

## «φύσις [...] κρύπτεσθαι φιλεῖ» (DK22 B123). Aproximación desde Hegel a un fragmento de Heráclito

## «φύσις [...] κρύπτεσθαι φιλεῖ» (DK22 B123). An approach from Hegel to a fragment of Heracli- tus

RESUMEN: Este trabajo elabora una aproximación a un significativo fragmento de Heráclito a partir del pensamiento de Hegel, apuntando también algunas problemáticas que se derivan de tal aproximación, particularmente en lo que refiere a la articulación entre naturaleza y pensamiento. Se tiene en cuenta para ello la perspectiva última de una filosofía, como la hegeliana, que pretende contener los principios de todas las filosofías precedentes, así como el principio subyacente, según Hegel, a la propia filosofía de Heráclito, que sería el devenir (Werden).

PALABRAS CLAVE: HEGEL; HERÁCLITO; TIEMPO; NATURALEZA; DEVENIR

ABSTRACT: This article develops an approach to a significant fragment of Heraclitus from Hegel's thought, also pointing out some questions that derive from such an approach, particularly regarding the articulation between nature and thought. For this, the ultimate perspective of a philosophy, such as the Hegelian, which aims to contain the principles of all the preceding philosophies is taken into account, as well as the underlying principle, according to Hegel, to Heraclitus' own philosophy, which would be the notion of becoming (Werden).

KEYWORDS: HEGEL; HERACLITUS; TIME; NATURE; BECOMING

«Im jedem Nu beginnt das Sein»  
*Also sprach Zarathustra* - F. Nietzsche

CONOCIDA ES LA AFIRMACIÓN de Hegel sobre Heráclito en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*: «[a]quí vemos tierra firme; no hay frase de Heráclito que no haya asumido en mi Lógica»<sup>1</sup>. Esta afirmación no es casual, como (casi) nada lo es en Hegel. Hegel aborda a Heráclito con la largueza con que aborda la historia de la filosofía en general, entendiendo con ello el des-envolvimiento del propio concepto absoluto en la historia, para culminar su autorrealización. De paso, con el calado de quien lee en su historia al propio pensamiento, más allá de su historia, recupera o reelabora ya para la posteridad filósofos como Proclo, textos como el *Parménides* de Platón, o, desde luego, al propio Heráclito. En todo caso, razones generales de su interés por Heráclito, o por cualquier otro pensador, las esgrime él mismo: «[l]a que bajo una perspectiva temporal es la última filosofía, es el resultado de todas las filosofías que la preceden, y debe contener, por tanto, los principios de todas ellas»<sup>2</sup>.

El propósito de estas páginas es una breve aproximación a uno de los fragmentos de Heráclito a partir del pensamiento de Hegel, apuntando también algunas problemáticas que se derivan de tal aproximación. Para ello, vamos a tener siempre en cuenta entonces esa doble faceta: tanto el punto de vista del resultado final, que es desde donde Hegel lee (y en algunos casos, recupera) la historia de la filosofía, como el principio subyacente al pensamiento de Heráclito, que Hegel recoge e incorpora a su lectura del Absoluto. Ese principio es, como veremos, el *devenir* (*Werden*)<sup>3</sup>.

## I. EL CONTEXTO DEL DEVENIR EN HEGEL

Hegel, como buen alemán de su época, deja traslucir su admiración por la Antigua Grecia, cuya mera mención le hace sentir «en casa»<sup>4</sup>, aunque transida por la tristeza de su pertenencia al pasado: «[s]i fuera permitido tener

[1] HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, II y III (*Werke in zwanzig Bände*, vols. 18, 19 y 20). Hrsg. von Eva MOLDENHAUER u. Karl Markus MICHEL. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1986. En lo que sigue, VGP I, II y III. La cita corresponde a VGP I, p. 320.

[2] HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrissen* (1830). (*Werke in zwanzig Bände*, vols. 8, 9 y 10). Hrsg. von Eva MOLDENHAUER u. Karl Markus MICHEL. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1986, §13. En lo que sigue, *Enz.*, seguido del parágrafo (§), y, en su caso, del añadido o *Zusatz*, (Z).

[3] «Heraklit sagt: alles ist Werden; dies Werden ist das Prinzip». HEGEL, VGP I, p. 324.

[4] «»Da hat der Mensch aufgefangen, in seiner Heimat zu sein». *Ibid.*, p. 173

alguna nostalgia, sería de tal pueblo»<sup>5</sup>. Pero hay más. En la filosofía griega se enuncian para él los principios generales del movimiento del concepto en la historia, y en ellos tiene su génesis toda derivación posterior. Voy a comenzar, pues, por contextualizar brevemente el horizonte donde Hegel sitúa a los griegos y a Heráclito, particularmente en lo que interesa en estas páginas.

La correspondencia e interacción entre las categorías del ser y del pensar, entretajadas de forma permanente en su acontecer, permite comprender cómo para Hegel el espíritu procede hasta su plenitud animado por su movimiento tendencial hacia el concepto absoluto. Esta tendencia es la *dialéctica*, principio de todo movimiento en la realidad y alma de sus diferentes planos. En cuanto principio, se encuentra ya desde el comienzo: en primer lugar, como *negatividad*. La presencia de la negatividad es la que permite entender toda esa derivación de un único principio que es el espíritu hegeliano. En efecto, en el origen (diferente al comienzo) solo puede haber *un* elemento, que Hegel identifica como substancia; pero entonces ésta debe tener en sí algo que la incite al movimiento, para posibilitar el proceso de desarrollo y asunción de toda la realidad. El concepto de substancia que concibe Hegel asume, de hecho, la idiosincrasia de la οὐσία<sup>6</sup> aristotélica, tanto en su carácter de δύναμις como de ἐνέργεια, ésta, particularmente, en su inherente ἐντελέχεια<sup>7</sup>, que la inclina a su conversión en sujeto (en terminología hegeliana), contemplando también, para la obtención de un concepto de totalidad, la substancia única de Spinoza. Éste había unificado la dualidad cartesiana de pensamiento y extensión en Dios, aunque Hegel la considera una unificación todavía formal, pues le falta el movimiento<sup>8</sup>, que es necesario para instaurar una unidad ya enteramente mediada. Por esta razón incorpora Hegel el concepto kantiano de forma, reformulada como subjetividad en Fichte, que viabiliza la noción de Absoluto, aunque todavía bajo una forma subjetiva, según Hegel<sup>9</sup>. Pero al unir la substancia inmóvil con la subjetividad infinita se posibilita a la substancia su desenvolvimiento hasta su plenitud en el sujeto.

Lo interesante para el desarrollo de la argumentación que aquí estamos siguiendo, sin embargo, es el inicio mismo de todo este proceso. Desde el plano estrictamente lógico, la resistencia de Hegel a afirmar que el comienzo de la

[5] Ibid.

[6] Que Hegel traduce directamente como «Substanz». Cf. HEGEL, VGP II, p. 152.

