunter auch, weil ihre Autoren noch einiges mehr wissen, z.B. bei den Heraklitischen Briefen, wie dies Jakob Bernays nachgewiesen hat. I 122 ist die Rückantwort des Pherecydes, in der er Thaies die Herausgabe seiner Schriften überträgt und von seiner Läusekrankheit erzählt<sup>2289</sup>.

### 32A [VP-7]

Der Einfluß der ersten Schrift muß ungeheuer gewesen sein: der Anstoß zu der Lehre der Eleaten ebenso als zu der des Heraclit, des Empedocles usw. war hier gegeben<sup>2290</sup>.

### 33A [VP-8]

Hier schalte ich gleich eine Tabelle von Zeitansätzen Apollodors ein:

Ol. 35, 1 Thaies geboren,

40 Xenophanes geboren,

42, 4 Anaximander geboren,

63 Anaximenes geboren (der also, um Schüler des Parmenides zu sein, in Elea gewesen sein muss),

69 blüht Parmenides und Heraklit,

70 Anaxagoras geboren,

80 Demokrit geboren.

[...] Dies ist aber eine viel jüngere Stufe, die Heraklit und Parmenides schon voraussetzt. Gleich nach Anaximander wäre das ein wunderlicher Sprung: wir haben hier die erste Theorie über das Wie? der Entwicklung aus einem Urstoff: damit beginnt er die Epoche des Anaxagoras, Empedokles, Demokrit, d. h. eine jüngere Bewegung der Naturwissenschaft. In der älteren Periode ist das Problem des Wie? noch gar nicht aufgeworfen. Anaximenes ist ein bedeutender Naturforscher, der, wie es scheint, die Metaphysik des Parmenides abgelehnt hat, aber seine

<sup>2286</sup> VP-Vorlesung-1, KGW II/4, p. 214.

<sup>2287</sup> VP-Text-3, KGW II/4, p. 223.

<sup>2288</sup> VP-Text-4, KGW II/4, p. 224 (n. 12).

<sup>2289</sup> VP-Text-6, KGW II/4, p. 239.

<sup>2290</sup> VP-Text-7, KGW II/4, p. 242.

andere Theorie wissenschaftlicher zu konsolidieren suchte. Es ist aber ganz falsch, ihn so ohne Weiteres in die Reihenfolge zu stellen: „Thales das Wasser, Anaximander τὸ ἄπειρον, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer“. Denn nicht sowohl das, was er als Urstoff hinstellte, ist seine That, sondern der Gedanke über die Entwicklung des Urstoffs. Damit gehört er einer jüngeren Periode an. Erst nach Heraklit und den Eleaten, bevor wir zu Anaxagoras übergehen, darf von ihm die Rede sein. Wir haben nämlich von Thales bis zu den Sophisten und Sokrates sieben unabhängige Rubriken, d. h. siebenmal das Erscheinen unabhängiger origineller Philosophen: 1. Anaximander, 2. Heraklit, 3. Eleaten, 4. Pythagoras, 5. Anaxagoras, 6. Empedokles, 7. Atomistik (Demokrit)<sup>2291</sup>.

### 34A [VP-9]

#### § 9 [Heraclit] Pythagoras.

Gleich nach Anaximander ist Heraklit's Stelle. Er wird ganz falsch charakterisirt, wenn man (Heinze, Lehre vom Logos, p. 3) den entschiedenen Fortschritt des Heraklit darin findet, daß er eine qualitative Veränderung des Feuers annahm, im Gegensatz zu denen, welche durch Verbindung und Trennung, Verdichtung und Verdünnung die Mannigfaltigkeit der Erscheinung erklären. Denn jene Theorien von der ἀραιώσις πύκνωσις, von der σύγκρισις und διάκρισις sind später und jünger als Heraklit. Gerade in ihnen zeigt sich, gegen Heraklit, ein Fortschritt des naturwissenschaftlichen Denkens. Dagegen muß man Heraklit mit Anaximander vergleichen, um den Fortschritt zu bestimmen. Das ἄπειρον und die Welt des Werdens waren in unbegreiflicher Weise nebeneinander gestellt, eine Art von unvermitteltem Dualismus. Heraklit leugnet die Welt des Seins ganz und behauptet nur die Welt des Werdens: das Umgekehrte thut Parmenides, um aus dem Problem des Anaximander herauszukommen. Beide versuchen, jenen Dualismus zu vernichten, beide auf entgegengesetzte Weise, weshalb auch Parmenides den Heraklit aufs stärkste bekämpft. Sowohl Heraklit als die Eleaten sind die Voraussetzungen für Anaxagoras, Empedokles, Demokrit: im Ganzen zeigt sich von Anaximander an ein gegenseitiges Kennen und Sichvoraussetzen. In diesem Sinne ist von einer Entwicklung zu reden<sup>2292</sup>.

### 35A [VP-9]

Nun muß, nach Rohde, außer den theologischen Vorstellungen der Orphiker und ihrem Ritualgesetz die Lebensweise der Pythagoreer einen Keim wissenschaftlichen Interesses enthalten haben. Merkwürdig ist der Tadel des Heraklit, der weder einen wirklichen Philosophen noch einen reinen Orphiker treffen kann, sondern einen zwischen orphischem Mystizismus und wissenschaftlichen Studien getheilten Denker. Nach Laert. VIII 6, IX 1,2. Πιθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίη ν ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην (ironisch, nachher ἔν γὰρ τὸ σοφόν) πολυμαθίην (Vielwisserei und Betrügerei) κακοτεχνίην (keine σοφία, sondern τέχνη, „betrügere-rische Praktik“). Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐθις τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. Die worte ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς müssen sich auf Schriften beziehen, die kurz vorher genannt waren: ich denke (doch nicht wie Zeller) an Pherecydes oder orphische Schriften; ἱστορίη ist das Erforschen durch Nachfragen, das von Heraklit verworfen wird: gewiss ist zunächst auch auf Reisen hingedeutet. Denn eine πολυμαθίη war nicht aus orphischen Büchern zu gewinnen, sondern wahrscheinlich ist die ägyptische Schriftstellerei gemeint. Hekataeus aus Milet ist ein grosser Reisender, ebenfalls Xenophanes: vielleicht wollte sogar Heraclit sagen, aus Hesiod, Xenophanes und Hekataeus habe Pythagoras seine σοφίη und nicht durch Reisen<sup>2293</sup>.

<sup>2291</sup> VP-Text-8, KGW II/4, pp. 249-251.

<sup>2292</sup> VP-Text-9, KGW II/4, pp. 251-252.

<sup>2293</sup> VP-Text-9, KGW II/4, p. 255.



## 36A [VP-9]

Aber ungefähr muß es die richtige Zeit sein, besonders wenn meine Erklärung der Heraklitstelle die richtige ist. Dann muss er Xenophanes und Hekataeus benutzen können, andererseits kennt ihn Xenophanes (Laert. VIII 36), der seinen Unsterblichkeitsglauben verspottet. Jedenfalls ist er also ein jüngerer Zeitgenosse des Xenophanes (der 40 Ol. nach Apollodor geboren ist). Die ἀκμή des Hekataeus wird auf Olymp. 65 gesetzt. Demnach muss die Blüte des Parmenides, des Heraklit, des Pythagoras ungefähr zusammenfallen: die Olymp, vor Olymp. 69, der ἀκμή von Heraklit und Parmenides, wäre er nach Apollodor etwa 68 Jahre alt gewesen: das ist ja die ungefähre ἀκμή eines Philosophen<sup>2294</sup>.

## 37A [VP-10]

## §. 10 Heraclit.

Aus Ephesus, Sohn des Blyson (oder Herakon) Letzteres ist vielleicht ein Beiname des Heraclit selbst, wie Simon zu Simonides, Kallias zu Calliades Er gehörte zum allervornehmsten Geschlecht des Kodriden Androklos des Stifters von Ephesus, in dem die Würde eines Opferkönigs, βασιλεύς forterbte. Er war ein schonungsloser Bekämpfer der demokrat. Partei (Bernays Heraclit p. 31), in dieser aber lag der Herd der aufständischen Bewegungen gegen Persien: H. hatte wahrscheinl. wie sein Freund Hermodorus (gleich dem Staatsmann Hecataeus) aus-sichtslose Unternehmungen gegen die Perser widerrathen u. beide waren als Freunde der Perser verschrien, bis Hermodorus durch Ostrakismus verbannt wurde, Heraclit freiwillig die Stadt verließ, auf sein Majorat zu Gunsten eines Bruders verzichtend. Er lebte dann in der Einsamkeit des Artemistempels. Darauf bezieht sich der Satz des Heraclit Laert. IX 2 ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἑαυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες ἡμέων μηδὲ εἰς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δέ τις τοιοῦτος ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων. „Billig wäre es, wenn die Ephesier alle, soviel ihrer erwachsen sind, sich erhenkten und die Stadt den Unerwachsenen hinterließen, da sie den Hermodorus den Besten unter ihnen, verbannt u. dazu gesprochen haben „Unter uns soll niemand der Beste sein ist Jemand es aber, so sei er anderswo u. bei Anderen.“ Darius scheint jetzt eine Einladung an den mit seiner Vaterstadt zerfallenen Heracl. gerichtet zu haben, um sich einen politischen Sachverständigen zu gewinnen: er wies die Einladung ab, ebenfalls eine andere von Athen aus Laert. 9, 15: die immer noch mächtigen Leiter der von Isagoras gestifteten konservativen Partei konnten in dem ionischen Gesinnungsgenossen eine Verstärkung hoffen. Mit jenem Antrag des üarius scheint die Zeitbestimmung zusammenzuhängen cf. Suidas ἦν ἐπὶ τῆς ἐνάτης καὶ ἐξηκοστῆς ὀλυμπιάδος ἐπὶ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπου. Laert. IX 1 setzt die ακμή in diese Olymp. Am wichtigsten Clem. Strom. I 14 nach Eudemus „Heraclit der Sohn des Blyso bewog den Tyrannen Melankomas, seine Herrschaft niederzulegen. Derselbe gab dem König Dareios, welcher ihn einlud nach Persien zu kommen, eine abschlägige Antwort“. Die Olymp.zahl ist gerade ausgefallen, jedenfalls wollte sie die ἀκμή nach jenen Ereignissen (Ol. 69) bestimmen. Melankomas ist derselbe, der mit abgekürzter Form Kommas in der Lebensgeschichte des von ihm verbannten ephes. Dichters Hipponax vorkommt. Jedenfalls war dies ein adelsfeindl. Tyrann. Die Blüte des Heraclit würde demnach ungefähr gleichzeitig mit dem Ausbruch der ionischen Revolution gesetzt: vielleicht hängt mit der Erhebung gegen die Perser ebenso sehr das Ende des Tyrannen Melankomas als die Verbannung des Hermodor zusammen. Noch eine polit. Notiz bei Laert. IX 2 Als ihn die Ephesier zu einer Gesetzgebung aufforderten, lehnte er ab, weil die schlechte Verfassung schon zu tief in der Stadt eingewurzelt sei. Der siebente und neunte pseudepigr. Brief lassen die Verbannung des Hermodor als Folge seiner gesetzgeberischen Thätigkeit eintreten: der achte geht aus von der Zurückweisung Hermodor. Gesetze durch die Ephesier. Später lebt Hermodor in Italien u. hat bei der Gesetzgebung der 12 Tafeln Dienste geleistet: auf dem Comitium war ihm eine Bildsäule errichtet Plin. hist. nat. 34,

<sup>2294</sup> VP-Text-9, KGW II/4, p. 259.

21 Bernays Heracl. Br. p. 85. Über Hermodor Zeller de Hermodoro Ephesio Marburg 1860. Den Gedanken, die schuldigen Ephesier sollten den unschuldigen Kindern die Stadt überlassen, hat, als Grundgedanken einer Reform Plato aufgenommen: ähnlich die Heracl. Anekdote La. 9, 3 H. habe, nachdem er sich in den Tempelbezirk der Artemis zurückgezogen, dort mit Kindern Knöchel gespielt u. als die Ephesier ihn verwundert umstanden, ihnen zugerufen: Τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἢ οὐ κρείττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι; Was schon aus seinem politischen Verhalten hervorgeht, zeigt jeder Zug seines Lebens: die höchste Form des Stolzes, im sicheren Glauben an die von ihm allein erfaßte Wahrheit. Er bringt diese Form durch ihre excessive Entwicklung bis zu einem erhabenen Pathos, durch unwillkürliche Identifikation von sich selbst und der Wahrheit. Es ist wichtig von solchen Menschen zu erfahren, man würde sie sich schwerlich imaginieren können. An sich ist ja alles Streben nach Erkenntniß seinem Wesen nach unbefriedigt und deshalb ist jene königliche Überzeugtheit u. Herrlichkeit etwas fast Unglaubwürdiges. Man beachte die ganz verschiedene Form einer übermenschlichen Selbstverehrung bei Pythagoras u. Heraklit: der Erste hat sich gewiß für eine Inkarnation des Apollo gehalten und behandelte sich selbst mit religiöser Würde, wie nachher Empedocles: die Selbstverehrung des Heraclit hat gar nichts Religiöses, er sieht außer sich nur die Verkehrtheit, den Wahn, den Mangel an Erkenntniß - aber keine Brücke führt zu den anderen Menschen hin, kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Regung verbindet sie mit ihm. Von dem Gefühl der Einsamkeit, das ihn durchdrang, kann man sich schwerlich eine Vorstellung machen: vielleicht macht sein Stil dies noch am deutlichsten, den er selbst mit Orakelsprüchen und mit der Sprache der Sibylle vergleicht. Plut. de Pyth. orac. 18 p. 404 D - ὧναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Plut. de Pyth. orac. c. 6 Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῆ φωνῇ διὰ τὸν θεόν. Denn er, als Grieche, verzichtet auf Helligkeit und künstlerischen Schmuck, einmal aus Menschenverachtung und trotzigem Gefühl seiner Ewigkeit: dann aber redet er in der Verzückung wie die Pythia u. die Sibylle, aber Wahrheit. Es ist nämlich nicht der Stolz der logischen Erkenntniß, sondern der intuitiven Erfassung des Wahren: wir müssen das Enthusiastische und Verzückte in seiner Natur beachten. Einen solchen großartigen einsamen und verzückten Menschen muß man sich in ein abgelegenes Heiligthum versetzt denken: unter Menschen war er unmöglich, am besten noch konnte er mit Kindern verkehren. Er brauchte die Menschen nicht, auch nicht für seine Erkenntniß: denn alles, was man erfragen kann, verachtete er als ἱστορίη, im Gegensatz zu der aus dem Innern strömenden σοφίη. Alles Lernen von Anderen war ihm das Zeichen eines Nicht-Weisen: denn der Weise halte seinen Blick auf den einen λόγος in Allem geheftet: sein eigenes Philosophiren bezeichnete er als ein Sichselbstsuchen und -erforschen (wie man ein Orakel erforscht) Laert. IV 5 ἐαυτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑαυτοῦ: es lautete ἐδιζησάμην ἑμεωυτὸν. Dies war die stolzeste Interpretation des delphischen Spruchs (καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θεϊότατον ἔδοκει τὸ Γνώθι σαυτὸν Plut. adv. Colot. c. 20). - Wie betrachtet er nun die religiösen Erregungen seiner Zeit? Wir haben bereits gefunden, daß er bei Pythagoras nur ein entlehntes Wissen fand, daß er seine σοφίη leugnete und als Betrügerei charakterisirte. Ebenso gefühllos war er für die Mysterienweihen: wir wissen noch dazu daß das ephesische Königsgeschlecht Strabo 14,633 τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος als Familienkult beging. Er prophezeit allen νυκτιπόλοις μάγοις βάκχοις λήναις (Bacchantinnen) μύσταις daß ihnen nach dem Tode etwas bevorstände, was sie nicht erwarten. Clem. Cohort. c. II p. 30 εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιούντο καὶ ὕμνον ᾄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα ἂν εἰργαστο - ὡτός δὲ Αἴδης καὶ Διόνυσος ὅτεφ μαίνονται καὶ ληναῖζουσι. In der dionys. Erregung sieht er nur eine Entladung unzüchtiger Triebe durch rasende Festlust. Gegen die bestehenden Sühnceremonien wendet er ein „um sich zu reinigen, besudeln sie sich mit [Koth] Blut, ganz so wie wenn Jemand der in Koth getreten hat, sich mit Koth säubern wollte.“ Den Einwand, daß das äußere Reinigungsopfer nur ein Symbol der inneren Gemüthsreinheit sein solle weist er zurück: man

müsse froh sein, wenn sich eine solche Reinigung bei einem einzigen Menschen finde. Er verglich die sich Reinigenden mit den Thieren, welche sich mit Schmutz Staub u Asche waschen. (Bernays Theophrast über Frömmigkeit p. 190) Er greift die Bilderverehrung an Clem. Protrept.<sup>4</sup> p.<sup>>3</sup> 3 B: καὶ ἀγάλασι τουτέοισι εὐχονται, ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γινώσκοντες θεοὺς οὔτε ἥρωας οἴτινές εἰσι. Mit besonderem Haß aber behandelt er die Schöpfer der populären Mythologie Homer u. Hesiod. Diog. La IX ι Homer sei werth ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως. Das bezieht sich wohl auf Äußerungen wie „die Gottheit verhängt nach Belieben Glück und Unglück über die Menschen“: was ein Widerspruch sei gegen die ewige Nothwendigkeit: Lasalle II 455 hat es bezogen auf Odys. 18, 135 und Archilochus Fr. 72. Weil der Vielwisseur Hesiod die Nacht den Tag gebären läßt Theogon. 124, als eine nicht bloß von ihr gesonderte, sondern unvereinbar gegenüberstehende Gottheit, so höhnt ihn Heraclit daß der Lehrer der meisten Menschen, der angeblich das größte Wissen besessen, nicht einmal von Tag u. Nacht gewußt habe: denn sie seien nicht getrennt zu denken, sondern als die gegensätzlichen Seiten eines u. desselben Verhältnisses. Hippolyt 9, 10 . Dann muß er ihn wegen seiner Kalenderregeln getadelt haben. Plut. vit. Camilli c. 19 . Seneca ep. 12, 7. „Das Wesen eines Tages ist dasselbe“, die Gleichheit der Tage gegenüber der Tagewählerei. Wir nehmen überall die höchste Starrheit wahr: dem, was ihm wahr ist, tritt alles als Lüge oder Betrug gegenüber: Dichter behandelt er nicht als Dichter, sondern als Lehrer des Falschen. Sein Haß findet immer das schärfste Wort: die religiösen Empfindungen der Menge sind ihm gänzlich unzugänglich, er beschimpft ihre Reinigungen, ihre Götterverehrung, ihre Mysterienkulte. Er betrachtet den dionysischen, noch ziemlich neuen Kult, der damals in höchster Kraft gewesen sein muß, ganz feindselig und mißverständlich. - Unwillkürlich schuf er das neue Bild eines σοφός, das ganz verschieden von dem des Pythagoras war; es ist später zum Idealbild des stoischen gottähnlichen Weisen benutzt worden, mit einer Verschmelzung des Sokratesideals. Diese drei muß man als die reinsten Typen bezeichnen: Pythagoras, Heraklit, Sokrates, der Weise als religiöser Reformator, der Weise als stolzeinsamer Wahrheitsfinder, der Weise als der ewig u. überall Suchende. Alle anderen Philosophen sind, als Vertreter eines βίος, nicht so rein und original. Diese drei Typen haben drei ungeheure Einheitsvorstellungen gefunden, mit ihnen sind sie verwachsen: Pyth. den Glauben an die Identität der zahllosen Menschheitsgeschlechter, ja mehr der Identität alles Beseelten zu aller Zeit. Sokr. den Glauben an die Einheit und ewig gleiche, überall für alle Zeiten gleich verbindl. Kraft des logischen Denkens. Heraklit endl. die Einheit u. ewige Gesetzmäßigkeit des Naturprozesses. Das völlige Aufgehen dieser Typen in diesen Einheitsvorstellungen zeichnet sie aus; es macht sie gegen alle anderen Bestrebungen u. Absichten blind u. ausschließend. Herakl. der sich als den Einzigen fand, der die einheitliche Gesetzmäßigkeit der Welt erkannt hat, war demnach ausschließend gegen alle Menschen: ihre eigentl. Dummheit liegt darin, daß sie mitten in dieser Gesetzmäßigkeit leben u. sie nicht merken, ja daß sie nichts davon verstehen, wenn man ihnen davon erzählt. So der berühmte Anfang seines Werkes Clem. Strom. V 14 τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ (während der logos immer dieser ist dh. Derselbe bleibt) ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκουσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπίροισι εἰκόσσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοῖα ἐγὼ διηγέυμαι, διαιρέων [ἕκαστον] κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερεθέντες ποιέουσι, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλαμβάνονται. Clem. AI. Strom. 5, 14 sagt er von ihnen, „sie gleichen in ihrem Unverstand, auch nachdem sie das Wahre gehört haben, den Tauben: von ihnen gilt das Sprüchwort παρεόντας ἀπεῖναι. „Dem Esel ist Spreu lieber als Gold.“ „Die Hunde bellen jeden an, den sie nicht kennen.“ Offenbar mußte er vorsichtig sein im Aussprechen seiner Wahrheit. Clem. Strom. 5, 13 ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθεια κρύπτειν ἀπιστὴ ἀγαθή• ἀπιστὴ γὰρ διαφυγγάνει (sc. τὰ βάθεια) μὴ γινώσκεσθαι. Deshalb lobte er den Bias aus Priene (offenbar La. I 88 οὐ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων der vernünftiger ist: weil er gesagt hat οἱ πλείστοι ἄνθρωποι κακοί). Wahrscheinlich gehört hierher fr. 71 Schleierm.

