

HERÁCLITO A LA LUZ DE EDGAR MORIN: DE LA COMPLEJIDAD DE LA NATURALEZA A LA NATURALEZA DE LA COMPLEJIDAD

Heraclitus and Edgar Morin: from Complexity of Nature to Nature of Complexity

Gustavo FERNÁNDEZ PÉREZ
I.E.S. Isabel de Castilla (Ávila)

BIBLID [(0213-356)9,2007,147-177]

Fecha de aceptación definitiva: 20 de febrero de 2007

RESUMEN

Un pensamiento complejo es ante todo un pensamiento que relaciona. Heráclito advierte la complejidad de la naturaleza por medio de un pensamiento que no esquiva la relación paradójica entre lo uno y lo múltiple, y que comprende en una misma intuición el horizonte del mundo, el hombre y lo divino. La naturaleza, causa de vida y movimiento, es –en este contexto– una realidad auto-poética, determinada de un modo immanente por las presencias y relaciones que ella misma determina. El presente artículo se centra en la interpretación heraclítica de la naturaleza, en las ideas de oposición y relación, a la luz del pensamiento complejo de Edgar Morin. Se trata de acercarnos al pasado sin perder de vista los problemas del presente, siendo conscientes en todo momento de la distancia, temporal e intelectual, que los separa. Entendemos las nociones de oposición y relación en absoluta respectividad: como dos modos lógicos de expresar/articular una misma realidad ontológica. Estos dos conceptos permiten componer, descomponer y recomponer la unidad-multiplicidad de lo real sin eludir su complejidad, así como pensar la naturaleza –de un modo semejante a la ciencia actual– a un tiempo como orden/desorden, ser/devenir, mismidad/alteridad.

Palabras clave: Heráclito, Edgar Morin, naturaleza, complejidad, oposición, relación, interacción, devenir.

ABSTRACT

A complex thought is in essence a thought that relates. This paper is focused on Heraclitus' interpretation of Nature, keeping Edgar Morin's works as a reference. Therefore, this paper has to be conceived according to the *paradigm of complexity*. In our opinion, this is a way to revitalize Heraclitus that allows us to think about the past without forgetting present problems. Heraclitus attempted to explain a new way of thought, one focused on the study of Nature, which is understood as a notion that includes the horizon of the world, man and the divine in the same intuition. Certainly, his conception of Nature takes part in the same intention as the Milesians. However, Heraclitus was especially interested in the connection between Man and Nature, as in the notion of flux in order to accentuate it. In this article, we will concentrate on the study of two unavoidable elements within Heraclitus' interpretation of Nature: the category of *opposition*, and the category of *relation*. These two concepts allow us to compose, decompose and recompose the multiplicity-unit of reality, as well as to consider Nature, as present science, as order and disorder, as identity and difference, as being and becoming, at the same time.

Key words: Heraclitus, Edgar Morin, nature, complexity, relation, opposition, interaction, becoming.

Dedicado a Edgar Morin, una isla de luz en un mar de sombras¹.

INTRODUCCIÓN: *AD CAUTELAM*

Heráclito es uno de los pensadores más oscuros de todos los tiempos. Edgar Morin uno de los más luminosos de la actualidad. El primero es un reto para todo aquel que se interese por el pensamiento. El segundo el precursor del *pensamiento complejo*. Las sentencias de Heráclito precisan con admirable determinación la complejidad de la naturaleza: asumen la relación paradójica entre lo uno y lo múltiple, y comprenden en una misma intuición el horizonte del mundo, el hombre y lo divino. Los escritos de Morin acometen el estudio de uno de los temas de nuestro tiempo: la naturaleza de la complejidad². Su obra más importante es *El Método*

¹ Agradecemos a los doctores Edgar Morin –Director Honorario de Investigaciones del CNRS– y Luciano Espinosa –Universidad de Salamanca– la amabilidad con la que han leído el manuscrito de este artículo.

² De la misma opinión es Prigogine (Nobel de química en 1977): «Reconocer la complejidad, hallar los instrumentos para describirla y acometer una relectura dentro de este nuevo contexto de las relaciones cambiantes del hombre con la naturaleza son los problemas cruciales de nuestra época». PRIGOGINE, I., «La lectura de lo complejo», en: PRIGOGINE, I., *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Barcelona, Tusquets, 1993, p. 46. En esta línea, advertía Popper en un artículo clásico sobre los presocráticos, la necesidad de volver a ellos para encontrarnos con nosotros mismos, invitando a la ciencia a retomar el problema esencial de estos pensadores: «Entender el mundo en que vivimos y, en consecuencia, a nosotros mismos (pues somos parte

(seis volúmenes)³, donde realiza una investigación transdisciplinar que intercomunica los planos de la naturaleza, la vida y el pensamiento –entendidos en un sentido amplio– por medio de una relación recursiva y multidimensional. *El Método* que propone Morin poco o nada tiene que ver con el de Descartes. No se trata de obedecer las indicaciones de un camino previamente delimitado, sino de inventar constantemente el camino durante la propia búsqueda. Nada más lejos de esta visión del método que la imagen moderna del mismo, compuesta por un conjunto mecánico de normas para la consecución de un resultado previsto. Pero si Heráclito está en lo cierto cuando advierte que la realidad es movimiento constante, entonces una concepción del método como ésta resulta más que limitada, porque ante situaciones mudables e inciertas los programas sirven de poco. En las situaciones complejas, es decir, allí donde aparece una contradicción, allí donde en un mismo espacio conviven orden y desorden, necesidad y azar, es necesario adoptar un método que no preceda a la experiencia sino que proceda de ella, que sea capaz de aprender e inventar en su propio caminar, capaz de tender cuerdas tensas sobre el abismo, entre la certeza y la perplejidad. De lo que se trata, en suma, es de preparar el camino para una nueva/vieja alianza entre el hombre y la naturaleza: la relación «ántropo-bio-cósmica», que envuelve al hombre a la vez que está en su interior, con la intención de no excusar los retos del presente. Para ello es preciso arribar a un nuevo tipo de racionalidad (distinta de la tradicional y cercana a la de los presocráticos) de carácter *dialógico, recursivo y auto-eco-organizacional*⁴.

del mundo)». POPPER, K. R., «Back to the Presocratics», en: FURLEY, D. J. and ALLEN, R. E. (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. I: «The Beginnings of Philosophy», London, Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 130.

³ *La Méthode 1. La Nature de la Nature*, Paris, Seuil, 1977 (trad. cast. Ana Sánchez, Madrid, Cátedra, 1981); *La Méthode 2. La Vie de la Vie*, Paris, Seuil, 1980 (1983); *La Méthode 3. La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Seuil, 1986 (1988); *La Méthode 4. Les Idées*, Paris, Seuil, 1991 (1992); *La Méthode 5. L'Humanité de l'Humanité*, Paris, Seuil, 2001 (2003); *La Méthode 6. L'Éthique*, Paris, Seuil, 2004 (2006).

