

# NIETZSCHE Y HEGEL, LECTORES DE HERÁCLITO O A PROPÓSITO DE UN DISCURSO DE ZARATUSTRA: “DE LA SUPERACIÓN DE SÍ MISMO”\*

SCARLETT MARTON  
UNIVERSIDAD DE SAO PAULO  
smarton@usp.br

## Resumen:

Tras una rápida revisión de la literatura sobre la relación Nietzsche-Hegel, este artículo se propone una nueva aproximación al tema, tomando para ello como punto de comparación las lecturas de Heráclito de los dos pensadores alemanes. Se hace particular énfasis en la concepción nietzscheana de fuerza y de voluntad de poder, a fin de resaltar la diferencia entre la *Selbstüberwindung* nietzscheana y la *Aufhebung* hegeliana, y a fin de evidenciar algunas insuficiencias en el tratamiento que hacen G. Deleuze y W. Kaufmann de la mencionada relación.

**Palabras clave:** Nietzsche; Hegel; Heráclito; devenir; voluntad de poder; fuerza.

## Abstract:

This article deals with the relation between Nietzsche's and Hegel's thought and, particularly, with their respective interpretation of Heraclitus. It focusses on Nietzsche's conception of force and will to power in order to show the difference between Hegel's *Aufhebung* and Nietzsche's *Selbstüberwindung*, and also in order to show the shortcomings of both G. Deleuze's and W. Kaufmann's views on the aforementioned Hegel-Nietzsche relation.

**Key words:** Nietzsche; Hegel; Heraclitus; becoming; will to power, force.

Cuando se recorre la literatura más reciente, se hace manifiesto que la relación Nietzsche-Hegel ha merecido especial atención por parte de los comentaristas. Ya en 1962, al intentar reconstruir de un modo original el pensamiento de Nietzsche, Deleuze intenta resaltar su carácter “resueltamente antidialéctico”. Manteniendo que Hegel es el blanco principal de sus ataques, afirma que “el anti-hegelianismo atraviesa la obra de Nietzsche como el hilo de la agresividad” (DELEUZE 2000, 17).<sup>1</sup> El centro de la argumentación de Deleuze consiste en mostrar que, si Hegel trabaja con el “no dialéctico”, Nietzsche suprime el poder independiente de la negación y abre espacio para el “sí

\* Traducción del portugués por Tomás Barrero, Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia.

<sup>1</sup> Para las referencias bibliográficas y las abreviaturas de las obras de Nietzsche, véase la *Bibliografía* impresa al final de este volumen.

dionisiaco”.<sup>2</sup> El abismo que separa la negación dialéctica y la afirmación dionisiaca remitiría a otro: el que se instaura entre el monismo metafísico y el pluralismo radical. En Hegel, la reconciliación de las oposiciones implicaría una supresión de la diferencia; en Nietzsche, la filosofía pluralista exigiría justamente la afirmación de aquella y, por ello, tendría en la dialéctica a su “más feroz” o a su “único profundo enemigo”.

En opinión de Deleuze, Nietzsche sustituye la negación en beneficio de la diferencia, de la oposición, de la contradicción. El concepto de fuerza, central en su obra, tiene un carácter relacional: toda fuerza se encuentra en una relación esencial con otra; relación que no contiene elemento negativo alguno, justamente porque una fuerza no niega a otra –sólo afirma su diferencia. Con esto, las nociones de lucha, guerra, rivalidad e incluso de comparación se vuelven secundarias. Las fuerzas se definen de manera cuantitativa; la determinación puramente cuantitativa permanece por tanto abstracta, mientras no se le agregue una interpretación y una valoración de las cualidades. Ahora bien, la esencia de la fuerza reside en la diferencia de cantidad que presenta al relacionarse con otra, de manera que no se puede separar la cantidad propia y la diferencia de cantidad. De esta manera, la diferencia de cantidad pasa a constituir la cualidad de la fuerza; más aún, ella acaba por remitir a un elemento diferencial de las fuerzas en relación, que es también el elemento genético de sus cualidades.

Ese elemento, diferencial y genético, cree encontrarlo Deleuze en la voluntad de poder. Ella “es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad, de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza” (DELEUZE 2000, 76). A partir de la diferencia de cantidad, las fuerzas serían denominadas dominantes o dominadas; a partir de la cualidad, activas o reactivas. Al ser fuente de las cualidades de las fuerzas, la voluntad de poder ha de tener, ella misma, elementos cualitativos primordiales, que serían justamente lo afirmativo y lo negativo.

Sólo se pueden determinar fuerzas –asevera Deleuze–, tomando en cuenta, en primer lugar, su cualidad activa o reactiva; en segundo lugar, la afinidad de esa cualidad con el polo correspondiente de la voluntad de poder: afirmativo o negativo; en tercer lugar, el matiz de cualidad que, en relación con su afinidad, presenta la fuerza en tal o cual momento de su desarrollo (89).

Desde este punto de vista, sería posible entender la crítica de Nietzsche al positivismo, al humanismo y a la dialéctica. Al ignorar las cualidades de las

<sup>2</sup> Esa misma idea también es defendida por GREENE 1970 y por HAAR 1971.

fuerzas, dichas formas de pensamiento se revelarían impotentes para interpretar e incapaces de valorar. La dialéctica, en especial, sería una fuerza que, imposibilitada para afirmar su diferencia, ya no actuaría; se limitaría a reaccionar ante las fuerzas que la dominan. Negando todo lo que no es, pondría el elemento negativo en primer plano y haría de él la esencia propia, el principio mismo de su existencia. Por ser un pensamiento fundamentalmente cristiano, aparecería como “la ideología natural del resentimiento, de la mala conciencia”. Deleuze concluye: “No hay compromiso posible entre Hegel y Nietzsche. La filosofía de Nietzsche tiene un gran alcance polémico; forma una antidialéctica absoluta, se propone denunciar todas las mixtificaciones que hallan en la dialéctica su último refugio” (271-2).