[7] «Das Nähere sind nun die *zwei Hauptformen*, welche [Aristoteles] bestimmt: a) als die der *Möglichkeit* (δύναμις, *potentia*) und b) der *Wirklichkeit* (ἐνέργεια, *actus*), noch bestimmter der *Entelechie* (ἐντελέχεια), welches *in sich Zweck und Realisierung des Zwecks* ist». Ibid., p. 154. El énfasis en la última frase es mío.

[8] Cf. HEGEL, VGP III, p. 157 y p. 196.

[9] Cf. Ibid., p. 314. Cf. también: PÖGGELER, Otto. *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn: Bouvier u. Co., 1956, pp. 20-34

«ciencia»<sup>10</sup> haya de ser un mediato o un inmediato, señalando que ha de ser ambas cosas a la vez<sup>11</sup>, se entiende entonces concibiendo lo inmediato como lo no desarrollado – más exactamente, lo todavía no desarrollado, que es otro modo de referir a ese principio del movimiento que en sí lleva (o en sí es) la substancia. Este primer momento absoluto - la pura indeterminación inmediata (es decir, todavía no mediada) - corresponde a lo que Hegel llama *ser*, que, siendo lo más general, debe llevar en sí ya las condiciones de su aplicabilidad general a cualquier contenido o determinación<sup>12</sup>. Ser, de este modo, es la posibilidad de la determinación. Pero toda determinación es negación, afirma Hegel, siguiendo aquí a Spinoza. Por ello, puesto que no puede ser pensable un concepto general de ser sin una relación necesaria con la determinación, el concepto de ser lleva en sí mismo su negación, la *nada*. Otra nada, una nada completamente fuera del ser, no es simplemente pensable.

Ser y nada se pertenecen, por tanto, mutuamente, produciéndose un paso incesante del uno al otro. Pues bien, esto constituye su *devenir*: el movimiento que hace desaparecer el uno de forma inmediata en el otro, y expresa a la vez su diferencia. Sin embargo, esa diferencia no puede constituir algo diferente al espíritu mismo, en razón de esa unicidad necesaria a todo principio generador. Por ello Hegel afirma incontables veces que lo otro del espíritu ha de ser *su* otro<sup>13</sup>: y lo «otro» del espíritu es su propio negarse, lo que le hace salir de sí, iniciando el proceso de la realidad en fases sucesivas de negación de la negación. Ser y nada se encuentran, así, en la dimensión real del devenir como un permanente originarse y pasar (*Entstehen* y *Vergehen*<sup>14</sup>). Este movimiento de la dialéctica impulsado por la negatividad es llevado a cabo por la *reflexión*, la mediación del espíritu en movimiento, presencia siempre presente - en la medida en que forma parte del principio dialéctico, al igual que la negatividad- del dinamismo del espíritu en su impulso permanente de lo negativo hacia lo positivo, positividad del espíritu y posibilidad misma de la vuelta del espíritu a su origen, ya en su plenitud como sujeto absoluto.

[10] La «ciencia» es la filosofía, en cuanto un saber de la realidad como totalidad.

[11] Como ya indica en la primera parte de la *Ciencia de la lógica*, al plantear la pregunta de cuál debe ser el comienzo (*Anfang*) de la ciencia. Cf. HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I* (*Werke in zwanzig Bände*, vol. 5). Hrsg. von Eva MOLDENHAUER u. Karl Markus MICHEL. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1986, pp. 65-79. En lo que sigue, WL I.

[12] El ser es lo común a todo lo que es y a toda determinación. Pero todo lo que es, en cuanto que realmente *es*, es ya algo determinado.

[13] Cf., por ejemplo, *Enz.* §92 Z, o VGP I, p. 327.

[14] Cf. HEGEL, *Enz.* §89. Gadamer contempla el ser y la nada como momentos «analíticos» en el concepto de devenir (Cf. GADAMER, Hans-Georg. «Die Idee der Hegelschen Logik», en: *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980, p. 77).

Pues bien, estamos configurando ya el marco de nuestra cuestión en estas páginas. Porque lo primero que aparece en el espíritu bajo la perspectiva de su proceso hacia la idea es su curvatura hacia la pura exterioridad, hacia la alteridad pura, esto es, hacia la naturaleza (*Natur*). Y como señala Hegel en un fragmento de sus últimos años en Berlín, «la pregunta: qué es el espíritu, encierra en sí al mismo tiempo dos preguntas: *de dónde* procede el espíritu y *hacia dónde* se dirige el espíritu [...]. De dónde procede: de la naturaleza; hacia dónde se dirige: hacia su libertad. Lo que el espíritu *es* consiste precisamente en este movimiento mismo; liberarse de la naturaleza»<sup>15</sup>. Hegel medita en primer lugar la naturaleza como ser. Porque la idea, en cuanto naturaleza, es ya idea, sin duda, pero idea inmediata; de este modo existe aquí una correspondencia con la noción lógica inmediata de ser. Pero al ser la naturaleza idea (todavía) en sí, significa que, en cuanto tal (en cuanto en sí), su ser no corresponde a su concepto; por ello la naturaleza es «la contradicción no resuelta»<sup>16</sup>, como aún volveremos a ver.

## II. HEGEL SOBRE HERÁCLITO

El genio especulativo de Heráclito, denominado «el Oscuro»<sup>17</sup>, introduce la negación en el seno de lo que es, postula Hegel. Así, al tomar como principio de su pensamiento esa inquieta verdad, acuñada en la noción de devenir, se consume por primera vez en la filosofía la presencia de lo infinito como tal. Intrínsecamente ligadas a la posibilidad de este acontecimiento, el devenir presenta en su seno dos nociones determinantes: negatividad y movimiento. El devenir tiene como «principio» propio, en efecto, el movimiento, que es su posibilidad misma<sup>18</sup>. Esto es fundamental, porque el devenir define la situación de la continua conversión inmediata, ya mencionada, entre el ser y la nada, y

[15] HEGEL. G.W.F. *Berliner Schriften 1818-1831*. (*Werke in zwanzig Bände*, vol. 11)). Hrsg. von Eva MOLDENHAUER u. Karl Markus MICHEL. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 529-530.

[16] HEGEL, *Enz.* §248.

[17] F. Schleiermacher usa esta denominación, como es sabido, en el título de su célebre obra *Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten*, [cf. nota 36], pero le había sido aplicada ya a lo largo de la historia. Hegel, en acuerdo con Aristóteles, aclara que el apelativo responde en parte a que su lenguaje filosófico no estaba enteramente formado; pero sobre todo a la profundidad de la especulación contenida en su pensamiento, siempre oscura para el mero entendimiento (*Verstand*, el constante caballo de batalla de Hegel). En ningún caso acepta que es enigmático de modo intencional (una «trivialidad» que le habría atribuido Cicerón). Cf. HEGEL, VGP I, p. 322s.

[18] Resalta Hegel que ya Aristóteles había señalado la carencia que para la filosofía anterior a Heráclito representaba la ausencia del principio del movimiento: «Es ist schon mehrmals bemerkt, daß Aristoteles bei den alten Philosophen ein Prinzip der Bewegung vermisste; er sagt,

la nada y el ser, situación que Hegel concretiza con el término *Umschlagen*<sup>19</sup>, movimiento incesante que se alimenta de su inherente negatividad; una relación que, en su persistencia (*Bestehen*) como tal relación, se constituye como primera relación verdadera, como autentico principio, que es la verdad de ambos. Ésta es la (palpitante) tierra firme a la que Heráclito acerca, según Hegel, a la filosofía.