⁴ De un modo conciso estos son los principios que articulan *El Método*: 1. *Principio sistémico*: permite relacionar el conocimiento de las partes con el conocimiento del todo y viceversa; 2. *Principio hologramático*: al igual que en un holograma cada parte contiene la totalidad de la información del objeto representado, en toda organización compleja no sólo la parte está en el todo sino también el todo está en la parte; 3. *Principio retroactivo*: el concepto de bucle retroactivo permite superar la causalidad lineal: no sólo la causa incide sobre el efecto sino que el efecto retroactúa informacionalmente sobre la causa, permitiendo la autonomía organizacional del sistema; 4. *Principio recursivo*: se trata de dar un paso más allá de la idea de retroactividad, por medio de un bucle donde las consecuencias –desde el punto de vista lógico– o los productos –desde el punto de vista ontológico– son a un tiempo causantes/productores del proceso mismo que los causa o produce; 5. *Principio auto-eco-organizacional*: todo sistema, para mantener su autonomía, necesita de la apertura/dependencia del medio o eco-sistema del que se alimenta y al que alimenta; 6. *Principio dialógico*: permite pensar en un mismo contexto elementos a un tiempo complementarios, concurrentes y antagonistas (asociación compleja). La dialógica es el diálogo entre lo lógico y lo empírico, entre lo racional y lo irracionalizable. Su origen se remonta a Heráclito, aunque en el mundo contemporáneo encontramos un buen ejemplo en Niels Bohr,

El presente artículo precisa que caminemos con cautela y sin tomar atajos. No tanto en línea recta como en espiral. Así se entiende el acercamiento hermenéutico al pasado desde Heidegger y desde Gadamer⁵. Heráclito es uno de los nombres que más aparecen citados en la obra de Edgar Morin: especialmente admira del presocrático la amplitud de miras y la aceptación sin anestesia de las contradicciones de lo real⁶. Nuestro propósito es explorar esta nueva vía de interpretación en los estudios heraclíteos que –en la medida de lo posible– no pierda de vista los problemas que suscita para la ciencia y el pensamiento contemporáneos la comprensión de la naturaleza. No se trata de un camino unilateral sino repleto de encrucijadas. Del mismo modo, no se trata de excluir otras interpretaciones sino –acaso– de complementarlas. Tenemos presente la enorme distancia –temporal e intelectual– que separa a Heráclito de Morin. Simplemente entendemos, como el Director Honorario de Investigaciones del CNRS, que la potencia del pensamiento heraclíteo no adolece de actualidad ni se reduce a la constatación del eterno devenir de la naturaleza.

quien advirtió, como es sabido, la necesidad de asumir racionalmente la inseparabilidad de dos conceptos aparentemente contradictorios como los de onda y corpúsculo (cfr. BOHR, N., *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1988); 7. *Principio computacional*: pretende reintroducir al sujeto en el proceso mismo de conocimiento; el sujeto se encuentra dentro de la realidad que trata de conocer y no es posible situarse en un punto de vista absolutamente objetivo en la observación. El mundo, además, no es tanto una representación del sujeto como una traducción. Cfr. MORIN, E. *et al.*, *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como Método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*, Valladolid, Universidad de Valladolid/UNESCO/IIPC, 2002, pp. 27-33.

⁵ Desde Gadamer sabemos que no observamos la historia como algo externo sino que siempre estamos, en tanto seres históricos, dentro de la historia que tratamos de comprender; que el observador no puede ser apartado de la observación; que no es posible adoptar un punto de vista aséptico, y que el mayor de los prejuicios resulta justamente de la ilusión de no tener prejuicios. Una vez dicho esto, no está de más recordar que el inicio del pensamiento occidental no es algo que se nos dé inmediatamente sino que necesariamente tenemos que volver a él partiendo de otro punto: *el mundo del observador*. Cfr. GADAMER, H. G., «La aproximación hermenéutica al origen», en: *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 24. La metodología positivista no basta para dar cuenta de los problemas de interpretación que atañen a las ciencias humanas: la comprensión, por tanto, nunca es inmediata, sino necesariamente mediada. Toda interpretación que pretenda comprensión parte de una pre-comprensión de lo que se ha de interpretar (se trata del *círculo hermenéutico*, que no es cerrado o vicioso, como advierte Heidegger, sino abierto y recursivo). Cfr. HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1998, pp. 170-172; GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 362-363. El intérprete, que parte de una situación temporal distinta y distante del texto, debe reconocer lo distinto en lo distante de su situación, para permitir el acercamiento de un mundo, con sus particularidades históricas, a otro (se trata de lo que Gadamer denomina *fusión de horizontes*). Cfr. *Ibid.*, pp. 466-468.

⁶ «Regreso sin cesar a las contradicciones-madre de Heráclito: la unión de la unión y la desunión, del acuerdo y la discordia, vivir de muerte, morir de vida». MORIN, E., *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 1995, p. 71.

Un pensamiento complejo es ante todo un pensamiento que relaciona. Morin deriva el adjetivo del término *complexus* (lo que está tejido en conjunto)⁷. No se trata de retomar la aspiración del *pensamiento simple* de controlar y dominar lo real: el papel del conocimiento ya no es explicar lo *visible complejo* por lo *invisible simple*. Se trata de ejercitarse en un pensamiento capaz de dialogar y negociar con lo real. Esto quiere decir que, en contraposición al modo de pensar tradicional, que divide los conocimientos en disciplinas aisladas, el pensamiento complejo es un modo de relación radical: una búsqueda sin término de nudos, redes y articulaciones entre los distintos saberes⁸. En este sentido, el pensamiento complejo aspira a un conocimiento multidimensional y metasistémico, abierto a la incertidumbre, sabiendo de antemano que un conocimiento completo es imposible: el conocimiento no está hecho de una vez para siempre sino que es un quehacer constante. La idea de la complejidad es una aventura. «La simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo uno puede, al mismo tiempo, ser múltiple»⁹. Morin lo denomina *unitas multiplex* (unidad compleja) y encuentra su origen en Heráclito, quien atisba la multiplicidad en la unidad y la complementariedad de los contrarios. Lo uno es, pues, complejo. Asumir la complejidad es aceptar –sin disolver– la tensión propia de toda contradicción. La aparición de una contradicción abre un abismo en el discurso que revela los límites de la lógica y la complejidad de lo real, esto es, la emergencia de lo desconocido en lo conocido y la necesidad de acometer una apertura en la racionalidad.

La cuestión es saber si la aparición de una contradicción es signo de error, es decir, si es necesario abandonar el camino que ha conducido a ella o, si por el contrario, nos revela niveles profundos o desconocidos de la realidad [...] El verdadero problema es que es la misma lógica la que nos conduce a momentos aporéticos los cuales pueden o no pueden ser superados. Lo que revela la contradicción, si ella es insuperable, es la presencia de un nivel de realidad que cesa de obedecer a la lógica clásica o aristotélica¹⁰.

En este sentido, Morin se siente más cercano a la *dialógica* de Heráclito que a la *dialéctica* de Hegel. Mientras que ésta normalmente tiende a resolver todas las contradicciones mediante *prestidigitaciones* en un tercer término (posición/ negación siempre dan negación de la negación), aquélla entiende que hay contradicciones que son insuperables (tenemos que vivir con/contra ellas)¹¹: de ahí que la

⁷ «Lo que se compone de elementos diversos», según el *Diccionario de la R.A.E.*

⁸ El conocimiento, Nietzsche lo expresa reiteradamente, debe «pensar y reunir en unidad, lo que es fragmento y enigma y espantoso azar». Cfr. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, II, «De la redención», y, III, «De tablas viejas y nuevas», Madrid, Alianza, 2002, p. 209 y p. 281.

⁹ MORIN, E., *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 85.

¹⁰ MORIN, E., «La epistemología de la complejidad», *Gazeta de Antropología* (Granada), 20 (2004), Texto 20-02, p. 11. Edición digital.

¹¹ MORIN, E., *Autocrítica*, Barcelona, Kairós, 1976, p. 52.

tensión sea –para Heráclito– una condición indispensable para mantener la inseparabilidad o *armonía de los contrarios*.