Si bien esta es la tesis más difundida entre nosotros, al norte del Ecuador es otra la que ha despertado interés. Son varios los comentaristas que intentan destacar las semejanzas entre el pensamiento hegeliano y la filosofía nietzscheana. Unos insisten en el hecho de que Nietzsche y Hegel sienten una profunda admiración por Spinoza; otros, en el hecho de que se hallen fascinados por Goethe. Unos quieren probar que se oponen al romanticismo; otros que privilegian a los presocráticos. Pero, al igual que quienes abogan por la tesis de la incompatibilidad total entre Hegel y Nietzsche, también quienes defienden la proximidad entre ellos encuentran en los textos de Nietzsche apoyo para sus consideraciones.

En la búsqueda de los puntos que los filósofos tendrían en común, Kremer-Marietti pretende mostrar que, si bien Nietzsche rechaza las conclusiones de Hegel y, aparentemente, refuta sus afirmaciones, él termina por operar con la dialéctica y por revelar así su “profundo hegelianismo”.<sup>3</sup> Robert Zimmermann espera poner en evidencia que Nietzsche es tan dialéctico como Hegel, porque su metafísica lo llevaría a una “visión hegeliana, lo que equivale a decir dialéctica, de la negación”.<sup>4</sup> Bernard Pautrat, por su parte, trabajando con las figuras del lenguaje, intenta hacer evidente que la metáfora del círculo, presente en los escritos de Hegel y de Nietzsche, determina el pensamiento de ambos; al inscribirse en el mismo espacio textual, se moverían según el modelo circular requerido por la inversión radical y por la negación dialéctica, de modo que “Nietzsche es indispensable para Hegel, como Hegel lo es para Nietzsche; se respetan como la sinrazón del devenir y la razón de la dialéctica”.<sup>5</sup>

Por otro lado, Daniel Breazeale, preocupado por situarlos dentro de la tradición filosófica, subraya que los dos pensadores toman como punto de partida de sus investigaciones la crisis generada por el criticismo kantiano, y, al intentar

<sup>3</sup> Cf. KREMER-MARIETTI 1962 / 63, 17-24.

<sup>4</sup> Cf. ZIMMERMANN 1968, 274-281.

<sup>5</sup> Cf. PAUTRAT 1971.

convertirla en un nuevo triunfo, se dedican a la crítica de la razón pura.<sup>6</sup> Beerling, caracterizándolos como “los enemigos del más allá”, considera que abogan por la *Anti-Jenseitigkeit* (anti-más allá), sumando fuerzas en la lucha contra el dualismo metafísico, epistemológico y moral.<sup>7</sup> En el mismo orden de ideas, Jean Granier juzga que combaten la división entre este mundo y el otro, y rechazan la “cosa en sí” trascendente; pero, si bien el tema de la inmanencia ontológica se encuentra presente en el pensamiento de ambos, es la función mediadora que le atribuyen a la contradicción lo que sella el profundo acuerdo entre ellos.<sup>8</sup> Walter Kaufmann, uno de los primeros defensores de la tesis de las afinidades, ya en 1950 se esfuerza por aproximarlos, llegando a afirmar que “Nietzsche fue un monista dialéctico”.<sup>9</sup>

Kaufmann sostiene que, en la época de la elaboración de *Humano, demasiado humano*, el filósofo todavía no requería de un principio fundamental, y abordaba entonces la voluntad de poder por dos vías distintas: la tomaba como acontecer mundano o como impulso psíquico. Para la época de la redacción de *Aurora*, persistiendo en esa segunda vía, creyó haber esclarecido todos los fenómenos psíquicos a través del poder y del temor.

En mi opinión –asegura Kaufmann–, la voluntad de poder es, en primer lugar y antes que nada, el concepto clave de una hipótesis psicológica. En los trabajos aforísticos, anteriores a *Así habló Zaratustra*, Nietzsche intentó responder a algunas pequeñas cuestiones de modo muy abierto y totalmente asistemático. Creo que en ese tiempo se trataba de poner a prueba una amplia hipótesis (178).

El comentarista va aún más lejos: esa hipótesis nunca fue abandonada, sino en cierto modo apenas transformada en el transcurso de la obra. En *Así habló Zaratustra*, al surgir como la fuerza sobre la que descansarían todas las actividades del hombre, la voluntad de poder se convirtió en el impulso psíquico capaz de explicar todos los fenómenos de la psique humana, y terminó por convertirse en la fuerza fundadora de todo el universo.

Según Kaufmann, si los textos nietzscheanos de juventud revelaban el dualismo del principio apolíneo y del dionisiaco, los de madurez afirmarían la voluntad de poder como principio único, capaz de reconciliar a Dioniso y Apolo, naturaleza y valor, *physis* y cultura. Pero el monismo de los últimos escritos tendría que enfrentar un problema central: el de la sublimación. En cuanto daba

<sup>6</sup> Cf. BREAZEALE 1975.

<sup>7</sup> Cf. BEERLING 1961.

<sup>8</sup> Cf. GRANIER 1966.