Lo que se reitera aquí es que lo primero es algo ya en sí mediado. La negatividad inherente al devenir posibilita un principio, por así decirlo, compuesto. En ningún caso puede entenderse esto como que hay dos principios. Hegel manifiesta claramente que el principio no puede ser solo algo puramente positivo, pues así no se explica el movimiento (que siempre es un movimiento hacia algo), ni tampoco por tanto la multiplicidad; pero no puede ser otra cosa que lo formulado en primer lugar, pues si fuera otra cosa, sería otro principio, y un principio no puede ser plural. Hay que explicar, efectivamente, el movimiento, es decir, lo otro, lo que solo es posible introduciendo la negatividad en el principio mismo. La epifanía del infinito que se realiza en Heráclito consiste en haber sacado a la luz que el principio de la dialéctica es el propio movimiento -y no la mera superación de la noción del no-ser- en la profundidad del ser. En el devenir, expresión misma de esa inquietud, acontece una *tensión* entre el ser y el no-ser, que vive, como el arco y la lira, de su misma contraposición. La diferencia pertenece, así, a la constitución de lo verdaderamente verdadero. En eso consiste su identidad.

Para entender mejor el alcance de todo esto, volvamos a la noción de naturaleza. La naturaleza es para Hegel la idea absoluta en la forma o figura del ser-otro, siguiendo su premisa de no establecer una distinción esencial entre lo «interior» y lo «exterior». La idea es contenido tanto de lo natural como de lo espiritual; es más, «la idea, que constituye el contenido común de la naturaleza y el espíritu, está presente en la naturaleza únicamente como exterior; pero precisamente por eso también, al mismo tiempo, está presente únicamente como interior»<sup>20</sup>. En esa exterioridad se encuentra, pues, su interioridad, que es necesario hacer emerger del «dios báquico», que se desconoce a sí mismo, para encontrar la unidad del concepto. La naturaleza es de este modo, podemos repetir ahora, la «contradicción no resuelta»; es preciso entonces enfrentarse a la naturaleza de un modo *especulativo*, esto es, enfrentándonos a la contradicción. El espíritu mismo es el que obra en el interior de la naturaleza, provocando

man kann die Veränderung nicht begreifen aus dem Sein». Y prosigue: «Dies Prinzip haben wir nun bei Heraklit in der Bewegung des Werdens gefunden». VGP I, p. 348.

[19] Que utiliza en diferentes ocasiones, siempre con el sentido de conversión inmediata entre dos elementos contrarios que se pertenecen mutuamente, como exterior e interior, o forma y contenido (cf. por ejemplo *Enz.* § 133); explícitamente entre ser y nada, cf. *Enz.* § 89 Z, entre otros.

[20] HEGEL, *Enz.* §140 Z.

la contradicción, de modo que en la misma provocación se manifiesta la permanencia de la contradicción como *ser* de la naturaleza, y a la vez su destino espiritual, destino que se realiza de modo progresivo en la concepción, precisamente, de una *filosofía* de la naturaleza. En Heráclito ve Hegel por ello el primer «filósofo de la naturaleza». Identifica la inquietud del devenir con el heraclíteo *fuego*<sup>21</sup>, vertiginosa hoguera de la negatividad, y reconoce la inmensa estatura *especulativa* de Heráclito, no porque haya hablado del fuego como primer principio en un sentido literal, en relación directa con los elementos naturales<sup>22</sup>, sino porque concibió por primera vez a la naturaleza, como acabamos de ver, en sí infinita, esto es, como *proceso*<sup>23</sup>. El fuego como principio o primera esencia es la afirmación del proceso puro; su ser es la disolución permanente del ser. Estamos en el terreno del *límite*.

Pues bien, la procesualidad de la naturaleza constituye, en otros términos, su identificación con el *tiempo*. El tiempo, así lo define Hegel, es precisamente esa «conversión inmediata (*Umschlagen*) del ser en la nada»<sup>24</sup> y de la nada en el ser, a la vez que es también la contemplación abstracta de esta conversión inmediata. Aparece nuevamente el término *Umschlagen*, y es momento de mencionar que tiene la misma significación que el término griego utilizado por Heráclito en un fragmento paradigmático sobre la unidad de los contrarios: μεταπεσόντα<sup>25</sup>, que implica cambiar bruscamente, del uno al otro y del otro al uno, una acción que es una *interacción* simultánea. No es casualidad que Hegel lo utilice en relación al tiempo, si lo que se está pensando es la naturaleza, porque para Hegel pensar la naturaleza (*Natur*) es primariamente pensar el espacio *en* el tiempo. En efecto, la verdad del espacio se encuentra en el tiempo<sup>26</sup>, y ambos se encuentran precisamente en el movimiento, que es «lo

[21] Cf. HEGEL, *Enz.* § 89 Z; VGP I, p. 330.

[22] Liberándolo con ello, por cierto, de la concepción que le atribuía Aristóteles. Cf. GADAMER, Hans-Georg. «Hegel und Heraklit», en: *Plato im Dialog. Griechische Philosophie III. Gesammelte Werke*, Bd. 7. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1991, p. 37.

[23] «[D]ie Natur begreifen heißt, sie als Prozeß darstellen». HEGEL, VGP I, p. 330.

[24] «[...] dies Umschlagen aus Sein im Nichtsein». *Ibid.*, p. 329.

[25] «ταυτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν-τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα» (DK22 B88). El término μεταπεσόντα es un participio aoristo de metapíptw, en nominativo plural neutro. La traducción de Felipe MARTÍNEZ MARZOA dice así: «Lo mismo es viviente y muerto y despierto y durmiendo y joven y viejo; pues esto *de un golpe* es aquello y de nuevo aquello *de un golpe* es esto» (*Historia de la Filosofía\**. Madrid: Istmo, 1975, p. 63). Los subrayados son míos. Agradezco a Teresa Miñambres su ayuda para aclarar algunos aspectos de la lengua griega arcaica.

[26] Cf. HEGEL, *Enz.* § 257 Z

infinito como unidad de estos dos opuestos de tiempo y espacio»<sup>27</sup>, una unidad en continua intersección.

Concebir la naturaleza como proceso significa, en definitiva, incluir la negación; y por tanto, como ya hemos visto, necesariamente el movimiento, que es la única manera de incorporar la negación sin conculcar el principio de contradicción, desde el punto de vista lógico, por una parte, y dar cuenta del cambio desde la temporalidad de la propia procesualidad inserta en el espacio, o la multiplicidad, por otra. Se establece el juego en la misma noción de límite, que acaba por ser la pura forma del espíritu en cuanto relación exterioridad/interioridad. Por eso la figura que toma el devenir no puede ser otra que la del tiempo. Esta conversión inmediata se expresa en la noción de *Jetzt*, el *ahora* puro, el instante. Veremos enseguida a dónde esto nos puede conducir.