La complejidad no es una receta para conocer lo inesperado, pero nos vuelve prudentes, atentos y no nos deja dormirnos –al modo heraclíteo–. Es más una noción lógica que una noción cuantitativa. Complejidad es una *palabra-problema*, no una *palabra-solución*. Un reto y no una respuesta. Se trata de una convivencia entre orden y desorden, entre certidumbre e incertidumbre. La amnesia ontológica del pensamiento tradicional olvida la otra cara de lo real: el desorden, la incertidumbre, el azar. No podemos eliminar la incertidumbre ni el desorden del universo, pero podemos tomarlos como acicate y no como desaliento. No como resta sino como suma. La mecánica cuántica nos presenta un universo más cercano a los dramas de Shakespeare que a los tratados de Newton. En el último siglo hemos asistido al *nacimiento* de un nuevo cosmos, misterioso a un tiempo que desconocido. Además nos encontramos en uno de los estadios iniciales del conocimiento posible del mismo, tanto a nivel subatómico como macrocósmico. «Hemos creído que el conocimiento tenía un punto de partida y un término; hoy pienso que el conocimiento es una aventura en espiral que tiene un punto de partida histórico, pero no tiene término»¹². Sólo encontramos tranquilidad, estabilidad y capacidad de predicción en la *banda media* entre los dos abismos antes mencionados: en el reino de Copérnico, Galileo, Kepler, Newton y Laplace. En la Modernidad la ciencia ha revelado los modelos, números y relaciones que ajustan el orden del universo. El universo se convertía en un reloj de precisión, con mecanismo matemático y movimiento inalterable. «Hasta Newton, Dios permanece a la vez como Creador y Garante de este orden. Después, con Laplace y el Determinismo Universal, este Orden deviene autónomo»¹³. Con Einstein el universo mismo se disuelve en cuanto unidad cósmica para expandirse ilimitadamente como *espacio/tiempo*, donde destacan cuatro fuerzas fundamentales (gravitación, electromagnetismo, interacción nuclear débil y nuclear fuerte) que la ciencia, a partir de Einstein, trata de aunar (sin olvidar las conquistas de Newton o Maxwell) y esto no con poco éxito después de los trabajos de Weinberg, Glashow y Salam (1979), en lo que respecta a la unión del electromagnetismo con la nuclear débil, aunque a día de hoy se resista –entre otras cosas– la adhesión de la gravitación a las anteriores, esto es, la enunciación de una teoría cuántica de la gravedad. A pesar de todo, la diversidad completa de casos y cosas del universo podía reducirse a la *unidad simple* del átomo. La ciencia tradicional siempre ha tratado de revelar la simplicidad matemática del orden escondido de lo real, donde el átomo era el ladrillo

¹² MORIN, E., «La epistemología de la complejidad», *art. cit.*, p. 1.

¹³ No obstante, las Leyes del Universo recibieron en herencia los atributos de la divinidad, en lo sucesivo excluida de la ciencia: orden absoluto, inmortalidad y eternidad. Cfr. MORIN, E., «La relación antropo-bio-cósmica», *Gazeta de Antropología* (Granada), 11 (1995), texto 11-01, p. 1. Edición digital.

con el que nuestro universo estaba construido. Hoy sabemos que a nivel cuántico/subatómico todo es indistinción. «Al buscar el elemento último y la ley simple del universo, la ciencia ha descubierto la inaudita complejidad del tejido microfísico y comienza a entrever la misteriosa complejidad del cosmos»¹⁴. En los últimos cien años, el universo construido por Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Laplace ha devenido una *ilusión*, con el consecuente debilitamiento de la idea de realidad¹⁵. Al mismo tiempo, aparece ante nuestros ojos un nuevo universo, de procedencia enigmática, destino incierto y dimensiones inconmensurables. Esto exige un plus de alegría y lucidez: el saber trágico, que nos permite volver a los presocráticos. Paradójicamente, cuanto más sabemos sobre el universo tanto más desconocemos. Nos une el sentimiento de extranjería y asombro radical ante el mismo. Necesitamos admitir esa dimensión consustancial al universo, a la materia, a la vida, a la razón: el misterio. Resulta elocuente, a nuestro parecer, el hecho de que las cuestiones primarias que han entreverado el pensamiento occidental: Naturaleza, Hombre y Dios, aparezcan en los presocráticos como elementos de una misma intuición. El pensamiento es siempre inédito porque vuelve siempre sobre los *mis-mos* problemas; pero lo importante no es la *verdad* de las respuestas sino la *gravedad* de las preguntas. Por algo se plantearon éstas al principio y no otras.

1. LA NATURALEZA COMO REALIDAD RADICAL

Heráclito es un reto para todo aquel que se interese por el pensamiento. El conjunto de sus sentencias, a un tiempo rítmico y espinoso, religó con admirable determinación algunas de las cuestiones más problemáticas del saber perenne. Posiblemente escribió poco, pero sin duda pensó mucho. Prueba de ello son los restos de su libro, una colección de textos misteriosos (no podía ser de otro modo puesto que tratan de ese misterio que es la naturaleza, que es el hombre, que es lo divino) que han llegado hasta nosotros contradiciendo al tiempo, al silencio y a

¹⁴ MORIN, E., *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984, p. 45.

¹⁵ El 14 de marzo de 1995 tuvo lugar en París el primer *Encuentro Filosófico* de la UNESCO. Allí se dieron cita siete Premios Nobel: dos de literatura, dos de medicina, uno de la paz, uno de física y otro de química. Estos últimos eran Weinberg y Prigogine. Todos ellos tenían que responder a la pregunta: «*Q'est-ce qu'on ne sait pas?*» o «*What do we not know?*» [¿Qué es lo que no sabemos?]. El único que contestó con otra pregunta fue Prigogine: «¿Qué es lo que no sé? Esta pregunta me hace pensar en otra pregunta, que se puede considerar complementaria: ¿Qué es lo que sé? Mi respuesta a esta pregunta está clara: muy poco. No digo esto por modestia excesiva, sino por una convicción profunda: nos encontramos al final de esa era de la historia de la ciencia que se abrió con Galileo y Copérnico. Un periodo glorioso en verdad, pero que nos ha dejado una visión del mundo demasiado simplista. La ciencia clásica destacaba los elementos de equilibrio, orden, estabilidad. Hoy vemos fluctuación e inestabilidad por todas partes. Estamos empezando a ser conscientes de la complejidad inherente del Universo. Esta toma de conciencia, estoy seguro, es el primer paso hacia una nueva racionalidad, pero sólo el primer paso». Cfr. <http://www.unesco.org/phiweb/uk/1rpu/nobel/presnobel/.html>. [Fecha de consulta: 3-12-2006].

la palabra. Heráclito trató de exponer un pensamiento radical y novedoso, un pensamiento centrado en el estudio de la naturaleza, entendida como una noción que comprende en una misma intuición el horizonte del mundo, el hombre y lo divino. Este sentido amplio del concepto de naturaleza, propio de los presocráticos, queda reunido en el término griego φύσις –más extenso y más intenso que *natura*¹⁶. La naturaleza es pregunta y es respuesta para las concepciones arcaicas de lo real, por eso nunca es un elemento neutro sino que aparece como presupuesto y expresión del resto de los planos. Existen dos acepciones comunes de este concepto en el pensamiento griego, una extensional, otra intensional. En sentido extensional, la naturaleza es la totalidad de lo ente, la totalidad de lo que existe en el espacio y en el tiempo. En sentido intensional, la naturaleza es el modo de ser propio de cada cosa, lo que una cosa es en verdad, aquello que no puede no ser, su esencia, esto es, el conjunto de características y determinaciones que le son propias. Pero la naturaleza es, además, especialmente para los presocráticos, un principio activo, dinámico y eterno que comprende tanto el inicio como el posterior desarrollo y la explicación de un determinado proceso¹⁷. La naturaleza, por tanto, causa de vida y movimiento, es una realidad auto-poética, *naturante* a un tiempo que *naturada*, pues se trata de aquello que produciendo se produce y se reproduce. En otras palabras, la naturaleza no es la consecuencia de un principio ordenador externo, sino que está determinada de un modo inmanente por las presencias y relaciones que ella misma determina. Este primer principio inmanente, además, no se agota en su sentido material, sino que reúne a todos los demás (desde un punto de vista onto-epistémico), puesto que ἀρχή es *principio* al menos en tres sentidos. En sentido cronológico es *comienzo* –en cuanto que es lo primero–; en sentido material es *sustrato* –en cuanto que es lo primario–; y en un sentido más radical es *fundamento* –en cuanto que es lo principal–.