<sup>9</sup> KAUFMANN 1950, 204.

fuerza al dualismo, la idea de sublimación aparecía vinculada a la psicología y a la moral, expresándose en el triunfo de la razón sobre los impulsos; ahora impulsos y razón serían vistos como dos formas de expresión de la voluntad de poder. En este contexto,

en vez de preguntar si es legítimo suponer que una fuerza pueda superarse –afirma Kaufmann–, se debe asumir que la superación involucra dos fuerzas. La pregunta, entonces, se transforma en esta otra: ¿puede una fuerza diferenciarse en dos fuerzas? Con este problema se entra en un nuevo campo: el de la cosmología (205).

Habiendo puesto en estos términos la cuestión de la autosuperación, Kaufmann establece un paralelo entre la *Aufhebung* de Hegel y la *Sublimierung* de Nietzsche. Mientras que la *Aufhebung* se presentaba como un proceso eminentemente conceptual, la *Sublimierung* aparecería como un fenómeno fundamentalmente psicológico. A pesar de las diferencias, tanto el concepto hegeliano de espíritu como el nietzscheano de voluntad de poder, implicarían las ideas de conservación, negación y superación. “En este respecto –declara Kaufmann–, las filosofías de Hegel y de Nietzsche son estrictamente análogas” (*Ibd.*). Rechazando todo monismo que no pudiese explicar la diversidad, ambas insistirían en un monismo metafísico, postulando una única fuerza básica cuya esencia consistiría en manifestarse de diferentes maneras y crear a partir de sí misma lo múltiple. El concepto de voluntad de poder elaborado por Nietzsche constituiría ese principio único que, autonegándose, sería creativo en su esencia misma.

Que su pensamiento sea dialéctico queda claro –concluye Kaufmann–, cuando concibe la voluntad de poder esencialmente como autosuperación (*SelbstÜberwindung*), del mismo modo como antes comprendía la salud como capacidad para superar la enfermedad (176).

\* \* \*

¿Hegel y Nietzsche? ¿Hegel o Nietzsche? ¿Qué decir de esta relación? ¿Sería de complicidad o de conflicto? ¿Qué decir de esos pensadores? ¿Serían adversarios o aliados, compañeros o antípodas? Abandonemos, por algunos momentos, las consideraciones de los comentaristas y demos la palabra a los implicados en esta trama.

“Divisamos, por fin, tierra –exclama Hegel–, no hay en Heráclito una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*.”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> HEGEL 1956, 344 (I, 253). (En adelante VGP; los números entre paréntesis indican el tomo y la

Y Nietzsche confiesa:

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.<sup>11</sup>

El célebre pasaje de la *Lecciones sobre la historia de la filosofía* tiene como contrapartida la declaración de *Ecce homo*. El hecho es que Heráclito anticiparía tanto el pensamiento hegeliano como la filosofía nietzscheana; por lo menos es esto lo que ellos mismos, Nietzsche y Hegel, afirman.

\* \* \*

Los involucrados se convierten en comentaristas, y en comentaristas de los mismos fragmentos. Según Hegel, la filosofía comienza en Grecia; comienza con Tales, Parménides, Heráclito.<sup>12</sup> Con Tales, porque es el primero en pensar lo Universal, aunque lo conciba bajo una forma *puramente* sensible. El espíritu alcanza la generalidad, pero no se libera de su dependencia en relación con la naturaleza. En Tales y en los jónicos no es todavía pensamiento puro. Con Parménides, porque es el primero en pensar la generalidad en cuanto ser, aunque rechace las determinaciones como ilusorias y les atribuya el estatuto de meras opiniones. Por el movimiento que establece el ser a través de la negación de lo múltiple, se inaugura la dialéctica –no una “dialéctica exterior”, que pasa por alto el contenido de las representaciones, sino “una dialéctica inmanente al objeto, situándose, sin embargo, en la contemplación del sujeto”. En Parménides y en los eleatas, el pensamiento alcanza su propia identidad al lanzarse en dirección del ser, pero permanece exterior a él; separando los contrarios para alejarse de alguna manera de ellos como lo verdadero, se mantiene en la oposición entre subjetivo y objetivo; en fin, es apenas pensamiento del entendimiento. Con Heráclito, porque es el primero en pensar “la Idea filosófica en su forma especulativa”, presentando la verdad del ser como devenir.

---

página de la traducción castellana.)

<sup>11</sup> KSA, 6, 312-3; EH, “El nacimiento de la tragedia”, § 3, 70.

<sup>12</sup> En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel emplea fórmulas análogas, al referirse a los tres presocráticos: “con Tales, comenzamos propiamente la historia de la filosofía”; “con Parménides comenzó el filosofar propiamente dicho”; “desde Heráclito debe datar el comienzo de la existencia de la filosofía” (Cf. respectivamente VGP, 210, 312-313 y 362).

Momento decisivo, el pasaje del ser al devenir implica superar el ser, mediatizándolo para reencontrarlo en un mismo momento como lo mismo y lo otro. La dialéctica, al adquirir alcance ontológico, se instaura sobre una tercera forma: la dialéctica objetiva como principio de todas las cosas. Al aprehenderse la identidad de los contrarios en su unión en el concepto superior de devenir, se establece la “unidad de real e ideal, de objetivo y subjetivo”. En Heráclito se encuentra el discurso de la razón.

Así, la filosofía tendría por lo visto varios comienzos. Con todo, comenzaría efectivamente con el encuentro de lo que no es más con lo que no es todavía, o sea, con la síntesis del ser y del no ser en el concepto de devenir. “El comienzo de la filosofía –asegura Hegel–, es el fundamento que está presente y se mantiene en todos los desarrollos subsiguientes, lo que permanece inmanente a todas sus determinaciones ulteriores”.<sup>13</sup> Al residir en el saber y en su propio desenvolvimiento, el comienzo sólo puede compararse con el fin. Y tal vez Hegel lea, en este sentido, las palabras de Heráclito: “Común es el comienzo y el fin en la circunferencia de un círculo”.<sup>14</sup> Pensar la relación Hegel / Heráclito equivaldría, entonces, a pensar juntos el principio y el fin de la filosofía; mientras el primero se empeñaría en su consumación, el otro encarnaría su momento inaugural.