Pero antes es preciso señalar que la contemplación del devenir remite al *logos* como principio del mundo; en la multiplicidad aparente, en el sucederse incesante de las cosas mismas, la mirada especulativa ve que late la unidad. También la mirada de Heráclito, según Hegel. Cuando Heráclito, dice, afirma que no existe verdad en el saber sensible, porque todo lo aparente «fluye», lo que hace en definitiva es *poner* en el *saber* la verdad, en la medida en que «lo racional, lo verdadero que yo sé, es un volver desde lo objetual, desde lo sensible»<sup>28</sup>, poniéndose como conciencia de lo general en su verdad. Esta verdad no es todavía, sin embargo, absoluta, pues relaciona la unidad a la permanencia de los contrarios. Hegel echa de menos en Heráclito, de hecho, un concepto de idea que signifique algo duradero. Heráclito había concebido efectivamente la unidad - aquello universal que era la inmediata y simple unidad en los contrarios - como lo primero. En diversos momentos Heráclito había ya proclamado la soberanía del *logos* escondido común a todas las cosas<sup>29</sup>, debido a lo cual lo visible es captado como fragmentario. Pero siendo esta unidad todavía concebida como proceso, tal soberanía es más un presentimiento que otra cosa. Hegel echa de menos la quietud; algo que ya ofrecerá, según él, Aristóteles.

Pero nos interesa, y mucho, eso primero verdadero que parece habitar en la entraña incandescente del devenir, para lo cual nos aproximaremos al fragmento de Heráclito objeto de estas páginas.

[27] HEGEL, VGP I, p. 310

[28] *Ibid.*, p. 342.

[29] Por ejemplo, «la armonía no manifiesta es más poderosa que la manifiesta» (DK22 B54). Se cita conforme a la referencia escolar de: DIELS, Hermann; KRANZ, Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Griechisch/deutsch). Berlin, 1951-52, 3 volúmenes. La traducción es de CASADESÚS BORDOY. («¿Por qué a la naturaleza le gusta ocultarse?». *Liburna*, 4 (Noviembre 2011), p. 91).

### III. EL FRAGMENTO DE HERÁCLITO

No voy a entrar en exhaustivos abordajes sobre la recopilación, recepción e interpretación de los fragmentos de Heráclito, sino que mencionaré brevemente lo necesario para entender la recepción que Hegel hizo de ellos, y algunas notas posteriores de interés. Los fragmentos de Heráclito surgen como restos de su libro *Sobre la naturaleza*. Diógenes Laercio (que también afirma que algunos lo titulaban *Las Musas*) asegura que estaba dividido en tres partes; la primera versaría «acerca del Todo, la segunda sobre la polis, la tercera sobre la divinidad»<sup>30</sup>. Cuestionando esta división, la recopilación realizada por H. Diels<sup>31</sup> -que continuó W. Kranz a partir de la muerte de Diels (1922), desde su quinta edición, en 1934, y que sigue siendo referencia ineludible, incluso cuando se trata de contrastarla con otras ediciones-, presenta las fuentes con un criterio neutral, según el orden alfabético de los autores que nos dan a conocer los

[30] DIOGENES LAERTIUS. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, IX, 5. Zweiter Bd. Übersetzt und erläutert von Otto APELT. Leipzig: Felix Meiner (Der Philosophische Bibliothek, Bd. 54), 1921 p. 137. Gadamer sostiene que el libro, tal como se conocía en la época estoica, y la división en capítulos de la que se informa a finales del período helenístico, apenas puede atribuirse a Heráclito. (Cf. GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 13). Ya Hermann Diels cuestionaba su supuesta organicidad, apelando a su estilo «aforístico»: «[...] ersehen wir, daß die Schrift Heraklits, welche die alten Bibliothekare banal «Über die Natur» oder pretiös (nach einer Platostelle) «Musen» betitelten, wahrscheinlich des systematischen Zusammenhangs entbehrt [...] Heraklits Buch ist vielmehr das älteste Beispiel jenes geistreichen Notizenstils, den man nach dem Titeln der bekannten hippokratischen Sammlung «aphoristisch» nennt». (DIELS, Hermann. *Herakleitos von Ephesos*. Griechisch und deutsch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1901, VIII). Por su parte, G. Schäfer, que también alude a esta opinión de Diels, menciona todavía a Paul SCHUSTER, el cual inició (en 1873) la tentativa de reconstruir el libro de Heráclito a partir de los fragmentos conservados (*Heraklit von Ephesos*, 1873); pero aunque suscribe el aspecto sistemático del libro de Heráclito, Schuster asegura, sin embargo, que el título no fue dado por él sino por los pinacógrafos alejandrinos. (Cf. SCHÄFER, Georg T. *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus und die moderne Heraklitforschung*, F. Deuticke, 1902, p. 5 y p. 10). La tarea que había emprendido Schuster la continuó I. Bywater, que publicó *Herakliti Ephesii Reliquiae* (Oxford, 1877), 130 fragmentos reunidos por él mismo, organizando su contenido en correspondencia con la articulación ofrecida por Diógenes Laercio, dividiéndolos en tres grupos (1-90; 91-97; 98-130). Cf. BYWATER, I[ngram]. *Herakliti Ephesii reliquiae*. Oxonii: E Typographeo Clarendotiano, M DCCC LXXVII. Cf. también MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México D.F: Siglo XXI Editores, 2007, p. 28.

[31] DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903. Diels, que ya había editado en 1901 el citado *Herakleitos von Ephesos* (cf. nota 30) separadamente, presenta 126 fragmentos considerados auténticos. Aunque los enumera según criterio alfabético, pone siempre entre corchetes antes de cada fragmento, como referencia, la numeración de Bywater. El fragmento 123, objeto de nuestro estudio, lo cita conforme a su fuente en Themistio, con la numeración [10], referida a la recopilación de Bywater.

respectivos fragmentos, con excepción de los dos primeros, que Sexto Empírico sitúa (mencionando que también Aristóteles lo indica) al comienzo del libro de Heráclito<sup>32</sup>. Ediciones posteriores de otros recopiladores han seguido en general este criterio, aunque algunos especialistas han intentado ofrecer un orden de los fragmentos que se aleja de los anteriormente propuestos<sup>33</sup>.

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, las fuentes para Hegel de los fragmentos de Heráclito remiten sobre todo, como él mismo afirma, a la recopilación de Henricus Stephanus, *Poesis philosophica*, publicada en 1573<sup>34</sup>.

[32] Cf. MONDOLFO. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, p. 28. El propio Hegel cita el fragmento de Sexto Empírico en que éste lo menciona. Cf. VGP I, p. 341.