Clem. Strom. V 576 Heraclit. Bern. 32. τίς γὰρ αὐτῶν (sc. τῶν πολλῶν? wohl τῶν σοφῶν) νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδόισι ἔπονται καὶ διδασκάλῳ χρέονται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι πολλοὶ κακοὶ [ἀγαθοὶ] ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. αἰρέονται γὰρ ἐν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι (der Weisen) κλέος ἀέναον θνητῶν (höchst ironisch), οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα. So erscheint ihm die Weisheit der Weisen gering: von anderen redet er nur als von solchen, die istoqíη getrieben haben. Das was alle gleichmäßig trifft: „daß die Menschen in allem ihrem Thun u. in jegl. Kunst nur das Naturgesetz nachahmen u. dies i o dennoch verkennen“, ὧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ διαφέρονται Marc. Anton. IV, 46 „das Gesetz mit dem sie am meisten ohne Unterlaß verkehren, gegen dies lehnen sie sich auf“ (jenes ist der Inhalt der Schrift περὶ διαίτης). „Eins ist gerade τὸ σοφὸν, jenen λόγος zu erkennen, der alles durch alles lenkt.“ Zwei ungeheure Betrachtungsarten haben seinen Blick gefesselt: die ewige Bewegung, die Negation jedes Dauerns u. Verharrens in der Welt und die innere, einheitliche Gesetzmäßigkeit jener Bewegung. Das sind zwei ungeheure Intuitionen: der natur- wissensch. Weg war damals wohl sehr kurz u. unsicher; es sind Wahrheiten, zu denen aber der νοῦς sich gezwungen fühlt, die eine ebenso schrecklich als die andre erhebend ist. Um überhaupt einen Eindruck davon zu gewinnen, erinnere ich daran, wie jetzt die Naturwissensch. jene Probleme betrachtet. Für sie ist das πάντα ῥεῖ ein Hauptsatz. Ein starres Beharren ist nirgends, schon weil man zuletzt immer auf Kräfte kommt, deren Wirken zugleich einen Kraftverlust in sich schließt. Vielmehr liegt es an unserm kleinlichen Maßstabe, wenn der Mensch in der lebenden Natur irgend ein Verharren zu erkennen glaubt. Ein Naturforscher der Petersburger Akademie, v. Bär, hat 1860 eine Rede gehalten „Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?“ Er bedient sich einer merkwürdigen Fiktion. Die Schnelligkeit des Empfindens u. der willkür. Bewegung, also des geistigen Lebens, scheint bei verschiedenen Thieren ungefähr der Schneeligkeit ihres Pulsschlags proportional zu sein. Da nun zB. Beim Kaninchen der Pulsschlag 4 mal so schnell erfolgt als beim Rinde, so wird auch jenes in derselben Zeit 4-mal so schnell empfinden, 4 mal so viel Willensakte ausführen können als das Rind, überhaupt also 4 mal so viel erleben. Das innere Leben der verschiedenen Thiergattungen (Mensch inclus.) verläuft in dem gleichen astronom. Zeitraum mit spezifisch verschiedener Geschwindigkeit: u. darnach richtet sich das verschiedene subjektive Grundmaß der Zeit. Nur deshalb, weil bei uns dieses Grundmaß verhältnismäßig klein ist, erscheint uns ein organisches Individuum, eine Pflanze, ein Thier, an Größe u. Gestalt als etwas Bleibendes: denn wir können es in einer Minute hundertmal und öfter sehen, ohne äußerlich eine Veränderung zu bemerken. Denkt man sich nun aber den Pulsschlag, die Wahrnehmungsfähigkeit, den geistigen Prozeß des Menschen sehr bedeutend entweder verlangsamt oder beschleunigt, so ändert sich das gründlich. Gesetzt etwa, der menschl. Lebenslauf, mit Kindheit, Mannesreife u. Greisenalter, würde auf seinen tausendsten Theil, auf einen Monat reduziert und sein Pulsschlag erfolgte tausendmal so schnell, so würde man eine fliegende Flintenkugel sehr gemächlich mit dem Blick verfolgen können. Würde das Leben nochmals auf den tausendsten Theil, auf etwa 40 Minuten eingeschränkt, dann würde man Gras und Blumen für ebenso starr und unveränderlich halten, wie uns jetzt die Gebirge erscheinen; von dem Wachsthum der aufbrechenden Knospe würde man zeitlebens ebenso viel u. so wenig wahrnehmen, wie wir von den großen geolog. Umgestaltungen des Erdballs: willkürliche Bewegungen der Thiere würde man gar nicht sehen können: sie wären viel zu langsam; höchstens könnte man sie erschließen, wie wir die Bewegungen der Himmelskörper. Und bei noch weiter gehender Verkürzung des Lebens würde das Licht, das wir sehen, vielleicht gehört. Unsere Töne würden unhörbar. - Läßt man dagegen die Menschenleben sich enorm erweitern u. ausdehnen, welch ein anderes Bild! Verlangsamte sich zB. Der Pulsschlag u. die Wahrnehmungsfähigkeit um das joofache, währte unser Leben, „wenn es hochkommt“ 80 000 Jahre, erlebten wir also in einem Jahre so viel wie jetzt in 8-9 Stunden, dann würden wir in 4 Stunden den Winter hinwegschmelzen, die Erde aufthauen, Gras u. Blumen emporsprießen, Bäume sich belauben u. Frucht tragen u. dann die ganze Vegetation wieder welken sehen. Manche Entwicklung könnte wegen ihrer Schnelligkeit gar



nicht wahrgenommen werden, zB. ein Pilz stände plötzlich aufgeschossen da, wie ein Springbrunnen. Wie eine helle u. eine dunkle Minute wechselten Tag u. Nacht u. die Sonne würde mit der größten Eile über den Himmelsbogen hinrennen. Würde aber dies tausendfach verlangsamte Leben noch einmal ums tausendfache retardirt, könnte der Mensch während eines Erdjahrs nur 189 Wahrnehmungen machen, dann fiel der Unterschied von Tag u. Nacht ganz hinweg, der Sonnenlauf erschiene als ein leuchtender Bogen am Himmel, wie eine rasch im Kreis geschwungene glühende Kohle als feuriger Kreis erscheint: die Vegetation würde in rasender Hast fortwährend emporschießen u. wieder verschwinden. Genug, alle uns bleibend scheinenden Gezo stalten würden in der Übereile des Geschehens zerfließen u. vom wilden Sturm des Werdens verschlungen sein. Das Bleiben, das μή ῥεῖν ergibt sich als eine vollkommene Täuschung, als Resultat unserer [beschränkten] menschlichen Intelligenz: könnten wir noch viel schneller percipiren, so würden wir die Täuschung des Bleibens noch viel stärker haben: dächte man sich die unendlich schnellste aber durchaus menschliche Perception, so hört jede Bewegung auf, alles wäre ewig fest. Dächte man sich dagegen die menschliche Perception unendlich gesteigert nach der Stärke u. Kraft der Organe, so wäre umgekehrt auch nicht im unendlich kleinsten Zeittheil ein Beharrendes zu entdecken, sondern nur ein Werden. Für die unendlich schnellste Perception hört alles Werden auf, weil immer nur die menschl. Perception gemeint ist. Wäre sie unendlich stark u. dränge in jede Tiefe, so hörte für sie jede Form auf: nur für einen gewissen Grad von Perception giebt es Formen. Die Natur ist nach innen ebenso unendlich als nach außen: wir gelangen jetzt bis zur Zelle u. zu den Theilen der Zelle: aber es giebt gar keine Grenze, wo man sagen könnte, hier ist der letzte Punkt nach innen, das Werden hört bis ins Unendlich Kleine nie auf. Aber auch im Größten giebt es nichts absolut Unveränderliches. Unsere irdische Welt muß aus zwingenden Gründen, einmal zu Grunde gehen. Die Wärme der Sonne kann nicht ewig währen. Es ist keine Bewegung denkbar, durch welche Wärme erzeugt wird, ohne daß andere Kräfte verbraucht würden. Man mag über die Wärme der Sonne jede Hypothese aufstellen, es kommt darauf hinaus, daß die Quelle der Wärme endlich ist. Im Verlauf ungeheurer Zeiten muß die ganze uns so unabsehbare Dauer von Sonnenlicht u. Wärme völlig verschwinden. Helmholtz sagt in der Abhandlung über die Wechselwirkung der Naturkräfte „wir kommen zu dem unvermeidlichen Schlüsse, daß jede Ebbe und Fluth fortdauernd u. wenn auch unendlich langsam, doch sicher, den Vorrath mechanischer Kraft des Systems verringert, wobei sich die Axendrehung der Planeten verlangsamten muß u. sie sich der Sonne oder ihre Trabanten ihnen nähern müssen. Also kann auch von einer absoluten Strenge unserer astronomischen Zeitskala nicht die Rede sein." Das ist nun die intuitive Perception Heraclits: es giebt kein Ding, von dem man sagen könnte „es ist". Er leugnet das Seiende. Er kennt nur das Werdende, das Fließende. Den Glauben an das Beharren behandelt er als Irrthum u. Dummheit. Dazu fügt er nun den Gedanken: das aber, was wird, ist eines in ewiger Umwandlung: und das Gesetz dieser ewigen Umwandlung, der λόγος in den Dingen, ist eben jenes Eine, τό πῦρ. Also das eine überhaupt Werdende ist sich selbst Gesetz; daß es wird u. wie es wird, ist sein Werk. H. sieht also nur Eines, aber im entgegengesetzten Sinne als Parmenides. Alle Qualitäten der Dinge, alle Gesetze, alles Entstehen u. Vergehen, ist fortwährende Existenzoffenbarung des Einen: die Vielheit, die nach Parmen. eine Täuschung der Sinne ist, ist für Heraclit das Gewand, die Erscheinungsform des Einen, keineswegs eine Täuschung: anders überhaupt erscheint das Eine nicht. Bevor ich nun die Lehre nach den Sätzen H.'s ausführe, erinnere <ich> an das Verhältniß dieser Sätze zu Anaximander. „Alles mit Qualitäten Versehene entsteht u. vergeht: also muß es ein qualitätsloses Sein geben" war Anaximander's Lehre. Das Werden ist eine ἀδικία u. ist mit der φθορά zu büßen. Aber wie kann aus dem ἄπειρον das mit Qualitäten Behaftete, das Werdende werden? Und wie kann eine Welt mit solcher ewigen Gesetzmäßigkeit im Ganzen eine Welt lauter einzelner ἀδικίαι sein? Im Gegentheil: die Bahnen jeder Sache, jedes Individuums sind vorgeschrieben u. werden nicht durch ἴβρις überschritten. Δίκη zeigt sich in dieser Gesetzmäßigkeit. Wenn aber Werden u. Vergessen Wirkungen einer δίκη sind, so giebt es auch

keinen solchen Dualismus zwischen einer Welt des ἄπειρον u. der Qualitäten. Denn die Qualitäten sind ja Werkzeuge des Entstehens u. Vergehens, also Werkzeuge der Δίκη. Vielmehr muß die ἀρχή, das Eine im Entstehen u. Vergehen, also auch in seinen Qualitäten im Recht sein: im Gegensatz zu Anaximander muß es demnach alle Prädikate, alle Qualitäten haben, weil alle Zeugniß von δίκη ablegen. Die ganze Welt des Verschiedenen legt also H. dem Einen um, in dem Sinne, daß es in ihnen allen sich offenbare. Damit aber ist das Werden u. Vergehen die Haupteigenschaft des Principis. Die φθορά ist also keinesfalls eine Strafe. So stellt Heraclit seinem großen Vorgänger dem Lehrer der ἀδικία der Welt gegenüber eine Kosmodicee. Also nächst dem Werden ist der zweite Hauptbegriff die Δίκη. Clem. Strom. III 473 „man würde den Namen der Δίκη nicht kennen, wenn es nicht Gesetze gäbe.“ Plutarch de exilio cap. 11 ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα. εἰ δὲ μὴ, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. Dann berühmte Stelle Clem. Strom V 599 κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔσται πῦρ αἰείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (zündend nach Maßen und verlöschend nach Maßen). Der Prozeß dieser Δίκη ist der Πόλεμος, der dritte Hauptbegriff. Bei Stobaeus Ecl. I, 60 wird die εἰμαρμένη (das ganze Weltgesetz) definiert als λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸς τῶν ὄντων: oder nach Plutarch ist sie παλίντροπος ἀρμονία κόσμου. Origen. c. Cels. VI 42 heißt es geradezu: man muß wissen, daß der Krieg gemeinschaftlich ist und die Δίκη Streit ist u. daß alles gemäß dem Streite geschieht. Dies ist eine der großartigsten Vorstellungen: der Streit als das fortwährende Wirken einer einheitlichen gesetzmäßigen vernünftigen Δίκη, eine Vorstellung, die aus dem tiefsten Fundament des griechischen Wesens geschöpft ist. Es ist die gute Eris Hesiods, zum Weltprincip gemacht. Die Griechen unterscheidet der Wettkampf, vor allem aber die immanente Gesetzmäßigkeit im Entscheiden des Wettkampfes. Jedes Einzelne kämpft als ob es allein berechtigt sei: aber ein unendlich sicheres Maß des richterl. Urtheils entscheidet, wohin der Sieg sich lenkt. Aus den Gymnasien, aus den musikal. Agonen, aus dem Staatsleben hatte H. das Typische dieses πόλεμος kennen gelernt. Der Gedanke von Πόλεμος — δίκη ist der erste spezifisch hellenische Gedanke in der Philosophie, womit nicht gesagt ist, daß er nicht universal, sondern nur national gültig sei: sondern vielmehr: nur ein Grieche war im Stande, einen so erhabenen Gedanken der Cosmodicee zu finden. Das ewige Werden hat ja zunächst etwas Erschreckendes und Unheimliches: am stärksten der Empfindung zu vergleichen, mit der Jemand, mitten im Meere, oder auch bei einem Erdbeben, alles bewegt sieht. Es gehörte eine erstaunliche Kraft dazu, diese Wirkung in die Entgegengesetzte, die des Erhabenen u. der beglückten Verwunderung zu übertragen. Wenn alles im Werden ist, so kann demnach kein Prädikat an einem Dinge haften, sondern muß ebenfalls im Strome des Werdens sein. Nun nahm H. wahr, daß die entgegengesetzten Prädikate sich nach sich ziehen: etwa wie Plato im Phaedon es vom Angenehmen u. Unangenehmen aussagt: sie seien wie in einem Knoten ineinandergeschlungen. „In jedem Menschen wirkt zB. die Kraft des Todes wie des Lebens in jedem Augenblick seines Daseins. Das Eintreten von Leben u. Tod u. von Wachen u. Schlafen ist nur das sichtbar werdende Übergewicht, welches je die eine Kraft über ihren Gegensatz gewonnen u. augenblicklich wieder an diesen zu verlieren anfängt. Wirksam sind immer beide Kräfte zugleich, da ihr ewiges Streiten weder Sieg noch Unterdrückung auf die Dauer zuläßt. Plut. Consol. ad Apoll. 10. in demselben ist das Lebende und das Todte und das Wachende u. Schlafende und das Junge u. Alte. Der Honig ist zugleich bitter u. süß. Die Welt ist ein Mischkrug der beständig umgerührt werden muß, um sich nicht zu zersetzen. Aus derselben Quelle strömt das sonnige Lebenslicht u. das Dunkel des Todes. Dies Verhältniß sei vorgebildet durch die Beziehung des Menschen zur umgebenden Luft (τὸ περιέχον) Bei Tage, wo dieses περιέχον vom Lebensprincip des Feuers erfüllt sei, ist der Mensch eins mit dem „Gemeinsamen“ ξυνόν, also bei Sinnen ἔμφρων wach und lebendig. In der Nacht, wo das Feuer verlöscht, reißt das Band, das den Menschen mit dem Gemeinsamen zusammen hält. Der Mensch fällt dann sich selbst anheim, muß sich selbst ein Licht anzünden, sinkt in Schlaf, wird vergeßlich u. todt. Zum Leben kann er nur wieder geweckt werden durch neue Annäherung an

das Feuer, wie verlöschende Kohlen zu hellglühenden gelegt wieder in gemeinsamer Flamme auflodern. Dies ein Bild vom Menschenleben. Von der ganzen Welt sagt Lucian (in der Versteigerung der Philosophen 14) „eines u. dasselbe ist Lust Unlust Wissen und Unwissen Großes Kleines aufwärts abwärts wandelnd und sich vertauschend in der Weltzeit Spiel ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδίῃ. Ein Kauflustiger fragt τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστὶ; Herakl. antwortet παῖς παίζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος (= ἐν τῷ διαφέρεσθαι συμφερόμενος. Zeus wird in seiner weltbildenden Thätigkeit mit einem Kinde verglichen das (wie Ilias O 361 von Apollo gesagt wird) Sandhaufen am Strande des Meeres baut u. zerstört cf. Rhein. Mus. 7 p. 109. Bernays. „Der Strom des Werdens ununterbrochen fließend wird nimmer stille stehen u. wiederum ihm entgegen der Strom der Vernichtung, Acheron oder Kokytos genannt von den Dichtern.“ Diese beiden entgegengesetzten Ströme sind die ἐναντιοδορομία. „Aus dem sich Entzweierenden entsteht die schönste Harmonie.“ Nie. Ethik VIII 2. [Plat. Symp. 187 A] Arist. De mundo 5. „Verbinde Ganzes und nicht Ganzes Zusammentretendes u. Auseinandertretendes, Stimmendes u. Nichtstimmendes, und aus allem wird eins u. aus einem alles.“ „Indem das All auseinandergehe, komme es wieder mit sich selbst zusammen, wie die Harmonie des Bogens u. der Leyer.“ „Das Gute und das Böse geht in dasselbe zusammen nach Art des Bogens und der Leyer.“ Hier ist bloß Rücksicht auf die äußere Form der Instrumente genommen. Bei dem skythischen u. altgriech. Bogen wie bei der Leyer sind die beiden κέρατα ausgeschweift u. laufen dann durch Krümmung nach Innen in das Mittelstück zusammen. So zuerst Bernays: darnach Rettig, Ind. lect. Bern. 1865 „wie die beiden widerstrebenden Momente des verlöschenden u. sich entzündenden Feuers die Erscheinung bedingen, ebenso bedingt das Auseinanderstreben der Leyer u. Bogenarme die Spannung.“ Arist. Rhet. III 11 bezeichnet einmal das τόξον als φόρμιγξ ἄχορδος. Der vierte Hauptbegriff ist das Feuer. Wir sahen daß H. auf das von Anaximander aufgestellte Problem von der ἀδικία eine Antwort giebt, die der δίκη; zum zweiten Male ist er durch das Feuer, wie er es faßt, tief abhängig von demselben. Die erste Stufe der werdenden Welt war ja das Warme u. das K a l t e für An.: daraus das Feuchte, der Mutterschooß aller Dinge. Nun ist das Feuer nicht bloß bei H. das sichtbare, sondern das Warme, die trockenen Dünste, der Hauch: so sagt er ψυχησι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι. ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. Die Seele hier nur als der warme Athem, als „feurig“ verstanden: also drei Stufen der Umwandlung Warmes, Nasses, Festes (Erde) Dies ist ganz die Anschauung Anaximanders. H. glaubte an dessen naturwissenschaftl. Autorität. Clem. Strom. V 599 πρὸς τροπαι, πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. Denn das Wasser geht theils absteigend in Erde theils aufsteigend in Feuer über. Aus dem Meere steigen nur die reinen Dünste auf, welche dem Feuer zur Nahrung dienen, aus der Erde nur die dunkeln, nebeligen, aus denen das Feuchte seine Nahrung zieht. Die reinen Dünste sind der Übergang des Meeres zum Feuer, die unreinen der Übergang der Erde zu Wasser. Also ein Doppelprozeß ὁδὸς κάτω u. ἄνω, beide eins u. immer neben einander herlaufend. Hier sind alle Grundanschauungen von An. entlehnt: das Feuer, das durch die Ausdünstungen der Erde unterhalten wird die Absonderung der Erde u. des Feuers aus dem Wasser. Überhaupt aber die Voraussetzung, daß wenn das Warme einmal gegeben ist, daraus sich alles Andere entwickle. Nur eins ist nicht da, nämlich das K a l t e, als Nebenprincip des Warmen. Denn da alles Feuer ist, so kann es gar nichts geben, was nicht Feuer, was der Gegensatz des Feuers wäre. Wir müssen also wohl Her. den Einwand gegen An. zuschreiben, daß es gar keine absolute Kälte gebe, sondern nur Grade des Warmen: was ja physiologisch leicht zu beweisen war. Also entfernte H. zum zweiten Male einen Dualismus aus der Lehre Anaximanders. Dabei modifizierte er einzelne Lehren, zB. von den Gestirnen. Diese bestanden nach An. aus radförmigen Hülsen, in denen Feuer eingeschlossen war. Nach H. waren es Nachen, in denen sich die angesammelten reinen Ausdünstungen befanden. Dreht sich der Nachen um, so entstehen Sonnen- u. Mondfinsternisse. Diese Sonne ist also eine brennende Dunstmasse: den Tag über verzehren sich die Dünste u. morgens erzeugen sie sich wieder: die Sonne ist jeden Tag neu. Eine dritte merkwürdige Übereinstimmung mit A. mander