Se comprende ahora por qué Hegel escogió a Heráclito como precursor: entre ellos existiría una continuidad tal, que la metafísica hegeliana aparecería como la realización del proyecto heraclíteo.<sup>15</sup>

Hegel, lector de Heráclito, pone en su boca. “el ser no es más que no ser” –y los estudiosos no dejan de poner en evidencia el hecho de que le haya atribuido lo que Aristóteles decía de Leucipo y Demócrito.<sup>16</sup> Sin embargo, más importante que anotar el error, es captar la intención. Hegel quiere resaltar lo que, desde su punto de vista, constituye el centro mismo del pensamiento heraclíteo: la idea de que “ser y nada son lo mismo, la esencia es el cambio”, de manera que el devenir constituye “la primera unidad de determinaciones opuestas”. Aquí la afirmación del devenir no significa la mera inversión de la tesis de

<sup>13</sup> HEGEL 1965a, 75.

<sup>14</sup> DK 103. Utilizamos la edición Diels-Kranz (DK) de los fragmentos de Heráclito. [Nota del traductor: se recurre a la traducción castellana en: *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1986, 3 vols., vol. 1. En algunos casos la referida traducción castellana ha sido modificada para ajustarse a la traducción al portugués utilizada por la autora (trad. de José Cavalcante de Souza, en: *Os presocráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., 1978, coleção “Os Pensadores”).]

<sup>15</sup> Siguiendo las huellas de Hegel, Ferdinand Lasalle intentó encontrar de nuevo en las sentencias de Heráclito toda la *Ciencia de la Lógica* (cf. LASALLE 1858) y Lenin creyó encontrar “una excelente exposición del materialismo dialéctico” (cf. LENIN, 1955).

<sup>16</sup> Cf. a este propósito RAMMOUX 1974, 20; SANTILLAN 1974, 37-38; JANICAUD 1975, 261; BURNET, 1919, 162n1; LEGRAND, 1975, 95n1.

Parménides, ni equivale a tomar el ser de los eleatas en su identidad como ilusión, y el puro cambio como lo verdadero. El cambio, al dejar de ser pensado en cuanto simple diversidad, surge bajo el modo de la oposición de los contrarios –y con ello el “momento de la negatividad” se vuelve inmanente. Aún más: el cambio, que opone los contrarios, es también lo que los une –y de esta manera se realiza la Totalidad bajo el modo de lo “concreto”. El ser de Parménides sólo se alcanza por diferenciación, pero el pensar propio del entendimiento no captaba esa mediación; es el discurso de la razón el que, teniéndola en cuenta, traslada al ser el movimiento de la diferencia que caracterizaba a la subjetividad. Superando la oposición entre subjetivo y objetivo, abandona el lenguaje de la representación para alcanzar el del “concepto”. Es por eso que, según la interpretación hegeliana, Parménides debe anteceder necesariamente a Heráclito; es preciso pasar por el entendimiento para llegar a la razón.<sup>17</sup>

Según Hegel, en Heráclito la Totalidad presenta dos aspectos indisociables: es devenir pero también es *logos*. Una vez que pensamiento y ser son idénticos, al trasladar al ser las diferencias que permanecían subjetivas, el pensamiento puro interioriza todas las determinaciones que se mantenían exteriores a él. En esa medida, a pesar de que presenta algunas deficiencias, la filosofía heraclítica se muestra ejemplar. A pesar de concebir la unidad de los contrarios todavía de forma muy inmediata, de no reflejar en sí lo suficiente la idea de unidad, y a pesar de testimoniar un naturalismo ingenuo con la cosmología del fuego, ella descubre la superación dialéctica del ser. Entendiendo la mediación de los contrarios como proceso, proceso del pensamiento y de la naturaleza –pues son solamente uno–, afirma que es por el devenir que el ser garantiza su identidad, es decir, que puede devenir como principio lógico. “Esta filosofía no se proyecta sobre el pasado –concluye Hegel–, su principio es esencial y por eso figura en nuestra *Lógica* al comienzo, inmediatamente después del ser y de la nada”.<sup>18</sup>

Por otro lado, Nietzsche también reconoce su deuda con Heráclito. En uno de sus primeros escritos, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, ya manifiesta admiración por ese pensador “orgullosa y solitario”. De hecho ¿cómo no respetar en él su desprecio por los hombres, que estaría muy cerca de su propia crítica al “espíritu de rebaño”; el desdén por la política de los efesios, que anticiparía los ataques al barullo democrático; el desprecio por la *polimatia*, que anticiparía el ataque a la erudición; e incluso el lenguaje oracular, que pre-

<sup>17</sup> Mientras que Karl Reinhardt defiende la anterioridad de Parménides con respecto a Heráclito (Cf. REINHARDT 1916), la mayoría de los helenistas defiende la relación inversa o, cuando más, la contemporaneidad inmediata de los dos presocráticos. A propósito de la interpretación hegeliana, Cf. JANICAUD 1975, 260, y SANTILLAN 1974, 49.