[33] En esta línea, A. García Calvo, por ejemplo, propone una secuencia que no desista del intento «de leer las razones hilvanadas en un razonable orden», sin perturbar por ello la idiosincrasia de la propia razón, que es lo que habría hecho, por ejemplo, G.S. KIRK, al dividir los fragmentos entre los «cósmicos» y los restantes (se refiere a su obra *Heraclitus. The cosmic fragments. A critical study with introduction, text and translation*. Cambridge University Press, 1954), división entre una Física y una Lógica que precisamente no debe hacerse, según García Calvo, si quiere entenderse algo de la razón. Cf. Agustín GARCÍA CALVO. *Razón común. Edición crítica, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid: Lucina, 1985, p. 10. Otra propuesta es la de Maurice CONCHE. (*Héraclite. Fragments. Texte, traduction et commentaires*. Paris: PUF, 1986). Como afirma en la Introducción, no intenta reproducir más o menos exactamente una disposición original de los fragmentos, o una exposición del sistema, sino reflejar «l'ordre même de notre recherche et de notre analyse, celui qui nous permettait d'avancer de la manière la plus méthodique dans l'intelligence des fragments» (p. 13). Una nueva versión la ofrece Miroslav MARCOVICH, *Heraclitus, greek text with a short commentary*. U. Andes, Mérida, Venezuela, 1967. (Una edición revisada se publicó en 2001, en Akademie Verlag). S. Mouraviev tiene una magna obra en curso, *Heraclitea, Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre et de sa pensée*, con cinco partes previstas con 20 volúmenes, que se está publicando en Akademie Verlag. Cf. también: Serge N. MOURAVIEV. «Le livre d'Héraclite 2 500 ans après. L'état actuel de sa reconstruction», en: Enrique Hülsz Piccone (ed.). *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Symposium Heracliteum*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 11-74). Ya a punto de entregar este artículo, he sabido de una reciente nueva edición de los fragmentos de Heráclito, realizada por A. Lebedev, que afirma la unidad de su libro (cf. Andrei V. LEBEDEV. *The Logos of Heraclitus. A Reconstruction of his Word and Thought. (With a New Critical Edition of his Fragments)*. Saint Petersburg: Nauka, 2014. Publicada en ruso. Existe una versión *online* parcial en inglés de este estudio, que incluye los fragmentos, facilitada por el propio autor en su página personal: varetis.academia.edu/AndreiLebedev).

[34] «Die Fragmente, die auf uns gekommen, sind gesammelt in Stephanus, *Poesis philosophica* (p. 129 f.)» VGP I, p. 322. Cf. Henricus STEPHANUS. *POESIS PHILOSOPHICA, vel saltem, Reliquiae poesis philosophicae, Empedoclis, EMPEDOCLIS, PARMENIDIS, XENOPHANIS, CLEANTHIS, TIMONIS, EPICCHARMI. Adiuncta sunt ORPHEI illius carmina qui à suis appellatus fuit ὁ θεολόγος, ITEM, Heracliti et Democriti loci quidam, & eorum epistole*. (ANNO M. D. LXXIII, excudebat Henr. Stephanus, CUM PRIVILEGIO CAES, MAIESTATIS, probablemente editado en Ginebra). Uvo HÖLSCHER completa esta información: «It is interesting

En las notas y referencias cita directamente a los autores que transmiten los fragmentos allí contenidos, así como algunas referencias que él pudo haber encontrado directamente en otros filósofos antiguos o historiadores de la filosofía, incluido también el autor de una *Geschichte der Philosophie*, W.G. Tennemann<sup>35</sup>, que es una de sus fuentes en general para la historia de la filosofía. Conocía ciertamente la recopilación de Schleiermacher, *Herakleitos der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werken und den Zeugnissen der Alten* (1807<sup>36</sup>), que contaba con 73 fragmentos (en griego, y traducción al alemán), y aún comenta que los reordena según un plan propio<sup>37</sup>. De hecho, la publicación de la obra de Schleiermacher se encuadraba en el interés que la figura de Heráclito, y la necesidad de acceder a sus escritos, suscitaba no solo en Hegel sino en toda una excepcional generación de pensadores y filólogos de la misma época, de Hölderlin a Schelling, de Wytttenbach a Boeckh, como también menciona F. Lasalle, autor que en 1858 publicó una monografía sobre Heráclito<sup>38</sup>. Refiere Lassalle que incluso Friedrich Creuzer, el erudito contemporáneo y gran amigo de Hegel, había prometido realizar una edición de los

that Hegel cites Heraclitus according to the old collection of fragments by Henricus Stephanus, *Poesis philosophica* (1573), the same collection which Hölderlin seems to have used it the Stifst Library at Tübingen». («Nietzsche's Debt to Heraclitus», en: *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*. Editado por R.R: BOLGAR. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 340, nota 3).

[35] Cf. W. G. TENNEMAN, *Geschichte der Philosophie* (1798-1819), dividida en once partes, con varios volúmenes. Ver, por ejemplo, la nota de Hegel en VGP, p. 341, y la referencia en p. 333.

[36] Publicada en: *Museum der Altertumwissenschaft*, Hrsg. von Friedrich August WOLF und Philipp BUTTMANN. Bd. 1, pp. 315-533. Berlin: Realschulbuchhandlung (y posteriormente, ya en 1838, en sus *Sämmtliche Werke. Philosophische und vermischte Schriften*. II. Band. Berlin: Reimer, pp. 2-146). Algunas referencias datan la aparición de esta obra en 1808. Esto se debe a que el primer volumen de *Museum der Altertumwissenschaft* fue publicado en tres partes, habiendo aparecido la primera, en efecto, en 1807, y eso es lo que aparece como referencia general del primer volumen. El trabajo de Schleiermacher fue publicado en la tercera parte, hacia finales de Agosto de 1808. La referencia bibliográfica de Hegel lo sitúa en 1807. Cf. la ilustrativa introducción de D. Schmid, «Einführung des Herausgebers», en: SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Universitätschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums..* Hrsg. V. Dirk SCHMID, Berlin: De Gruyter, 1998, p. XXVIss. De notar que W. Dilthey afirma que, con esta recopilación, los fragmentos de Heráclito fueron por primera vez «hechos inteligibles»; cf. Wilhelm DILTHEY. *Historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979 (1ª. Edición electrónica, 2015).

[37] Cf. HEGEL, VGP I, p. 322.

[38] Cf. Ferdinand LASSALLE. *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesus: nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt*. Berlin: Franz Duncker, 1858 (2 vols.). Lassalle pretendía con esta obra hacer justicia al pensamiento de Heráclito, del que afirmaba que era muy alabado, pero poco estudiado (cf. p. IV, y p. VII, vol. I).

fragmentos de Heráclito, al que ya había dedicado un «estudio tan especial»<sup>39</sup>. El mismo Hegel lo menciona, al referir que Creuzer tenía la esperanza de realizar tal reelaboración con un gran aparato crítico, y que había hecho una colección más completa, procedente sobre todo de gramáticos, que no había sido posible llevar a cabo<sup>40</sup>. Como vemos, existía una efervescente actividad relacionada con el pensador de Éfeso, que se extendió durante todo el siglo XIX<sup>41</sup>.