liegt in der Annahme von periodischen Weltuntergängen. Die gegenwärtige Welt werde sich in Feuer auflösen, aus dem Weltbrand eine neue Welt hervorgehn: die Weltzerstörung nennen die Stoiker ἐκπύρωσις, noch nicht Heraclit. Nach Hippol. Refut. IX 10: πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. Bei An. war es die allmähliche Austrocknung des Meeres, also ein allmähliches Überhandnehmen des Feurigen. Da ihm hierin H. gefolgt ist, so sehen wir, daß der Einfluß des Vorgängers selbst groß genug war, ihn zu einer nicht logischen Consequenz zu drängen. Früher kämpften Schleierm. u. Lasalle dagegen an: aber nach dem Erscheinen des Hippolyt. Buches (9, 10) ist es außer Zweifel, daß H. die Weltperiode, in welcher die Vielheit der Dinge zur Einheit des Urfeuers hinstrebt, als einen Zustand begehrender „Dürftigkeit“ auffaßte χρημοσύνη, dagegen die Periode der in das Urfeuer eingegangenen Welt als Satttheit κόρος. Wie er nun das Hinausstreben in die Vielheit nannte, das wissen wir nicht: Bernays (Heracl. Briefe p. 13) macht die merkwürdige Annahme, daß er das Hinausstreben ὕβρις genannt habe, nach dem Satze τίκτει κόρος ὕβριν: in dem einen satten Feuer bricht die Sucht zur Vielheit aus. Für χρημοσύνη hat er auch λιμός gesagt. Hippol. 9, 10 ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνην κόρος λιμός. Nach dieser Vorstellung hat er wohl das Feuer für ewig gehalten, aber die Welt für entstanden: ganz wie Anaxim. Wir finden in der wahrscheinl. Vorstellung einer ὕβρις in der Weltentstehung u. in dem Richterthum des Feuers eine nicht ganz überwundene Seite der Vorstellung Anaximanders: die Vielheit behält auch für H. etwas Anstößiges, die Verwandlung des Reinen in das Unreine ist nicht ohne Schuld zu erklären. Der ganze Verwandlungsprozeß vollzieht sich nach den Gesetzen der δίκη: das einzelne Individuum ist also frei von ἀδικία, aber das Feuer selbst wird mit diesem λιμός u. χρημοσύνη gestraft für die ihm innewohnende ὕβρις. Die ἀδικία wird in den Kern der Dinge verlegt, die einzelne Erscheinung wird davon entlastet. Der Weltprozeß ist ein ungeheurer Bestrafungsakt, Walten der δίκη u. damit Reinigung κάθαρσις des Feuers. Die Einheit aber des Feuers u. der δίκη ist festzuhalten, es ist sich selbst Richter. Clem. AI. V 9 p. 649 Potter bezeichnet die ἐκπύρωσις als τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων mit Bezug auf „καὶ δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας. Grobes Mißverständnis: der Weltprozeß ist die κάθαρσις, die ἐκπύρωσις die erlangte Reinheit. So endlich gewinnen wir den düstern Gesamtausdruck der Heraclitischen Züge: derentwegen ihn die Spätem als den „weinenden Philosophen“ bezeichnen. Die merkwürdigste Stelle Plut. de sollert. animalium 7. Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἡράκλειτος — πολλάκις ὀδυρόμενοι καὶ λοιδοροῦντες τὴν φύσιν ὡς ἀνάγκην καὶ πόλεμον οὖσαν, ἀμιγῆς δὲ μηδὲν μηδὲ εἰλικρινῆς ἔχουσαν, ἀλλὰ διὰ πολλῶν καὶ ἀδίκων παθῶν περαινομένην. ὅπου καὶ τὴν γένεσιν αὐτὴν ἐξ ἀδικίας συντυγχάνειν λέγουσι τῷ θνητῷ συνερχομένου τοῦ ἀθανάτου καὶ τέρπεσθαι τὸ γενόμενον παρὰ φύσιν μέλεσι τοῦ γεννήσαντος ἀποσπώμενοις. Das Einzelne gehört allerdings Empedocles an. Der ganze Weltprozeß ein kathartischer Strafakt, dann ein κόρος, dann neue ἴβρις u. neue Reinigung usw. Also die wunderbarste Gesetzmäßigkeit der Welt, darin aber eine ihre eigene ἀδικία abbüßende δίκη. Und das war insoweit consequent, als Heraclit sagen mußte δίκη ἀδικία: die Gegensätze sind ineinander. Diese ganze Annahme ist zu verwerfen: aber ihre Besprechung führt in das Herz der heraklit. Anschauung. Erstens ist das Gleichsein von δίκη ἀδικία u. ἀγαθὸν κακόν ganz unheraklitisch. Es ist dies eine Folgerung, die er selbst nicht gezogen hat. Aristot. Metaph. IV 3. Stellen gesammelt bei Zeller I p. 546. Besonders beweisend ist, daß Hippolyt, um etwas ähnliches aus Heraclits Worten zu behaupten zu keiner anderen Stelle seine Zuflucht nimmt 9, 10 „die Ärzte, welche die Kranken schneiden brennen u. auf jede Weise böß peinigen, machen dann noch den Anspruch, obwohl sie keineswegs Lohn verdienen, einen solchen von den Kranken zu erhalten, sie welche jene schönen Dinge u. die Krankheiten selbst zu Stande bringen.“ Hippolyt nimmt das ironische ἀγαθὰ ganz ernst: dh. die Ärzte betrachten die Übel, die sie den Menschen zufügen als ἀγαθὰ. - Vielmehr ist heraklitisch, daß dem Gott alles gut erscheint, dem Menschen vieles schlecht. Die ganze Fülle von Widersprüchen u. Leiden nahm Herakl. an, sei in der unsichtbaren Harmonie für den beschauenden Gott verschwunden. Nun war aber eine Hauptklippe, wie die Erscheinung des

einen Feuers in so vielen u. unreinen Formen möglich sei, ohne damit in die Dinge etwas zu verlegen von ἀδικία. Hierfür hatte H. ein erhabenes Gleichniß: ein Werden u. Vergehen ohne jede moralische Zurechnung giebt es nur im Spiel des Kindes (oder in der Kunst) Als unkünstlerischer Mensch griff er nach dem Kinderspi I . Hier ist Unschuld u. doch Entstehenlassen u. Zerstören. Es soll kein Tropfen von ἀδικία in der Welt zurückbleiben. Das ewig lebendige Feuer, der αἰὼν, spielt, baut auf und zerstört: der Πόλεμος jenes Gegeneinander der verschiedenen Eigenschaften, geleitet von der Δίκη ist nur als künstlerisches Phänomen zu erfassen. Es ist eine rein ästhetische Weltbetrachtung. Ebenso sehr die moralische Tendenz des Ganzen als die Teleologie ist ausgeschlossen: denn das Weltkind handelt nicht nach Zwecken, sondern nur nach einer immanenten δίκη. Es kann nur zweckmäßig und gesetzmäßig handeln, aber es will nicht dies u. jenes<sup>2295</sup>. Das ist die Kluft zwischen Heraclit u. Anaxagoras: und das ist der Punkt, den die neueren Erklärer gar nicht verstanden haben. Das Zeugniß des Hippolyt, das Feuer sei φρόνιμον καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον. Eine γνώμη ist es, welche Alles durch Alles lenkt. Hippolyt IX 9 οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἰδέναι. Weise ists nicht auf mich sondern auf den λόγος hörend zu bekennen, eines wisse alles. Negativ u. sehr emphatisch ausgedrückt: Stob. Floril. ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται εἰς τοῦτο ὥστε γιγνώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. „das was allein weise ist, die γνώμη ist getrennt von τὰ πάντα, sie ist eins in Allem. Plut. de Iside c. 76 vergleicht die Würde des Lebendigen mit dem Leblosen: „in dem Leblosen , u. sei es Gold u. Smaragd, wohnt die Gottheit nicht: unwerther als Leichnam ist alles, was des Lebens bar u. seiner Natur nach unfähig ist; dagegen das Lebendige, Licht schauende, eigenkräftige Bewegung u. Kenntniß von Eigenem u. Fremdem besitzende Wesen hat in vollen Zügen eingesogen Ausströmung u. Theil von dem das erkennt wie das All gesteuert wird, um mit Heraklit zu reden ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅπως κυβερνᾶται τὸ σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον. Wahrscheinlich hat H. γνώμη gesagt. Bernays IX Rh. Mus. p. 256 meint Plutarch habe das ὅπως eingeschoben, weil er nur noch ein beschauliches Erkennen begreift, im Gegensatz zu H. der nur ein wirkendes Erkennen gekannt habe. Dies ist zuviel gesagt: denn es wäre doch nur ein Analogon zu ἐν πάντα εἰδέναι. Der wichtige Contrast ist vielmehr dieser: das ewig zum Spiel die Welt bauende Feuer schaut diesen ganzen Prozeß an, ähnlich wie H. selbst diesen ganzen Prozeß mit ansieht: weshalb er sich Weisheit zuschreibt. Eins zu werden mit dieser anschauenden Intelligenz ist Weisheit: nicht etwa mit der wirkenden. Es ist zu unterscheiden zwischen der δίκη in der Form des Prozesses u. jener alles überschauenden Intuition: jene immanente δίκη oder γνώμη, in Gegensätzen waltend u. jene den ganzen πόλεμος überschauende Feuerkraft. Wir können uns nur an der Thätigkeit des Künstlers diese Anschauung deutlich machen, die immanente δίκη u. γνώμη, den πόλεμος als deren Bereich u. wieder das Ganze als Spiel, über allem anschauend waltend der schöpferische Künstler, der wiederum identisch ist mit seinem Werk. Dagegen will Anaxagoras etwas ganz Anderes. Er meint, ein bestimmter Wille, mit einer Absicht, nach Art des menschlichen gedacht, sei der Ordner der Welt. Dieser teleologischen Ansicht halber nennt ihn Aristoteles den ersten nüchter nen. Eine Fähigkeit, die jeder kennt, nämlich bewußt zu wollen war hier ins Herz der Dinge verlegt: jener νοῦς ist vielmehr der Wille in dem populären Sinne des Wortes: das Wollen nach Zwecken. Hier kommt zum ersten Male der rohe Gegensatz von Seele u. Materie in die Philosophie: eine Kraft die erkennt, Zweck setzt, aber auch will, bewegt usw. u. ein starrer Stoff. Es ist sonderbar, wie lange sich die griech. Philos. gegen diese Theorie sträubt: es war eben gar nicht die griechische Anschauung Leib u. Geist zu unterscheiden, als Materie u. Nichtmaterie: wir stehen jetzt diesen Dingen anders gegenüber.

<sup>2295</sup> Die Stoiker haben Heraklit ins Flache umgedeutet. Er selbst hielt an der höchsten Gesetzmäßigkeit der Welt fest, doch ohne den gemeinen stoischen Optimismus. Wie stark aber die ethische Kraft der Stoiker war, zeigt sich darin daß sie ihr Princip zu Gunsten der Willensfreiheit durchbrachen.

Herakl. hat noch eine urhellenische weil innerliche Betrachtung dieser Dinge. Es fehlt noch ganz der Gegensatz von materiell u. immateriell: u. das ist das Richtige. - Es ist also verkehrt jene Ansicht von der Intelligenz zu verwerfen, weil Anaxagoras erst den *vovς* eingeführt habe nach Aristoteles (so Heinze Logos p. 35). - Wie also haben wir die Lehre von der *ἐκπύρωσις* zu beurtheilen? H. schloß sich der Wahrnehmung Anax.'s an, daß die Erde trockner werde: ein Untergang durch Feuer steht bevor. Jenes spielende Weltenkind baut u. zertrümmert fortwährend, aber von Zeit zu Zeit fängt es das Spiel von Neuem an: ein Augenblick der Sättigung, dann neues Bedürfniß: das fortwährende Bauen u. Zertrümmern ist eine *χρημοσύνη*, wie dem Künstler das Schaffen ein Bedürfniß ist, die *παιδιά* ist ein Bedürfniß. Von Zeit zu Zeit tritt eine Übersättigung ein: dann giebt es nichts als Feuer d. h. alles wird von ihm verschlungen. Nicht *ἦβρις*, sondern der neuerwachende Spieltrieb treibt jetzt wieder zur *διακόσμησις*. Hier erreicht die Abneigung gegen jede teleologische Weltbetrachtung ihre Spitze: das Kind wirft das Spielzeug weg: sobald es aber spielt, verfährt es mit ewiger Zweckmäßigkeit u. Ordnung. -Nothwendigkeit u. Spiel: Krieg und Gerechtigkeit. Sehr charakteristisch ist nun auch, daß H. eine Ethik, mit Imperativen, nicht kennt. Alles ist ja *εἰμαρμένη*, auch der einzelne Mensch. Das Schicksal des Menschen ist sein angeborener Charakter *ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων*. Daß so wenig Menschen nach dem *λόγος* leben u. ihn erkennen, das macht, weil ihre Seelen „naß“ sind, im Tode des Feuers, *βορβόρω χάριεν* ist das Wesen der Menschen. „Schlechte Zeugen sind den Menschen Augen u. Ohren, wenn Schlamm die Seele einnimmt. Warum das so ist, wird nicht gefragt, ebensowenig, warum Feuer zu Wasser u. Erde wird: es soll ja nicht die „allerbeste Welt“ sein, sondern nur ein Spiel des *αἰών*. *ψυχησι θάνατος ὑγροσι γενέσθαι*. An sich gilt ihm der Mensch als *ἄλογος*: nur durch seinen Zusammenhang mit dem Feuer hat er Theil an dem *ξυνός λόγος*. Es ist ganz io irrthümlich, gegen Heraclit Vorwürfe zu häufen, daß er keine Ethik habe: wie Heinze p. 49 ff. „Alles geschieht gemäß dem Logos, alles Weltliche ist vernünftig, wie ist es möglich daß dieses oberste Gesetz gerade in den höchsten Erscheinungen der Natur so wenig Erfüllung findet? Woher der grelle Widerstreit zwischen den verstandlosen u. den mit Verstand begabten Erzeugnissen derselben Natur? Was soll die *δίκη* bestrafen, wenn die *εἰμαρμένη* u. der *λόγος* alles bestimmen?“ Das sind lauter Irrthümer. Der Mensch ist gar nicht die höchste Erscheinung in der Natur, das ist das Feuer. Es giebt gar keinen Widerstreit, sondern so weit der Mensch Feuer ist, ist er vernünftig, so weit Wasser unvernünftig: eine Nothwendigkeit, daß er den *λόγος* erkennen müsse, qua Mensch giebt es nicht. Warum giebt es Wasser, warum Erde? ist eine viel ernstere Frage für Heraclit, als die, warum die Menschen so dumm sind. Die *δίκη* soll nicht strafen: sie ist die immanente Gesetzmäßigkeit, die sich in dem dummen Menschen ebenso zeigt wie in dem höchsten Menschen. Die einzige Frage, die überhaupt aufzuwerfen ist ist: warum ist das Feuer nicht immer Feuer? Darauf sagt er: „ - es ist ein Spiel.“ Nehmt's nicht zu pathetisch! H. beschreibt nur die vorhandene Welt, in der *εὐαρέστησις*, in beschaulichem Wohlgefallen an allem Erkannten: düster, schwermüthig, finster, pessimistisch finden ihn nur die, welche mit seiner Naturbeschreibung des Menschen nicht zufrieden sind. Im Grunde ist er der Gegensatz des Pessimisten. Andererseits ist er kein Optimist: denn er leugnet nicht das Leiden u. die Unvernunft hinweg: der Krieg zeigt sich ihm als der ewige Prozeß der Welt. Aber er beruhigt sich bei einer ewigen *εἰμαρμένη* u. nennt sie, weil sie alles überschaut *λόγος γνῶμη*; dies ist echt hellenisch. Es ist in ihr eine *ἀρμονία*, aber eine die auf dem Gegensatz beruht *παλίντροπος*. Erkennbar ist sie nur für den beschauenden Gott u. für den ihm ähnlichen Menschen<sup>2296</sup>.

<sup>2296</sup> VP-Text-10, KGW II/4, pp. 261-282.

**38A [VP 11]**

Xenophanes ist ein Dichter, ein Rhapsod, dabei ein durch Reisen viel belehrter Mann: weshalb ihm Heraclit πολυμαθίη zuschreibt<sup>2297</sup>.

**39A [VP 13]**

(Anaxagoras) Beziehung zu Heraclit: das Werden wird geleugnet, es ist nicht das Vertauschen von einer Qualität mit der Anderen, nicht ein Element lebt. Ein Dualismus: der Stoff ist nicht zugleich das Lebendige, wie bei dem herakl. Feuer. Er ist der wahre Antagonist<sup>2298</sup>.

**40A [VP 13]**

Die "Samen aller Dinge" haben also mannigfache Gestalt, Farbe und Geruch. Dies ist ἡδονή wie zB. Bei Heraclit bei Hippolyt. IX, 10»<sup>2299</sup>.

**41A [VP 13]**

Die Sinnesempfindung wird nämlich nicht durch das Verwandte, sondern durch das Entgegengesetzte hervorgerufen – nach Heraclit's Vorgange<sup>2300</sup>.

**42A [VP 14]**

Denn nach Aristoteles starb Emped. (ebenso wie Heraclit) im 60 Jahre<sup>2301</sup>.

**43A [VP 15]**

(Demokrit) Mit Heraklit stimmt der unbedingte Glaube an die Bewegung: daß jede Bewegung einen Gegensatz voraussetze: dass der Streit der Vater der Dinge sei<sup>2302</sup>.

**44A [VP 16]**

(Einheit des Mannigfaltigen und Zusammenstimmung des zwiespältig Gesinnten). Wenn in allem der Gegensatz der Elemente ist, so auch in allem Harmonie: alles ist Zahl, alles ist Harmonie : denn jede bestimmte Zahl ist eine Harmonie des Geraden und des Ungeraden. Die Harmonie wird aber charakterisirt als Oktave. In der Oktave haben wir das Verhältniss von 1:2, den Urgegensatz zur Harmonie gelöst. In dieser Vorstellung bemerken wir den Einfluß Heraklits<sup>2303</sup>.

**45A [VP 16]**

Fragen wir nach der Verwandtschaft der pythag. Philos., so finden wir einmal das ältere System des Parmenides, der alle Dinge aus einer Zweiheit der Principien entstehen ließ: dann das ἄπειρον des Anaximander bewegt u. begrenzt durch das Feuer Heraklits. Das sind aber offenbar nur Hilfsphilosopheme: der Ursprung ist die Erkenntniß von Zahlenanalogien in der Welt, ein ganz origineller Gesichtspunkt. Um diese gegen die Einheits lehre der Eleaten zu schützen, mußten sie den Begriff der Zahl entstehen lassen, auch die Eins mußte geworden sein: hier nahmen sie den Heraklitischen Gedanken von dem πόλεμος als dem Vater der Dinge u. der ἰσότης, die die entgegenges<sup>2304</sup>.

---

<sup>2297</sup> VP-Text-11, KGW II/4, p. 284.

<sup>2298</sup> VP-Text-13, KGW II/4, p. 309.

<sup>2299</sup> VP-Text-13, KGW II/4, pp. 310-311.

<sup>2300</sup> VP-Text-13, KGW II/4, p. 313.

<sup>2301</sup> VP-Text-14, KGW II/4, p. 314.

<sup>2302</sup> VP-Text-15, KGW II/4, p. 334.

<sup>2303</sup> VP-Text-16, KGW II/4, pp. 345-346.

<sup>2304</sup> VP-Text-16, KGW II/4, pp. 349-350.

**46A [VP 17]**

Die ganze ältere Philosophie gehört noch in die Zeit der ungebrochenen ethischen Instinkte: hellenische Sittlichkeit athmet Heraklit, Anaxagoras, Demokrit, Empedokles, doch nach den verschiedenen Formen hellenischer Ethik<sup>2305</sup>.

(Sokrates) Damit ist die Reihe von originalen und typischen aocpoi erschöpft: man denke an Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit, Sokrates. Jetzt kommt ein neues Zeitalter der aocpoi mit Plato anhebend, die complizirten Charaktere, aus der Vereinigung der Ströme, die von den originalen und einseitigen csocpot herströmen, gebildet<sup>2306</sup>.

**47A [ΔVP-1]**

Der Ausdruck italisch war nur erlaubt als Gegensatz zu ionisch, aber gewiss nicht als Gegensatz zu eleatisch. Laertius bezeugt IX, 21 ausdrücklich, dass nach Sotion Parmenides als Schüler der Pythagoreer zu gelten hat ; von Xenophanes trennt er ihn ausdrücklich ab und versteht also Xenophanes als einen der οί σποράδην (Laert. IX, 20), während er den berühmtesten der οί σποράδην, Heraclit, zum Schüler des Xenophanes gemacht zu haben scheint (Laert. IX, 5)<sup>2307</sup>.

**48A [ΔVP-1]**

Zuletzt bleibt eine wesentliche Differenz im Zeitansatz des Heraklit übrig. Apollodor verlegt dessen Blüthe in Ol. 69, so dass er ihn zu einem Zeitgenossen des Parmenides macht; dagegen wird von Eusebius und Syncellus seine Blüthe in die 80. oder 81. Ol. verrückt, so dass wir hier eine Differenz von 44 Jahren anzuerkennen haben. Dass die zweite Angabe mit der Diadochenordnung im Zusammenhang ist, müssen wir aus Laert. IX, 5 errathen, wo wir hören, dass Sotion ihn zum Schüler des Xenophanes macht. Dieselben scheinen aber Xenophanes und Anaxagoras gleichzeitig angesetzt zu haben, und zwar so, dass die Blüthe von beiden etwa in Ol. 70 fällt, also 10 Olympiaden vor der angeblichen Blüthe des Heraklit. Hippolyt rechnet ihn zur Pythagoreischen διαδοχή<sup>2308</sup>.

**49A [UBHL-1]**

Denkt euch das äusserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besässe, der verurtheilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein Solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fließen und verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben. Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört<sup>2309</sup>.

**50A [UBHL-5]**

Allmählich fehlt alle Congruenz zwischen dem Mann und seinem historischen Bereiche; kleine vorlaute Burschen sehen wir mit den Römern umgehen als wären diese ihresgleichen: und in den Ueberresten griechischer Dichter wühlen und graben sie, als ob auch diese corpora für ihre Section bereit lägen und vilia wären, was ihre eignen litterarischen corpora sein mögen. Nehmen wir an, es beschäftige sich Einer mit Demokrit, so liegt mir immer die Frage auf den Lippen: warum nicht Heraklit? Oder Philo? Oder Bacon? Oder Descartes und so beliebig weiter<sup>2310</sup>.

---

<sup>2305</sup> VP-Text-17, KGW II/4, p. 355.

<sup>2306</sup> VP-Text-17, KGW II/4, p. 360.