La concepción heraclítica de la naturaleza se asienta –como es sabido– en el mismo sustrato que la de los milesios –los antiguos cultos agrarios griegos–, y participa de una misma intención –la búsqueda de lo incondicionado, del primer principio de la realidad–. Del mismo modo, la naturaleza es para Heráclito «lo divino» (τὸ θεῖον), como también lo era para Tales, Anaxímenes y Anaximandro, en sentido impersonal e inmanente. Además, todos tienen una concepción dinámica de

¹⁶ Recordamos que φύσις procede del verbo φύομαι [med.]: *nacer, surgir, aparecer...* del indoeuropeo bhū: que en sánscrito significa *nacer...* traducido por Cicerón como *natura: el hecho de nacer, la constitución de algo*. Para una disección etimológica más detallada del concepto, cfr. PANNIKAR, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Madrid, C.S.I.C., 1972, p. 55 ss.

¹⁷ «En el marco de la filosofía comúnmente denominada «presocrática» la noción de φύσις, de naturaleza comporta, por tanto, un surgir y un desarrollarse que tiene un punto de partida (un «de dónde») y un resultado final (un «adonde») que no es otro que el orden actual [...] De ahí [...] las nociones nuevas de *principio* y de *orden universal*». CALVO MARTÍNEZ, T., «La noción de Phýsis en los orígenes de la filosofía griega», *Daimon* (Murcia), 21 (2000), p. 24.

la naturaleza, entreverada con una cierta intuición de la *medida* que ajusta el devenir; aunque Heráclito incide especialmente en la conexión entre el hombre y el mundo, así como en la idea misma de devenir –para acentuarla–. Ciertamente, la naturaleza se presenta para Heráclito como fuego¹⁸, pero no se debe olvidar –reconoce Aristóteles¹⁹– que sólo a partir de Empédocles se puede considerar a este elemento en el contexto de los cuatro elementos naturales. El fuego es eterno e increado, «siempre-vivo» [ἀείζων] en palabras de Heráclito (22 B 30 DK). Posiblemente sea ilimitado –espacialmente hablando– en analogía con el *ápeiron* de Anaximandro o el aire de Anaxímenes, y, posiblemente, sin salir de esta analogía, debamos entenderlo como el origen de todas las determinaciones y de todos los seres. No obstante, en el momento en que se alude a un elemento concreto, lejos de la imprecisión del *ápeiron*, se pone al descubierto la necesidad ontológica que la unidad tiene de multiplicarse, es decir, de desvelar la multiplicidad de posibilidades que encierra en su interior, dando ocasión al cosmos, «*pluri-unidad* que es al mismo tiempo *uni-pluralidad*»²⁰. Es decir, el fuego puede devenir todas las cosas sin perder por ello su *mismidad*²¹, de igual modo que canjeamos el oro por mercancías y las mercancías por oro, sin que éste pierda su valor de cambio ni su posibilidad de intercambio:

Todas las cosas se cambian por fuego y el fuego por todas las cosas, como las mercancías por oro y el oro por las mercancías (22 B 90 DK).

El fuego da lugar al cosmos sin dejar de ser lo que es, puesto que en realidad no desaparece en sus determinaciones sino que simplemente se oculta, de suerte que permanece latente en cada una de ellas y se expresa a través de ellas²²:

¹⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 3, 984 a 5 ss., ed. trilingüe de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1990, pp. 22-23.

¹⁹ *Ibid.*, A 4, 985 a 31 ss., pp. 32-33.

²⁰ CAPPELLETTI, A. J., *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 49 ss.

²¹ Entendemos la noción de *mismidad* como un principio constitutivo de lo real. Esto nos permite concebir el *principio de identidad* de un modo más amplio, no sólo como un principio lógico sino además ontológico. Este principio –como es sabido– se suele relacionar con su contrario: el *principio de alteridad*. Lo que hacemos no es sino remitirnos al pensamiento clásico griego. Recuérdese que Platón recurre a las nociones de ser, movimiento/reposo y lo mismo/lo otro para ajustar el pensamiento eleático con el heraclíteo, de ahí el célebre «paricidio» de Parménides (*Sofista*, 241d). Se trata de la primera tabla de conceptos/modos de ser del pensamiento occidental, donde Platón muestra que la irreductible oposición entre ser y no-ser paraliza el pensamiento. El ser, a partir de entonces, lo concibe Platón como un sistema de relaciones entre ideas, no como una mera oposición al no-ser; así, todo los entes participan de *lo mismo*, porque cada uno es *lo mismo* consigo mismo; y todos participan de *lo otro*, porque cada uno es *otro* respecto de los demás.

²² «El principio (si es auténtico principio) ha de ser, como decíamos, una realidad eterna, *permanentemente presente y activa*. Era, es y será siempre como principio». CALVO MARTÍNEZ, T., *op. cit.*, p. 26. Ciertamente, la afirmación de que la *arché* de todas las cosas es el fuego no establece simplemente que todas las cosas proceden de un primer estado ahora abandonado, sino que todas las cosas eran, son y serán fuego. La noción de *arché*, por tanto, no sólo es *principialidad absoluta* sino además *permanencia activa*.

Transformaciones del fuego: primero mar y del mar la mitad tierra, la mitad ardiente huracán [...] La tierra se esparce como mar y se mide en la misma proporción [λόγον] que había antes de que se hiciera tierra (22 B 31 DK).

Al transmutarse el fuego según una primera medida *nace* el mar, y de la *muerte* del mar *nacen*, por un lado la tierra y por otro el ardiente vapor y, presumiblemente, de la *muerte* de éstos volverá a *nacer* aquél hasta completar el ciclo cósmico, «que se enciende según medida y según medida se apaga», del mismo modo que la vegetación aparece en primavera para volver a ocultarse en otoño. No obstante, como reconoce Werner Jaeger²³, no podemos reducir el pensamiento de Heráclito –como suele hacerse– a sus consideraciones sobre el principio material del mundo natural. En este punto, Heráclito se separa de los milesios y desarrolla un pensamiento radicalmente novedoso, que no sólo se ocupa de la naturaleza, sino además del hombre y de lo divino *en* la naturaleza. Es un lugar común en los textos de filosofía presentar a los primeros filósofos como la *aurora* de la ciencia moderna, celebrando la tentativa tan interesante como limitada de aquellos que trataron de encontrar el primer elemento de la realidad material. Del mismo modo, se adjetiva esta inteligencia de *prelógica* por no ser capaz de pasar de lo cualitativo a lo cuantitativo, es decir, por no aplicar las matemáticas al estudio de la realidad, cuestionando, por ende, la ausencia de un saber técnico plenamente desarrollado. Dada la sutileza que se aprecia en las intuiciones matemáticas de Tales o Pitágoras no parece que el problema estribe en una carencia de conocimientos, sino en el estatuto ontológico que se concede a la naturaleza. «El mundo tenía que ser entendido, pero no había ninguna necesidad de cambiarlo»²⁴. Los presocráticos no se quieren *dominadores* de la naturaleza sino *espectadores*. Parten de la esencial unidad entre el hombre y la naturaleza, esto es, no entienden la naturaleza como un objeto que se opone a un sujeto, sino como un horizonte donde sujeto y objeto se complican y se comunican. Los griegos estaban persuadidos de que el conocimiento de la naturaleza les permitiría conocerse a sí mismos, por eso

²³ En ninguna parte advertimos en Heráclito la huella de una consideración puramente teórica de las apariencias, ni la sombra de una teoría puramente física. Lo que pudiera ser interpretado así se halla en conexión con un contexto mucho más amplio, mucho más profundo (cfr. JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, F.C.E., 1990, pp. 175 ss.). Sus consideraciones físicas, por tanto, no son los principios de su visión del mundo sino las consecuencias de la misma, pues no se entienden sin las ideas de medida, juego y devenir (cfr. BRUN, J., *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1976, p. 44). En este contexto no hay que perder de vista la precisión terminológica de Jonathan Barnes, entre *made from* y *made of*. «World things were *made from*, but are not *made of* fire», esto es, las cosas del mundo están *hechas del* fuego pero no *hechas de* fuego, en el sentido de que proceden del fuego pero no son fuego, materialmente hablando (cfr. BARNES, J., *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 63). De la misma opinión es Tomás Calvo: «La universalidad de este proyecto pone de manifiesto la inexactitud con que a menudo se afirma que los filósofos presocráticos se ocuparon «exclusivamente» de la naturaleza» CALVO MARTÍNEZ, T., *op. cit.*, p. 22.