El fragmento de Heráclito que nos ocupa reza así: «φύσις [...] κρύπτεσθαι φιλεῖ» (DK22 B123)<sup>42</sup>. Este fragmento no aparece en la recopilación de Stephanus. Hegel cita explícitamente como fuentes de los fragmentos a Diógenes Laercio, Sexto Empírico, Aristóteles, Platón, Clemente de Alejandría, Estobeo, o Plutarco, todos ellos mencionados por Stephanus. Tampoco la recopilación de Schleiermacher contenía el fragmento. Sí ya aparece en la recopilación de I. Bywater de 1877<sup>43</sup>, que contenía 130 fragmentos en su original griego, sin traducción, y a la que Hegel -fallecido en 1831- obviamente no tuvo acceso. Por ello, salvo que los fragmentos recopilados por Creuzer que no llegaron a ver la luz lo incluyeran y Hegel hubiera tenido, además, la oportunidad de consultarlos, no se puede afirmar que conociera el fragmento, ni se puede encontrar, hasta donde yo sé, una referencia<sup>44</sup>. Sin embargo, el interés del fragmento ilumina

Su pretensión, con una fuerte influencia de Hegel, era resaltar la unidad subyacente al pensamiento del filósofo de Éfeso

[39] LASSALLE, *ibid.* p. VIII, vol. I.

[40] Parece que, como tenía mucho trabajo, recurrió a un joven investigador para que le ayudara; pero éste falleció, y la obra nunca llegó a ver la luz. (Cf. VGP I, 322). También Schleiermacher cuenta la intención de Creuzer de llevar a cabo esa edición. (Cf. *Heraclitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes*, p. 321, nota). Y relata todavía Schleiermacher que «kommt mir nun Creuzer noch mit vielen Fragmenten, die ich zurückgelassen [habe]». SCHMID, *ibid.*, p. XXXI.

[41] Es interesante, por ejemplo, un artículo publicado en 1888 de G. Patrick, donde da cuenta minuciosa del estado de la cuestión en relación a la «[m]odern Heraclitic Literature»; realiza además una traducción al inglés de los fragmentos recopilados por Bywater. Cf. PATRICK, G.T.W. «A Further Study of Heraclitus», en: *The American Journal of Psychology*, Vol. 1, No. 4 (Aug., 1888), pp. 557-690). Patrick publicó al año siguiente *The fragments of the work of Heraclitus of Ephesus on nature. Translated from the Greek text of Bywater, with an introd. historical and critical.* (Baltimore: Murray, 1889).

[42] La referencia que doy remite en su numeración a la recopilación de Diels y Kranz. (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, von Hermann Diels. Hrsg. v. Walther Kranz. (unveränd. Nachdr. der 6. Aufl. 1951), Bd. 1. Zürich: Weidman, 1996, p. 178). De hecho, el fragmento dice: φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ. He omitido [δὲ καθ' Ἡράκλειτον], dado que se suele citar así, y además así aparece en la edición de Bywater.

[43] Cf. BYWATER. *Heracliti Ephesii reliquiae*, p. 4, X.

[44] De todos modos, que puede haber conocido más, lo apunta él mismo: »Außerdem hat man noch viele andere Fragmente von Heraklit, einzelne Aussprüche usw.» (VGP I, p. 343).

aspectos del pensamiento de Heráclito que hacen particularmente interesante esta aproximación desde el horizonte de Hegel.

La frase es recogida por Temistio (*Or.* V 69 a-b), en el siglo IV, y en el comentario de Proclo a la *República* de Platón (*in Rempubl.* II, 107, 5), en el siglo V. Pero rondaba ya como «tópico de cita» desde mucho antes, como se muestra en la referencia de Filón de Alejandría, siglo I, en un fragmento de su comentario al *Génesis* (*in Genesis*, IV 1), como señala García Calvo, añadiendo que existen otras referencias indirectas, las cuales muestran también que no parecen proceder de la lectura directa del libro de Heráclito sino de una tradición culta en la que la frase se habría divulgado, probablemente desde la época helénica<sup>45</sup>.

Los términos griegos que componen el fragmento han sido objeto de diversas traducciones e interpretaciones, conforme a la complejidad de significado de cada uno de ellos, que hace interesante un breve rastreo.

φύσις se suele traducir por «naturaleza», pero no se puede olvidar lo que esto implica en la lengua original. Su verbo, φύω, implica producir (algo, transitivo) y nacer o brotar, originarse (en las formas intransitivas), dando a entender una concepción dinámica inherente al sustantivo. En la literatura griega arcaica indica una «salir a la luz». Es interesante señalar, como afirma Casadesús, que la primera vez que aparece mencionada la palabra φύσις en lengua griega, en la *Odisea* (302-306), el contexto es el ofrecimiento por parte del dios Hermes a Odiseo de un antídoto, antes de su encuentro con Circe, para evitar ser convertido en un cerdo, y la palabra refiere a la naturaleza oculta de una planta, que pudo ser mostrada al ser arrancada de la tierra; sería éste el primer acto «hermenéutico» del que tenemos constancia en la literatura occidental<sup>46</sup>. κρύπτεσθαι indica ocultamiento, esconderse; o permanecer oculto; pero tiene también el significado de «Untergehen» («hundirse», «adentrarse hacia abajo»), subrayando la mutua pertenencia entre φύσις (*Aufgehen*) y κρύπτεσθαι (*Untergehen*), que aclara lo que cada cosa es respecto a lo otro; así se explicaría, además, la traducción que Heidegger da a φιλεῖ, en este fragmento, como «schenkt's die Gunst» («da a su favor»)<sup>47</sup>. Aunque, pasando ya al tercer término, el verbo φιλεῖ, primariamente ligado a amar o gustar, puede indicar también una pertenencia, algo propio; algunos autores, como Gadamer, subrayan el sentido de «estar acostumbrado a», lo que implica también una incidencia en

[45] Cf. GARCÍA CALVO. *Razón común – Heráclito*, pp. 108-111.

[46] Cf. CASADESÚS BORDOY. «¿Por qué a la naturaleza le gusta ocultarse?», pp. 89-94, especialmente p. 91.

[47] Cf. MONROY GUTIÉRREZ, Einar Iván. *El problema del pensar presocrático en la contemporaneidad: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona, 2017, p. 378.

algo que pertenece a su propia naturaleza<sup>48</sup>. En fin, a partir de esta multiplicidad de matices, se entienden las diversas traducciones, que confluyen en las diversas significaciones que se pueden atribuir a cada una de las tres palabras del fragmento y nos ayudan a comprender la amplitud de su significado<sup>49</sup>.

Vamos a retomar el hilo de nuestra perspectiva. Veámos antes que para Hegel la naturaleza es la idea absoluta bajo la figura del ser-otro, subrayándose así que no existe una distinción esencial entre lo «interior» y lo «exterior». Esto adquiere aquí una particular relevancia. Recordamos que «la idea, que constituye el contenido común de la naturaleza y el espíritu, está presente en la naturaleza únicamente como exterior; pero precisamente por eso, también al mismo tiempo está presente como interior». Se produce aquí una tensión entre exterioridad e interioridad que toma, en su «contemplación abstracta», la figura del tiempo. El tiempo, hay que subrayar, es *ambas cosas*: la propia tensión, y su contemplación abstracta. La tensión se da como intersección entre ser y no ser, entre exterioridad e interioridad, entre fuego como persistencia y cambio en permanente «conversión inmediata» (*Umschlagen*, μεταπεσόντα).

