

03.

La presencia de *Pólemos* en la voluntad de poder

The Presence of *Polemos* in the Will to Power

recepción: 3 de diciembre 2021
aceptación: 5 de julio 2022

Claudia Marleen
Velázquez Sánchez
Universidad de Guanajuato

Resumen

El presente artículo se centra en lo que Friedrich Nietzsche entiende por *confrontación*, momento inherente a la noción de devenir que atraviesa toda su obra. Para adentrarnos en esta problemática, consideramos imprescindible la figura de Heráclito y la relación que guarda con la concepción aquí aludida incluso cuando, en el texto, Nietzsche no menciona al efesio explícitamente. En primer lugar, marcaremos el antecedente fundamental (devenir y lucha de opuestos) desde los comentarios que el de Röcken expone sobre Heráclito en *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [1873]. Luego, nos remitimos al concepto de antítesis (*Gegensatz*) presente en *Morgenröthe* [1879-1881] y sus diferencias con la contradicción dialéctica. Finalmente, exponemos este mismo concepto, pero desde las secciones de *Jenseits von Gut und Böse* [1886] que arrojan luz sobre él (antítesis como prejuicio metafísico). Asimismo, indagamos sobre la *guerra* (*Krieg*) y su diferencia con lo que en *Ecce Homo* [1889] se dice sobre la lucha (*Ringen*), entendiendo esta como una especie de esfuerzo innecesario ante ciertas formas de sobrellevar la vida. A lo largo de todos estos planteamientos introducimos la noción de *juego* como la manera en que acontecen la antítesis o la confrontación.

Palabras clave:
voluntad de poder, Pólemos, Heráclito,
fuerza, antítesis

Abstract

This article focuses on what Friedrich Nietzsche understands by *confrontation*, a moment inherent in the notion of becoming that runs through his entire work. In order to delve into this problem, we consider the figure of Heraclitus and the relationship he has with the conception alluded to here essential, even though Nietzsche does not mention the Ephesian explicitly in the text. First, we will mark the fundamental antecedent (becoming and struggle of opposites) from the comments that the one from Röcken makes on Heraclitus in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [1873]. Then, we refer to the concept of antithesis (*Gegensatz*) present in *Morgenröthe* [1879-1881] and its differences with dialectical contradiction. Finally, we expound this same concept, but from the sections of *Jenseits von Gut und Böse* [1886] that shed light on it (antithesis as metaphysical prejudice). We also investigate war (*Krieg*) and its difference with what in *Ecce Homo* [1889] says about *fighting* (*Ringgen*), understanding it as a kind of unnecessary effort in the face of certain ways of living. Throughout all these approaches, we introduce the notion of *game* as the way in which the antithesis or confrontation occurs.

Keywords:
will to power, Polemos, Heraclitus,
force, antithesis

*¿Qué trama es ésta
del será, del es y del fue?
¿Qué río es éste
por el cual corre el Ganges?
¿Qué río es éste cuya fuente es inconcebible?
[...]*

*El río me arrebató y soy ese río.
De una materia deleznable fui hecho, de misterioso tiempo.
Acaso el manantial está en mí.
Acaso de mi sombra
surgen, fatales e ilusorios, los días.*

J. L. Borges, Heráclito

1. Nietzsche, discípulo de Heráclito

La predilección que Nietzsche tiene por el antiguo pueblo griego, y que se plasma desde los escritos filológicos hasta *El nacimiento de la tragedia* y los textos preparatorios, encontraría su cúspide en el desarrollo de un proyecto mucho más amplio. Los intereses del alemán se encaminaban también a demostrar que la tragedia no era la única expresión gloriosa del espíritu trágico de los griegos, sino que los primeros filósofos también poseían una especie de fortaleza y grandeza propia de dicho espíritu. En ellos se reconoce una

[...] completa aceptación del mundo del devenir, del ámbito de las apariencias, surgido

genuinamente de un mundo que se acepta a sí mismo tal y como es, con su dosis siempre constante de vida y de muerte; una aceptación instintiva, alejada del «intelectualismo» que primaría en Grecia tras la enseñanza de Sócrates y que debilitaría la cultura helena (Moreno, 1999: 19).¹

¹ Abreviaturas de la obra de Nietzsche:

PHG - *La filosofía en la época trágica de los griegos*

FPP - *Los filósofos preplatónicos*

EH - *Ecce Homo*

FW - *La gaya ciencia*

JGB - *Más allá del bien y del mal*

M - *Aurora*

Za - *Así habló Zaratustra*

WM - *Voluntad de poder*

El joven catedrático de la Universidad de Basilea prepara, en un manuscrito titulado *La filosofía en la época trágica de los griegos*, la continuación de este proyecto. De manera desafortunada, el escrito es recibido con indiferencia por parte de Richard y Cosima Wagner y Nietzsche opta por abandonarlo y dar comienzo a sus *Consideraciones intempestivas*. Finalmente, el libro sobre la filosofía griega antigua es publicado póstumamente en 1903.