²⁴ SAMBURSKY, S., *El mundo físico de los griegos*, Madrid, Alianza, 1999, p. 260.

admiraban su ritmo y su medida, y nunca trataron de someterla al ritmo de los deseos, los temores y las necesidades del hombre.

Sin duda, nos encontramos ante uno de los primeros intentos de explicar racionalmente lo que antes se aceptaba de un modo mítico-religioso. La llama es preludio de vida y calor –indispensable en los procesos bioquímicos– y también de luz –posibilidad de toda visión e imagen del conocimiento en el pensamiento griego y medieval–. Del mismo modo representa la libertad humana, así como la posibilidad de intervenir técnicamente en la naturaleza, pero también la imprudencia, la desmesura y la discordia –recordemos el mito de Prometeo–. La propia lengua griega nos indica que «vivir» [ζῆν] es «arder» [ξεῖν], quemar lentamente la vida hasta su extinción. La llama, por tanto, es una imagen del mundo y del tiempo cíclico que lo renueva, pero no una imagen del puro acontecer, como pretende Spengler²⁵, sino de un acontecer sometido a una lógica interna. Se trata del principio del cambio y de aquello que permanece a todo cambio, pues ella misma *permanece cambiando*²⁶. El mundo arde, deviene, extingue pero nunca se extingue, hace y des-hace en el incesante e inocente paso de los días, los meses, las estaciones, los años... como el juego de un niño. El mundo es un niño que juega [παῖς παίζων], un enorme campo de batalla donde reina la discordia, la tensión y el antagonismo, un tablero de juego en el que dioses y hombres juegan y son jugados, donde se emprende una partida nueva cada día pero siempre con las mismas reglas, bajo la perspectiva de la escondida respectividad de todas las cosas, de la *armonía invisible* que religa y articula la unidad-multiplicidad de lo real.

El pensamiento de Heráclito no se reduce al estudio del mundo natural, como hemos dicho, sino que se ocupa al mismo tiempo del hombre-en-la-naturaleza y de lo divino, advirtiendo, de este modo, que las auténticas preguntas filosóficas son aquellas que adentran en la pregunta a aquel que pregunta, y que en un sentido absolutamente esencial «metafísica es física, es decir, un saber sobre la φύσις [ἐπιστήμη φυσική]»²⁷. Los más, afirma Heráclito, presentes están ausentes, despiertos se comportan como dormidos, no alcanzan a comprender la razón que todo lo gobierna y que sin saberlo obedecen, buscan en lo-otro-de-sí lo que está dentro-de-sí, pues lo más cercano es para ellos lo más lejano. No advierten que el espacio de la interioridad se abre a *lo común* en la naturaleza, *escuchando* a la naturaleza y no a los *recitadores de mentiras*, por medio de una relación que oculta al mismo tiempo que des-oculta, en un horizonte cuyos límites se alejan cada vez que el hombre se acerca a ellos:

Los límites del alma [ψυχῆς πείρετα] no los hallarás, sea cual sea el camino que recorras. Tan profunda razón [λόγον] tiene (22 B 45 DK).

²⁵ Cfr. SPENGLER, O., *Heráclito*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, p. 120.

²⁶ Cfr. CAPPELLETTI, A. J., *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Madrid, Cincel, 1986, p. 95.

²⁷ HEIDEGGER, M., «Sobre la esencia y el concepto de la φύσις, Aristóteles, Física B1», en: HEIDEGGER, M., *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, § 241, p. 201.

Este texto prescribe la relación-comunicación del hombre con la naturaleza a través del *λόγος*. El hombre es una ventana que da a la naturaleza (la naturaleza es una ventana que da al hombre). El hombre hace cuestión de sí mismo cuestionando a la naturaleza, esto es, se encuentra a sí mismo buscándose en la naturaleza, pero se trata de una búsqueda sin fin. Interioridad y exterioridad, por tanto, se anudan e interpenetran porque son dos ámbitos permeables y absolutamente respectivos; pero sólo los *despiertos* se saben parte de una realidad que en cierto modo es parte de ellos; sólo los *despiertos* presentan la profunda unidad (no-dualidad) de todas las cosas, descentrada y englobante [*τὸ περιέχον*], con una determinación cercana a la mística que presume un posible parentesco entre la sabiduría oriental y el inicio de la filosofía occidental²⁸. Heráclito, en suma, consciente de habitar un mundo vivo e interconectado, trató de desarrollar un pensamiento vivo e interconectado, asumiendo sin anestesia la condición trágica del hombre, así como las contradicciones de lo real. Si bien, parece indudable que lo que verdaderamente le interesó fue el hombre, tan íntimamente emparentado con la naturaleza como extraño a este parentesco, tan cercano a la clave de la realidad como distante de la misma. Heráclito fue metafísico sin dejar de ser físico, pero sobre todo fue filósofo sin dejar de ser hombre. De ahí su apuesta por la vida, de ahí que no trate de cosas extraordinarias o inalcanzables sino de las cosas ordinarias de la vida, captadas con una nueva y dramática intensidad²⁹, y asequibles a todo aquel que no se comporte como si estuviera *dormido*, que se muestre *despierto* y atento a la *palabra* [*λόγος*] de la naturaleza, que es también su *palabra*.

En cuanto a la relación entre la naturaleza y lo divino, por último, es preciso recordar que el hombre griego no disocia claramente lo natural de lo sobrenatural, en un mundo que –en palabras de Tales– «está lleno de dioses» (11 A 22 DK). En este sentido, hay divinidad en el mundo como hay mundanidad en las divinidades³⁰. Los dioses griegos están íntimamente relacionados con el mundo, porque no lo han creado en un acto omnipotente de trascendencia, sino que han nacido *con* el mundo y, del mismo modo que los hombres, se encuentran sometidos a ciertas normas de las que no pueden sustraerse, a pesar de su condición inmortal. Esto no quiere decir que nos encontremos ante una religión de la naturaleza, sino ante una religión que presente la presencia de la divinidad en la naturaleza, es decir, el componente divino de la propia naturaleza. Los primeros pensadores, ciertamente, no desarrollaron una religión en sentido estricto, sino que se encontraron con *lo divino* en el proceso de la naturaleza, estudiando la naturaleza³¹. Heráclito, por su

²⁸ Cfr. AUROBINDO, S., *Heráclito y Oriente*, Buenos Aires, Leviatán, 1982.

²⁹ Cfr. FRÄNKEL, H., *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993, p. 354.

³⁰ Cfr. VERNANT, J.-P., *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 8.

³¹ Jaeger propone el término neutro «lo divino» para referirse al contacto que tuvieron los presocráticos con la divinidad, íntimamente relacionada con la naturaleza, descartando hablar de «dios» por ser un término menos amplio, más restrictivo y marcadamente unipersonal. Cfr. JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, F.C.E., 1978, p. 112. De la misma opinión

parte, encuentra impreso el sello de la divinidad en la unidad-multiplicidad de la naturaleza inter-relacionada, esto es, en la unidad o inseparabilidad de los opuestos:

Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Pero se torna otro cada vez, igual que el fuego cuando se mezcla con los incienso, se llama según el aroma de cada uno (22 B 67 DK).

Dios, por tanto, sería aquello que da unidad al cosmos, la contemplación del mismo *sub specie totalitatis*, desde el punto de vista de la medida que preside la contienda de los contrarios y cada uno de sus movimientos. No se trata de nada ni nadie concreto, sino de una expresión de la propia naturaleza, de aquello que se manifiesta como síntesis de *oposición* y *relación*. Lo divino es unidad en la multiplicidad, universalidad en la individuación y coincidencia en la oposición. Heráclito, en suma, instala con una potencia inesperada la problemática de la reflexión racional en el corazón mismo de las concepciones mítico-religiosas tradicionales³². Esto permite concertar el mito con la razón, de modo que éste no sea simplemente sustituido y relegado, sino asumido y revisado en un nivel superior donde la religión se asienta y permanece dentro de la propia filosofía.