Si el *fuego* es el «tiempo físico»<sup>50</sup>, manifestación real de la «inquietud absoluta», el tiempo toma cuerpo especulativo en la noción de *instante*, en la noción de *Jetzt*. El *Jetzt*, como tal, lo es únicamente en la naturaleza, esto es, en el espacio y el tiempo, en el *ahora* que vive del y con el *aquí* (*Hier*), en el paso puro de lo ideal a lo natural, y viceversa (otra vez: *Umschlagen*). Y se presenta, como ya he dicho, bajo la forma de *límite*, que acaba por ser la pura forma del espíritu *en cuanto relación* exterioridad / interioridad.

Por eso el tiempo puro, tal y como se expresa de hecho, según Hegel, en Heráclito, es la primera verdad, pues es lo primero verdadero que ofrece la contemplación de lo sensible: su incesante devenir. Es el concepto puro de lo

[48] «Heidegger zitiert Heraklits Wort, daß die Natur sich zu verbergen gewohnt ist». Hans-Georg GADAMER., en: «Heidegger und die Griechen», (*Hermeneutik im Rückblick*). *Gesammelte Werke X* Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1990. El énfasis es mío.

[49] Diels traduce al alemán: «Die Natur liebt es sich zu verstecken» (op. c, 1901, p. 29), subrayando en activo la acción de ocultarse, aunque la edición de Diels/Kranz de 1951 matiza: «Die Natur (das Wesen) liebt es sich zu verbergen», acentuando el aspecto de escondido que algo pueda tener ya en su naturaleza (op. c., p. 158). (Agradezco a Carola Münch la distinción entre «verstecken» y «verbergen»). La versión de Mansfeld enfatiza la forma pasiva: «Natur [...] pflegt sich versteckt zu halten» *Die Vorsokratiker I*. Griechisch/Deutsch. Übertetzt v. Jaap MANSFELD. Leipzig: Reclam Verlag, 1991). El aspecto de ocultamiento está muy presente también, por ejemplo, en Burnet: «Nature loves to hide» (John BURNET. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black, 1908, p. 147). En fin, García Calvo subraya la extensividad del concepto φύσις: «Pero la realidad gusta de esconderse» (op. c., p. 109). Y Polo traduce: «Al fundamento le gusta ocultarse». (Leonardo POLO, *Introducción a la filosofía*. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 54).

[50] «[d]ie physikalische Zeit» (HEGEL, VGP I, 330).

absolutamente contrario, que se presenta *armónicamente*, término cuya importancia vamos encontrando. A los ojos de Hegel, es Heráclito quien formula que es propia de la φύσις esa tensión, esa doble faz de presencia y ocultamiento: cuando esconde, muestra; cuando muestra, esconde. Heidegger ahonda en el significado de la φύσις, precisamente a propósito de este fragmento. Cuando la consideramos en su esencia, hablamos de lo que en griego se denominaba ἀρμονία, que, dice, no es todavía - al menos, en su dimensión más originaria - lo que se desenvuelve en el ámbito de los sonidos o consonancia, sino el ajustamiento (*Fügung*) continuo entre lo que surge y lo que se oculta, un trabajo del ἀρμός, a la vez juntura y abertura. La palabra alemana que utiliza Heidegger, *Fügung*, implica además un sentido de sometimiento, destino, que apunta un elemento de necesidad<sup>51</sup>. En esta línea (aunque por razones diferentes) se entiende también la numeración consecutiva de García Calvo en su ordenamiento de los restos del libro de Heráclito, pues tras el fragmento B123 (al que coloca como no. 35), sigue el fragmento B54 (no. 36), «ἀρμονίῃ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων», que suele interpretarse como que la armonía oculta es más poderosa que la visible. García Calvo identifica aquí armonía, en efecto, con «ajuste», y señala además que Hipólito (de quien se toma en primer lugar la referencia del fragmento) glosaba que Heráclito ponía en igual estimación las cosas patentes con las ocultas, como si «inaparente» y «aparente» fuesen la misma cosa<sup>52</sup>.

Lo cierto es que se inaugura una comprensión del significado del λόγος inscrito en la φύσις, en su esencial pertenencia, justificando así la posición de la dialéctica como principio. El tiempo aparece como la primera identidad en la no-identidad, el puro ser que se compone tanto del ser como del no-ser. Pero la vocación de esa conversión inmediata es su remitencia a la superación de la instantaneidad del tiempo, expresión de la permanente actividad de interiorización de un espíritu que todavía no se sabe a sí mismo (eso sería, en su estadio final, haber superado el tiempo). Por eso el devenir es tensión entre el ente y el ser del ente; es tensión entre exterioridad e interioridad; tensión entre espacio y tiempo, aquí y ahora; tensión, en definitiva, entre naturaleza y espíritu.

[51] «Die φύσις selbst, jetzt erblickt in dem Wesen, das der Spruch des Fragmentes 123 nennt, ist die Fügung, in der sich das Aufgehen dem Sichverbergen und dieses dem Aufgehen sich fügt. Das griechische Wort für Fügung lautet ἀρμονία. Wir denken bei diesem Wort sogleich an die Fügung der Töne und fassen >Harmonie< als den >Ein-klang<. Allein das Wesentliche der ἀρμονία ist nicht der Bereich des Klingens und Tönens, sondern der ἀρμός die Fuge, dasjenige, wobei eines in ein anderes sich einpaßt, wo beides in die Fuge sich fügt, so daß Fügung *ist*.». HEIDEGGER, Martin. *Heraklit, Gesamtausgabe*, Bd. 55. II Abteilung. Vorlesungen 1923-1944. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979, p. 147.

[52] Cf. GARCÍA CALVO. *Razón común - Heráclito*, pp. 111-113. Su traducción del fragmento es: «Ajuste inaparente, mejor que el aparente»:

Recapitulando lo visto hasta ahora, una filosofía del *devenir* es una filosofía de la *tensión*, o si queremos, una filosofía del *límite*, que, como tal, contempla como cuestión fundamental la cuestión del *tiempo*. Aquí convocamos el significado mismo de la *intersección*, representada en la noción misma de devenir, tanto (1) en cuanto *acto* de la conversión inmediata, como (2) en cuanto *contemplación abstracta* del acto, de ese acto. Heráclito representa, sin duda, el momento mismo de la intersección. Ahora bien, este momento puede tener diferentes lecturas y suscitar algunas cuestiones.

#### IV. MÁS ALLÁ DEL LÍMITE

El estatuto histórico de *devenir* que Hegel adjudica a la filosofía de Heráclito plantea algunas cuestiones, que surgen de la totalidad a la que llegó. Para ello, volvemos, en primer lugar, al significado mismo de la ἀρμονία. Hegel coloca en este término la densidad de su fuerza *especulativa*. Conocida es la cita del pasaje del *Simposio* de Platón en relación a Heráclito donde sostiene, por boca de Erixímaco, que el efesio comete gran sinrazón al afirmar que el uno «dividido en sí se hace uno consigo mismo, como el acuerdo del arco y la lira», porque, argumenta Platón, una armonía no puede estar dividida en sí, o no puede consistir en dos cosas divididas, siendo que la armonía surge, precisamente, del arte de la música, que es la que «armoniza» o pone el acuerdo entre esos elementos discordantes u opuestos<sup>53</sup>. Hegel refiere a este comentario, observando el «error histórico» que, según él, había iniciado Platón al sostener esta interpretación. Porque no ve contradicción entre Heráclito y Platón, ya que ambos, afirma, tienen razón: la armonía no se realiza con cualquier otro, sino con *su otro*<sup>54</sup>, y eso es lo que asume especulativamente el «arte de la música», posibilitándose así la misma unión. En otras palabras, la armonía solamente es posible entre desemejantes que tienen, sin embargo, alguna semejanza, de lo contrario nunca podrían unirse.