<sup>18</sup> VGP 350 (I, 263).



figuraría el estilo aforístico? ¿Cómo no reconocer la proximidad entre la idea de que un mismo objeto permite valoraciones opuestas, hechas desde puntos de vista distintos,<sup>19</sup> y el propio perspectivismo? Sin embargo, tal vez deberíamos buscar en otra parte las afinidades más profundas entre los dos pensadores.

En la opinión de Nietzsche, Heráclito descarta la dualidad de mundos que Anaximandro se vio obligado a admitir; rechaza la separación entre “un reino de las cualidades determinadas” y otro de la “indeterminación indefinible”. Más aún, niega en general el ser, juzgándolo una ficción vacía, y cuestiona el testimonio de los sentidos,<sup>20</sup> no porque revelen la diversidad y el cambio, como pretende Parménides, sino por no revelarlos lo suficiente –y por presentar los objetos como si estuvieran dotados de unidad y de duración. Al entender que este mundo aquí y ahora no muestra en parte alguna permanencia, retira de él la estabilidad y la tranquilidad. Concluye entonces, según las palabras de Nietzsche, que “toda la esencia de la realidad (*Wirklichkeit*) consiste justamente en ser efectiva (*Wirken*) y que no existe para ella ningún otro modo de ser” (KSA 1, 824; FET, §5). El rechazo de la dualidad de los mundos, la negación del ser y la afirmación del devenir, serían en realidad los puntos fundamentales que el filósofo alemán considera comunes a su pensamiento y al de Heráclito. No por accidente declara:

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 de “ser” –en esto tengo que reconocer, bajo cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado (KSA 6, 313; EH, “El nacimiento de la tragedia”, §3, 70-1).

De esta manera la filosofía heraclítica presentaría el mundo como el *juego* de Zeus o, en términos físicos, el juego del fuego consigo mismo y, por esta vía, pensaría lo uno como siendo al mismo tiempo múltiple. Las cualidades perceptibles no remitirían a algo permanente, ni representarían ilusiones de los sentidos; expresarían el impulso lúdico mismo. Al exhibir una unidad, el proceso natural sigue una ley uniforme, pero es por la discordia, por el conflicto de lo múltiple, que ésta se realiza. Si el hombre cree que existe injusticia, contradicción, culpa y sufrimiento, es porque, limitado, no puede percibir que los elementos conflictivos convergen en una armonía invisible. Eso no significa, sin em-

<sup>19</sup> Los fragmentos de Heráclito DK 9, DK 13 y DK 58 coincidirían en este sentido; también DK 61, donde se lee: “El mar es el agua más pura y más contaminada: para los peces es potable y saludable; para los hombres, impotable y mortífera”.

<sup>20</sup> En esa dirección sería posible leer el fragmento DK 107: “malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras”.

bargo, que el fuego siempre vivo, en su perpetua actividad constructiva y destructiva, busque cumplir con algún dictamen o alcanzar algún fin. El mundo no incluye ninguna tendencia teleológica o moral; si ofrece el espectáculo de una justicia soberana, es porque existe una *diké* (justicia) immanente, y en ella deben basarse todas las otras leyes. Tal vez en esta dirección lee Nietzsche las palabras de Heráclito: “todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina. Domina cuanto quiere y es suficiente para todas [las cosas] y aún sobra” (DK 114). Se comprende ahora por qué eligió al Presocrático como su precursor: los dos tendrían el mismo proyecto; intentarían ambos desarrollar las reflexiones éticas a partir de tesis cosmológicas.

Nietzsche, lector de Heráclito, encuentra en el espíritu de los fragmentos la doctrina del eterno retorno, y los estudiosos no dejan de resaltar el hecho de haberle atribuido a él lo que viene a constituir una tesis estoica.<sup>21</sup> Con todo, más importante que registrar el desliz, es investigar las razones. Nietzsche concibe el eterno retorno precisamente como hipótesis cosmológica y como pensamiento ético. Partiendo del principio de conservación de la fuerza y concibiendo el tiempo como eterno, afirma que el mundo es infinito pero increado. Si tuviera alguna meta, ya la habría alcanzado; si tuviese alguna finalidad, ya la habría realizado. Como hipótesis cosmológica, el eterno retorno anuncia que todo ya existió y todo volverá a existir: cada instante regresa un número infinito de veces, trae consigo la marca de la eternidad. Como pensamiento ético, suministra un imperativo para la acción: el de sólo querer algo de forma que también se quiera que retorne sin cesar, con lo cual remite a la noción de “*amor fati* [amor al destino]”. Ni conformismo, ni sumisión pasiva: *amor*; ni causa, ni fin: *fatum*. Convertir el impedimento en medio, el obstáculo en estímulo, el adversario en aliado, es afirmar con alegría el mundo del devenir. Ahora bien, el pensamiento de Heráclito, según la interpretación nietzscheana, podría muy bien contener los prerequisites de la visión del eterno retorno: la noción de *amor fati* y la idea de repetición. Negando la dualidad entre mundo verdadero y mundo aparente, el Presocrático juzgaría que, si para el entender humano habitual hay cosas justas e injustas, para quien es semejante al dios contemplativo al dejar que su inteligencia particular se una al *logos*, todas las cosas son bellas, buenas y justas<sup>22</sup> –y de esta forma la visión globalizante pondría en escena el *amor fati*. Concibiendo el mundo en cuanto creación y destrucción permanentes, comprendería que sucumbe periódicamente para resurgir siempre igual –y de este modo la conflagración general pondría en regla la repeti-

<sup>21</sup> Cf. en este respecto HERSHBELL / NIMIS 1979, *passim*, pero esp. 34-35.