<sup>2307</sup> ΔVP-Text-1, KGW II/4, p. 616.

<sup>2308</sup> ΔVP -Text-1, KGW II/4, p. 632.

<sup>2309</sup> UBHL-Text-1, KGW III/1, p. 246.

<sup>2310</sup> UBHL-Text-5, KGW III/1, p. 279.



**51A [UBHL-10]**

Und wie kommen wir zu jenem Ziele? werdet ihr fragen. Der Delphische Gott ruft euch, gleich am Anfange eurer Wanderung nach jenem Ziele, seinen Spruch entgegen „Erkenne dich selbst“. Es ist ein schwerer Spruch: denn jener Gott „verbirgt nicht und verkündet nicht, sondern zeigt nur hin“, wie Heraklit gesagt hat. Worauf weist er euch hin? Es gab Jahrhunderte, in denen die Griechen in einer ähnlichen Gefahr sich befanden, in der wir uns befinden, nämlich an der Ueberschwemmung durch das Fremde und Vergangne, an der „Historie“ zu Grunde zu gehen. Niemals haben sie in stolzer Unberührbarkeit gelebt: ihre „Bildung“ war vielmehr lange Zeit ein Chaos von ausländischen, semitischen, babylonischen, lydischen aegyptischen Formen und Begriffen und ihre Religion ein wahrer Götterkampf des ganzen Orients: ähnlich etwa wie jetzt die „deutsche Bildung“ und Religion ein in sich kämpfendes Chaos des gesammten Auslandes, der gesammten Vorzeit ist. Und trotzdem wurde die hellenische Cultur kein Aggregat, Dank jenem apollinischen Spruche. Die Griechen lernten allmählich das Chaos zu organisiren, dadurch dass sie sich, nach der delphischen Lehre, auf sich selbst, das heisst auf ihre ächten Bedürfnisse zurück besannen und die Schein-Bedürfnisse absterben liessen<sup>2311</sup>.

**52A [GGL-I-5]**

Zuletzt die ἡμέραι. Abergläubisches Calendarium, am 8. z. B. soll man Eber und Stier schneiden, am 17. dreschen, Balken fällen [805]. Der 19. ist Abends gut-, am 30. soll man die Werke beschauen, Kost austheilen, es ist der Rechtstag. Heraclit hat gegen die Tagewählerei des Hesiod angekämpft: ὡς ἀγνοοῦσι φύσιν Ἡμήρας ἀπάσης μίαν οὔσαν<sup>2312</sup>.

**53A [GGL-II-11]**

Heraklit sagt, dass in dem Heiligthum des Dionysos auf dem Haemus sich alte Aufzeichnungen unter dem Namen des Orpheus fanden und dass Pythagoras sie benützt habe. Dann beteiligen sich wieder Pythagoreer an der orphischen Poesie<sup>2313</sup>.

**54A [GGL-II-11]**

Heraclits Buch über die Natur ist das älteste Denkmal, das in größeren Stücken auf uns gekommen ist. Kühne heftige stolzspöttische Sprache, plastisch und bilderreich. In dem Betreff der berühmten Dunkelheit (Arist. Reth. 3, 5 sagt, man könne ihn schwer interpungiren) sagt Lart. 9,7 „manceh Stellen in der Schrift seien so klar und deutlich, daß sie auch der blödeste leicht verstehen könne“; an andern Stellen wird man wohl an ein absichtliches Verstecken zu denken haben, aus Furcht vor einer Anklage auf ἀσέβεια. Plato sagt im Protag. p. 916 die Sophistenkunst sei alt, doch aus Furcht vor den gehässigen Folgen hätten die einen die Dichtkunst als Mantel, die anderen die Musik benutzt usw., aber auch das habe sie nicht vor dem Verdacht geschützt; man glaubte sie verdürben die Jugend, gerade in Betreff der Religiosität. Asebieprozesse aus späterer Zeit gegen Diagoras Protagoras Anaxagoras Socrates. Dazu war Heraclit ein bitterböser Feind der Demokratie, er mußte sich hüten ihr einen Anlaß zu geben. Sein Freund Hermodor war vertrieben, er wagte nicht das Werk zu publiziren, jene Vertreibung und die Abfassung des Werks fällt in das Greisenalter nach 479. Er deponirte es im Artemistempel denn die Tempel waren im Altertum die Depositenanstalten Der ephesische Tempel war eine Bank von internationalem Charakter, die Priester zum großen Theil Nichtgriechen. Die Priesterschaft war jedenfalls persisch gesinnt, von ihr hatte er nichts zu fürchten, wohl aber von der nationalen Partei. – In Betreff der Form, so hat Heraclit wie auch Parmenides und Empedocles die Sitte den Punkt, worauf es ankam (also hier die Einheit der Gegensätze) gleich an die Spitze zu stellen und die Beweise folgen zu lassen. Philo in Genesin

---

<sup>2311</sup> UBHL-Text-10, KGW III/1, pp. 328-329.

<sup>2312</sup> GGL-I-Text-5, KGW II/5, p. 60.

<sup>2313</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 182.

III 5: hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro mutuatus sententias de contrariis additis immensis atque laboriosis argumentis. Das Ganze war eingetheilt in 3 Abschnitte (λόγοι): 1) ὁ περὶ τοῦ παντός; 2) ὁ πολιτικός; 3) ὁ θεολογικός. [...] Im theologischen λόγος sucht Heraclit durch Etymologien der Götternamen seine Lehre zu rechtfertigen, er will nicht mit den alten Göttern brechen. Wegen der Dreiheit der λόγοι hatte das Werk auch den späteren Namen Μοῦσαι, nicht wie bei Herodot wegen der Neuntheilung. Es sind die drei Töchter des Uranos und der Ge, die auf dem Helikon Melete Mneme und Aoidē heißen, in Delphi Nete Mese Hypate. (Prime Mittelton Oktave) Plato nennt einmal Heraclit als die „iadischen Musen“ (Sophist. P. 242)<sup>2314</sup>.

#### 55A [GGL-II-11]

Heraclit sagte von Pythag. VIII, 6: "Pythag. Mnesarchos Sohn trieb am meisten unter rallen Menschen Erkundigung καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφάς machte er sich seine eigene Weisheit, Vielwisserei, κακοτεχνίην". Welches sind diese συγγραφαί? Sie mußten kurz nachher genannt sein. Man hat an Pherecydes und orphische Schriften gedacht. Ich vermuthe, die Stelle ist vorangegangen La. 9,1 "Gelehrsamkeit schafft an sich noch keinen Verstand, sonst müßte sie ja dem Hesiod und Pythagoras dazu verholfen haben und auch noch dem Xenophanes und Hecateus. Die Gruppe, mit denen er zusammen genannt wird, zeigt, daß hier nicht an Mathematik zu denken ist, überhaupt würde den Mathematikern nicht πολυμαθία vorgeworfen werden, auch das Wort κακοτεχνίη paßt nicht. Wir haben dabei an den Erzieher und Sittenreformer zu denken. Heraklit meint, er betrüge und verführe die Leute. Vomit nur? Mit der Sammlung fremdartiger Sitten zB. Der Ritualgesetze, gennant ἀκούσματα oder σύμβολα, u. Anschauungen zB. Seelenwanderung. [...] Also bleibt als dorischer Prosaiker der Philosophie Philolaos übrig, Zeitgenosse Demokrits und Sokrates. Der steht also jedenfalls schon unter der Nachwirkung von Anaximander Heraklit usw. als Prosaiker<sup>2315</sup>

#### 56A [GGL-II-11]

Aristoteles bezeichnet ihn als Erfinder der Dialektik, wie Empedokles der Rhetorik. Man denke an Heraklit, um den ganzen Unterschied zu empfinden: Grund und Gegengrund, Frage und Antwort: Die bisherige Philosophie war monologisch. Hier ist einer er selbst u. sein Gegner. ὑπόθεσις bedeutet hier „Annahme“: „wenn die seienden Dinge eine Vielheit wären, so müßten sie sowohl gleich als ungleich sein“ usw. indirekte Beweisform<sup>2316</sup>.

#### 57A [GGL-II-12]

Der erste Historiker in Prosa ist Hecataeus von Milet weitgereister Staatsmann zur Zeit des ionischen Aufstands, von Heraclit unter die 4 Vielwisser gezählt, neben Hesiod, Pythagoras u. Xenophanes<sup>2317</sup>.

#### 58A [GGL-II-12]

Mit δὲ fieng das Werk des Heraclitus<sup>2318</sup>.

#### 59A [GGL-III-1]

Uralte Dionys. Hymnen wurden nach Heraclit auf dem Haemos aufbewahrt<sup>2319</sup>.

<sup>2314</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 184-186.

<sup>2315</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 188-190.

<sup>2316</sup> GGL-II-Text-11, KGW II/5, p. 191.

<sup>2317</sup> GGL-II-Text-12, KGW II/5, p. 226.

<sup>2318</sup> GGL-II-Text-12, KGW II/5, p. 231.

<sup>2319</sup> GGL-III-Text-1, KGW II/5, p. 281.



**60A [GGL-III-5]**

Aber auch unter den Prosaschreibern selber zeigt sich dieser Gegensatz: Anaximander, Heraclit die Rückständigen, Zeno, Anaxagoras die Fortschreitenden, Demokrit der erste Klassiker, in einer gewissen Mitte der Ansprüche: derselbe Gegensatz später zwischen Plato und Aristoteles: letzterer zeigt die rücksichtsloseste Absicht, alles Poetische fernzuhalten, er ist der Gegenpol: doch nur in seinen wissenschaftlichen Schriften<sup>2320</sup>.

**61A [GGL-III-7]**

Die Produktivität der Philosophen ist am wenigsten nach Bücherzahl zu bestimmen, aber wer ein Klassiker der Form werden sollte, hatte freilich Uebung nöthig und durfte nicht so einsilbig sein wie die älteren Meister Anaximenes, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras<sup>2321</sup>.

**62A [GGL-III-8]**

Urtheil der Dichter selbst (Aeschyl. Eurip. — Isocrates  
Was eigentl. gefällt, zeigt sich  
immer bei der Entartung.  
Urtheile von Paneides Solon,  
Heraclit, Oedipus fällt durch  
Astydamas Heraclides Pont.  
Wonach entschied man  
beim Wettkampf?  
(Die Abenteuer-Epen nach  
Homer)<sup>2322</sup>.

**63A [GGL-III-8]**

Es ist ebenso unmöglich, Heraclit bei einmal. Hören zu verstehen, auch wenn man Aristoteles wäre: der ihn sehr schwer fand<sup>2323</sup>.

**64A [GGL-III-9]**

Dass er in den Agonen nicht bloss Homer und Hesiod vortrug, sondern auch Archilochus, beweist eine Aeusserung des Philosophen Heraclit<sup>2324</sup>.

**65A [GGL-III-9]**

Heraklit Demokrit [Anaxagoras] Plato haben eher Gefahren für ihr Leben als Gewinn von der Schriftstellerei gehabt<sup>2325</sup>.

**66A [GGL-III-10]**

Man rechne nur nach: Thales gehört zu einem überaus edlen, mächtigen und reichen Geschlecht in Milet und ist Staatsmann, ebenso Anaximander, der feierliche Führer einer Colonie, ebenso der Eleat Parmenides, bekanntlich auch Heraclit von Ephesus, in dessen Familie das Opferkönigthum forterbte<sup>2326</sup>.

---

<sup>2320</sup> GGL-III-Text-5, KGW II/5, p. 308.

<sup>2321</sup> GGL-III-Text-7, KGW II/5, p. 321.

<sup>2322</sup> GGL-III-Text-8, KGW II/5, p. 323.

<sup>2323</sup> GGL-III-Text-8, KGW II/5, p. 328.

<sup>2324</sup> GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 333.

<sup>2325</sup> GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 335.

<sup>2326</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 339.

**67A [GGL-III-10]**

So finden wir in dem höchst vornehmen Heraclit u. Plato die leidenschaftl. Gegner des Homer u. der ganzen auf den Dichtern ruhenden vornehmen Erziehung. Sie sind in einem Laufe, von Thales bis Demokrit, auf einen Standpunkt der Naturwissenschaft zugelaufen, wo 2000 Jahre später die moderne Wissenschaft wieder ansetzen konnte: denn Gassendi ist der Fortsetzer Demokrits<sup>2327</sup>.

**68A [GGL-III-11]**

11. Todesarten.

[...]

- 1) Unglücksfall
- 2) natürl. Tod
- 3) Selbstmord

1 Heraklit Wassersucht  
Kuhmist Hunde<sup>2328</sup>.

**69A [GGL-III-11]**

Die andern Todesarten treten zurück: An Krankheiten sterben: Heraklit an der Wassersucht oder an seiner kur mit Kuhmist<sup>2329</sup>.

**70A [GG-Einleitung-5]**

Aber Spuren finden sich, es war an den kleinasiat. Heilighümern der Fall, dass der Hohepriester dem Range nach neben dem König stand u. das Vorrecht hatte, zu Zeiten die Königstiara zu tragen (Heraclit in Ephesos). Erbliche Priesterfamilien kennen auch die Griechen<sup>2330</sup>.

**71A [GG-II-4]**

Unschätzbar ist für uns das Bild einer weiblichen χρησμολόγος, der Cassandra, durch Aeschylus gemalt: so zeigte sich der Zustand. Damit stimmt Heraclits Wort, Plut. De Pyth. orac. c. 21, "die Sibylle, die mit stammelndem Munde (μαινομένῳ στόματι) ihre unwitzigen (ἀγέλαστα), ungesalbten (ἀμύριστα), und ungeschminkten (ἀκαλλώπιστα) Worte redet (φθεγγομένη)" Σίβυλλα ist die "weise Frau" von σοφός, aeolisch συφός, altlatein, sibus. Die samische Sibylle heisst Φοιτώ eine "Rasende". Es gab viele einzelne Sibyllen, aber die Sage trachtete darnach, eine Einheit zu bilden, uralt über den troischen Krieg hinaus; an diesen Glauben war, scheint mir, schon Heraklit gewöhnt, denn er sagt, „sie reicht mit ihrer Stimme über tausend Jahr“<sup>2331</sup>.

**72A [UBWB-9]**

Wagner's Musik als Ganzes ist ein Abbild der Welt, sowie diese von dem grossen ephesischen Philosophen verstanden wurde, als eine Harmonie, welche der Streit aus sich zeugt, als die Einheit von Gerechtigkeit und Feindschaft. Ich bewundere die Möglichkeit, aus einer Mehrzahl von Leidenschaften, welche nach verschiedenen Richtungen hin laufen, die grosse Linie einer Gesamtleidenschaft zu berechnen<sup>2332</sup>.

---

<sup>2327</sup> GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 341.

<sup>2328</sup> GGL-III-Text-11, KGW II/5, p. 343.

<sup>2329</sup> GGL-III-Text-11, KGW II/5, p. 349.

<sup>2330</sup> GG-Einleitung-Text-5, KGW II/5, p. 383.

<sup>2331</sup> GG-II-Text-4, KGW II/5, pp. 484-485.

<sup>2332</sup> UBWB-Text-9, KGW IV/1, p. 66.

**73A [VM-II-223]**

Wohin man reisen muss. — Die unmittelbare Selbstbeobachtung reicht nicht lange aus, um sich kennen zu lernen: wir brauchen Geschichte, denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort; wir selber sind ja Nichts als Das, was wir in jedem Augenblick von diesem Fortströmen empfinden. Auch hier sogar, wenn wir in den Fluss unseres anscheinend eigensten und persönlichsten Wesens hinabsteigen wollen, gilt Heraklit's Satz: man steigt nicht zweimal in den selben Fluss. — Das ist eine Weisheit, die allmählich zwar altbacken geworden, aber trotzdem eben so kräftig und nahrhaft geblieben ist, wie sie es je war<sup>2333</sup>.

**74A [FW-ScherzListRache-41]**

41.

Heraklitismus.

Alles Glück auf Erden,  
Freunde, giebt der Kampf!  
Ja, um Freund zu werden,  
Braucht es Pulverdampf!  
Eins in Drei'n sind Freunde:  
Brüder vor der Noth,  
Gleiche vor dem Feinde,  
Freie — vor dem Tod!<sup>2334</sup>

**75A [JGB-204]**

Man gestehe es sich doch ein, bis zu welchem Grade unsrer modernen Welt die ganze Art der Herakliten, Plato's, Empedokles', und wie alle diese königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes geheissen haben, abgeht; und mit wie gutem Rechte Angesichts solcher Vertreter der Philosophie, die heute Dank der Mode ebenso oben-auf als unten-durch sind<sup>2335</sup>.

**76A [GM-II-16]**

In der That, es brauchte göttlicher Zuschauer, um das Schauspiel zu würdigen, das damit anfieng und dessen Ende durchaus noch nicht abzusehen ist, — ein Schauspiel zu fein, zu wundervoll, zu Paradox, als dass es sich sinnlos-unvermerkt auf irgend einem lächerlichen Gestirn abspielen dürfte! Der Mensch zählt seitdem mit unter den unerwartetsten und aufregendsten Glückswürfen, die das „grosse Kind“ des Heraklit, heisse es Zeus oder Zufall, spielt, — er erweckt für sich ein Interesse, eine Spannung eine Hoffnung, beinahe eine Gewissheit, als ob mit ihm sich Etwas ankündige, Etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein grosses Versprechen sei...<sup>2336</sup>

**77A [GM-III-7]**

Welcher grosse Philosoph war bisher verheirathet? Heraklit, Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer — sie waren es nicht; mehr noch, man kann sie sich nicht einmal denken als verheirathet. Ein verheiratheter Philosoph gehört in die Komödie, das ist mein Satz: und jene Ausnahme Sokrates, der boshafte Sokrates hat sich, scheint es, ironice verheirathet, eigens um gerade diesen Satz zu demonstrieren<sup>2337</sup>.

---

<sup>2333</sup> VM-II-223, KGW IV/3, p. 113.

<sup>2334</sup> FW-ScherzListRache-41, KGW V/2, p. 34

<sup>2335</sup> JGB-204, KGW VI/2, p. 135.

<sup>2336</sup> GM-II-Text-16, KGW VI/2, pp. 339-340.

<sup>2337</sup> GM-III-Text-7, KGW VI/2, pp. 368-369.

**78A [GM-III-8]**

Es fehlt allerdings auch in ihr nicht an Kameelen: darauf aber beschränkt sich die ganze Ähnlichkeit. Eine willkürliche Obskurität vielleicht; ein Aus-dem-Wege-Gehn vor sich selber; eine Scheu vor Lärm, Verehrung, Zeitung, Einfluss; ein kleines Amt, ein Alltag, Etwas, das mehr verbirgt als an's Licht stellt; ein Umgang gelegentlich mit harmlosem heitren Gethier und Geflügel, dessen Anblick erholt; ein Gebirge zur Gesellschaft, aber kein todtes, eins mit Augen (das heisst mit Seen); unter Umständen selbst ein Zimmer in einem vollen Allerwelts-Gasthof, wo man sicher ist, verwechselt zu werden, und ungestraft mit Jedermann reden kann, — das ist hier „Wüste“: oh sie ist einsam genug, glaubt es mir! Wenn Heraklit sich in die Freihöfe und Säulengänge des ungeheuren Artemis-Tempels zurückzog, so war diese ‚Wüste‘ würdiger, ich gebe es zu: weshalb fehlen uns solche Tempel? ( — sie fehlen uns vielleicht nicht: eben gedenke ich meines schönsten Studierzimmers, der Piazza di San Marco, Frühling vorausgesetzt, insgleichen Vormittag, die Zeit zwischen 10 und 12.) Das aber, dem Heraklit auswich, ist das Gleiche noch, dem wir jetzt aus dem Wege gehn: der Lärm und das Demokraten-Geschwätz der Ephesier, ihre Politik, ihre Neuigkeiten vom „Reich“ (Persien, man versteht mich), ihr Markt-Kram von „Heute“, — denn wir Philosophen brauchen zu allererst vor Einem Ruhe: vor allem „Heute“<sup>2338</sup>.

**79A [GD-III-2]**

Die „Vernunft“ in der Philosophie

[...]

Mit hoher Ehrerbietung, den Namen Heraklit's bei Seite. Wenn das andre Philosophen-Volk das Zeugniß der Sinne verwarf, weil dieselben Vielheit und Veränderung zeigten, verwarf er deren Zeugniß, weil sie die Dinge zeigten, als ob sie Dauer und Einheit hätten. Auch Heraklit that den Sinnen Unrecht. Dieselben lügen weder in der Art, wie die Eleaten es glauben, noch wie er es glaubte, — sie lügen überhaupt nicht. Was wir aus ihrem Zeugniß machen, das legt erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer ... Die „Vernunft“ ist die Ursache, dass wir das Zeugniß der Sinne fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehen, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht ... Aber damit wird Heraklit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist. Die „scheinbare“ Welt ist die einzige: die „wahre Welt“ ist nur hinzugelogen<sup>2339</sup>

**80A [EH III-9]**

Vor mir giebt es diese Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos nicht: es fehlt die tragische Weisheit, — ich habe vergebens nach Anzeichen davon selbst bei den grossen Griechen der Philosophie, denen der zwei Jahrhunderte vor Sokrates, gesucht. Ein Zweifel blieb mir zurück bei Heraklit, in dessen Nähe überhaupt mir wärmer, mir wohler zu Muthe wird als irgendwo sonst. Die Bejahung des Vergehens und Vernichtens, das Entscheidende in einer dionysischen Philosophie, das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden, mit radikaler Ablehnung auch selbst des Begriffs „Sein“ — darin muss ich unter allen Umständen das mir Verwandteste anerkennen, was bisher gedacht worden ist. Die Lehre von der „ewigen Wiederkunft“, das heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge — diese Lehre Zarathustra's könnte zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein. Zum Mindesten hat die Stoa, die fast alle ihre grundsätzlichen Vorstellungen von Heraklit geerbt hat, Spuren davon<sup>2340</sup>.