Si bien Nietzsche dice abiertamente que, sin duda, se puede hablar de los filósofos preplatónicos de manera homogénea, como un conjunto de hombres que responden a una tipología común (aquella que es inherente al *espíritu trágico*), es a Heráclito a quien le profesa mayor admiración. Llama nuestra atención que, salvo los cuatro apartados que le dedica en *La filosofía en la época...* y la exposición que hace de él en *Los filósofos preplatónicos*, el alemán no lo menciona realmente tantas veces en toda su obra. Sin embargo, cuando lo hace, lo hace de manera decisiva. ¿Qué aspectos de este pensador son fundamentales para la filosofía de Nietzsche? En aquellos momentos en los que nuestro filósofo ha dicho en pocas palabras lo que implica el ideal de su pensamiento, ha evocado a Heráclito, mostrándose este como la figura que deja ver el carácter lúdico y a la vez polémico de la relación de fuerzas

que eventualmente configura la propuesta de la voluntad de poder. Nos atrevemos a decir que, en la medida en que la filosofía nietzscheana sufre una ruptura con respecto a los grandes maestros, Schopenhauer y Wagner, encuentra (retoma) su camino hacia la enigmática sabiduría heraclítica.

Nietzsche cree acercarse a Heráclito al plantear que no hay tal cosa como *ser*, sino que todo *es* en tanto deviene: *ser frente* a devenir, o, mejor dicho, *ser y devenir*. Es decir, el *ser* de las cosas no se refiere a la esencia, a lo suprasensible e inmutable, sino a lo que tiende a *dejar de ser*, a *pasar*; desaparece la línea que los divide:

Heráclito desiste de separar un mundo físico de otro metafísico, un reino de cualidades determinadas de un reino de indeterminación indefinible. Y he ahí que ahora, una vez dado ese primer paso, no pudo ya abstenerse de una mayor intrepidez en la negación: negó el ser en general (PHG §5).

Se puede pensar que, al negar el ser, lo único que queda es afirmar el devenir. O acaso la fórmula deba plantearse al revés: si se afirma primero e incondicionalmente el devenir, ¿queda lugar para tal cosa como el ser? ¿Se excluye de manera inevitable? Esta complicada declaración tiene que ver con lo que Nietzsche llama *medida interior*. Tal medida permite que a veces se

conciba algo como estable y fijo cuando en el fondo esto solo acontece a un ritmo más lento. En otras palabras, existe un año astronómico con una duración específica, y tal año se experimenta desde diferentes velocidades de acuerdo con cierto tipo de pulsaciones que tiene cada ser vivo. Para explicar esto, Nietzsche recurre al ejemplo del conejo y el buey. El primero tiene pulsaciones cuatro veces más rápidas que las del segundo y, por tanto, experimenta la vida a una velocidad cuatro veces mayor. Para el tiempo promedio de la vida humana, los movimientos geológicos presentan tal lentitud que aparentan una permanencia casi total, cuando en realidad sus pulsaciones viajan a un ritmo mucho más disminuido. Si la vida entera del hombre se redujera a cuarenta minutos, las pulsaciones serían tan rápidas que el florecimiento de ciertas plantas nos resultaría inaprehensible, tal como ahora lo es el movimiento de los astros: “La permanencia, el $\mu\eta\grave{\nu}\ \acute{\omicron}\epsilon\iota\nu$ [el no fluir], se ofrece así como un completo fraude resultado de nuestra inteligencia humana” (FPP §10).

Es en este sentido que Heráclito rechaza la quietud absoluta que se le atribuye al Ser parmenídeo. Que algo se conciba inmutable e inmóvil no está relacionado con una suerte de esencia de la cosa, sino con una visión limitada: en el fondo, hay pluralidad en aquello que apa-

rentemente es unidad (Colli, 2010: 144). No existe la denominada *duración permanente*, de aquí que Nietzsche recurra al fragmento: “A los que se bañan en los mismos ríos, los refrescan aguas siempre diferentes” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 44]). Esta es una de las intuiciones más potentes del pensador de Éfeso que difícilmente se logra alcanzar por medio del puro pensamiento conceptual (PHG §5). En Heráclito se expresa una suerte de *pathos*, una “percepción interior de lo que está escondido” (Colli, 2010: 172); solo un tipo de hombre como él, que rara vez llega a existir, posee una constitución tan fuerte que puede, no solo soportar, sino transfigurar en *asombro feliz* (*das beglückte Erstaunen*) aquello que se le ha revelado como devenir, a saber, “una idea terrible y sobrecogedora cuyo influjo puede compararse a la sensación que se experimenta durante un terremoto de perder la fe en la solidez de la tierra” (PHG §5).

El pensamiento heraclíteo nos acerca siempre al problema de lo uno y lo múltiple y las posibilidades de llevarlos hasta sus últimas consecuencias. Desde la perspectiva del efesio, el ser no puede acontecer fuera del devenir y, por otro lado, el devenir no es engaño de los sentidos ni mera apariencia. Afirmar el devenir es afirmar el ser y afirmar lo múltiple es afir-

mar lo uno; somos y no somos a la vez: “Tanto entramos como no entramos en los mismos ríos, tanto estamos como no estamos en ellos” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 46]). Ahora que, ¿cómo concibe Heráclito este *uno* que lo hace diferente al Ser de Parménides? Lo uno se afirma aquí en la generación y en la destrucción (Deleuze, 2019: 39); he ahí la importancia del elemento fuego sobre el cual volveremos más adelante. Podemos decir, entonces, que cuando Nietzsche le atribuye al griego la *negación del ser*, lo hace en un sentido muy específico: pone en entredicho la existencia de algo puro e inmóvil que no guarde relación con nada más que consigo mismo, pues todo lo existente no acontece como tal si no es a través de múltiples vínculos. En este punto es inevitable establecer un nexo con Hegel cuando este afirma que la *verdad* del ser no está en sí mismo, sino en su devenir (2019: 227).