2. LA CONCEPCIÓN «ECO-ENANTIO-LÓGICA» DE LA NATURALEZA

2.1. *Un pensamiento «enantiológico»*

Existen dos elementos ineludibles en la interpretación heraclítica de la Naturaleza: la categoría de *oposición* y la categoría de *relación*. Estos dos conceptos permiten componer, descomponer y recomponer la unidad-multiplicidad de lo real, así como pensar la naturaleza, a un tiempo, como orden y desorden, mismidad y alteridad, ser y devenir. En sentido estricto, se trata de dos nociones homólogas y absolutamente respectivas, es decir, de dos modos lógicos de expresar una misma realidad ontológica.

El primer aspecto que llama la atención del pensamiento de Heráclito es su profundo carácter «enantiológico». Proponemos este término (del griego ἐναντίος³³:

es López Eire: «Los griegos comenzaron a filosofar no por el mero asombro ante la naturaleza, como suele decirse, sino por la admiración ante lo divino de la naturaleza». LÓPEZ EIRE, A., «El lenguaje sobre Dios en la Grecia antigua», en: VV.AA., *Lenguajes sobre Dios*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1998, p. 147.

³² Cfr. AXELOS, K., *Héraclite et la philosophie: la première saisie de l'être en devenir de la totalité*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 145. Para Heráclito el λόγος es divino y la divinidad es lógica (*ibid.*, pp. 124-125), es decir, se trata del puente que comunica al hombre con la naturaleza y con la divinidad, de aquello que traduce al lenguaje conceptual humano la *palabra* (λόγος) de la Naturaleza (22 B 1 DK).

³³ Cfr. CHANTRAINE, P., «ἄντα», en: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1980, pp. 91-92.

contrario, opuesto) porque los textos no sólo contienen la enseñanza de que todo procede de la discordia y de la tensión entre los contrarios –así el orden nace del desorden, el día de la noche y la vida de la muerte, y a la inversa–, sino que además sostienen esta enseñanza al estar escritos ellos mismos de modo tenso y discordante –así el uso habitual de la contradicción, la antítesis y el oxímoron–. El mundo de la multiplicidad es un *mundo-en-contienda*, un gran campo de batalla donde toda existencia nace de la discordia y vive de la tensión, como hemos dicho, pero no sólo en sentido destructivo, puesto que la Guerra, además de ser *común*, es aquello que ocasiona y determina todas las cosas, «padre y rey de todas las cosas», como leemos en B 53 DK. En este sentido, decir que la armonía visible del cosmos oculta una discordia invisible, sería tan cierto como decir que la discordia visible oculta en realidad una armonía invisible³⁴, puesto que la armonía no es sino el producto de la lucha de los contrarios: justicia, tensión, resistencia, disonancia, pero nunca reconciliación, como pretendían los pitagóricos, ni tampoco identidad, como pretendía Anaximandro.

Es preciso saber que la guerra [τὸν πόλεμον] es común [χρῆνόν], la justicia discordia [δικην ἔριν], y que todo acontece [γινόμενα] por la discordia y la necesidad [χρεῶν] (22 B 80 DK)³⁵.

Esta sentencia, que expresa la teoría heraclítica de la *armonía de los contrarios*, posiblemente se hace eco de un conocido proverbio griego que dice: «La guerra es común a todos». No obstante, lo que en un primer momento se utilizó para describir una realidad socio-política, es decir, el hecho de que la guerra delimita inexorablemente el destino de pueblos y hombres, reaparece en Heráclito como un principio cosmológico que delimita esta vez el destino de la propia realidad. Ciertamente, es una constante en el pensamiento griego el despliegue de pares de opuestos para la interpretación del cosmos³⁶ (también Pitágoras y Anaximandro

³⁴ Cfr. BRUN, J., *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1976, p. 45.

³⁵ En sentido amplio, la *necesidad* es la determinación propia de aquello que no puede no ser, ni ser de otro modo. Pero en este caso no hay que entenderla en términos causales o deterministas. La necesidad es la expresión última de la realidad, desde el punto de vista de la *armonía de los contrarios*, esto es, de la unión de *relación* y *oposición*. Se trata de un concepto que remite inmediatamente al *λόγος*, pues éste no es otra cosa que la medida que preside –de un modo inmanente– el acontecer de/en la naturaleza. Nótese que este texto está compuesto con los mismos adjetivos que delimitan al *λόγος* en B 1 DK. Por un lado, se dice que la Guerra es *común* [ξυνόν], como se dice del *λόγος* (así, con un juego de palabras, los ignorantes son los que no comprenden [ἀξύνετοι] lo común). Por otro lado, se dice que todo *acontece* según discordia y necesidad [γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν], o, si se prefiere, que todo *acontece* según el *λόγος* [γινομένων γὰρ πάντων κατα. τὸν λόγον]. La necesidad, por tanto, es la característica esencial de la Naturaleza para el sabio, esto es, para el que sea capaz de intuir la medida inaparente que preside la discordia aparente de lo real.

³⁶ La comprensión de la realidad atendiendo a pares de opuestos puede rastrearse en la literatura griega desde Homero y Hesíodo, si bien, como reconoce Lloyd, las aportaciones pitagóricas y heraclíticas difieren de las demás porque sus parejas no proceden exclusivamente de los

recurren a ellos, por seguir con la comparación) pero ningún otro pensador ha atribuido tanta importancia como Heráclito al hecho mismo de la oposición³⁷, al hecho de que sólo la tensión entre los opuestos hace *justicia*, reunificándolos en un nivel superior –lo divino– que trasciende y asimila lo *anti-* en lo *meta-*. «Construcción y destrucción, destrucción y construcción, este es el principio que regula todos los ciclos de la vida natural, desde el más pequeño hasta el más grande»³⁸, esto es, la vida nace de la muerte y la muerte nace de la vida, ésa es la tragedia y el juego del cosmos, que se compone y se descompone *medidamente*; ésa es la tragedia y el juego del hombre, que está inmerso en este gran *espectáculo*, a un tiempo aciago y rutilante, simétrico y desmesurado.

Pero el conflicto no sólo es originario en el plano cosmológico, sino además en el socio-político: guerras, conquistas, conspiraciones y asesinatos han marcado el curso de la historia. Este aspecto no es ajeno a la reflexión heraclítea. Fue un mundo en guerra el que educó a estos admirables hombres de carácter y destino trágico, fue un mundo en guerra el que inspiró a Heráclito la metáfora que explica la condición antropocósmica. Así lo expresa B 53 DK, apuntando la importancia de la trama *enantiológica*, tanto a nivel cosmológico como socio-político:

Guerra [πόλεμος] es padre [πάτηρ] y rey [βασιλεύς] de todas las cosas. A unas ha hecho dioses, a otras hombres; a unas ha hecho esclavos, a otras libres (22 B 53 DK).

Lo primero que podemos destacar de este texto es que presenta la Guerra con los atributos tradicionales de Zeus, padre [πάτηρ] y rey [βασιλεύς] de todas las cosas («padre de los dioses y de los hombres», en palabras de Homero). La Guerra, como Zeus, representa un poder supremo y único que se extiende sobre la multiplicidad de los mortales y de los inmortales, manteniendo la justicia y el equilibrio en el cosmos, y por ende la distancia ontológica entre dioses y hombres. Presumiblemente, se trata de la imagen de un proceso ontológico que comprende la totalidad del cosmos, incesante y amoral, generativo y regenerativo, en el que propiamente no hay vencedores ni vencidos, pues todos los contrarios son necesarios para que el mundo exista. Lo real, por tanto, es la tensión, no la distensión, de ahí sus críticas a Homero (cfr. 22 A 22 DK), quien expresa en un verso de la *Iliada* su

fenómenos de la experiencia cotidiana, sino que entrelazan estas oposiciones con otras netamente abstractas, de las que probablemente proceden y son expresión. Cfr. LLOYD, G. E. R., *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 94 ss.