---

<sup>2338</sup> GM-III Text-8, KGW VI/2, p. 371.

<sup>2339</sup> GD-III-Text-2, KGW VI/3, p. 69.

<sup>2340</sup> EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311.

APUNTES Y FRAGMENTOS PÓSTUMOS

Citas de Nietzsche a Heráclito en apuntes y fragmentos póstumos, por orden cronológico<sup>2341</sup>.

**1B**

41[1] *Ueber die litterarhistorischen Quellen des Suidas* (Leipzig in den Pfingsttagen 1866)  
[...] sie alle berühmte<n> Männer aus, aber sie konnte Ἡρακλείδης, Ἡράκλειτος, Ἡροδοτος, Ἡρωδιανός, Ἡσίοδος und viele andre nennen<sup>2342</sup>.

**2B**

Zur Litteratur der ἀποφθέγματα und χρεῖαι  
(*Es folgen Diog. Lart. I.1.5; I.1.7.; I.1.9.; I.2.12; I.2.16; I.2.2; I.5.5; I.6.4.*)

Drei Varianten über den Tod des Heraclit.

1. – Dem folgt das Epigr. des Diogenes. La.
2. *testis* Hermippus
3. Neanthes

Sotion und Hippobot. folgen einer 4. Version, deren Quelle Ariston *de Heraclito* (nämlich *Ceus, peripatet.*)

Wann lebte Seleucus ὁ Ὀμηρικὸς γραμματικὸς?

Für Hesychius ist sehr zu beachten v. Σέλευκος. καὶ ἄλλον δὲ τινα Σέλευκον εὖρον ἐν παραθήκη, βιβλία δ οὐκ εἶχεν.

Also hatte er einen Katalog vor?

Seleucus Sophist in Rom.

Nach den Briefen des Heraclit an Darius fährt Diog La fort: Δημήτριος δὲ φησιν ἐν τοῖς ὁμωνύμοις καὶ Ἀθηναίων κτλ. Daraus kann man schließen, daß er den Brief vorher überlieferte.

Die Erklärer des Heraklit:

Ἀωτισθένης

Ἡρακλείδης diese wahrscheinl. aus Hermipp?<sup>2343</sup>

Κλεάνθης

Σφαῖρος

**3B**

Πίνδαρος 1 ἐγνωρίζετο  
2 *floruit.*

Oft gleich zB. Heraclit *agnoscebatur*

1. 2.

Dies wird wohl auch von den historischen Notizen gelten. Welche Notierung wird mit der im Suidas übereinstimmen?

I.La. D.

Lebensumstände. Ἀλέξανδρος ἐν διαδοχαῖς: [...]<sup>2344</sup>.

<sup>2341</sup> Seguimos el orden cronológico establecido en la clasificación de los NA y los NF por la KGW. Por esta razón la numeración en negrita (**B**) que hemos empleado en el comentario de estas citas en la tesis doctoral, no sigue la sucesión que encontramos en el cuerpo de la tesis, en el cual ha habido ocasiones en las que se han aprovechado fragmentos póstumos de un periodo distinto al que pertenece el texto con el que se ha relacionado el póstumo en cuestión; debido a que en esos casos el criterio para establecer esa relación ha sido temático y no cronológico.

<sup>2342</sup> NA 41[1] Frühjahr 1866, KGW I/4, p. 91.

<sup>2343</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV, p. 394.

**4B**

Heraclit Schüler des Xenophanes, ebenso wie Sotion. 9.1.4. } Her. Behandelt Dem. M.<sup>2345</sup>

**5B**

Auch Heraclit urtheilt verschieden: nach ihm ist Hesiod einer, den seine πολυμαθίη nichts gelehrt hat.

Homer aber verdient ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ραπίθζεσθαι<sup>2346</sup>.

*Ego vero cum illud Ephessi viri summe nobilis verbum cordi haberem, quod profecto ita est πολυματίη νόον οὐ διδάσκει e.q.s.*<sup>2347</sup>.

**6B**

52[2]

Valentin Rose de Aristotelis librorum ordine  
et auctoritate commentatio. 1854.

[...] Heraklit stellt Pythagoras mit Xenophanes zusammen, dem Zeitgenossen des Hiero, der weder Philosoph noch Physiker war, sondern Dichter. Später ist er mit den Eleaten vermischt worden: seine Ansichten sind in ein System gebracht worden. So schon von Theophrast. (über Hesiod v. Hippolyt p. 282)<sup>2348</sup>.

**7B**

52[5] Heraclit hielt Hesiod für eine wirkliche Persönlichkeit. VIII. 9. ebenso Homer.

Θεόφραστος ἐν τοῖς φυσικοῖς πάντων σχεδὸν ἐκτιθέμενος τὰ δόγματα<sup>2349</sup>.

**18B**

58[32] Die Mißachtung Heraklits als eines dunklen verschrobenen Kopfes (Lucrez I. 638 ss) gehört der demokrit. Schule an. Gründe gegen Empedocles, der sonst sehr verehrt wird. Dann gegen Anaxagoras<sup>2350</sup>.

**9B**

58[6] Ausdrücklich Aristot. Part. Anim. I. 1. Metaph. XIII. 4. 1078, b, 17. Σωκράτους [...] Damit stimmen die ethischen fragm. nicht überein. Die Seele als Wohnsitz des Dämon ist eine heraklit. Ansicht, aber keine demokritische. fr. Rāth von polit. Thätigkeit ab.<sup>2351</sup>

**10B**

58[12] «[...] Gegen den Satz des Aristoteles) daß erst mit Sokrates die ethische Forsch, beginne u. die gezogen<e> Folgerung: man denke an Heraclits Ethika, sowie Empedocles. Archelaus. Zudem heißt es nur, daß Sokrates zuerst ethische Definitionen machte<sup>2352</sup>.

---

<sup>2344</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV, p. 452.

<sup>2345</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV p. 381.

<sup>2346</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV, p. 112.

<sup>2347</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. IV, p. 283.

<sup>2348</sup> NA 52[2] Frühjahr 1867 bis Winter 1867/68, KGW I/4, p. 160.

<sup>2349</sup> NA 52[5] Frühjahr 1867 bis Winter 1867/68, KGW I/4, p. 176.

<sup>2350</sup> NA 58[32] Herbst 1867 bis Frühjahr 1868.

<sup>2351</sup> NA 58[6] Herbst 1867-Frühjahr 1868, KGW I/4, p. 449.

74[37] Nach einer Seite hin scheint mir B<ernays> die Bedeutung einiger dieser Briefe zu unterschätzen. Nichts ist nämlich wahrscheinlicher als daß zahlreiche Notizen der griechischen Litt<eratur>geschichte, und vornehmlich diejenigen über die ausgesucht seltsamen Todesarten von Dichtern u. Philosophen ihren Ursprung haben in der freien Dichtung solcher pseudepigr<aphischer> Briefliteratur.

Den Beziehung den B<ernays> zwischen den Naochiden gesetzt u. dem 7 Brief herausfühlt, verm<a>g ich nicht anzuerk<ennen>. Es handelt sich schließlich allein um die richtige Deutung des τὰ ζῶντα κατεσθίετε. In der Stelle, in der die verkehrte u. unnatü<r>liche Welt der Ephesier gezeichnet wird, hat der Tadel des Fleischessens ebensogut Platz wie der Sklaverei: daß aber Herakl<it> selbst als Vegetarier (aber darum noch nicht als Pythagoreer) gedacht wurde, sagt uns Laertius Dioge<nes> IX 3.

[...] In dieser ungleichförmigen Masse, dem wahrscheinlichen Reste einer noch viel reicheren heraklitischen Briefliteratur, sind stoische, jüdische christliche.

[...] Schließlich sei erwähnt, daß wir über die Bedeutung der Worte τὰ ζῶντα κατεσθίετε mit Bernays nicht einer Meinung sind An jener Stelle, an der die verkehrte u. unnatü<r>liche Welt der Ephesier geschildert wird, hat der Tadel des Fleischessens schließlich eben so gut (dh. Ebenso schlecht) Platz als der der Sklaverei: daß aber Heraklit selbst als Vegetarier (doch darum nicht als Pythag<oreer>) gedacht wurde, deutet Laertius an.<sup>2353</sup>

## 8B

1[110] Alterthümliche Betrachtungen.

Die Aesthetik des Aristoteles.

Die Alterthumsstudien.

Zur Aesthetik der Tragiker I. II.

Homers Persönlichkeit.

Pessimismus im Alterthum.

Griechische Lyrik.

Demokrit.

Heraklit.

Pythagoras.

Empedokles.

Sokrates.

[...] <sup>2354</sup>

## 50B

77[2] Zur Quellenkunde und Methodenlehre der griechischen Litteraturgeschichte

[...]

die Chronologie unter dem Einflusse von Theorien

die διαδοχαί

bestimmte Schriften zB. Heraklit erhalten sich unter dem Einflusse späterer Philosophenschulen»<sup>2355</sup>.

## 11B

1[7] Socrates und die Tragödie.

[...]

— Auseinanderfallen der Künste: Zeitpunkt vor Sophokles:

---

<sup>2352</sup> NA 58[12] Herbst 1867- Frühjahr 1868, KGW I/4, p. 458.

<sup>2353</sup> NA 74[37] März 1868 bis Mai 1869, KGW I/5, pp. 121-123.

<sup>2354</sup> NF 1[110] Herbst 1869, KGW III/3, p. 39.

<sup>2355</sup> NA 77[2] September 1868 bis Herbst 1869, KGW I/5, p. 371.



die absolute Kunst ist Anzeichen, daß der Baum die Früchte nicht mehr halten kann: zugleich Verfall der Künste. Die Poesie wird Politik, Rede. Das Reich der Prosa beginnt. Früher selbst in der Prosa die Poesie. Heraclit, die Pythia. Democrit. Empedocles<sup>2356</sup>.

**58B**

1869 «§ 2. Quellen für die Geschichte der Lyrik.

[...]

1) Das delphische Orakel im kolonialen Zeitalter ehrt dessen Sänger. Arch. hat das damalige Leben in Verse gebracht, jeder konnte sein Schicksal, seine Empfindungen jetzt absingen – so war das Leben sehr erleichtert (bis dahin nur Poesie der Vergangenheit!)

2) Die Sittlichkeit des A. Stand genau auf dem Niveau (wie später die der Sophisten), nicht nur der wirklichen entsprechend, sondern auch der conventionellen (Ein feiner Kenner wie Kephisodor (Ath. 3 p. 122) sagt bei den älteren Dichtern (Archiloch.) fände sich nur ἐν ἡ δύο γοῦν πονηρῶς εἰρημένα). Die Spartaner mit der Verurtheilung der Schildgeschichte waren die Ausnahme damals, allzu rigoros. Man findet Homer und Archiloch. Zusammen wegen ihrer Sittlichk. Zuerst verurtheilt von Heraclit (ῥαπίζεσθαι - ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐλαύνειν). [...]]»<sup>2357</sup>.

**19B**

1[107]

[...] I. Die Typen der großen tragischen Gestalten sind die großen zeitgenössischen Männer: die aeschyleischen Helden haben mit Heraclit Verwandtschaft.<sup>2358</sup>.

**12B**

3[73] SOCRATES UND DER INSTINCT.

I. Zur Ethik.

Moral im Dienste des Willens. Unmöglichkeit des Pessimismus. Freundschaftsbegriff. Idealisirter Geschlechtstrieb. Die begriffliche Moralität.

Asketische Richtungen unter eudämonistischen Begriffen: und das Umgekehrte (in der jüdisch-christlichen Welt).

Der selbstgenugsame Idealismus (Heraclit, Plato).

Der Stoicismus als Souveränität des Bewußtseins. Das Sprüchwort<sup>2359</sup>.

**13B**

3[94] Nachweis: für den Idealisten ist das Dasein nicht zu ertragen ohne eine Utopie (in Religion- Kunst- Staatsträumen).

Die großen Idealisten: Pythagoras, Heraclit, Empedocles,

Plato. Der aner theoretikos als Aufklärer und Auflöser der Natur und des Instinktes. Poesie der Begriffe.

Aristoteles und Plato wollen aber Praktiker sein<sup>2360</sup>.

<sup>2356</sup> NF 1[7] Herbst 1869, KGW III/3, pp. 8-9.

<sup>2357</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. V, p. 365.

<sup>2358</sup> NF 1[107] Herbst 1869, KGW III/3, pp. 37-38.

<sup>2359</sup> NF 3[73] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, pp. 79-80.

**34B**

«Die Orphiker

[...]

Heraklit.

Philo *Alleg. Log.* P. 60

}Wortlaut in extenso»<sup>2361</sup>

Clem. Strom. IV p. 532

**33B**

3[76] Das „Hellenische“ seit Winckelmann: stärkste Verflachung.

Dann der christlich-germanische Dünkel, ganz darüber

hinaus zu sein. Zeitalter Heraklits Empedokles usw. war

unbekannt. Man hatte das Bild des römisch-universellen

Hellenismus, den Alexandrinismus. Schönheit und Flachheit im Bunde,

ja nothwendig! Skandaleuse Theorie! Judaea!<sup>2362</sup>

**35B**

3[82] Ζόνυξος (= Διόνισος im Lesbisch-aeolischen Dialekt.

Ursprünglich wohl Διόνισος). Dies führt auf einen

Stamm νεκ also νεκύς, νεκρός, usw. — neco.

Dionysus ist Hades nach Heraclit.

Kuretenkult des Zeus ursprünglich.

Ζόνυξος ist „der todte Zeus“ oder der „tödtende

Zeus,“ — Zeusjäger = Ζαγρεύς γ ὠμηστής<sup>2363</sup>.

**36B**

3[84] Die vorplatonischen Philosophen.

Der weise Menschen bei den Griechen.

Anaximander. Melancholie und Pessimismus. Mit der Tragödie verwandt.

Pythagoras. Religiöse Bewegung des 6ten Jahrhunderts.

Xenophanes. Wettkampf mit Homer.

Parmenides. Die Abstraktion.

Heraclit. Künstlerische Weltbetrachtung.

Anaxagoras. Naturgeschichte des Himmels. Teleologie.

Athenischer Philosoph.

Empedocles. Der ideal-vollkommene Grieche.

Democrit. Der universale Erkennende.

Pythagoreer. Das Maaß und die Zahl bei den Hellenen.

Socrates. Erziehung, Liebe.

[...] <sup>2364</sup>

**37B**

5[94] [...] Die alten Philosophen, die Eleaten Heraklit Empedokles als die tragischen Philosophen.

---

<sup>2360</sup> NF 3[94] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, p. 85.

<sup>2361</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994, Bd. V, p. 95.

<sup>2362</sup> NA 3[76] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, p. 81.

<sup>2363</sup> NF 3[82] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, p. 82.

<sup>2364</sup> NF 3[84] Winter 1869-70 – Frühjahr 1870, KGW III/3, pp. 82-83.

Die tragische Religion bei den Orphikern. —  
Empedocles ist der reine tragische Mensch. Sein Sprung in  
den Aetna aus — Wissenstrieb!  
[...]<sup>2365</sup>

**38B**

7[56] Orpheus, antimythologisch, buddhistisch.  
Pythagoras, wie Heraklit, verwirft die dionysischen Orgien<sup>2366</sup>.

**39B**

16[17] Die vorplatonischen Philosophen.  
Philosophie innerhalb der Sprache. Parallelzeitalter des Tragödie. Der Weise als Greis König  
Priester Magus.  
Identität von Leben und Philosophie. Aber immer innerhalb der Grenzen des Hellenischen.  
Bis Plato, der das Hellenische bekämpft. Philosophie in der Mythologie.  
1. Thales. Kampf mit dem Mythus. Der Staatsmann.  
2. Anaximander. Schule. Pessimismus.  
3. Pythagoras. Die Griechen und das Ausland. Religiöse Mystik. Erklärung der Askese aus  
dem Willen. Unsterblichkeitsglaube. Die Seelenwanderung und die Stoffwanderung.  
4. Heraclit. Verklärung des Wettkampfs. Die Welt ein Spiel. Der Philosoph und die Weiber.  
5. Xenophanes. Der Rhapsode als Bildner. Er und Plato im Kampf mit Homer.  
6. Parmenides. Verwüstung der Abstraktion. Dialektik.  
7. Anaxagoras. Naturgeschichte des Himmels. Athenische Freisinnigkeit. Teleologie.  
8. Empedocles. Agonale Natur. Der Rhetor.  
9. Democrit. Universale Erkenntniß. Die Philosophen als Bücherschreiber.  
10. Pythagoreer. Rhythmus und Maaß. Bewältigung des Ictus.  
11. Socrates. Liebe und Bildung. Der souveräne Begriff. Der erste negative Philosoph und  
aggressiv. Bruch mit dem Griechischen. Zum Schluß Plato<sup>2367</sup>.

**22B**

16[18] Wie die griechische Natur alle furchtbaren  
Eigenschaften zu benutzen weiß:  
die tigerartige Vernichtungswuth (der Stämme usw.) im Wettkampf die unnatürlichen  
Triebe (in der Erziehung des Jünglings durch den Mann) das asiatische Orgienwesen (im  
Dionysischen) die feindselige Abgeschlossenheit des Individuums  
(Erga) im Apollinischen.  
Die Verwendung des Schädlichen zum Nützlichen ist  
idealisirt in der Weltbetrachtung Heraclits  
[...]<sup>2368</sup>.

**17B**

29[174] Plato.  
Jugend. Pest.  
Critias.  
Das Künstlerische in Plato.  
Heracliteer.

---

<sup>2365</sup> NF 5[94] September 1870 – Januar 1871, KGW III/3, pp. 122-123.

<sup>2366</sup> NF 7[56] Ende 1870 – April 1871, KGW III/3, p. 159.

<sup>2367</sup> NF 16[17] Sommer 1871 – Frühjahr 1872, KGW III/3, pp. 424-425.

<sup>2368</sup> NF 16[18] Sommer 1871 – Frühjahr 1872, KGW III/3, pp. 425-426.

Sokrates. Der platonische Sokrates.  
Reisen. Ziele — das praktische Ideal.  
Pythagoreer-Ideen (geringere Conception).  
Dion.  
Akademie. Der Philosoph im Staate. Sophist. Rhetor.  
Kunst.  
Schriftstellerei — Eros. Dialektik.  
Zweite Reise.  
Dritte Reise — Staatsideal.  
Dion's Ende. Andre politische Wirkungen.  
Parmenides. Präludirende Skepsis zu der  
Theorie: Plato hauptsächlich Legislator  
und Reformator, nie darin Skeptiker<sup>2369</sup>.

**25B**

19[18] Freiheit vom Mythos. Thales. Ein Element als Proteus!  
Das Tragische des Daseins. Anaximander.  
Das kunstlerische Spiel des Kosmos. Heraclit.  
Die ewige Logik. Parmenides. Der Wortkampf.  
Das Erbarmen mit allem Lebenden. Empedocles. Der Sklave.  
Maaß und Zahl. Pythagoras. Democrit.  
(Der Wettkampf. Heraclit.)  
(Liebe und Bildung. Sokrates.)  
Der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  kleinste Annahme. Anaxagoras<sup>2370</sup>.

**32B**

19[53] Die Sorge, daß das ewige Werk der Menschheit nicht vorenthalten werde und nicht zu Grunde gehe, bestimmte Schopenhauer durchaus: er kannte das Schicksal Heraklits, und seine erste Auflage wurde eingestampft! Er hatte die Vorsorge eines Vaters: alle die unangenehmen Züge seines Wesens, sein Umgang mit Litteraten wie Frauenstädt ist hierher zu erklären. Die Ruhmsucht ist hier ein vorsorglicher Instinkt zu Gunsten der Menschheit: er kannte den Lauf der Welt. Man kann sich gewiß noch eine größere Erhabenheit über die Menschheit denken: dann hätte er aber nicht geschrieben! Er sehnte sich nach dem Weiterzeugen im Schönen!<sup>2371</sup>

**21B**

19[61] Heraklit in seinem Hasse gegen das Dionysische Element, auch gegen Pythagoras, auch gegen das viele Wissen. Er ist ein apollinisches Produkt und redet Orakel, deren Wesen man sich und ihm deuten muß. Er empfindet das Leiden nicht, aber die Dummheit<sup>2372</sup>.

**20B**

19[62] Große Verlegenheit, ob die Philosophie eine Kunst oder eine Wissenschaft ist.  
Es ist eine Kunst in ihren Zwecken und in ihrer Produktion.  
Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein. Es ist eine Form der Dichtkunst. — Sie ist nicht unterzubringen: deshalb müssen wir eine Species erfinden und charakterisiren.

---

<sup>2369</sup> NF 29[174] Sommer – Herbst 1873, KGW III/4, p. 312.

<sup>2370</sup> NF 19[18] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 9.

<sup>2371</sup> NF 19[53] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 24-25.

<sup>2372</sup> NA 19[61] Sommer 1872 - Anfang 1873, KGW III/4, p. 26.

Die Naturbeschreibung des Philosophen.

Er erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt.

Er wächst nicht, ich meine, die Philosophie nimmt nicht den Verlauf, wie die andern Wissenschaften: wenn auch irgend welche Gebiete des Philosophen allmählich in die Hände der Wissenschaft übergehen. Heraklit kann nie veralten. Es ist die Dichtung außer den Grenzen der Erfahrung, Fortsetzung des mythischen Triebes; auch wesentlich in Bildern. Die mathematische Darstellung gehört nicht zum Wesen des Philosophen. Überwindung des Wissens durch mythenbildende Kräfte. Kant merkwürdig — Wissen und Glauben! Innerste Verwandtschaft der Philosophen und der Religionsstifter!

[...]»<sup>2373</sup>.