Que el filósofo griego haya podido sobre llevar la revelación de una sabiduría de esta índole, tiene que ver también con la agudeza de su percepción. Observó, por ejemplo, que el nacimiento y la muerte son dos momentos *cualitativamente diversos, pero opuestos* (PHG §5) de fuerzas que tienden a separarse y, eventualmente, a reunificarse para luego volver a dividirse. La creencia en la inmovilidad de las cosas radica en que no se reconoce que

fenómenos opuestos se encuentran constantemente entremezclados a manera de contienda en la que a veces uno resulta victorioso, a veces otro:

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 los contrarios surge el devenir; una determinada cualidad que aparentemente se establece como duradera no es sino la manifestación momentánea de la prevalencia casual de uno de los luchadores sobre el otro; mas no por ello finaliza el combate: continúa sin cesar durante toda la eternidad (PHG §5).

Combate que necesariamente obedece a una ley intrínseca muy propia de la cultura *agónica* helena: *Justicia*, aquella legislación que gobierna incluso por encima de los dioses; juicio que rige las heterogéneas cualidades de la realidad de acuerdo con *proporciones inmanentes* (PHG §5). Así lo plantea Heráclito: “Desde luego, Helios no rebasará las medidas: si lo hiciera, lo descubrirían las Erinias, servidoras de Dike” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 81]). A raíz de esto Nietzsche se pregunta: que *la guerra sea justicia*, es decir, que haya un orden intrínseco a todas las cosas, ¿implica que Heráclito cae en una concepción dual de la realidad? En otras

palabras, ¿hay una separación entre los jueces que controlan el combate y aquellos que luchan? ¿Son los jueces realidades múltiples, pero, al fin y al cabo, unitarias e imperecederas en sí mismas y el devenir algo propio de la naturaleza humana que solo ve los destellos de una lucha metafísica? (PHG §6). Desde el ámbito divino, a esto parece remitir también el fragmento: “Frente al dios, todas las cosas son bellas; pero los hombres han calificado ciertas cosas como injustas y otras como justas” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 119]). Así, pues, ¿la realidad de las deidades y de Justicia son perfectas y eternas, mientras que la humana se hunde siempre en la corrupción? ¿O es más bien una cuestión de perspectiva? El ojo humano, común y corriente, tiene una visión mucho más limitada con respecto al acontecer del mundo y de la naturaleza, incluso de sí mismo. Para el dios, todos los contrastes se pueden observar como una armonía; para el hombre sin agudeza visual algunos fenómenos le parecen injustos porque reclama que las circunstancias *deben* suceder de otra manera para evitar el sufrimiento. Esto deja ver que el hombre no tiene ningún lugar privilegiado en la naturaleza y no es merecedor de ningún beneficio solo por ser humano.

Con ello, Heráclito, que no es común ni corriente, sino que “es semejante al dios

contemplativo” (PHG §7) y posee grandes intuiciones imposibles de demostrar por medio del cálculo lógico (PHG §6), entiende que los dolores padecidos por los hombres, sobre todo el sufrimiento ocasionado por la muerte y la destrucción, no son ningún tipo de castigo, sino parte de un aniquilamiento y de una creación vitales; son inherentes a la potencia creativa del devenir, el cual juega a ser *uno y múltiple* a la vez: “«El mundo es el juego de Zeus», o expresado físicamente, es el juego del fuego consigo mismo” (PHG §6). Esto se puede decir de otra manera con el fragmento: “Pero el rayo impera sobre toda la realidad” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 82]). La introducción del fuego como el uno que a la vez es múltiple elimina todo rastro de dualidad y, además, da cuenta del universo que se genera y se desbarata periódicamente; de igual manera, los diversos elementos presentes en la naturaleza encuentran su movimiento gracias a este fenómeno ígneo, que es dinámico en sí mismo:

El mundo que tenemos enfrente –el mismo para todos los mundos– no lo hizo ningún dios y ningún hombre, sino que existió desde siempre y así existe y existirá, como fuego siempre vivo que arde y crepita mesuradamente y mesuradamente se extingue (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 30]).

Creación, destrucción y transformación se implican en un ciclo constante que no se justifica ni moral ni religiosamente, pero sí estéticamente (sigue presente aquí la tesis planteada en *El nacimiento de la tragedia*: solo como fenómeno estético están eternamente justificados la vida y el mundo). Que el movimiento del fuego sea concebido como un juego quiere decir que se desarrolla de manera inocente tal como el carácter lúdico propio del artista y del niño, los cuales no crean ciegamente sino de acuerdo con un *orden íntimo* (PHG §7). Volvemos a hacer énfasis en que el devenir, que incluye en sí la aniquilación y la muerte, no es una sanción que la existencia, culpable de *ser*, deba pagar —Anaximandro— (Deleuze, 2019: 39). La inocencia es pues “la verdad de lo múltiple” (37).