³⁷ Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., «El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico», *Emérita* (Madrid), XLI, I (1973), p. 12.

³⁸ GOMPERZ, T., *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, I, London, John Murray, 1955, p. 64.

³⁹ Cfr. HOMERO, *Iliada*, XVIII, 105.

deseo de que acabe la contienda entre dioses y hombres³⁹, sin advertir que la desaparición de la Guerra sería equiparable a la desaparición del propio cosmos.

Curiosamente, los primeros pensadores acudieron a la astronomía para intentar responder a estos problemas. Podríamos decir que el cielo estrellado encierra el origen de la filosofía occidental. No en vano, la insólita regularidad celeste es una cuestión que ha interesado a pensadores de todos los tiempos, desde Pitágoras hasta Kant (sin olvidar el Renacimiento), ya que pone de manifiesto la posibilidad de conocernos conociendo el cosmos, así como la necesidad de conducirnos conforme a esos ritmos y proporciones. El orden del mundo y el orden del hombre siempre han estado íntimamente relacionados: sintonizar con un orden en el que aparentemente no tiene cabida el azar, parece ser el único modo de atemperar el elemento azaroso que constituye a todo ser humano. Como es sabido, el acercamiento inicial del hombre al estudio y contemplación de los astros tuvo, por un lado, un carácter especialmente práctico y económico: conocer la situación de las estrellas permitió el desarrollo de la navegación y la expansión del comercio marítimo; del mismo modo, la agricultura y el calendario religioso estaban relacionados con los ciclos cósmicos. Mas, por otro lado, todo este entramado de ciclos perpetuamente recurrentes despertó en el hombre antiguo la conciencia del enorme contraste existente entre la certidumbre del cosmos y la incertidumbre de la vida humana⁴⁰. Frente a la repetición, precisión y constancia de los ciclos, se destaca la vida del hombre como un evento único, impredecible e irrepitable. No resulta extraño, por tanto, que el pensamiento arcaico (oriental y occidental) coincida en una peculiar aspiración a encontrar el modo de ajustar el obrar humano a la norma divina que prevalece en el cosmos, entendida como modelo a imitar y como *phármakon* para neutralizar la extrañeza, el desconcierto y la duda.

Heráclito no se dedicó minuciosamente a la astronomía, con la excepción de los textos que mencionan al Sol –por otra parte, algunos de los más interesantes–; no obstante, entendemos que la astronomía puede ayudar a comprender –por analogía– la extraña relación que se establece entre los conceptos de orden y desorden dentro de su pensamiento. En un primer momento, el orden cósmico nos asombra por su desorden, por su caprichosa distribución: un espectáculo inconmensurable de puntos de luz esparcidos al azar. En un segundo momento, lo que parecía desorden adopta la apariencia de un orden misteriosamente inalterable: cada noche el mismo cielo, cada estrella en su lugar, cada planeta, *errante* (del griego *πλανητής*⁴¹, como es sabido), realizando su ciclo eternamente. Pero se produce un tercer momento, la reaparición del desorden en el orden. Se trata de la maravilla de la *auto-organización*, de un cosmos que se organiza al mismo tiempo que se

⁴⁰ Cfr. SAMBURSKY, S., *op. cit.*, pp. 74-75.

⁴¹ Cfr. CHANTRAINE, P., «πλανόμοι», en: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, ed. cit., pp. 909-910.

desorganiza, de una armonía que nace de tensiones contrapuestas, y que exige pensar unidas dos nociones aparentemente contradictorias como las de orden y desorden⁴². Normalmente se suele asimilar el *cosmos* con el orden y la necesidad, y el *caos* con el desorden y el azar, acaso como consecuencia de la metafísica platónica de la que sin duda somos herederos. No obstante, lo que prevalece en el pensamiento heraclíteo es la unidad retroactiva de orden y desorden, y por extensión de todos los contrarios. El cosmos de Heráclito no es ordenado ni desordenado, sino previo a la distinción orden/desorden, pues la propia naturaleza encierra un principio ordenador inmanente, independiente de toda instancia trascendente. De este modo, el desorden y la oposición se traducen en un orden estable, que *se enciende* y *se apaga* en el tiempo, por medio de la interacción y la relación. Dicho de otro modo, el orden del mundo nace de encuentros aleatorios y movimientos desordenados. Ahora bien, que las interacciones sean aleatorias no implica que sus productos también lo sean, pues, sobre elementos determinados y en condiciones determinadas, lo que era aleatorio se vuelve necesario, por mediación y medición del *λόγος*.

El más bello orden-del-mundo [κόσμος], desperdicios sembrados al azar [εἰκῆ] (22 B 124 DK).

En primer lugar, llama nuestra atención la unión de las ideas de orden y azar, por un lado, y de belleza y desperdicios, por otro. Para comprender esta unión es necesario poner en suspenso la lógica occidental, donde estos términos se desmienten mutuamente por decreto. Evidentemente, el pensamiento occidental no ha permanecido extraño a la insondable complejidad de lo real, pero normalmente ha procedido por exclusión y por escisión. Por un lado, ha excluido de su interés el desorden y el azar, por otro, ha escindido el mundo en dos: el mundo aparente, donde predomina el movimiento, el desorden y el azar, y el mundo verdadero, donde predomina la permanencia, el orden y la necesidad. Prueba de ello son las palabras de Anaxágoras: «Todas las cosas estaban juntas; luego sobrevino la mente [νοῦς] y las ordenó» (cfr. 59 A 42 DK). Desde la época arcaica, tanto la ciudad [πόλις] como el universo [κόσμος], posiblemente por analogía, se caracterizaron por conceder la primacía al orden sobre el desorden. Platón, por

⁴² Lo que verdaderamente asombra cuando se observan los miles de millones de estrellas que pueblan el cosmos es que no son el producto de ninguna organización externa, sino que mediante sus auto/inter-retro-acciones son capaces de renovarse incesantemente. Estos tres momentos resumen de un modo sintético la esencia de la concepción heraclíteica del cosmos, es decir, el juego cosmogénico del desorden, el orden, las interacciones y la organización, que nos permite explorar, con herramientas conceptuales contemporáneas, una idea de *physis* que fue proyectada por los presocráticos, que encierra en su interior un principio inmanente para su transformación, que se nutre de la inestabilidad, el desorden y la tensión para su constante reorganización. Cfr. MORIN, E., *El Método I. La naturaleza de la Naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1981, p. 75 ss.

su parte, auspició el predominio de la metáfora de la luz en la filosofía occidental, en oposición a la oscuridad –asociada con el desorden, lo irracional y lo inconsciente–. Ciertamente, no comprendía cómo el orden podía surgir del desorden sin la intervención exterior de un *demiurgo* que trasladase los modelos a la materia. Esto no sólo impide relacionar orden y desorden, como hace Heráclito, sino que además abre un abismo insalvable [χωρισμός] entre el mundo aparente y el mundo verdadero. Otra consecuencia de este planteamiento es la eliminación del carácter dinámico, poético y auto-poético de la propia naturaleza, carácter que sí reconocen la mayor parte de los presocráticos. Una vez dicho esto, no está de más realizar una delimitación conceptual y contextual de las nociones de *caos*, *cosmos* y *azar*:

1. El término *caos* (del griego χάος⁴³: *abismo, desorden originario*) adquiere su sentido esencial en un contexto mítico-religioso, donde se entiende como desorden originario, en oposición al orden. *Caos* denota el estado primordial del mundo, anterior a toda organización, que consiste en la absoluta indistinción material y que constituye el punto de partida de toda ordenación y distinción, normalmente en pares de opuestos. No cabe duda de que la visión predominante de este término en la historia ha sido la platónica: «Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiese en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del caos al orden»⁴⁴. El *demiurgo* platónico no es propiamente, de todos es sabido, una divinidad que acometa una *creatio ex nihilo*, sino un dios ordenador de la materia, es decir, un dios que establece el orden a partir del desorden, que modela el universo sobre el modelo de las *ideas* preexistentes, por eso el mundo ha de resultar necesariamente bueno, bello y verdadero.
2. El concepto de *orden* (del latín *ordo*), recordamos, denota la relación que se establece entre diversos elementos según un principio de disposición. En el mundo antiguo este concepto (κόσμος⁴⁵) tenía unas connotaciones esencialmente ontológicas: orden era lo opuesto a caos, es decir, lo sometido a λόγος (norma, medida, razón), y que puede, por ende, ser comprendido por el entendimiento humano. En este sentido, el orden deviene condición de inteligibilidad de lo real, ya que implica las nociones de *regularidad* y *legalidad*. Posiblemente debamos el primer tratamiento filosófico de este término a Anaximandro, quien concibe el proceso cosmológico como un proceso ordenado y comprensible a partir de *lo indeterminado* [τὸ ἄπειρον], en justa retribución

⁴³ Cfr. CHANTRAINE, P., *op. cit.*, p. 1246.