#### 14B

19[76] Es gibt keine aparte Philosophie, getrennt von der Wissenschaft: dort wie hier wird gleich gedacht. Daß ein unbeweisbares Philosophiren noch einen Werth hat, mehr als meistens ein wissenschaftlicher Satz, hat seinen Grund in dem aesthetischen Werthe eines solchen Philosophirens, d.h. durch Schönheit und Erhabenheit. Es ist als Kunstwerk noch vorhanden, wenn es sich als wissenschaftlicher Bau nicht erweisen kann. Ist das aber bei wissenschaftlichen Dingen nicht ebenso? — Mit anderen Worten: es entscheidet nicht der reine Erkenntnißtrieb, sondern der aesthetische: die wenig erwiesene Philosophie des Heraklit hat einen größeren Kunstwerth als alle Sätze des Aristoteles. Der Erkenntnißtrieb wird also gebändigt durch die Phantasie in der Kultur eines Volkes. Dabei ist der Philosoph vom höchsten Wahrheitspathos erfüllt: der Werth seiner Erkenntniß verbürgt ihm ihre Wahrheit. Alle Fruchtbarkeit, und alle treibende Kraft liegt in diesen vorausgeworfnen Blicken<sup>2374</sup>.

#### 15B

19[89] Was ist der Philosoph? Zu beantworten an den alten Griechen?

Thales. Mytholog und Philosoph.

Anaximander. Tragische Weltbetrachtung. Tragödie.

Heraclit. Illusion. Künstlerisches im Philosophen. Kunst.

Pythagoras. Mystik und Philosophie. Religion.

Anaxagoras. Zwecke. Geist und Materie.

Parmenides. Zeno. Das Logische. Logik.

Empedocles. Liebe Haß. Recht und Liebesmoral. Moral.

Democrit. Zahl und Maß, Aussicht aller Physik. Naturphilosophie.

Pythagoreer. Das Sektenwesen.

Socrates. Der Philosoph und die Kultur. Cultur.

Entstehung der Philosophen und — das Philosophentribunal für die Kultur der Zukunft<sup>2375</sup>.

#### 41B

19[114] Die Stoiker haben Heraklit in's Flache umgedeutet und mißverstanden. Auch die Epikureer haben in die strengen Principiendes Democrit Weichliches eingeschwärzt (Möglichkeiten). Die höchste Gesetzmäßigkeit der Welt, aber doch kein Optimismus bei Heraclit<sup>2376</sup>.

---

<sup>2373</sup> NF 19[62] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 27.

<sup>2374</sup> NF 19[76] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 32.

<sup>2375</sup> NF 19[89] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 36-37.

<sup>2376</sup> NF 19[114] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 44.

**16B**

19[119] Es muß durchaus zu zeigen sein, daß alles Vorhandene und Seiende irgendwann nicht war und deshalb auch irgendwann nicht sein wird. Das Werden Heraclits<sup>2377</sup>.

**23B**

19[124] Die Ordnung in der Welt, das mühsamste und langsamste Resultat entsetzlicher Evolutionen als Wesen der Welt begriffen — Heraklit!<sup>2378</sup>

**24B**

19[180] Über die Lüge.

Heraklit. Glaube an die Ewigkeit der Wahrheit. Untergang seines Werks — einmal Untergang aller Erkenntniß. Und was ist an Heraklit Wahrheit! Darstellung seiner Lehre als Anthropomorphismus. Ebenso Anaximander. Anaxagoras. Beziehung Heraklits zu dem griechischen Volkscharakter. Es ist der hellenische Kosmos.

Entstehung des Pathos der Wahrheit. Zufälliges Entstehen des Erkennens.

Die Verlogenheit und Illusion, in der der Mensch lebt.

Die Lüge und die Wahrheitsrede — Mythos Poesie.

Die Fundamente alles Großen und Lebendigen ruhen auf der Illusion. Das Wahrheitspathos führt zum Untergang. (Da liegt das „Große“.) Vor allem zum Untergang der Kultur.

Empedokles und die Opfer. Eleaten. Plato braucht zum Staat die Lüge.

Trennung von der Kultur durch Sektenwesen bei den Griechen.

Wir umgekehrt kehren sektenartig zur Kultur zurück, wir suchen das unermeßliche Erkennen wieder in dem Philosophen zurückzudrängen und diesen wieder von dem Anthropomorphen aller Erkenntniß zu überzeugen<sup>2379</sup>.

**43B**

19[189] Einleitung.

1. Thales Anaximander Heraklit Parmenides Anaxagoras

Empedokles Demokrit Pythagoreer Sokrates.

Kapitel 1.

Kapitel 2<sup>2380</sup>.

**42B**

19[190] Geschichte der griechischen Philosophie.

Einleitung.

1. Thales.

2. Anaximander.

3. Heraklit.

4. Parmenides.

5. Anaxagoras(84).

6. Empedokles.

7. Demokrit.

8. Pythagoreer(85).

9. Sokrates.

Nachtrag<sup>2381</sup>.

---

<sup>2377</sup> NF 19[119] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 46.

<sup>2378</sup> NF 19[124] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 47.

<sup>2379</sup> NF 19[180] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 63-64.

<sup>2380</sup> NF 19[189] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 66.

<sup>2381</sup> NF 19[190] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 66.

**40B**

19[315] Einleitung  
Weisheit Wissenschaft.  
Mythische Vorstufe.  
Sporadisch-Spruchmäßige.  
Vorstufen des σοφὸς ἀνήρ..  
Thales.  
Anaximander.  
Anaximenes.  
Pythagoras.  
Heraclit.  
Xenophanes.  
Parmenides.  
Anaxagoras.  
Empedocles.  
Democrit.  
Pythagoriker.  
Socrates. Sehr einfach<sup>2382</sup>.

**44B**

19[318] Der letzte Philosoph.  
1. Die Übertragungen des Menschen auf die Natur.  
2. Das Griechische als Weltprincip.  
3. Heraklit gegen das Dionysische.  
Empedokles gegen das Thieropfer.  
pythagoreer Ordenswesen.  
Demokrit der wissenschaftliche Reisende<sup>2383</sup>.

**26B**

21[5] Einleitung. Die Erziehung durch Musik bei den Griechen.  
Die Weisheit des tragischen Zeitalters.  
Der Wettkampf. Empedokles.  
Die Liebe und die Erziehung. Sokrates.  
Die Erziehung durch Musik. Pythagoras.  
Die Kunst und das Leben. Heraklit.  
Kühnheiten Eleaten<sup>2384</sup>.

**29B**

21[15] Empedocles Liebe und Haß in Griechenland.  
Heraclit. Cosmodicee der Kunst.  
Democrit und Pythagoreer. Naturwissenschaft und Metaphysik.  
Socrates und Plato. Wissen und Instinkt.  
Anaxagoras. Die Aufklärung und die Begeisterung.  
Eleaten: Logik als Maaß der Dinge — Entwicklung des  
Seienden logisch streng gegeben über die Atomistik hinaus.  
Pythagoras. Der Wille in seinen asketischen Absichten. Der  
Wille tödtend (in der Natur im Wettkampfe des

---

<sup>2382</sup> NF 19[315] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 103-104.

<sup>2383</sup> NF 19[318] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 104-105.

<sup>2384</sup> NF 21[5] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 116.



Schwächeren und des Stärkeren)<sup>2385</sup>.

**30B**

21[16] Die Philosophen des tragischen Zeitalters enthüllen, wie die Tragödie, die Welt. Einheit des Willens.  
Der Intellekt nur ein Mittel zu höheren Befriedigungen. Die Verneinung des Willens oft nur Wiederherstellung von mächtigen Volkseinheiten.  
Kunst im Dienste des Willens: Heraclit.  
Liebe und Haß in Griechenland: Empedocles.  
Grenzen der Logik: sie im Dienste des Willens: Eleaten.  
Das Asketische und Tödtende im Dienste des Willens:  
Pythagoras Reich der Erkenntniß: Zahl: Atomistik und Pythagoreer.  
Aufklärung Kampf gegen Instinkt: Anaxagoras Socrates  
Plato [...] <sup>2386</sup>.

**45B**

21[22] An Thales die Freiheit vom Mythos zu entwickeln.  
An Anaximander das Tragische der Wiedervergeltung.  
An Heraklit Wettkampf. Spiel.  
An Parmenides die Kühnheit der Nothwendigkeit und Logik.  
An Anaxagoras — Nicht Geist — Materie.  
An Empedokles Liebe und Kuß der ganzen Welt.  
An Demokrit das Zuhören der Griechen zum Ausland (und das Wiederholen des Guten).  
An Pythagoras Seelenwanderung Rhythmus<sup>2387</sup>.

**28B**

23[1] Nun wurde die ganze Gruppe unverständlich. Später nahm man von den Ehrwürdig-Unverständlichen weg, was man brauchen konnte, man plünderte sie aus, und dann kommt ein Arm des Parmenides, ein Schulterstück des Heraklit, ein Fuß des Empedokles bald hier, bald dort vor, in Platon's Akademie sowohl wie in der Stoa und in den Gärten Epikurs. Um sie als Ganzheiten zu verstehen, muß man in jedem von ihnen den Versuch und Ansatz zum griechischen Reformator erkennen; diesen sollten sie vorbereiten, vor dem sollten sie hergehen wie eine Morgenröthe vor der Sonne [...] <sup>2388</sup>».

**27B**

23[3] Kapitel I. Die Griechen als Philosophen. Das sechste  
Jahrhundert.  
Die Wundermänner. Der Wettkampf. Das  
Dionysische.  
  
Capitel II. Thales und Anaximander.  
III. Heraklit.  
IV. Parmenides.  
V. Anaxagoras.  
VI. Empedokles.  
VII. Demokrit. Was heißt Erkenntniß des Stoßes?

---

<sup>2385</sup> NF 21[15] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 118-119.

<sup>2386</sup> NF 21[16] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, pp. 119-120.

<sup>2387</sup> NF 21[22] Sommer 1872 – Anfang 1873, KGW III/4, p. 122.

<sup>2388</sup> NF 23[1] Winter 1872-73, KGW III/4, p. 131.

VIII. Pythagoreer. Zahlen als Grenzen der Erkenntniß.

IX. Sokrates. Abstrakte Wahrheiten.

X. Epilog. Anthropomorphismus: der veränderliche Mensch und das Wasser.

Der Tod als Strafe.

Das künstlerische Spiel.

Der Intellekt<sup>2389</sup>.

#### 51B

23[8] Die Philosophie hat nichts Gemeinsames, sie ist bald Wissenschaft, bald Kunst.

Empedokles und Anaxagoras: der erste will Magie, der zweite Aufklärung, der erste gegen die Verweltlichung, der zweite für.

Pythagoreer und Demokrit: die strenge Naturwissenschaft.

Sokrates und der jetzt nöthige Skepticismus.

Heraklit: apollinisches Ideal, alles Schein und Spiel.

Parmenides: Weg zur Dialektik und wissenschaftliches Organon.

Der einzig ruhende ist Heraclit. [...] <sup>2390</sup>.

#### 46B

23[27] Anaxagoras hat von Heraclit die Vorstellung genommen, daß in jedem Werden und Sein das Entgegengesetzte zusammen ist. Er empfand wohl den Widerspruch, daß ein Körper viele Eigenschaften hat, und pulverisirte ihn, in dem Glauben jetzt ihn in seine wahren Qualitäten aufgelöst zu haben.

Plato: erst Herakliteer consequent Skeptiker, alles, auch das Denken, Fluß.

Durch Sokrates zum Beharren des Guten, Schönen gebracht.

Diese als seiend angenommen.

An der Idee des Guten, Schönen nehmen alle Gattungsideale theil und sind deshalb auch seiend (wie die Seele an der Idee des Lebens).

Die Idee gestaltlos.

Durch Pythagoras Seelenwanderung ist die Frage beantwortet, wie wir etwas von den Ideen wissen können.

Ende Platos: Scepticismus im Parmenides.

Widerlegung der Ideenlehre<sup>2391</sup>.

#### 49B

23[23] Denkt euch, der Philosoph wanderte und käme zu den Griechen — so steht es mit jenen Vorplatonikern: sie sind gleichsam Fremde, verwunderte Fremde. Jeder Philosoph ist es in der Fremde: und muß erst das Nächste als fremd fühlen. Herodot unter Fremden — Heraklit unter Griechen. Der Historiker und Geograph unter Fremden, der Philosoph im Heimischen. Kein Prophet gilt im Vaterlande. Im Heimischen versteht man das Außerordentliche unter sich nicht<sup>2392</sup>.

#### 31B

23[35] Schluß: das Denken der Griechen im tragischen Zeitalter ist pessimistisch oder künstlerisch optimistisch. Ihr Urtheil über das Leben besagt mehr, Das Eine, Flucht vor dem Werden. Aut Einheit aut künstlerisches Spiel. Tiefes Mißtrauen gegen die Realität niemand nimmt einen guten Gott, der alles optime gemacht, an.

---

<sup>2389</sup> NF 23[3] Winter 1872-1873, KGW III/4, pp. 134-135.

<sup>2390</sup> NF 23[8] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 136-137.

<sup>2391</sup> NF 23[27] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 145-146.

<sup>2392</sup> NF 23[23] Winter 1872-73, KGW III/4, p. 144.

Pythagoreer, religiöse Sekte.

Anaximander.

Empedokles.

Eleaten.

Anaxagoras.

Heraklit.

Demokrit. Die Welt ohne moralische und aesthetische Bedeutung, Pessimismus des Zufalls.

Wenn man sie alle vor eine Tragödie stellte, so würden die drei ersten sie als Spiegel der Unseligkeit des Daseins erkennen, Parmenides als vergänglichem Schein, Heraklit und Anaxagoras als künstlerischen Bau und Abbild der Weltgesetze, Demokrit als Resultat von Maschinen.

Mit Sokrates beginnt der Optimismus, der nicht mehr künstlerische, mit Teleologie und dem Glauben an den guten Gott; der Glaube an den wissenden guten Menschen. Auflösung der Instinkte. Sokrates bricht mit der bisherigen Wissenschaft und Kultur, er will zurück zur alten Bürgertugend und zum Staate. Plato löst sich von dem Staate, als er merkt, daß er mit der neueren Kultur identisch geworden ist.

Der sokratische Skepticismus ist Waffe gegen die bisherige Kultur und Wissenschaft<sup>2393</sup>.

#### 47B

26[1] Thales. Paracelsus. Stelle in den Allegorien Homers.

Wasser in der neuen Chemie. Lavoisier.

Wolken Eis.

Anaximenes Luft (Paracelsus).

Anaximander. Das Werden als Zeichen der

Vergänglichkeit. Nicht das infinitum, sondern das Indefinitum.

Das apeiron Ursache der Welt des Werdens (Emanationstheorie, Spir.)

Heraclit. Werden als Schaffen, p.347 und früher Kopp.

Voraussetzung von zwei Elementen für jedes Werden [...] <sup>2394</sup>.

#### 48B

27[67] Nach Heraklit: der klügste Philister (Mensch) ist dem Genie (Gott) gegenüber ein Affe<sup>2395</sup>.

#### 52B

29[42] Vergötterung des Erfolgs ist recht der menschlichen Gemeinheit angemessen. Wer aber nur einen einzigen Erfolg einmal genau studirt hat, weiss, was für Faktoren (Dummheit, Bosheit, Faulheit usw.) immer mitgewirkt haben, und nicht als die schwächsten Faktoren. Es ist toll, dass der Erfolg mehr werth sein soll als die unmittelbar vorher noch bestehende schöne Möglichkeit! Gar aber in der Geschichte die Verwirklichung des Guten und Rechten sehen ist Blasphemie gegen das Gute und Rechte. Diese schöne Weltgeschichte ist, um Heraklitisch zu reden „ein wirrer Kehrichthaufen“! Das Kräftige schlägt sich durch, das ist das allgemeine Gesetz: wenn es nur nicht so oft gerade das Dumme und das Böse wäre!<sup>2396</sup>

---

<sup>2393</sup> NF 23[35] Winter 1872-73, KGW III/4, pp. 150-151.

<sup>2394</sup> NF 26[1] Frühjahr 1873, KGW III/4, pp. 171-174.

<sup>2395</sup> NF 27[67] Frühjahr – Herbst 1873, KGW III/4, p. 211.

<sup>2396</sup> NF 29[42] Sommer – Herbst 1873, KGW III/4, p. 252.

**53B**

6[9] Nebeneinander geht die Entwicklung der griechischen Musik und Philosophie. Vergleich beider, insofern beide aussagen machen über das hellenische Wesen. Die Musik freilich nur aus ihrem Niederschlag als Lyrik uns bekannt. Empedocles – Tragödie Sacrale Monodie  
Heraclit – Archilochus Xenophanes sympotisch.  
Democrit – Anacreon  
Pythagoras – Pindar  
Anaxagoras – Simonides.  
Alles Vergleichen von Personen ist schief und dumm<sup>2397</sup>.

**55B**

6[12] Diese Philosophen beweisen, welche Gefahren die griechische Cultur in sich schloß: der Mythos als Faulbett – dagegen die kalte Abstraktion des Denkens und die strenge Wissenschaft. Democrit.  
die weichliche – dagegen Genügsamkeit, strenge Behaglichkeit des Lebens asketische Auffassung bei Pythagoras, Empedocles, Anaximander.  
Grausamkeit in Kampf – dagegen Empedocles mit und Streit seiner Reform des Opfers.  
Lüge und Betrug – dagegen Begeisterung für das Wahre bei jeder Consequenz.  
Schmiegsamkeit, – dagegen Heraklits Stolz und übertriebene Geselligkeit Einsamkeit<sup>2398</sup>.

**54B**

6[18] Man kann diese älteren Philosophen darstellen als solche, die die griechische Luft und Sitte als Bann und Schranke fühlen: also Selbstbefreier (Kampf des Heraclit gegen Homer und Hesiod, Pythagoras gegen die Verweltlichung, alle gegen den Mythos, besonders Democrit). Sie haben eine Lücke in ihrer Natur, gegenüber dem griechischen Künstler und wohl auch Staatsmann. Griechen: aber nicht des Socrates. Vielmehr kam ihre Reformation nicht, bei Pythagoras blieb es sectenhaft. Eine Gruppe von Erscheinungen tragen alle diesen Reformations-Geist – die Entwicklung der Tragödie. Der misslungene Reformator ist Empedocles; als es ihm misslang, blieb nur noch Socrates übrig. So ist die Feindschaft des Aristoteles gegen Empedocles sehr begreiflich. Empedocles – Freistaat – Umänderung des Lebens – volksthümliche Reform – Versuch mit Hülfe der grossen hellenischen Feste. – Die Tragödie war ebenfalls ein Mittel. Pindar? Sie haben ihren Philosophen und Reformator nicht gefunden, man vergleiche Plato: der ist durch Socrates abgelenkt. Versuch einer Charakteristik Platos ohne Socrates. Tragödie – tiefe Auffassung der Liebe – reine Natur – keine fanatische  
Abkehr: offenbar waren die Griechen im Begriff einen noch höheren Typus des Menschen zu finden, als die früheren waren; da schnitt die Scheere dazwischen. Es bleibt beim tragischen Zeitalter der Griechen<sup>2399</sup>.

**62B**

6[22] Es sind die Personen zu schildern: so wie ich Heraclit geschildert habe. Das Historische mit hineinzuflechten<sup>2400</sup>.

---

<sup>2397</sup> NF 6[9] Sommer 1875, KGW IV/1, p. 176.

<sup>2398</sup> NF 6[12] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 177-178.

<sup>2399</sup> NF 6[18] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 180-181.

<sup>2400</sup> NF 6[22] Sommer 1875, KGW IV/1, p. 182.

56B

6[27] [...] Pindar wäre als Athener nicht möglich gewesen. Simonides zeigt es. Und Empedocles wäre es auch nicht, Heraclit nicht. Alle grossen Musiker kommen fast von Aussen. Die athenische Tragödie ist nicht die höchste Form, die man denken könnte. Den Helden derselben fehlt doch das Pindarische gar zu sehr. Überhaupt: wie grässlich war es, dass der Kampf gerade zwischen Sparta und Athen ausbrechen musste — das kann gar nicht tief genug betrachtet werden. Die geistige Herrschaft Athens war die Verhinderung jener Reformation. Man muss sich einmal dahinein denken, wo diese Herrschaft noch gar nicht da war: nothwendig war sie nicht, sie wurde es erst in Folge der Perserkriege, d. h. erst, nachdem es die physische politische Macht zeigte. Milet war z.B. viel begabter, Agrigent auch<sup>2401</sup>.

57B

«GRIECHISCHE LYRIKER  
Vorlesungen von Prof. Nietzsche  
W. S. 1878/1879  
Einleitung.  
[...]  
§ 8. Zustand der Überlieferung der Lyrik.  
[...]  
ARCHILOCHOS

[...] Moralischen Anstoß erregte Archilochos nicht oft (außer etwa in Sparta seine Äußerung über „den Verlust des Schildes“ Fragm. 6.) Kephisodoros bei Athen. 2, 122 sagt, es finde sich bei Archilochos blos ἐν ἡ δύο πονηρώς εἰρημένα, Heraklit verurtheilte ihn, er verdiene mit Ruthenhieben aus dem „Agon“ gejagt zu werden. Also existirte damals Archilochos im Agon als gesungener Dichter. Doch stellte er Homer auch bei dieser Ruthengeißelung mit Archilochos zusammen! Das war nicht hellenisch»<sup>2402</sup>.

59B

6[50] Thales: was trieb ihn zur Wissenschaft und Weisheit? — Vor allem aber der Kampf gegen den Mythos. Gegen die Polis, die auf ihm fundirt ist. Einziges Mittel das Hellenische zu schützen; die Perserkriege abzuwenden. Bei allen Philosophen ein panhellenischer Zweck.

Anaximander. Kampf gegen den Mythos, insofern er verweichlicht und verflacht und so die Griechen in Gefahr bringt.

Heraclit. Kampf gegen den Mythos, insofern er die Griechen isolirt und sie den Barbaren entgegenstellt. Er denkt über eine Weltordnung nach, die überhellenisch ist. [...]»<sup>2403</sup>

60B

6[38] Thales' Städtebund: er sah das Verhängniss der Polis und sah den Mythos als das Fundament der Polis. Brach er den Mythos, dann vielleicht auch die Polis. Thales als Staatsmann. Kampf gegen die Polis.