El germen de esta declaración se encuentra ya en *El nacimiento de la tragedia*, cuando Nietzsche compara la disolución del individuo inherente al fenómeno dionisiaco con el juego del niño que crea y destruye castillos junto al mar. El fragmento de Heráclito aludido aquí corresponde a: “La vida es un niño que se divierte moviendo las fichas por el tablero; es el reino del niño” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 18]). Si bien en este momento no se menciona el fuego como tal, sí aparece el tono lúdico que lo constituye. Si

la vida y el devenir pueden representarse a través de una figura concreta, ni el efesio ni el alemán dudan en utilizar la del infante, la cual es siempre una potencia creativa en constante autodescubrimiento. El juego del niño (de Zeus, del fuego) se concibe siempre como una tensión entre el derroche y la medida en relación con la jovialidad, el desapego y la inocencia, pero al mismo tiempo con cierta seriedad e incluso algo de crueldad.

No debe olvidarse que el *Oscuro de Éfeso* no solo es caracterizado como tal por su enigmática sabiduría aforística, sino porque ve también en la confrontación y el sufrimiento aspectos constitutivos de la vida; en Nietzsche esto es lo que posibilita la ardua prueba de decir *sí* a la existencia en cada una de sus particularidades por más graves que sean. Así es como se erige lo trágico como psicología, como pensamiento; el filósofo trágico ha transfigurado la sabiduría dionisiaca en un *pathos filosófico* consistente precisamente en un padecer, en una lucha de afectos que configuran el pensamiento (el cual no deja de ser tampoco un afecto): “*ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, —ese placer que incluye en sí también el *placer de destruir...*” (EH, IV, §3). Con esto, Heráclito aparece como el compañero trágico de Nietzsche; trágicos en la medida en que ambos son pensadores

del devenir.² Así, entra en escena también la noción heraclítica de *Pólemos*: “Y si es necesario que estalle la guerra, y la justicia sea objeto de contienda, y todo suceda según los viejos vaticinios...” y “Pólemos es el padre de todas las cosas, el rey universal, que presenta a unos como dioses y a otros como hombres, a unos como esclavos y a otros como libres” (*apud* Colli, 2010, Frags. 14 [A 7] y 14 [A 19]). Aunado a estos fragmentos, se encuentra también: “Los elementos opuestos convergen, pero de sus divergencias brota la más bella armonía; de hecho, la realidad entera surge de la confrontación” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 5]).

En suma, el devenir, como realidad fundamental y no solo como un pasaje superficial de todas las cosas, se despliega a través de la lucha de opuestos. Estos son diversos en sus cualidades y sus enfrentamientos acontecen de manera múltiple, pero no caótica. Rigen en ellos un *lógos* y una justicia no como elementos externos, sino como constituyentes de su orden íntimo. Asimismo, es posible que el fuego, que jugando todo lo destruye, también pueda ser creador y que el combate también sea concebido como armonía. Todos estos aspectos que Nietzsche resalta en su obra de 1873 contribuyen a darle forma al Heráclito evocado dieciséis años después en *Ecce Homo*:

Me ha quedado una duda con respecto a *Heráclito*, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del *fluir* y del *aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del concepto mismo de «ser» –en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado (EH, IV, §3).

En consonancia con esta referencia, nos centramos ahora en ese “decir sí a la antítesis y a la guerra”. Puede resultar claro que se refiere a la confrontación, pero ¿qué quiere decir esto? ¿A la afirmación de una contraparte que se define con relación a qué? ¿Qué otros momentos de la obra del alemán pueden abonar a esta discusión?

² En EH Nietzsche se separa radicalmente de la idea planteada en PHG en la que todos los filósofos preplatónicos sean parte de un bloque homogéneo de pensamiento: “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*...” (EH, 4, §3).

2. Confrontación y antítesis

En el apartado 2 de “De los prejuicios de los filósofos” de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche usó el término *antítesis* al reflexionar sobre la procedencia genealógica de los valores; plantea que los pensadores metafísicos han dividido el mundo en valores opuestos que son separados radicalmente. Por ello, algo bueno no podría surgir de lo malo, la luz de la oscuridad, lo espiritual de los instintos, por mencionar algunos ejemplos, pues de esa manera es posible establecer que los valores que son considerados supremos³ no tienen un origen fuera de sí mismos o encuentran su fundamento en el ser, en Dios o en la *cosa en sí*; así es como nace la *verdad*.

Desde la concepción metafísica, la verdad no podría provenir del error, ello resulta contradictorio y, de ser así, en lugar de otorgar claridad al pensamiento lo sumergiría en la confusión. La creencia en la antítesis de los valores no es más que un prejuicio del pensador metafísico, dice Nietzsche, y eso no es más que una visión limitada hecha desde abajo, desde la cercanía o perspectiva de rana, no desde un amplio panorama o perspectiva de pájaro.⁴ Consideramos que la antítesis aparece en este fragmento como un concepto aislado, como una manera de mostrar cierto paralelismo en el origen

(siempre metafísico) de los valores: las estimaciones radicales que no guardan vínculos con nada más que consigo mismas existen solo como una ilusión (en su significación peyorativa); solo en ese sentido la antítesis en realidad no tiene lugar. ¿Qué pasaría si, más bien, los valores que tienen un inicio privilegiado en realidad provienen de los bajos fondos, del engaño, del error, de lo irracional, de lo *malo*, de lo ilógico, de lo egoísta?

Sería incluso posible que *lo que* constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera capciosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas. ¡Quizá! (JGB §2).

³ Véase una lista de ellos, caracterizados como ideas modernas, en la nota 10 de *El Anticristo*, traducido por Sánchez Pascual (2016a). Por mencionar algunos: razón, verdad, libertad, derechos iguales, compasión, humanitarismo, democracia, progreso.