<sup>22</sup> Es probable que Nietzsche lea en este sentido el fragmento de Heráclito DK 102: “para el dios todas las cosas son bellas, buenas y justas, pero los hombres han tomado algunas cosas como injustas y otras como justas”.

ción.<sup>23</sup> Eso es lo que basta para que el filósofo afirme en su autobiografía: “la doctrina del ‘eterno retorno’, esto es, de la traslación incondicionada e infinitamente repetida de todas las cosas –esa doctrina de Zaratustra *podría*, al fin de cuentas, haber sido también ya señalada por Heráclito” (KSA 6, 313; EH, “El nacimiento de la tragedia”, §3, 71).

De acuerdo con Nietzsche, en el pensamiento heraclíteo el construir y destruir –ese movimiento que se repite con periodicidad–, surge de la lucha de los opuestos, porque de ella “nace todo devenir”. Universal, la guerra está en todas partes; eterna, ella manifiesta la justicia soberana. “Es necesario saber –diría el Presocrático–, que la guerra es común y la justicia es discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad” (DK 80). Sin tregua o término, la guerra es permanente; en caso contrario la unidad del proceso natural estaría comprometida, su conformidad con la ley quedaría violentada y el propio cosmos desaparecería. Como dos contendores, los opuestos combaten de suerte que la tensión que se instala entre ellos hace que ora el uno ora el otro tenga preeminencia. Como los atletas en las palestras, los artistas en los anfiteatros, los partidos políticos en el ágora y las ciudades-estado en la Hélade, los innumerables pares de opuestos luchan “en alegre torneo”. Con Heráclito la noción de competencia, en la que se funda toda la vida política y social de los griegos, alcanza su “máxima universalidad”. La idea de lucha con su carácter agonístico, entendida ahora como lo que genera el devenir, se transfiere al mundo y se convierte en principio cósmico.

\* \* \*

Como comentaristas de Heráclito, tanto Nietzsche como Hegel lo leen ciertamente a la luz de sus propias doctrinas. En Hegel ese modo de proceder encuentra legitimidad gracias a la concepción de un desarrollo dialéctico del pensamiento; en Nietzsche se justifica, tal vez, por la convicción de que ya se encuentran en la filosofía presocrática todas las hipótesis de la ciencia moderna.<sup>24</sup> Si Hegel interpreta a Heráclito siguiendo las categorías de su lógica especulativa, Nietzsche lo hace persiguiendo el objetivo de dar fundamento científi-

<sup>23</sup> Nietzsche leería en esta dirección el fragmento de Heráclito DK 65: “[y Heráclito llama al fuego] indigencia y saciedad. Según él, *indigencia* es la construcción del orden del mundo, *saciedad* es la conflagración universal”.

<sup>24</sup> En este sentido puede leerse tanto el fragmento póstumo 41[4] de agosto / septiembre de 1885, que afirma: “nos aproximamos hoy, nuevamente, a todas aquellas formas fundamentales de interpretación del mundo que el espíritu griego ideara en Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Demócrito y Anaxágoras –nos hacemos día a día más griegos” (KSA 11, 679; NA, 240), así como el fragmento 14[116] de la primavera de 1888, que presenta a Heráclito y a Demócrito como “los modelos científicos de la filosofía antigua” (KSA 13, 293).

co a sus tesis cosmológicas. No se trata, pues, de evaluar aquí las interpretaciones que exponen, y mucho menos de juzgar cuál de ellas habría captado el sentido del pensamiento heraclíteo. Se trata apenas de resaltar, en las lecturas que hacen, algunos puntos de divergencia.

\* \* \*

Y los comentaristas se encuentran una vez más envueltos en la misma trama. Mientras Hegel cree descubrir en el elemento especulativo lo que más lo aproxima a Heráclito, Nietzsche cree encontrar en la filosofía de la naturaleza su mayor afinidad con él. Ambos, por tanto, acaban por adoptar en cierta medida la antigua interpretación del Presocrático, interpretación de origen platónico, que hace de él el filósofo del *panta rei*.<sup>25</sup> Tanto es así que la analogía del río, presente en algunos fragmentos,<sup>26</sup> desempeña un papel relevante en sus análisis. Ambos entienden que el flujo incesante traduce el pensamiento fundamental de Heráclito, el pensamiento del devenir. Pero si Hegel lo percibe como superación dialéctica del ser, Nietzsche lo ve como cambio continuo de todas las cosas en el mundo. Para aquél, el devenir implica un salto cualitativo gracias a la mediación de la negación; para éste, expresa un mero tránsito de una configuración a otra. Allí se enfatiza la superación de los opuestos y su reconciliación en una nueva unidad; aquí se acentúa la lucha entre ellos como la transferencia de la preeminencia del uno con respecto al otro.

*Alles ist Werden* (todo es devenir), exclama Hegel; *alles aber ist geworden* (todo en cambio ha devenido) retoma Nietzsche, para agregar: “no hay hechos eternos: así como no hay verdades absolutas”.<sup>27</sup> Si le fuese dado a Heráclito pronunciarse, tal vez diría: “Muerte de la tierra es convertirse en agua, muerte del agua es convertirse en aire y muerte del aire convertirse en fuego, y a la inversa” (DK 76). Y si nos fuese dado comentar, tal vez arriesgaríamos que la lucha de los opuestos expresa menos un cambio que una relación reversible; las cosas toman el lugar unas de otras, de manera que se efectúa una mutación en la que el fuego aparece como medida.