A la armonía pertenece en su constitución entonces la diferencia, y su ajuste. La armonía es el mismo devenir<sup>55</sup> (los contrarios mutuamente pertenecientes, el acto), pero en cuanto conceptualizado, fijado (la contemplación abstracta del acto). De este modo, armonía es en primer lugar relación: relación *en el seno* de su acto; pero es también relación *entre* el acto y su concepto. Y ambos modos

[53] Cf. PLATÓN. *Simposio*, 187 a-d. El pasaje se corresponde con el fragmento transmitido por Hipólito (DK 22 B 51): «[Y que esto no lo saben todos ni lo reconocen, se lo reprocha de la manera siguiente:] «No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y de la lira». (Traducción de R. Mondolfo, op. c. p. 36).

[54] Por ejemplo, y siempre en esta dualidad, "[d]ie Subjektivität ist das Andere der Objektivität, nicht von einem Stück Papier». HEGEL, VGP I, p. 327.

[55] «Diese Harmonie ist eben das absolute Werden». Ibid., p. 327.

de relación son igualmente interdependientes. Hegel acentúa esta interdependencia, y afirma que precisamente «esto [es lo que] admitimos en la armonía o en el pensamiento»<sup>56</sup>. La unidad del *logos* vive entonces de la multiplicidad aparente de la φύσις.

Sin embargo, su destino es otro. No olvidemos, en efecto, que Hegel examina a Heráclito desde una perspectiva histórica. Está en la entraña del espíritu su vocación a un salir de sí que le llevará inexorablemente a la quietud. En esa discusión subsiguiente nunca realizada entre Heráclito y Platón, sobre si el fundamento de la armonía está en ella misma, y por tanto entre los dos miembros que constituyen la relación, o por el contrario depende de un tercero, que sería el fundamento para constituir la relación, Hegel remite la solución al Absoluto, que en Grecia estaría ya presente, aunque bajo la forma del *todavía no*<sup>57</sup>.

Ahora bien, una cosa es la contradicción que vive de la negatividad - para alcanzar finalmente su descanso. Pero otra cosa es la *alteridad*. Dependen ambas, su consideración, de la posición sobre el fundamento de la realidad en lo negativo. Es pertinente aquí recordar la crítica radical al concepto de verdad y, por tanto, al *logos*, de otro gran lector de Heráclito, Nietzsche. Determinante para el argumento de estas páginas es que su crítica al *logos* le hace reivindicar la posición de la naturaleza, profundamente en contra de la reconversión de la naturaleza en espíritu realizada por Hegel: y aboga Nietzsche con ello por la recuperación de lo inmediato (siendo la naturaleza en Hegel, precisamente, lo todavía no mediado).

La cuestión es que tanto Hegel como Nietzsche desafían la noción de alteridad, aunque por razones contrarias<sup>58</sup>. Heráclito, acabamos de ver, enuncia para la posteridad la intersección como un punto temporal, como instante. Ahora bien, el *destino* del punto temporal se decide en su continuidad o en su discontinuidad. Hegel significaría la pura continuidad (en otros términos, una pura extensividad). Nietzsche representaría, por el contrario, la pura discontinuidad (o pura intensividad). La cuestión es que ambas - cuando aparecen en estado puro- cuestionan la existencia misma de toda alteridad. En efecto, la pura extensividad o continuidad hegeliana negaría la vida, negaría el factor de naturaleza, de vida individual surgida de la novedad. La pura intensividad

[56] «In der Harmonie oder *im Gedanken* geben wir dies zu; sehen, denken die Veränderung, wesentliche Einheit». Ibid. El énfasis es mío.

[57] Cf. Martin HEIDEGGER, «Hegel und die Griechen». Conferencia impartida en la Academia de las Ciencias de Heidelberg, 26 de Julio de 1958. (En *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1967, pp. 255-272).

[58] He esbozado anteriormente esta problemática en: «Continuidad y discontinuidad. Algunas implicaciones filosóficas del tiempo a partir de la estética musical de Carl Dahlhaus». *Pensamiento y cultura*. Vol. 12, 2 (2009), pp. 279-289.

o discontinuidad de Nietzsche negaría la capacidad misma de configuración, y la constitución de un Yo, de una interioridad; negaría, por tanto, la posibilidad misma del tiempo en su dialéctica esencial.

La (célebre) lectura de la voluntad en Nietzsche realizada por Heidegger resalta la identificación entre voluntad (*Wille*) y poder (*Macht*), e interpreta como *voluntad de poder* el concepto mismo de ser. Llama la atención Heidegger, igualmente, para el hecho de que el idealismo alemán (también) ha pensado el ser como voluntad, y cita aún la *Fenomenología del espíritu*, en cuyo prólogo Hegel habla del «inmenso poder de lo negativo», que es «la energía del pensar, del puro yo»<sup>59</sup>. En efecto, pensar la voluntad es pensar la negatividad, y/o viceversa. Pero Hegel interpreta de un modo diferente, desde luego, el poder, al distinguirlo, precisamente, de la voluntad. El poder sin más, el poder sin barreras («*schränkenlose Macht*»), sin otra cosa que su ser-poder, que su pura energía, es la «nada abstracta» (esa *nada* hegeliana)<sup>60</sup>. El poder *mediado* por la necesidad, eso sí sería la substancia<sup>61</sup>. Ahí se unifican querer y saber, voluntad y conocimiento.

La diferencia inherente a la dialéctica entre continuidad y discontinuidad implica, sin duda, la presencia de una negatividad. En Hegel, la negatividad se consume en *conocimiento* de la totalidad como expresión del espíritu, y se manifiesta, como posibilidad de movimiento, en la propia *dialéctica*, como ya se ha visto suficientemente en estas páginas. En Nietzsche, la negatividad se expresa como *voluntad*, energía fundante del instante creador, y se manifiesta como diferencia en el propio *origen*.

Quizá Heráclito, con su oscura frase, vino sólo a decir que, en su juego de ocultamiento y desocultamiento, la *confluencia* de continuidad y discontinuidad en el punto implica que sólo adquieren significado desde esa relacionalidad. Pero siempre la pregunta surge nuevamente: ¿la posibilidad de relación viene de ellos mismos, o de un/algo tercero? En otras palabras: ¿el conocimiento en el origen (Hegel) y el querer en el origen (Nietzsche) no implican ya necesariamente una transitividad?

[59] Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000, p. 66ss.

[60] Cf. HEGEL, WL I, p. 120.

[61] «Substanz ist Macht und Notwendigkeit». HEGEL, G.W.F. *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817. (Werke in zwanzig Bände, vol. 4)*. Hrsg. von Eva MOLDENHAUER u. Karl Markus MICHEL. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 280. El énfasis es mío.