⁴ Recordemos que Nietzsche, en su exposición sobre Heráclito, atribuye también a un *problema de visión* o *perspectiva* el que se llegue a percibir algo como inmóvil en lugar de apreciar los diferentes ritmos en que se mueven las cosas. Esto podría dar luz a su propuesta del *perspectivismo*.

Más adelante, en este mismo texto, pero en la sección segunda (“El espíritu libre”), nuestro filósofo da más señales sobre esta problemática. Ahí expresa que la antítesis no es más que producto de un lenguaje *torpe* que requiere hacer separaciones a través de opuestos porque está imposibilitado de ver y nombrar los diversos grados y matices de los valores y modos de valoración. Con esta crítica al planteamiento metafísico podemos ver que, cuando en *Ecce Homo* propone decir sí a la antítesis, Nietzsche no considera lo antitético como *excluyente*, sino como la tensión que permite una compleja interacción entre fuerzas. A partir de esto, llegamos ya a una distinción entre antítesis como el origen de valores opuestos que, al encontrarse en realidades separadas, nunca logran vincularse entre ellos (prejuicio metafísico), y antítesis como una composición de valores que se relacionan y se enfrentan constantemente desde sus aspectos más sutiles hasta las diferencias más violentas (*Pólemos*). El segundo tipo es el que Nietzsche intenta recuperar y será principalmente nuestra base. Para adentrarnos más en ello es importante preguntarse: ¿Cómo es posible una antítesis que implica una relación y no una exclusión? Hay que tener siempre a la vista que lo antitético no es una noción radical. La concepción de *lucha* aquí implícita tiene que ver con el encuentro de fuerzas que primero se afirman

a sí mismas y luego encuentran las diferencias con sus oponentes; en este proceso no se niega la existencia del enemigo sino, más bien, se nutre de ella y se mantiene la distancia suficiente para que permanezca como tal. Es en ese sentido en que una fuerza jamás se encuentra aislada.

Consideramos que en este momento es en donde Nietzsche vuelve a trazar su vínculo con Heráclito, pues también en *La gaya ciencia* había remitido al *Heraclitismo* al decir que:

¡Toda felicidad sobre la tierra,
Amigos, la da la lucha!
¡Sí, para volverse amigos
Hace falta el humo de la pólvora!
En tres cosas los amigos son uno:
¡Hermanos ante la penuria,
Iguales ante el enemigo,
Libres – ante la muerte!

(FW §41)

En Heráclito, e incluso en Empédocles y en todo el pensamiento preplatónico, la lucha de opuestos se da como principio de la naturaleza y ello fundamenta el movimiento de todas las cosas, pero Nietzsche no va detrás de un fundamento y, por ello, no tarda en trasladar esos aspectos al plano de la interpretación y de la valoración. Así pues, la oposición

y la confrontación aparecen en el pensamiento nietzscheano más cercanos a una transvaloración desde la Genealogía que a un sustento metafísico, ontológico o a una propuesta puramente lógica. En términos genealógicos, la emergencia de los valores, por ejemplo, se da a causa de constantes confrontaciones. Sobre ello Foucault nos dice:

La emergencia [*Entstehung*] se produce en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas [...] Ocurre también que la fuerza lucha contra sí misma: y no solamente en la ebriedad de un exceso que le permite dividirse, sino también en el momento en el que se debilita (1991: 15-16).

De esta manera, la lucha se muestra como forma cualitativa de valorar la vida, aplicada incluso a la disputa entre pueblos o modos de vida (Roma contra Judea, casta sacerdotal contra casta guerrera, por ejemplo) y a la problematización de los valores metafísicamente privilegiados. No obstante, ¿hay en Nietzsche otra manera de concebir el combate? Es decir, ¿es siempre una potencia creativa relacionada con el despliegue de fuerzas que dan lugar a diversas valoraciones en determinados momentos? Deleuze señala que, en el ámbito de la

transvaloración y de la voluntad de poder, la confrontación solo posibilita el cambio de luchadores, pero no remueve el tablero en el que se desenvuelven. A lo largo de la historia y, sobre todo, en el periodo de Hobbes a Hegel, la lucha entre los distintos tipos de valoración solo se ha referido a la búsqueda de sustitutos: los valores establecidos se enfrentan unos a otros deseando solamente ser representados. Así, los que triunfan en el combate responden frecuentemente a la cualidad de esclavo, pues los *débiles* son siempre más numerosos que los *señores*; aquellos encuentran la manera de desactivar, por medio de complejas artimañas, la fuerza activa de estos volviéndolos sus voceros. El combate, en este sentido, solo perpetúa la mediocridad y el conformismo; las concepciones de jerarquía y de distancia no tienen aquí lugar, pues esta opera más bien desde la diferencia, no desde la disputa (Deleuze, 2019: 119):

[...] hasta qué punto las nociones de lucha, guerra, rivalidad, o incluso de comparación son extrañas a Nietzsche y a su concepción de la voluntad de poder. No es que niegue la existencia de la lucha; pero no la considera en absoluto creadora de valores (119).