“Con el fuego tienen intercambio todas las cosas”, dice Heráclito, “y todas las cosas con el fuego, tal como con el oro las mercancías y las mercancías con el oro” (DK 90). Ahora bien, la reversibilidad que los fragmentos parecen señalar sería tan inaceptable para la concepción dialéctica, como para la visión circular del eterno retorno. Con todo, más importante que aventurar una inter-

<sup>25</sup> Esa interpretación es hasta hoy defendida por JEANNIÈRE (1959) y GUTHRIE (1974), aunque sea discutida por KIRK (1974) y BURNET (1919).

<sup>26</sup> Cf. DK 12, DK 49 y DK 91.

<sup>27</sup> VGP 349; y KSA 2, 25; HdH I, § 2, 44.

pretación, lo es insistir en el hecho de que tanto Hegel como Nietzsche toman al Presocrático por precursor. Y al hacerlo, mientras el uno se esfuerza por situar su originalidad en un desarrollo dialéctico y considera el devenir primordialmente como principio lógico, el otro se preocupa por localizar su carácter innovador en la cosmología y afronta el devenir como principio cósmico.<sup>28</sup>

\* \* \*

¿Hegel y Nietzsche? ¿Hegel o Nietzsche? ¿Qué pensar de esa relación? Ella sería a la vez de complicidad y conflicto. Complicidad, toda vez que ambos confieren a Heráclito un lugar destacado en la historia de la filosofía; conflicto, porque en la medida en que pensar en Hegel y Heráclito, juntos, significa pensar la consumación y el momento inaugural del filosofar, pensar en Nietzsche y Heráclito, juntos, equivale a pensar el mismo proyecto, el de asentar las reflexiones éticas en tesis cosmológicas. Como lectores de Heráclito, Hegel y Nietzsche serían a la vez adversarios y aliados.

Son aliados, si tenemos en cuenta que ambos privilegian en el Presocrático el pensamiento del devenir; pero son adversarios, porque si uno lo concibe como superación dialéctica del ser y lo afronta primordialmente como principio lógico, el otro lo percibe como cambio continuo de todas las cosas del mundo y lo considera como principio cósmico. Y tal vez el conflicto sea más relevante que la complicidad. Estas conclusiones, por tanto, no permiten acreditar las lecturas que Kaufmann y Deleuze, por ejemplo, hacen de la relación Nietzsche / Hegel. Es necesario, todavía, examinar los conceptos de fuerza y voluntad de poder en el interior del pensamiento nietzscheano, porque los comentaristas se agrupan a partir de tales conceptos.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche presenta por primera vez su concepción de voluntad de poder. Identificándola con la vida, la concibe como voluntad orgánica; ella no es únicamente propia del hombre, sino de todo ser vivo, más aún, se ejerce en los órganos, tejidos y células, en los numerosos seres vivos microscópicos que constituyen el organismo. Actuando en cada elemento, encuentra obstáculos en los que la rodean, pero intenta someter a los que se le oponen y ponerlos a su servicio. Manifestándose al encontrar resistencias, desencadena una lucha que no tiene pausa o término posibles, y permite que se establezcan jerarquías nunca definitivas. Con la teoría de las fuerzas, el filósofo es llevado a ampliar el campo de acción de este concepto; si al ser introducido

---

<sup>28</sup> Entender el devenir como principio lógico o principio cósmico es una cuestión discutida por los helenistas. Mientras, por ejemplo, Burnet advierte que no debemos creer que "lo que Heráclito descubrió así era un principio" (BURNET 1919, 162), Jeannière cree que hay en Heráclito "ciertamente una lógica de la contradicción" (JEANNIÈRE 1959, 52).

opera únicamente en el dominio de lo orgánico, ahora pasa a actuar en relación con todo lo que existe. Las fuerzas tienden a ejercerse cuanto es posible, buscan extenderse hasta el límite, actuando sobre otras y resistiendo a otras más; las fuerzas se activan manifestando un querer llegar a ser más fuertes, irradiando una voluntad de poder. “Toda fuerza impulsora –asegura Nietzsche–, es voluntad de poder, no existe fuera de ella ninguna fuerza física, dinámica o psíquica” (KSA 13, 300, 14[121], primavera de 1888; FP 159). La voluntad de poder aparece así como explicitación del carácter intrínseco de la fuerza.

En la biología el filósofo buscó ayudas para elaborar su concepto de voluntad de poder; en la física encontró elementos para construir su teoría de las fuerzas. Tributaria de la ciencia de la época, la noción de fuerza le permite postular la homogeneidad de todos los acontecimientos; entre lo orgánico y lo inorgánico no existe rasgo distintivo fundamental –y tampoco entre lo físico y lo psíquico o, si se quiere, entre lo “material” y lo “espiritual”. Ante esta concepción del mundo han de venirse abajo las viejas dicotomías de la metafísica. La voluntad de poder, que habla del hacerse efectivo de la fuerza, es fenómeno universal y absoluto; en otras palabras, “*este mundo es voluntad de poder – y nada más!*” (KSA 11, 611, 38 [12], junio / julio de 1885; FP 140). Actuando en las fuerzas, lleva a cada una de ellas a prevalecer con respecto a las demás –y a desafiarlas a todas. No es coincidencia que Nietzsche conciba “todo acontecer, todo movimiento, todo devenir como un fijar relaciones de grado y de fuerza, como un *lucha...*” (KSA, 12, 385, 9[91], otoño de 1887; NA, 209). La lucha no se confunde todavía con el exterminio, ni la preeminencia con la hegemonía. Para que la lucha se dé es preciso que existan antagonistas; como ella es inevitable y sin tregua o término, no puede implicar la destrucción de los combatientes –y en eso se revela su carácter agonístico.