Heraclits Stellung zu den Persern: er war über die Gefahr des Hellenischen und Barbarischen klar.

Anaximander als Coloniengründer.

Parmenides als Gesetzgeber.

<sup>2401</sup> NF 6[27] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 184-185.

<sup>2402</sup> Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, Bd. V 1994, p. 395.

<sup>2403</sup> NF 6[50] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 194-195.

Empedocles der Democrat, der sociale Reformen im Schilde führt<sup>2404</sup>.

**61B**

6[49] [...] Zugleich ahnte er die ungeheure Gefahr Griechenlands, wenn diese isolirende Macht des Mythos die Städte getrennt hielt. In der That: hätte Thales seine Eidgenossenschaft zu Stande gebracht, so wäre Griechenland vom Perserkriege verschont geblieben, und damit auch vom Athener-Siege und Übergewicht. Um die Veränderung des Polisbegriffs und die Schaffung einer panhellenischen Gesinnung bemühen sich alle ältern Philosophen. Heraklit scheint sogar die Schranke zwischen Barbarisch und Hellenisch niedergerissen zu haben, um größere Freiheit zu schaffen und die engen Anschauungen vorwärts zu bringen. — Die Bedeutung des Wassers und des Meeres für den Griechen<sup>2405</sup>.

**63B**

20[3] Eine Sentenz ist ein Glied aus einer Gedankenkette; sie verlangt, dass der Leser diese Kette aus eigenen Mitteln wiederherstelle: diess heisst sehr viel verlangen. Eine Sentenz ist eine Anmaassung. — Oder sie ist eine Vorsicht: wie Heraclit wusste. Eine Sentenz muss, um geniessbar zu sein, erst aufgerührt und mit anderem Stoff (Beispiel, Erfahrungen, Geschichten) versetzt werden. Das verstehen die Meisten nicht und deshalb darf man Bedenkliches unbedenklich in Sentenzen aussprechen<sup>2406</sup>.

**64B**

7[266] Die großen moralischen Naturen entstehen in Zeiten der Auflösung, als Selbstbeschränker. Zeichen des Stolzes, es sind die regierenden Naturen (Heraclit Plato usw.) in einer veränderten Welt, wo sie nur sich zu regieren haben. Ganz anders die Moralität der Unterwerfung<sup>2407</sup>.

**65B**

4[287] Plato hielt sich nicht in der Bahn des Socrates, die ersten Eindrücke des Heraclit schlugen vor, Pythagoras war das geheim neidisch angeschaute Ideal<sup>2408</sup>.

**67B**

26[193] Darin, daß die Welt ein göttliches Spiel sei und jenseits von Gut und Böse — habe ich die Vedantaphilosophie und Heraclit zum Vorgänger<sup>2409</sup>.

**70B**

25[454] „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß“ — es kommt auf das tempo an: die Griechen bewunderungswürdig: ohne Hast,  
— meine Vorfahren Heraclit Empedocles Spinoza Goethe<sup>2410</sup>.

**71B**

26[3] Die großen Philosophen sind selten gerathen. Was sind denn diese Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza! Wie arm, wie einseitig! Da versteht man, wie ein Künstler sich einbilden kann, mehr als sie zu bedeuten. Die Kenntniß der großen Griechen hat mich

---

<sup>2404</sup> NF 6[38] Sommer 1875, KGW IV/1, pp. 188-189.

<sup>2405</sup> NF 6[49] Sommer 1875, KGW IV/1, p. 194.

<sup>2406</sup> NF 20[3] Winter 1876-1877, KGW IV/2, p. 457.

<sup>2407</sup> NF 7[266] Ende 1880, KGW V/1, p. 703.

<sup>2408</sup> NF 4[287] Sommer 1880, KGW V/1, p. 501.

<sup>2409</sup> NF 26[193] Sommer-Herbst 1884, KGW VII/2, p. 199.

<sup>2410</sup> NF 25[454] Frühjahr 1884, KGW VII/2, p. 130.

erzogen: an Heraclit Empedocles Parmenides Anaxagoras Democrit ist mehr zu verehren, sie sind voller. Das Christenthum hat es auf dem Gewissen, viele volle Menschen verdorben zu haben z.B. Pascal und früher den Meister Eckart. Es verdirbt zuletzt gar noch den Begriff des Künstlers: es hat eine schüchterne Hypocrisie über Raffael gegossen, zuletzt ist auch sein verklärter Christus ein flatterndes schwärmerisches Mönchlein, das er nicht wagt, nackt zu zeigen. Goethe steht gut da<sup>2411</sup>.

**73B**

26[64] Die großen Probleme vom Werth des Werdens gestellt durch Anaximander und Heraclit — also die Entscheidung darüber, ob eine moralische oder eine ästhetische Schätzung überhaupt erlaubt ist, in Bezug auf das Ganze. Das große problem, welchen Antheil der Zwecke-setzende Verstand an allem Werden hat — von Anaxagoras Das große Problem, ob es ein Sein giebt — von den Eleaten; und was Alles Schein ist.

Alle großen Probleme sind vor Socrates gestellt: Socrates: die Einsicht als Mittel zur moralischen Besserung, das Unvernünftige in den Leidenschaften, das Unzweckmäßige im Schlecht-sein.

Plato sagt, nein! Die Liebe zum Guten bringt die moralische Besserung mit sich; die Einsicht aber ist nöthig zur Erfassung des Guten.

Socrates sucht nicht die Weisheit, sondern einen Weisen — und findet ihn nicht — aber dies Suchen bezeichnet er als sein höchstes Glück. Denn es gäbe nichts Höheres im Leben als immer von Tugend zu sprechen<sup>2412</sup>.

**74B**

36[27] Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie, als Versuch das Heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen (in eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu übersetzen und zu mumisiren)<sup>2413</sup>.

**72B**

34[73] Was uns ebenso von Kant, wie von Plato und Leibnitz trennt: wir glauben an das Werden allein auch im Geistigen, wir sind historisch durch und durch. Dies ist der große Umschwung.

Lamarck und Hegel — Darwin ist nur eine Nachwirkung. Die Denkweise Heraklit's und Empedokles' ist wieder erstanden. Auch Kant hat die *contradictio in adjecto* „reiner Geist“ nicht überwunden: wir aber — — —<sup>2414</sup>

**66B**

41[4] Die deutsche Philosophie als Ganzes — Leibnitz, Kant, Hegel, Schopenhauer, um die Großen zu nennen — ist die gründlidiste Art Romantik und Heimweh, die es bisher gab: das Verlangen nach dem Besten, was jemals war. Man ist nirgends mehr heimisch, man verlangt zuletzt nach dem zurück, wo man irgendwie heimisch sein kann, weil man dort allein heimisch sein möchte: und das ist die griechische Welt! Aber gerade dorthin sind alle Brücken abgebrochen, — ausgenommen die Regenbogen der Begriffe! [...] In diesem Betracht ist deutsche Philosophie ein Stück Gegenreformation, sogar noch Renaissance, mindestens Wille zur Renaissance, Wille fortzufahren in der Entdeckung des Alterthums, in der Aufgrabung der antiken Philosophie, vor Allem der Vorsokratiker — der best-

---

<sup>2411</sup> NF 26[3] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 147.

<sup>2412</sup> NF 26[64] Sommer – Herbst 1884, KGW VII/2, p. 163.

<sup>2413</sup> NF 36[27] Juni – Juli 1885, KGW VII/3, p. 286.

<sup>2414</sup> NF 34[73] April – Juni 1885, KGW VII/3, p. 162.



verschütteten aller griechischen Tempel! Vielleicht, daß man einige Jahrhunderte später urtheilen wird, daß alles deutsche Philosophiren darin seine eigentliche Würde habe, ein schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens zu sein, und daß jeder Anspruch auf „Originalität“ kleinlich und lächerlich klinge im Verhältnisse zu jenem höheren Anspruche der Deutschen, das Band, das zerrissen schien, neu gebunden zu haben, das Band mit den Griechen, dem bisher höchst gearteten Typus „Mensch“. Wir nähern uns heute allen jenen grundsätzlichen Formen der Weltauslegung wieder, welche der griechische Geist, in Anaximander, Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit und Anaxagoras, erfunden hat, — wir werden von Tag zu Tag griechischer, zuerst, wie billig, in Begriffen und Werthschätzungen, gleichsam als gräcisirende Gespenster: aber dereinst, hoffentlich auch mit unserem Leibe! Hierin liegt (und lag von jeher) meine Hoffnung für das deutsche Wesen!<sup>2415</sup>

**68B**

7[4] [...] Seit Plato ist die Philosophie unter der Herrschaft der Moral: auch bei seinen Vorgängern spielen moralische Interpretationen entscheidend hinein (bei Anaximander das Zu-Grunde-gehn aller Dinge als Strafe für ihre Emancipation vom reinen Sein, bei Heraklit die Regelmäßigkeit der Erscheinungen als Zeugniß für den sittlich-rechtlichen Charakter des gesammten Werdens)<sup>2416</sup>

**69B**

9[136] der Glaube ist eine „heilige Krankheit“, ἱερὰ νόσος: das hat schon Heraklit gewußt: der Glaube, eine blödsinnig machende innere Nöthigung, daß etwas wahr sein soll ...<sup>2417</sup>

**75B**

14[100] Die eigentlichen Philosophen der Griechen sind die vor Sokrates: mit Sokrates verändert sich etwas das sind Alles vornehme Personagen, abseits sich stellend von Volk und Sitte, gereist, ernst bis zur Dürsterkeit, mit langsamem Auge, den Staatsgeschäften und der Diplomatie nicht fremd. Sie nehmen den Weisen alle großen Conceptionen der Dinge vorweg: sie stellen sie selber dar, sie bringen sich in System. Nichts giebt einen höheren Begriff vom griechischen Geist, als diese plötzliche Fruchtbarkeit an Typen, als diese ungewollte Vollständigkeit in der Aufstellung der großen Möglichkeiten des philosophischen Ideals. Ich sehe nur noch Eine originale Figur in den Kommenden: einen Spätling, aber nothwendig den letzten... den Nihilisten Pyrrho,... er hat den Instinkt gegen alles das, was inzwischen obenauf, die Sokratiker, Plato Pyrrho greift über Protagoras zu Demokrit zurück... der Artisten-Optimismus Heraklits, — — —<sup>2418</sup>

**76B**

14[116] Philosophie als *décadence*  
 [...] die griechische Cultur der Sophisten war aus allen griechischen Instinkten herausgewachsen: sie gehört zur Cultur der Perikleischen Zeit, so nothwendig wie Plato nicht zu ihr gehört: sie hat ihre Vorgänger in Heraklit, in Demokrit, in den wissenschaftlichen Typen der alten Philosophie; sie hat in der hohen Cultur des Thukydidés z.B. ihren Ausdruck — und, sie hat schließlich Recht bekommen: jeder Fortschritt der erkenntnißtheoretischen und moralistischen Erkenntniß hat die Sophisten restituirt... unsere

---

<sup>2415</sup> NF 41[4] August – September 1885, KGW VII/3, pp. 412-413.

<sup>2416</sup> NF 7[4] Ende 1886 – Frühjahr 1887, KGW VIII/1, pp. 267-278.

<sup>2417</sup> NF 9[136] Herbst 1887 bis März 1888, KGW VIII/2, p. 77.

<sup>2418</sup> NF 14[100] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, p. 70.

heutige Denkweise ist in einem hohen Grade heraklitisch, demokritisch und protagoreisch... es genügt zu sagen, daß sie protagoreisch sei, weil Protagoras die beiden Stücke Heraklit und Demokrit in sich zusammennahm Plato [...] <sup>2419</sup>

---

<sup>2419</sup> NF 14[116] Frühjahr 1888, KGW VIII/3, pp. 84-85.

5.4. Fragmentos de Heráclito identificados en cada texto.

*De Laertii Diogenes fontibus*

DLF-II, KGW II/1, p. 91: DK 22 B 40.

*Einführung in das Studium der platonischen Dialoge (1871-1879)*

ESPD-I-II, KGW II/4, pp. 43, 47, 55, 129-130, 148-151, 163-164: DK 22 B 12, B 55.

*Die Geburt der Tragödie (1872)*

GT-Text-19, KGW III/1, pp. 123-124: DK 22 B 30, B 31, B 64, B 66, B 90, B 59, B 60, B 15, B 67.

GT-Text-24, KGW III/1, p. 149: DK 22 B 52.

*Über das Pathos der Wahrheit (1872)*

CV-Text-1, KGW III/2, pp. 249-254: DK 22 B 29, B 101, B 93, B 92.

*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1873)*

PHG-Text-5, KGW III/2, pp. 316-320: DK 22 B 94, B 102, B 12, B 10, B 62, B 88, B 53, B 80, B 125.

PHG-Text-6, KGW III/2, pp. 320-324: DK 22 B 50, B 52, B 31, B 65.

PHG-Text-7, KGW III/2, pp. 324-327: DK 22 B 2, B 102, B 52, B 117, B 118, B 107, B 97, B 9.

PHG-Text-8, KGW III/2, pp. 327-329: DK 22 B 101, B 92, B 93.

PHG-Text-9-10, KGW III/2, pp. 333, 336: DK 22 B 12.

PHG-Text-19, KGW III/2, p. 363: DK 22 B 52.

*Die vorplatonischen Philosophen (1872-76)*

VP-Text-4, KGW II/4, p. 224 (n. 12): DK 22 B 93.

VP-Text-9, KGW II/4, pp. 251-256: DK 22 B 12, B 129, B 40, B 81, B 67.

VP-Text-10, KGW II/4, pp. 261-282:

DK 22 B 121, B 93, B 92, B 50, B 101, B 27, B 15, B 5, B 42, B 57, B 1, B 34, B 97, B 9, B 86, B 39, B 104, B 29, B 72a, B 28a, B 41, B 30, B 51, B 23, B 94, B 80, B 88, B 125, B 89, B 26, B 52, B 124, B 36, B 31, B 60, B 6, B 65, B 66, B 67, B 28b, B 58, B 102, B 108, B 119, B 45, B 107.

VP-Text-13, KGW II/4, pp. 310-311: DK 22 B 67.

VP-Text-15, KGW II/4, p. 334: DK 22 B 53.

VP-Text-16, KGW II/4, pp. 345-346, 349-350: DK 22 B 51, B 30.

*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1873-74)

UBHL-Text-10, KGW III/1, p. 329: DK 22 B 101, B 93.

*Die Geschichte der griechischen Literatur I-II/III* (1874-1875/1875-1876)

GGL-I-Text-5, KGW II/5, p. 60: DK 22 B 57.

GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 184-186: DK 22 B 121.

GGL-II-Text-11, KGW II/5, pp. 188-199: DK 22 B 40, B 129, B 81.

GGL-II-Text-12, KGW II/5, p. 226: DK 22 B 40.

GGL-III-Text-9, KGW II/5, p. 333: DK 22 B 42.

GGL-III-Text-10, KGW II/5, p. 341: DK 22 B 42, B 56.

*Der Gottesdienst der Griechen* (1875-1876/1877-1878)

GG-II-Text-4, KGW II/5, pp. 484-485: DK 22 B 92.

*Richard Wagner in Bayreuth* (1876)

UBWB-Text-9, KGW IV/1, p. 66: DK 22 B 80, B 53, B 10, B 51.

*Menschliches, Allzumenschliches II. Vermischte Meinungen und Sprüche* (1878-1879)

VM-II-223, KGW IV/3, p. 113: DK 22 B 12.

*Fröhliche Wissenschaft* (1882)

FW-ScherzListRache-41, KGW V/2, p. 34: DK 22 B 53, B 80, B 48.

*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887)

GM-II-Text-16, KGW VI/2, pp. 339-340: DK 22 B 52.

GM-III Text-8, KGW VI/2, p. 371: DK 22 B 121.

*Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1888)

GD-III-Text-2, KGW VI/3, p. 69: DK 22 B 107, B 12, B 28a.

*Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888)

EH-III-Text-9, KGW VI/3, pp. 310-311: DK 22 B 12, B 53, B 80, B 48, B 15.

## BIBLIOGRAFÍA

Para las citas a los textos de Nietzsche siempre referimos a la edición alemana de referencia *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW); si bien en muchas ocasiones hemos empleado la edición italiana de las obras completas *Opere di Friedrich Nietzsche*, de Colli-Montinari, y la española a cargo de Sánchez Meca, entre otras. Cuando es así en la cita a pie de página aparece la referencia de KGW en primer lugar, seguida de la referencia de la edición en cuestión.

### OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

#### Edición alemana

KGW = F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ca. 40 Bde in 9 Abteilungen, begr. v. Colli und Montinari. Fortgef. v. V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter, Pestalozzi. Berlin/New York, De Gruyter 1967 ff. [Ca. 40 Bde in 9 Abteilungen].

Friedrich Nietzsche Frühe Schriften. Übersicht über die Ausgabe (für die 5-bändige Ausgabe; 1854-1869), Verlag C.H. Beck München, 1994.

#### Edición italiana

Nietzsche, F., *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi. (1964 ss.).

*Friedrich Nietzsche. Frammenti postumi*, a cura di M. Carpitella e F. Gerratana; versione di G. Colli e C. Colli; nuova edizione a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano (2004 ss.)

Nietzsche, F., (1991): *Plato amicus sed. Introduzioni ai dialoghi platonici*, a cura di Piero di Giovanni, Bollati-Boringhieri.

Nietzsche, F., (1994a): *I filosofi preplatonici*, Roma, Laterza.

Nietzsche, F., (2012): *Il servizio divino dei greci*, Milano, Adelphi.

#### Traducción española

Nietzsche, F., (1980): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia, Soler S.A.

Nietzsche, F., (1995): *Homero y la filología clásica*. Madrid.

- Nietzsche, F., (1996): *Humano, demasiado humano* (I y II), Madrid, Akal.
- Nietzsche, F., (1997a): *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F., (1997b): *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F., (1997c): *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F., (1998a): *Ecce homo*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F., (1998b): *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F., (1999): *Cómo se llega a ser filólogo. El culto griego a los dioses*, Madrid, Alderabán.
- Nietzsche, F., (2000): *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F., (2003a): *Los filósofos preplatónicos*, Madrid, Trotta.
- Nietzsche, F., (2003b): *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar.
- Nietzsche, F., (2009/2110b): *Nietzsche* (II vols.) Madrid, Gredos.
- Nietzsche, F. (2006-2010): *Fragmentos póstumos* (IV vols.), Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (2005-2012): *Correspondencia 1850-1889* (VI vols.), Madrid, Trotta
- Nietzsche, F., (2011a): *Obras completas I*, Madrid, Tecnos.  
(2013): *Obras completas II*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F., (2011b): *Ecce homo*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F., (2011c): *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral. Sobre Teognis de Mègara*, Girona, Edicions de la Ela Geminada.

Traducción francesa:

- Nietzsche, F., (1991) *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, per compte de Olivier Berrichon-Sedeyn, Paris, Éditions de L'éclat, Combas.
- Nietzsche, F., (1994b): *Les philosophes préplatoniciens*, textes établis d'après les manuscrits par Paolo D'Iorio, présentés et annotés par Paolo D'Iorio et Francesco Fronterotta, traduit de l'allemand par Nathalie Ferrand, Paris, Éditions de l'éclat, Combas.

**BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA**

- Babich, B. E., (1994): *Nietzsche's philosophi of science*, New York,  
 (1996): *Nietzsche e la scienza*, trad. F. Vimercati, R. Cortina editore, Milano.
- Bär, K. E. von, (1862): *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? Zur Eröffnung der Russischen entomologischen Gesellschaft im Mai 1860*, Berlin.
- Barbera, S., (1992): «Apollineo e Dionisiaco. Alcune fonti non antiche di Nietzsche», en *La «biblioteca ideale» di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida editori, Napoli.  
 - (1992b): «Le disavventure di Nietzsche in casa Bollati. Frammenti democritei», en *Belfagor*, Jan 1, 47, L. Olschki ed., pp. 461-470.
- Behler, E. y Venturelli, A. (1994): *Friedrich Nietzsche*, Salerno editrice, Roma.
- Berry, J. N., (2011): *Nietzsche and the ancient skeptical tradition*, Oxford University Press, New York.
- Borsche, T., (1985): «Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker», en *Nietzsche in der diskussion. Nietzsche und die philosophische tradition*. Band I, Königshausen + Neumann, Würzburg, pp. 62-87.
- Bremer, D., (1979): «Platonisches, antiplatonisches. Aspekte der Platon – Rezeption in Nietzsches versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnis», en *Nietzsche – Studien 8*, De Gruyter, Berlin - New York, pp. 39-103.
- Brobjer, T.H., (1997): «Nietzsche's reading and private library, 1885-1889», *Journal of the History of Ideas*, 58/4, University of Pennsylvania Press, pp. 663-693.  
 - (2008): «Critical aspects of Nietzsche's relation to politics and democracy», in *Nietzsche, power and politics*, De Gruyter, Berlin - New York.
- Brown, K., (2006): *Nietzsche and Embodiment. Discerning Bodies and Non-dualism*, State University of New York Press.
- Campioni, G., D'Iorio, P., Fornari, M.C., Fronterotta, F., Orsucci, A., (2002): *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*, De Gruyter, Berlin – New York.
- Campioni, G., (1984): «Intervista a Giorgio Colli», en *Friedrich Nietzsche o la verità come problema*, a cura di Giorgio Penzo, Pàtron Editore, Bologna. (PP)  
 - (1992a): *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, ETS, Pisa.  
 - (1992b): «"Verso qual meta si deve viaggiare". Lettura dell'aforisma 223 da *Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche*», in *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di G. Campioni e A. Venturelli, Guida, Napoli, pp. 131-152.  
 - (1993): *Sulla strada di Nietzsche*, ETS, Pisa.  
 - (2008): *Nietzsche. La morale dell'eroe*, ETS, Pisa.