Para la exposición de estas ideas, Deleuze se apoya, entre otros, en el parágrafo nueve de “¿Por qué soy yo tan inteligente?” de *Ecce Homo*. En él, Nietzsche, al

indagar sobre cómo se llega a ser el que se es, plantea que la apertura a una transvaloración de los valores se da cuando las facultades de un individuo (o pueblo o algún otro organismo) no se obstaculizan entre ellas, sino que, más bien se busca potenciarlas: “Jerarquía de las facultades; distancia; el arte de separar sin enemistar; no mezclar nada; no «conciiliar» nada; una multiplicidad enorme, que es, sin embargo, lo contrario del caos” (EH, II, §9). Con esto, el de Röcken parece decantarse más por la idea de un juego que acontece siempre de manera plural y en el que hay lugar para acomodar todas las piezas de uno mismo de acuerdo con ciertas prioridades. Esto es contrario a una confrontación de facultades o cualidades en las que obligatoriamente unas deben superar a otras, como si la condición fundamental de tal combate fuera la resolución. El pensador alemán nos dice que su vida ha sido maravillosa en la medida en que, en la búsqueda de sí mismo, se ha alejado de lo que él es; ha optado por los caminos inciertos, por las condiciones que no fomentan su *mismidad* (entendiendo esta como una identidad fija). Incluso el intento por alcanzar una meta no ha sido el motor al que debiera someterse su juicio:

En mi recuerdo falta el que yo me haya esforzado alguna vez, –no es posible detec-

tar en mi vida rasgo alguno de *lucha*. [...] «Querer» algo, «aspirar» a algo, proponerse una «finalidad», un «deseo» –nada de esto lo conozco yo por experiencia propia. Todavía en este instante miro hacia mi futuro –¡un vasto futuro!– como hacia un mar liso: ningún deseo se encrespa en él. No tengo el menor deseo de que algo se vuelva distinto de lo que es; yo mismo no quiero volverme distinto (EH, II, §9).

La primera parte de esta cita es la que utiliza Deleuze para afirmar que el combate no es para Nietzsche creador de valores, lo cual resultaría contradictorio con todo lo que hemos planteado hasta el momento. Para esto es de suma relevancia detenernos en los términos utilizados por el alemán y lo que consideramos que son las intenciones detrás de ellos. En el manuscrito original, el autor de *Ecce Homo* se expresa así: *Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, –es ist kein Zug von Ringen in meinem Leben nachweisbar*. Aquí vemos que el sustantivo utilizado para lucha es *Ringen*, el cual coloquialmente también se traduce como “esfuerzo”: trabajar mucho para conseguir algo. Así, *Ringen* está en concordancia con *bemühen* (esforzarse) y además con los términos que le siguen: *Etwas „wollen“* [querer algo], *nach Etwas „streben“* [aspirar a algo], *einen „Zweck“, einen „Wunsch“ im Auge haben* [proponer-

se una finalidad, un deseo]. El combate, entendido así, parece una especie de esfuerzo o sobreesfuerzo casi innecesario, un forzarse para obtener algo a cambio, incluso un buscar, un acechar. Esto, en efecto, no implica creación de valores, sino una imposición teleológica a toda acción y, además, una persecución del *querer cambiar* a toda costa, aun cuando no existan las condiciones para ello. De ahí la declaración de Nietzsche: “no tengo ningún deseo de que algo cambie, yo mismo no quiero volverme distinto”. Con ello termina postulando, más bien, la afirmación de sí mismo y se atisba incluso la propuesta del eterno retorno de lo mismo. El uso que en este texto se le da a *Ring* es completamente distinto a cuando el de Röcken utiliza el término *Krieg* o *Kampf* (guerra), que con frecuencia tiene que ver con el carácter creativo de las fuerzas propias del devenir: *das Jasagen zu Gegensatz und Krieg, das Werden* (el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir); *Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden* (de la guerra de los contrarios surge todo devenir); *Alles Glück auf Erden, Freunde, giebt der Kampf!* (¡Toda felicidad en la tierra, amigos, la da la guerra!). Las fuerzas aquí operantes, en sus enfrentamientos, sí responden a múltiples grados jerárquicos y su correspondiente ordenamiento; en este movimiento no necesariamente se atribuye una resolución

última, pues a través de las constantes tensiones el panorama se mantiene abierto. Por ello nos resulta fundamental que, al hablar de confrontación en el pensamiento nietzscheano, no se pierda nunca de vista a Heráclito. Consideramos que esta figura funge como la brújula para contextualizar los usos posibles de los términos aquí referidos.

Con ello no pretendemos desautorizar el análisis deleuziano acerca de esta problemática, sino esclarecer que el parisino tiene una predilección por la noción de *diferencia*. A partir de ella lee a Nietzsche para colocarlo en una posición completamente distinta a la de la contradicción dialéctica-hegeliana. La filosofía nietzscheana nos sitúa en un momento decisivo con respecto a la manera de pensar la *antítesis*, pues esta cambia drásticamente de coloración si la colocamos en un escenario dialéctico o en un escenario trágico. No solo en *El nacimiento de la tragedia* cuando se emprende la crítica contra la dialéctica socrática, ni en la revisión de esta misma obra que Nietzsche realiza varios años después en su *Ensayo de autocrítica*, sino también en diversos momentos de su pensamiento, se encuentra siempre de fondo una severa advertencia: la fuerza de la antítesis disminuye si la concebimos como pura contradicción dialéctica (conceptual-lógica).