De acuerdo con Deleuze, el pensamiento nietzscheano se presenta como “resueltamente antidialéctico”, porque la filosofía pluralista exige la afirmación de la diferencia, y con ella excluye la guerra, la rivalidad e incluso la comparación. La diferencia de cantidad de cada fuerza en su relación con otra constituye su cualidad y remite a la voluntad de poder. Concebida como elemento diferencial de las fuerzas en relación y elemento genético de sus cualidades, la voluntad de poder tendría elementos cualitativos primordiales: lo afirmativo y lo negativo; así como las fuerzas, a partir de su cualidad, serían activas o reactivas. Con todo, Nietzsche considera que las jerarquías se establecen precisamente en la lucha que se traba entre las fuerzas. Con éstas, que son siempre temporales, surgen las que mandan y las que obedecen, las que actúan y las que reaccionan, las que son “activas” y las que son “reactivas” en un determinado momento. El mundo, todo lo que existe –sea naturaleza inerte o vida orgánica– está constituido por fuerzas en lucha permanente, actuando y reaccionando unas en relación con las otras. Se comprende por qué Deleuze resalta el aspec-

to antidialéctico del pensamiento nietzscheano; al concebir el movimiento dialéctico como negación de la negación, le opone la afirmación de la diferencia y, al hacerlo, termina por atribuirle un carácter secundario a la lucha y por conferirle cualidad a las fuerzas.

Desde la perspectiva de Nietzsche, el mundo se presenta como pleno devenir: a cada cambio sigue otro, a cada estado alcanzado sucede otro. Totalidad incesantemente generadora y destructora de sí misma, él no constituye, por tanto, un sistema. Pluralidad de fuerzas, tampoco se presenta como mera multiplicidad. El mundo es, antes bien, un proceso y no una estructura estable; los elementos en contienda son interrelaciones y no sustancias, átomos o mónadas. Totalidad interconectada de *quanta* dinámicos o, si se quiere, de campos de fuerza inestables en permanente tensión; no está gobernado por leyes, no cumple finalidades, no se encuentra sometido a un poder trascendente —es más: su cohesión no está garantizada por sustancia alguna. Si permanece uno es porque las fuerzas múltiples se hallan todas relacionadas unas con otras. Proceso circular que no tiene fin, el mundo se despliega, en las palabras del filósofo, “como fuerza presente en todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerza, siendo al mismo tiempo uno y «muchos», condensándose aquí y al mismo tiempo difundándose allí, un mar de fuerzas borrascosas que se anegan en sí mismas, que se transforman eternamente, y regresan eternamente, con inmensos años de retorno” (KSA 11, 610, junio / julio de 1885; FP 139, 38 [12]).

Queriendo llegar a ser más fuerte, cada fuerza choca con otras que se le resisten, pero el obstáculo constituye un estímulo. La lucha es inevitable —por mayor poder. En cada momento las fuerzas se relacionan de modo diferente, se disponen de otra manera. “La voluntad de poder —escribe Nietzsche—, no un ser, no un devenir, sino un *pathos*, es el *factum* más elemental, a partir del cual resulta primero un devenir, un efectuar [*Wirken*] [...]” (KSA 13, 259, 38 [12], primavera de 1888; NA 171). Venciendo resistencias, ella se autosupera, y en esta superación de sí misma hace surgir nuevas formas. En tanto fuerza eficiente, es por tanto fuerza plástica, creadora. Concebida como *pathos*, no se impone entonces como *nomos*; al ser impulso para las transformaciones, no coacciona las fuerzas a que se relacionen siempre según el mismo patrón. Tampoco refleja un *telos*; al superarse a sí misma no podría tener en la mira ninguna configuración específica de las fuerzas.

Ahora bien, en opinión de Kaufmann, Nietzsche sería “un monista dialéctico”, porque afirmar que existe una fuerza básica, la voluntad de poder, que se manifestaría de diferentes maneras y crearía a partir de sí misma lo múltiple. Al ser principio único, ella sería concebida esencialmente como autosuperación. Con todo, en ningún momento cree el filósofo que haya una única fuerza, la fuerza creadora de todo lo que existe. El carácter pluralista de su filosofía también está presente ahí, al nivel de sus preocupaciones cosmológicas. La

fuerza sólo existe en plural; no es en sí, sino en relación con otras; no es algo, sino un actuar sobre. Cuando trata del mundo, siempre postula la existencia de una pluralidad de fuerzas presentes en todas partes. La lucha que se traba entre ellas no es con miras a metas ni a objetivos, sino que reviste carácter agonístico e implica una pluralidad de combatientes. Esto basta para que no se confunda la idea nietzscheana de *Selbstüberwindung* (autosuperación), con el concepto hegeliano de *Aufhebung* (superación).

Se comprende, entonces, por qué Kaufmann sostiene que Nietzsche es “un monista dialéctico”: al tomar la voluntad de poder como principio que se autosupera, termina ignorando la teoría de las fuerzas. Se comprende, también, por qué Deleuze insiste en el carácter “anti-dialéctico” del pensamiento nietzscheano: al asumir que las fuerzas únicamente afirman su diferencia, termina ignorando la idea de lucha. Ahora bien, lucha, fuerzas y voluntad de poder son conceptos decisivos para Nietzsche, y aparecen íntimamente ligados en sus textos a partir de 1883. Pero que sean tuyas las palabras finales:

Y este misterio me ha confiado la vida misma –revela Zaratustra–. Mira, dijo ella, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí misma* [...] Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, ése divina sin duda también por qué caminos *torcidos tengo que* caminar yo. Sea lo que sea lo que yo cree y el modo como lo ame –pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad (KSA 4, 148; AZ II, “De la superación de sí mismo”, 171-2).