- (2009): «"Gaya scienza" e "gai saber" nella filosofia di Nietzsche», in *Wo bleibt das «Konzept»?/ Dov'è il «concetto»? Festschrift für / Studi di onore di Enrico De Angelis*; Carmassi, C.; Cermelli, G.; Foschi, M.; Hepp, M. (ed.), Iudicium Verlag, München; pp. 11-26.

- (2011): *Nietzsche: Crítica de la moral heroica*, Avarigani, Madrid.

Casadesús, F., (2001): «Nietzsche o el nacimiento de un centauro», en *Revista Iris*, Madrid, pp. 8-9.

Ciaravolo, P., (1983/2007): *Nietzsche eracliteo*, Aracne, Roma.

Colli, C., (2009): *Nietzsche filologo tra inattualità e vita. Il confronto con i Greci*, ETS, Pisa.

Colli, G., (1975): *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano.

- (1977): *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milano.

- (1978): *La sapienza greca*, II, Adelphi, Milano.

- (1980): *La sapienza greca*, III, Adelphi, Milano.

- (2004): *Einleitung – Ellenismo e oltre*, ETS, Pisa.

Crescenzi, L., (1994): «Verzeichnis der von Nietzsche aus der universitätsbibliothek in Basel entliehenen bücher (1869-1879)», en *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 23, De Gruyter, Berlin – New York, pp. 389-442.

De Boer, J. Z.; Hale, J. R.; & Chanton, J., (2001): «New evidence for the geological origins of the ancient delphic oracle (Greece)», in *Geology*, v. 29, n° 8, pp. 707-710.

De Boer, J. Z.; Hale, J. R.; & Spiller, H. A., (2002): «The Delphic oracle: a multidisciplinary defense of the gaseous vent theory», in *Clinical Toxicology*, 40(2), pp. 189-196.

De Boer, J. Z.; Hale, J. R.; Chanton, J.; & Spiller, H. A., (2003): «Questioning the delphic oracle», in *Scientific American*, 289, pp. 66-73.

Deussen, P., (1877): *Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium zusammengestellt von Dr. Paul Deussen Privat-Docenten an der Polytechnischen Schule zu Aachen*, Aachen: J. A. Mayer.

- (1883): *Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik der Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus*. Dargestellt von Dr. Paul Deussen Privatdocenten der Philosophie an der Universität zu Berlin, F. A. Brockhaus, Leipzig.

- (1887): *Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara aus dem Sanskrit*; übersetzt von Dr. Paul Deussen, Privatdocenten der Philosophie an der Universität zu Berlin, F. A. Brockhaus, Leipzig.

D'Iorio, P., (1994): «L'image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche», en *Centauren-Geburten*, Band 27, *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Tilman Borsche (Ed.) et al., De Gruyter, Berlin - New York; pp. 383-417.

- (1995): *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova.

Fink, E., (1966/1973): *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio.

- (1966/1976): *La filosofia de Nietzsche*, Alianza, Madrid.

Frank, M., (1988/2004): *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie (Dios en el exilio)*, Akal, Madrid.

Frey, H., (2007): *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*, Porrúa, México.

Galparsoro, J. I., (1995): «El joven profesor Nietzsche y Platón», en *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 24, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 47-72.

- (2012): «Sobre el supuesto carácter circular del tiempo en el eterno retorno de Nietzsche», en *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía*, 57, pp. 81-95.

Gentili, C., (2001): *Nietzsche*, il Mulino, Bologna.

Gerber. G., (1871-1874): *Die Sprache als Kunst*, Mittler, Bromberg.

Ghedini, F., (1999): *Il Platone di Nietzsche. Genesi e motivi di un símbolo controverso (1864-1879)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Gigante, M., (1994): «Friedrich Nietzsche und Diogenes Laertius», *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Band 27; *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Tilman Borsche (Ed.) et al., Walter De Gruyter, Berlin, New York; pp. 3-16.

Gillham, S., (2004): «"An impossible virtue": Heraclitean justice and Nietzsche's second untimely meditation», *Nietzsche and Antiquity (Studies in German Literature Linguistics and Culture)*, Camden House, Rochester (NY), (139-150).

Ginzo, A., (2000): «Nietzsche y los griegos. El horizonte histórico», *Polis* 12, Universidad de Alcalá, Madrid, pp. 85-135.

Giorgetti, L., (1983): *Eraclito nella filosofia di Friedrich Nietzsche: Il divenire come gioco dell'Aion*, (tesi di laurea), Biblioteca Filosofia – Storia, Università di Pisa.

Gracia, J., Stellino, P., Tamarit, I., (2010): *Estudio sobre El crepúsculo de los ídolos de F. Nietzsche*, Universitat de València, Valencia.

Heinze, M., (1872): *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg.

Helmholtz, H. von, (1854): *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik*, conferencia pronunciada en Königsberg el 7 de febrero de 1854.

Hershbell, J., and Nimis, S. A., (1979): «Nietzsche and Heraclitus», *Nietzsche-studien*, band 8, De Gruyter, Berlin - New York, pp. 17-38.

Hölscher, U., (1979): «Die Wiedergewinnung des antiken Bodes. Nietzsches Rückgriff auf Heraklit», *Neue Hefte für Philosophie* 15/16, Göttingen, pp. 156-182.

Hollingdale, R. J., (1965): *Nietzsche. L'uomo e la sua filosofia*, Ubaldini, Roma.

Janz, C. P., (1978-79/ed. italiana 1980): *Vita di Nietzsche I*, Editori Laterza, Roma-Bari.

- (1978-79/ed. italiana 1981): *Vita di Nietzsche II*, Editori Laterza, Roma-Bari.

- (1978-79/ed. italiana 1982): *Vita di Nietzsche III*, Editori Laterza, Roma-Bari.

- (1985): *Friedrich Nietzsche 3. Los diez años del filósofo errante*, Alianza, Madrid.

Jiménez, L., (1983): *Hombre, historia y cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*, Espasa-Calpe, Madrid.

Kaufmann, W. (1968/ed. it. 1974), *Nietzsche. Filosofo, psicologo, antichristo*. Sansoni, Firenze.

Kouba, P., (2009): *El mundo según Nietzsche*, Herder, Barcelona.

Lossi, A., (2012): *La ragione estetica. Saggio su Nietzsche*, ETS, Pisa.

Losurdo, D., (2002): *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino.

Löwith, K., (1978/1996): *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Biblioteca universale Laterza, Roma-Bari.

Llinares, J. (2006): «Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche», en *La guerra, pretextos*, Valencia; pp. 35-76.

Magnus, B., (1979): «Eternal recurrence», *Nietzsche - Studien* 8, De Gruyter, Berlin - New York, pp. 362-377.

Mancini, M., (1984): *La Gaia scienza dei trovatori*, Pratiche, Parma.

Marsden, J., (2006): «Nietzsche and the Art of the Aphorism», in *A companion to Nietzsche*, Blackwell, Carlton (Australia), pp. 22-38.

Martínez, R. B., (2000): *Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Trotta, Madrid.

- Montinari, M., (1999): *Chè cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano.
- (1982): «Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht», *Nietzsche Lesen*, De Gruyter, Berlín-New York, pp. 92-119.
- Moroney, P., (1986): *Nietzsche's Dionysian aristocratic cultura*, Cardinal press, Maynooth, Ireland.
- Most, G. W., (1995): «Πόλεμος πάντων πατήρ. Die Vorsokratiker in der Forschung der Zwanziger Jahre», in *Alturtumswissenschaft in den 20er Jahren: Neue Fragen und Impulse*, Hellmut Flashar (Hrsg.), Stuttgart, pp. 87-114.
- (2010): *OF 242: Heraclitus Fragment B52 Diels-Kranz*, (en prensa).
- Nolte, E., (1990): *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt/Main-Berlin.
- Traduzione di M. Nardi (1991): *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Sansoni, Firenze.
- Parmeggiani, M., (2005): «La ambivalencia de sentido en el lenguaje y el pensamiento de Nietzsche», en López Castellón, E. - Quesada, J., [eds.], *Nietzsche bifronte*, Madrid, pp. 193-222.
- Penzo, G., (1975), *Friedrich Nietzsche*, Patron ed., Bologna.
- Przybyslawski, A., (2002): «Nietzsche Contra Heraclitus», en *The Journal of Nietzsche Studies*, Penn State Press, Baltimore, pp. 88-95.
- Reibnitz, B., (1994): «Vom Sprachkunstwerk zur Leselitteratur. Nietzsches Blick auf die griechische Literaturgeschichte als Gegentwurf zur aristotelischen Poetik», en Borsche, T. – Gerratana, F. – Venturelli, A. (eds.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, De Gruyter, Berlín-New York, pp. 47-66.
- Reinhart, K., (1979): «Das antiplatonische experiment Nietzsches. Zum problem einer konsekuenten ideologiekritik», *Nietzsche – Studien 8*, De Gruyter, Berlin - New York, pp. 104-126.
- Rodríguez Adrados, F., (1970): «Nietzsche y el concepto de filología clásica», *Habis 1*, pp. 87-105, Sevilla.
- Rodríguez, M., (2010): *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Eutelequia, Madrid.
- Santini, C., (2012): *Nietzsche e la Grecia. La riflessione sul mondo greco nelle Lezioni di Basilea*, (tesis doctoral), Université Paris-Sorbonne/Università del Salento.
- Schacht, R., (1995), *Making sense of Nietzsche*, University of Illinois Press, Chicago.

Schatzki, Th. R., (1994): «Ancient and naturalistic themes in Nietzsche's ethics», *Nietzsche-Studien*, Band 23, Walter De Gruyter, Berlin – New York, pp. 146-167.

Schelling, F. W. J., (1861); (1989-1991-1994): *Philosophie de la Révélation* (III vols.), Épiméthée, Paris.

Schopenhauer, A., (1818/2004): *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Editori Laterza, Roma-Bari.

Schopenhauer, A., (1818/1960): *El mundo como voluntad y representación*, Aguilar, Buenos Aires.

- (1851/1889): *Parerga y paralipomena. Aforismos sobre la sabiduría en la vida*, Biblioteca económica filosófica, Madrid.

Schuster, P., (1873): «Heraclit von Ephesus. Ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen», en *Acta societatis philologiae lipsiensis III*, Lipsiae: Teubner.

Siles, J., (2005): «Poesía y filología», en *La torre del Virrey*, Publiberia, Valencia, pp. 71-78.

Small, R., (2006): Nietzsche and cosmology, in *A companion Nietzsche*, Blackwell, Australia.

Vattimo, G., (1985/2012): *Introducción a Nietzsche*, RBA, Barcelona.

Venturelli, A., (1983): *Nietzsche in Bergasse 19*, Università degli Studi di Urbino, Urbino.

Whitlock, G., (2006): «Translator's Introduction» a Nietzsche, *The Pre-Platonic Philosophers*, University of Illinois Press, Illinois.

Wilkerson, D., (2006): *Nietzsche and the Greeks*, Continuum, London – New York.

Wolff, H. M. (1956): *Friedrich Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Bern, Francke Verlag.  
(1975): *Friedrich Nietzsche. Una via verso il nulla*, (trad. Luciano Tosti), Il Mulino, Bologna.

Wohlfart, M., (2009): «Aeon – Lifetime and eternity: some remarks on the Ancient Greek roots of Nietzsche's concept of life», *Nietzsche and the becoming of life (Proceedings International conference)*, Santiago de Chile.

Zavatta, B., (1996): *La sfida del carattere*, Editori riuniti, Roma.

## BIBLIOGRAFÍA CLÁSICA

### FRAGMENTOS DE HERÁCLITO DE ÉFESO

- Bernabé, A., (2001): *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid.
- Conche, M., (1986): *Héraclite. Fragments*, Épiméthée, Paris.
- Diels, K., (1903/1971): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, von H. Diels, XV ed. (V ed., Berlin 1934-1937, hrsg. Von W. Kranz), voll. 3, Berlin.
- Fronterotta, F., (2013): *Eraclito. Frammenti*, BUR Classici greci e latini, Milano.
- García Calvo, A., (1985/2006): *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Lucina, Zamora.
- Kahn, C., (1979/1981): *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge university press.
- Kirk, G. S., (1954/1970): *The cosmic fragments*, Cambridge.
- Marcovich, M., (1978/2007): *Eraclito. Frammenti*, Milano.
- Mouraviev, S., (1999 ss.): *Heraclitea* (20 vols.), San Agustin.

### AUTORES CLÁSICOS

- Aristóteles, (1985-2005): *Obras completas*, Gredos, Madrid.
- Clemente de Alejandría, (1998): *Stromata II – III*, Ciudad nueva, Madrid.  
- (2003): *Stromata IV – IV*, Ciudad nueva, Madrid.  
- (2005): *Stromata VI – VIII*, Ciudad nueva, Madrid.
- Gelio, A., (1968): *Noctes Atticae*, ed. K. Marshall, Oxford University Press.
- Filón de Alejandría, (2009-2012): *Obras completas*, Trotta, Madrid.
- Laercio, D., (2007): *Vidas de los filósofos ilustres*, Alianza, Madrid.
- Luciano, (1988): *Subasta de vidas*, (vol. II) Gredos, Madrid.
- Platón, (1981-1999) *Diálogos* (IX vols.), Gredos, Madrid.
- Plinio, (1995-2010): *Historia naturalis* (IV vols.), Gredos, Madrid.
- Plutarco, (1985-2010): *Vidas paralelas* (VIII vols.), Gredos, Madrid.  
- (1992-1995): *Obras morales y de costumbres* (VI vols.), Gredos, Madrid.



Sexto Empírico, (2012): *Adversus dogmaticos*, Gredos, Madrid.

- (1993) *Esbozos Pirrónicos*, Gredos, Madrid.

## BIBLIOGRAFÍA CLÁSICA SECUNDARIA

Babut, D., (1994): «Héraclite et la religion populaire», en *Revue des études anciennes*, 77, Univ. Michel de Montaigne, Bordeaux, pp. 87-122.

Bernabé, A., (1998): «La palabra de Orfeo: religión y magia», en *Estética y religión: el discurso del cuerpo y los sentidos*, Er. Revista de Filosofía, Novagràfik, Barcelona, pp. 157-172.

- (2001): *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid.

- (2009): «Expresiones polares en Heráclito», en *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Symposium Heracliteum*, Enrique Hülsz Piccone et al. Editores, México, pp. 103-138.

Bernays, J., (1869): *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur*, W. Hertz (BN), Berlin.

- (1850): «Heraklitische Studien», en *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge*, 7, pp. 90-116, Bonn.

- (1848): *Heraklitea*, Bonn.

- (1853): «Neue Bruchstücke des Heraklit», *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge*, 9, pp. 241-269.

- (1954): «Neue Bruchstücke des Heraklit von Ephesus», *Rheinisches Museum für Philologie*, 9, Bonn.

- (1866/1886): *Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios Schrift über Enthalttsamkeit*, Berlin.

Brison, L., (1982): *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, éditions la découverte, Paris.

Burckhardt, J., (1905/1978): *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, a cura di Jacob Oeri, in *Gesammelte Werke*, Schwabe, Basel-Stuttgart, vol. IV.

Caballero, R., (2008): «Las musas jonias aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito», en *Emerita, revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXXVI 1, CSIC, pp. 1-33.

- (2012): «La lucha del pueblo por la ley: una nueva propuesta de lectura del fragmento 22 B 44 de Heráclito», en *Exemplaria Classica*, vol. 16, Servicio de publicaciones, Universidad de Huelva, pp. 3-15.

- (2012): «Serge N. Mouraviev, *Héraclite d'Éphèse, Heraclitea IV, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011*», en *Exemplaria Classica*, vol. 16, Servicio de publicaciones, Universidad de Huelva, pp. 177-202.

Carpenter, R., (1933): «The Antiquity of the Greek Alphabet». *American Journal of Archaeology* 37: 8-29.



- (1938): «The Greek Alphabet Again». *American Journal of Archaeology* 42: 58-69.

Casadesús, F., (2007): «Heráclito, el profeta del Logos», en *Lectura de textos filosóficos*. Madrid.

- (2008): «Heráclito y el orfismo», en *Orfeo y la tradición órfica* (II vols.), Akal, Madrid, pp. 1079-1103.
- (2009a ): «La figura de Dioniso en la filosofía presocrática», en prensa.
- (2009b): «La transposición del lenguaje épico en el pensamiento filosófico de Heráclito», en *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Symposium Heracliteum*. Enrique Hülsz Piccone Editor. México, pp. 139-168.
- (2010): «Why did Heraclitus consider Dionysus and Hades to be the same?», *II Presocratics Conference*, en prensa, Edimburgo.
- (2011): «¿Por qué a la naturaleza le gusta ocultarse?», en *Liburna*, nº 4, UCV, Valencia, pp. 89-94.
- (2013): «Del logos al mito: el giro narrativo como estrategia expositiva en los diálogos de Platón», *Giros narrativos e historias del saber*, Oncina, F., Cantarino, E., (eds), Plaza y Valdés, Madrid, pp. 231-244.
- (en prensa): «Why was a Delian diver required to understand Heraclitus? D.L. 2.22 and 9.12».
- (en prensa): *Edición con traducción y notas de las Vidas y opiniones de los filósofos ilustres de Diógenes Laercio*.
- (2015a): «Consideraciones acerca del origen y formación de la palabra “filosofía”», *Actas del I Congreso Internacional de la REF* (en prensa), Valencia.
- (2015b): «The Appropriation of the Figure of Orpheus and Orphic Doctrines, An Example of Pythagoras’ Artful Knavery (*kakotechnie*)?», (en prensa), Berlin.

Curtius, G., (1879): *Grundzüge der griechischen Etymologie*, B. G. Teubner, Leipzig.

Ferrer, J., (2011): *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*, edicions de la ela geminada, Girona.

Filoramo, G.; M. Massenzio; M. Raveni; y P. Scarpi (2000): *Historia de las religiones* (capítulo 10: Zoroastrismo), 445 pág. España: Crítica.

Fränkel (1938): «Heraclitus on God and the phenomenal world (fr. 67 Diels), *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 69.

Grau, S., (2009): *La imatge del filòsof i de l’activitat filosòfica a la Grècia antiga. Anàlisi dels tòpics biogràfics presents en les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*, Barcelona.

Harrauer, Ch., and Hunger, H., (2008): *Diccionario de mitología griega y romana*, Herder, Barcelona.

Havelock, E., (1982): «Preliteracy and the Presocratics». In *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton University Press, Princeton.

- (1983): «The Linguistic Task of the Presocratics». In *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Ill.: Hegeler Institute and the Monist Library of Philosophy.

Jourdan, F., (2003): *Le papyrus de Derveni*, Paris.

Karsten, S., (1858): *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae*, Amsterdam.

Kouremenos, T., Parássoglou, G. M., & Tsantsanoglou, K., (2006): *The Derveny Papyrus*, Leo S. Olschki editore, Firenze.

Lange, F. A., (1866/1887): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Wohlfeile Ausgabe. Zweites Tausend. Besorgt und mit biographischem Vorwort versehen von Hermann Cohen*, Iserlohn und Leipzig: J. Baedeker.

Lassalle, F., (1858/1920): «Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos», I, en *Gesammelte Reden und Schriften*, hg. Von E. Bernstein, Bd. 7, Berlin.

Long, A., (1984): *La filosofía helenística*, Alianza, Madrid.

López Férez, J. A., (2009): «Mitos y referencias míticas en las cuatro primeras obras conservadas de Eurípides», en *Literatura: teoría, historia, crítica*, nº 11; pp. 15-82; Publindex, Colciencias, Colombia.

Lloyd, G.E.R., (1973): *De Tales a Aristóteles*, Eudeba, Buenos Aires.

Maass, F., (1880): «De biographis graecis quaestiones selectae», *Philologische Untersuchungen* 3, pp. 15-19.

Mondolfo, R., (1958): «Evidence of Plato and Aristotle Relating to the Ecpyrosis in Heraclitus», *Phronesis* 3, pp. 75-82.

- (1966): *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México-Argentina-España.

Mullach, F. W. A., (1860-1867): *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Paris.

Müller, G., (1871): *Dizionario manuale della lingua greca*, Ermanno Loescher, Torino-Roma-Firenze.

Parry, M., (1928): *L Èpithète Traditionnelle dans Homère*. Société d'éditions "Les Belles Lettres", Paris.

- (1971): «Whole Formulaic Verses in Greek and Southslavic Heroic Song». In *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Clarendon Press, Oxford.

Rettig, G. F., (1865): «Über einen Ausspruch Heraklits bei Platons Symposion S. 187», *Indecem lectionum in universitate letterarum bernensi per semester aestivum*, Hallerianis, Bernae.

Ritter, H., (1829): *Geschichte der Philosophie*, Hamburg.

Rodhe, E., (1871): «Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras», *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 26, pp. 554-576.

Rose, V., (1854): *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, Reimeri, Berolini.

Schwartz, E., (1966): *Scholia in Euripidem* (II vols.), Walter De Gruyter, Berlin.

Schleiermacher, F., (1835): «Über das Verzeichniß der Schriften des Demokritus bei Diogenes Laertius. Gelesen in der Sitzung der historisch-philologischen Classe der königlichen Akademie der Wissenschaften am 9. Jaunar 1815», en *Sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung. Zur Philosophie. Dritter Band*, Reimer, pp. 293-305, Berlin.

Schulz, F., (1866): «Die Sprüche der delphischen Säule», *Philologus* 24.

Ueberweg, F., (1867): *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, Berlin.

Velaza, J., (2012): «Hacia una nueva edición comentada de Aulio Gelio: la *praefatio* de las *noctes atticae*», en *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 2, pp. 11-48.

Zeller, E., (1856/1869): *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig.

- (1859): *De Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis discipulo*, Marburg.

Schleiermacher, F., (1835): «Über das Verzeichniß der Schriften des Demokritus bei Diogenes Laertius», *Sämmtliche Werke*, vol. 3, Berlin, pp. 293-305.

Yorck, P., (1991): «Eraclito. Un frammento filosofico inedito», en *Da Eraclito a Sofocle e altri saggi filosofici*, Guida editori, Napoli, pp. 131-210.