En el prólogo de *Aurora* (1879-1881), por ejemplo, el de Röcken afirma que una de las creencias más arraigadas en el *espíritu alemán* es la de la dialéctica como la superioridad de la razón por encima de otras facultades. Aquí a quien mira directamente es a Hegel: “«La contradicción es el motor del mundo: todas las cosas se contradicen a sí mismas». Hasta en lógica son pesimistas los alemanes” (M, “Prólogo”, §3). Sin embargo, como hemos señalado ya, nuestro autor remite frecuentemente a tensiones y oposiciones que hacen de la vida en sí misma una lucha de fuerzas.

¿Qué diferencia existe entre esta noción de conflicto y la de contradicción en Hegel? Nietzsche, en la cita de *Aurora*, da al menos dos pistas: 1) parece que el de Stuttgart está hablando en términos puramente *lógicos no vitales*, y 2) la identificación de *contradicción* con *pesimismo* no contiene necesariamente la idea de *lucha*, sino la de *negación*, pues en su significación esencial, la dialéctica es “todo aquello que se mueve en virtud de alguna negación” (Valls Plana, 1981: 7). Así, la advertencia se mantiene sobre la mesa: el constante vaivén propio de la antítesis no es un proceso dialéctico (no en el sentido hegeliano o, mejor dicho, no en el sentido en que Nietzsche entiende a Hegel). El de Röcken teme caer en la descripción de un mundo en el que, a partir de la lucha de opuestos

y la contradicción de sus partes que, además permiten el pasaje de todas las cosas, se funde una resolución conceptual; más bien, lo que está implícito en esta noción de devenir es una tensión que no sucede si no es a través del tiempo, del vértigo y del juego de un movimiento en cuanto movimiento desbordante y lejos de una teleología determinante; ello conforma, además, las fuerzas del flujo vital que comenzó a gestarse en *Humano, demasiado humano* y en *La gaya ciencia* como *sentimiento de poder* y, que en obras posteriores, consolidada ya como *voluntad de poder*.

Cuando se ve la contradicción desde una perspectiva solo lógica, se corre el riesgo de reducirla a una falla o confusión en un proceso argumentativo. Nietzsche se aleja de las formas en que la Lógica procede desde el momento en que la concibe como un proceso igualador y eso no es más que producto de la moral de rebaño, pues equipara la constitución de “casos iguales” con la idea de “almas iguales” (WM §504). La vida vista así se vuelve más sencilla, menos arriesgada. Con ello no queremos decir que nuestro filósofo sea un *ilógico* o un *irracional* y que esté en contra de una estructuración formal del pensamiento o que abogue por formas de vida caóticas. Más bien, pone sobre la mesa los conceptos exclusivamente *racionales y verdaderos* con los que la Lógica

trabaja y examina las fuerzas que se hallan detrás de todo ello:

La inclinación fundamental a igualar y a ver las cosas iguales es modificada, refrenada por la utilidad y el perjuicio, por el éxito; se crea una adaptación, una acomodación, dentro de los cuales puede satisfacerse dicha inclinación, sin negar la vida y enfrentarla con el peligro (WM §505).

Nietzsche remite a Descartes para decir que es él quien justifica la claridad de la Lógica como algo deseable para el intelecto; sin embargo, ¿es acaso posible que el intelecto aprecie más bien aquello que eleva su sentimiento de poder? ¿Es posible, entonces, que la *verdad* pueda partir más bien de los afectos y no solo de un ascetismo conceptual?: “El criterio de la verdad está en razón directa del aumento del sentimiento de fuerza” (WM §528). ¿Qué es este sentimiento de poder, de fuerza? Una vez más: aquello que da apertura a la lucha de opuestos, aquello que resulta desafiante y que también puede provocar dolor (este “es un medio mucho más sensible” [FW §13] que el placer, el cual suele querer perpetuarse sin cambio alguno). Como se ha mencionado ya, el sufrimiento es un elemento constitutivo de toda confrontación; no es un obstáculo sino, más bien, un estimulante. Es en este sentido

en que el sentimiento de poder se vuelve una voluntad afirmativa:

¡Sí, muchos amargos morires tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo percedero. [...] Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo con mayor honestidad: justo tal destino –es el que mi voluntad quiere (Za, “En las islas afortunadas”).

Si bien Nietzsche no establece un vínculo explícito como sí lo hace con otros fragmentos de Heráclito, consideramos que parte de estos planteamientos podrían tener una influencia del fragmento donde el pensador de Éfeso coloca al sentimiento como punto de convergencia de todo lo existente: “El sentimiento es la realidad en la que todas las cosas se relacionan entre sí” (*apud* Colli, 2010, Frag. 14 [A 14]). Una vez más, se hace énfasis en el término *relación*, no exclusión, no negación.

Conclusión

Lo que empieza configurado como el mundo dionisiaco y el mundo de Heráclito, termina constituyéndose como *voluntad de poder y nada más*. Así, vemos que cada vez se le suman más elementos a la problemática inicial: el interés originario

se encontraba en la noción de confrontación, antítesis o contradicción como lo imprescindible en la noción de devenir. Pero vemos que, al desarrollar esta cuestión desde la relación con Heráclito, no podemos dejar al margen al juego (en su carácter inocente y afirmativo) como el escenario en el que acontecen los múltiples encuentros y luchas. Ahora bien, ¿luchas de qué o quién? De fuerzas en los diversos sentidos que ya hemos señalado. Luego, más que intentar definir las, quizá la pregunta sea: ¿Qué buscan o qué quieren las fuerzas? Y, además, en esa búsqueda y en ese querer, ¿qué relación guardan con la noción de voluntad?

Hasta aquí consideramos pertinente resaltar: la confrontación puede acontecer como juego, pero no siempre el juego acontece como combate. De esto último se desprende el hecho de que a veces no sea necesario generar oposiciones, solo acomodar las diferentes piezas del juego. Este posee una especie de ambivalencia en la que tienen lugar el derroche, la exuberancia, la pluralidad (“este enigmático mundo de la doble voluptuosidad”, VP, §1060) y, a la vez, la regularidad e incluso cierta sobriedad (“este mundo que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo”, VP, §1060). Consideramos que lo complejo de la propuesta de Nietzsche es que el devenir pensado como confron-

tación o lucha de fuerzas no se sale de las líneas de la jerarquización y lo lúdico; si lo hiciera, podría caer más bien en el tablero de una *dialéctica reconciliadora*. Es decir, las relaciones de fuerzas, al enfrentarse, también se despliegan abiertamente, sin desembocar necesariamente en una resolución. Ahora bien, ¿este carácter lúdico de la confrontación se opone siempre a la finalidad y a la reconciliación? Consideramos que el juego, que tiene siempre sus propias reglas, no busca congeniar las partes que lo constituyen. En todo caso, si esto llega a suceder, no es tal cosa lo que lo define. En otras palabras, la reconciliación puede darse de manera fortuita dentro de la múltiple gama de consecuencias que brotan de los encuentros de fuerzas, pero no es el principio al que todo movimiento deba ceñirse y, mucho menos, es algo que se busque de antemano.

Imprimir la noción de reconciliación como algo intrínseco a la lucha de opuestos puede resultar un tanto forzado y no necesariamente esto se ajusta a la manera en que se desenvuelve la vida. Con ello no queremos decir que nuestro filósofo haya sido capaz de describir los procesos vitales *tal cual* acontecen (como quizá sería la pretensión de una ciencia como la Biología), sino, más bien, lejos de la búsqueda de una verdad única y última, propone un horizonte en el que sea posible desenmas-

carar los diversos fenómenos (morales, religiosos, políticos, artísticos) de la existencia, descubriendo los tipos de fuerza que se apoderan de ellos. Esto con el riesgo de que, al remover una máscara, otra sea colocada y, con ello, se revele el carácter *enigmático* del devenir de las fuerzas. De esta manera, nos encontraríamos más bien con un tipo de sabiduría en la que se asume aquello que *no se dice ni se oculta, sino que se señala*. El de Röcken vislumbra esto desde su obra temprana en la que emprende la crítica al pensamiento socrático y al optimismo de su dialéctica y prevalece también en la crítica a Hegel. De aquí que insistamos en la relevancia que tiene la presencia del pensamiento aforístico del *Oscuro de Éfeso* en Nietzsche, y con ello intentemos esbozar los rumbos que podría recorrer la filosofía incluso en la actualidad. Abona a esta discusión lo que Valls Plana dice al respecto:

[...] se trata de reivindicar y proclamar la autenticidad creadora frente a todo género de avasallamiento esterilizador. Y ya, dentro de esta mentalidad, propugnar una vuelta no hegeliana a Heráclito, el retorno a una dualidad que redoble la inquietud del eterno retorno y no la resuelva en la reconciliación. Desde este ángulo, por tanto, la polémica actual contra la dialéctica se centra sobre el concepto de reconciliación y trata de rehacer la historia cultural de

Occidente desde «el profundo Heráclito» (1981: 148).

Desde la visión de este autor, lo *esterilizador* para Nietzsche no se halla en sí en toda concepción dialéctica de la vida y mucho menos si la pensamos en su sentido heraclíteo, a saber, el de la lucha y el juego sin fines últimos que, además, deja abierto el panorama hacia múltiples perspectivas de un posible porvenir. Es decir, el concepto de reconciliación es completamente dialéctico, pero no toda dialéctica lo contiene (recordemos, por ejemplo, el estudio de Giorgio Colli acerca del nacimiento de la filosofía, en donde se muestra que dialéctica y enigma se encuentran profundamente emparentados). En todo caso, lo problemático radica en la construcción de una dialéctica redentora, como bien podría ser la cristiana; aquella que llega a su cúspide en el pensamiento hegeliano.

Bibliografía

- Colli, Giorgio, 2010. *La sabiduría griega III. Heráclito*. Traducción de D. Mínguez. Madrid: Trotta.
- Deleuze, Gilles, 2019. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de C. Artal. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel, 1991. “Nietzsche, la genealogía, la historia”. En *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta. 7-29
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 2019. *Ciencia de la lógica*. Traducción de F. Duque. Madrid: Abada.
- Moreno Claros, Luis Fernando, 1999. “Prólogo”. En Friedrich Nietzsche. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar. 9-27.
- Nietzsche, Friedrich, 1994. *Aurora*. Madrid: M. E. Editores.
- _____, 1999. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar.
- _____, 2003. *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta.
- _____, 2013. *Más allá del bien y del mal*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____, 2015. *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____, 2016a. *El Anticristo*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____, 2016b. *La gaya ciencia*. Traducción de J. L. Vermal. Madrid: Tecnos.
- _____, 2017. *Ecce Homo*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____, 2018. *Así habló Zaratustra*. Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____, 2019. *La voluntad de poder*. Traducción de A. Froufe. Madrid: EDAF.
- Valls Plana, Ramón, 1981. *La dialéctica. Un debate histórico*. Barcelona: Montesinos.