⁴⁴ Cfr. PLATÓN, *Timeo*, 30a, en: *Diálogos VI*, Madrid, Gredos, 1997, p. 173.

⁴⁵ Cfr. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Vol. I: «Los primeros presocráticos y los pitagóricos», Madrid, Gredos, 1984, pp. 114-115.

de su injusticia según el mandato [τάξις] del tiempo (cfr. 12 A 9 DK; 12 B 1 DK). Pero el punto de transición entre los pensadores jonios y Platón lo encontramos, como reconoce Aristóteles, en Anaxágoras, quien asevera que de la acumulación primitiva, donde todas las cosas estaban juntas, se pasa al orden mediante la intervención del *noûs*, independiente de la materia y extraordinariamente sutil. Aristóteles celebra la separación que establece el pensador de Clazómenas entre la *causa eficiente* y la *causa material*, pero se lamenta, como habían hecho Sócrates y Platón, del exíguo papel que otorga Anaxágoras al *noûs* dentro de su cosmología, ya que su participación se reduce a la puesta en movimiento del cosmos, cosmos que una vez en movimiento se puede explicar por sí mismo debido a sus constancias y regularidades. De esta manera, el teleologismo inicial desemboca en un mecanicismo final, que aleja su posición de la aristotélica al mismo tiempo que acerca el *noûs* al *ápeiron* de Anaximandro y al *lógos* de Heráclito⁴⁶.

3. El término *azar* (del árabe *az-zabr*: *juego de dados*), por último, fue entendido normalmente por los griegos como sinónimo de *casualidad* [αυτόματον], es decir, interferencia de series causales independientes, pero también como *suerte* [τύχη] al relacionarlo con un evento bueno o malo para el ser humano. Propiamente llamamos *azar* a la incertidumbre (cuando nos situamos en un contexto *epistemológico*) o a la indeterminación (cuando nos situamos en un contexto ontológico). Esto puede deberse principalmente a dos motivos: incertidumbre e indeterminación provocadas por el desconocimiento de la causa de un suceso, o bien porque sospechemos que dicho suceso carece de causa aparente. La respuesta de la ciencia occidental a esta evidencia ha sido la proclamación de un determinismo universal donde no tiene cabida el azar. No obstante, encontramos en la antigüedad una teoría que articula el azar y la necesidad de un modo admirable, con una pretensión no menos admirable: dar cabida a la libertad humana⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 3, 984b 11 ss.: «Pues de que en unos entes haya y en otros se produzca lo bueno y lo bello sin duda no es causa ni el Fuego ni la Tierra ni ninguna otra cosa semejante, ni probablemente aquéllos lo creyeron. Y tampoco estaría bien confiar a la casualidad y al azar tan gran empresa. Por eso cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista; pero se dice que su primer iniciador fue Hermotimo de Clazómenas. Así, pues, los que pensaban de este modo afirmaron que la causa del bien era el principio de los entes y, al mismo tiempo, el principio de donde reciben los entes el movimiento», *op. cit.*, pp. 27-28.

⁴⁷ Se trata de Epicuro y su inclusión del concepto de *parénklisis* o posibilidad de un desvío incausado [κλίσις] en la caída de los átomos dentro del universo mecanicista de Leucipo y Demócrito. Como es sabido, nos movemos dentro de la interpretación de Epicuro que hace Lucrecio.

Hay que buscar la inteligibilidad en la interacción y no en la exclusión, pues sólo se podrá concebir la complejidad de esta relación considerando la complejidad de cada uno de los términos por separado. El universo heraclíteo no está constituido únicamente a pesar del desorden, sino también por el desorden. El desorden, la discordia, la contienda, la Guerra, están en todas partes en acción, permitiendo encuentros y des-encuentros de los que nace «la más bella armonía», «el más bello cosmos». No se trata de realizar una apología del desorden, sino de constatar que un universo totalmente ordenado, sin redimir las tasas correspondientes de desorden, es tan inconcebible como un universo totalmente desordenado, en el que sería imposible cualquier tipo de existencia. El desorden, por tanto, no debe ser entendido como una cosa-en-sí. No hay desorden, hay muchos desórdenes. Hay desorden en el orden y hay orden en el desorden. El desorden no existe más que en relación y en respectividad. Lo mismo sucede con el orden. En el universo hay orden, pero no un único orden, no un orden previo a la interacción⁴⁸. El orden aún no es eterno ni exterior a las cosas, como sucederá con Platón, sino contextual y circunstancial, delimitado por los fenómenos y relaciones a los que determina. Heráclito advierte con pasmosa lucidez que si lo que se quiere es pensar en profundidad la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo visible y lo invisible, entre la vida y la muerte, es preciso poner el desorden en la noción de orden, y el orden en la noción de desorden⁴⁹. Ambos (entrelazados por el λόγος) son

Cfr. LUCRECIO, «Declinación de los átomos», «El libre albedrío», en: *De la naturaleza*, II, 216-285, ed. bilingüe de E. Valentí Fiol, Barcelona, Bosch, 1993, pp. 173-177.

⁴⁸ El cosmos heraclíteo nace/muere en ciclos, se organiza al desintegrarse, debido a las inter-retro-acciones entre orden y desorden, posibilitadas por la discordia y la tensión. Se trata de un gran juego cosmológico, donde orden, desorden y organización se co-producen simultáneamente, gracias a las interacciones entre los contrarios. En un contexto heraclíteo no se puede aislar ninguno de estos cuatro elementos, pues cada uno adquiere su sentido en su relación con los demás. Las interacciones son inconcebibles sin desorden, pero el orden y la organización son inconcebibles sin las interacciones. De los cuatro pensados conjuntamente deriva un macroconcepto que nos permite estudiar a Heráclito con herramientas conceptuales contemporáneas:

orden → desorden → interacción → organización
└──┘

Obviamente, para Morin, la dialógica molecular entre estos cuatro conceptos atómicos no nos da la clave del Universo, pero nos permite estudiar el misterio de la naturaleza de un modo más complejo y menos dogmático. Dentro del bucle no se da una permutación entre un término simple y otro término simple, entre un término absoluto y otro término absoluto, sino que hay que buscar la inteligibilidad en la interacción. Sin entrar en más disquisiciones, puede ampliarse la génesis y evolución de este macro-concepto en: MORIN, E., *El método I. La naturaleza de la Naturaleza*, ed. cit., pp. 60-103.

⁴⁹ Tras haber despertado de un largo sueño unificador, la ciencia ha llegado a ser más permeable a otros ámbitos del saber, abandonando su tradicional óptica unidimensional por otra abierta y multidimensional, para reconocer que pensar no es servir al orden ni al desorden, sino servirse del orden y del desorden; que pensar no es apartar lo irracional y lo inconcebible, sino

necesarios para que el cosmos sea «bello», pues en el momento en que desapareciera uno, desaparecería también el otro. Es más, sólo podríamos denominar al desorden como destructor en un universo en el que, paradójicamente, desapareciera la conciencia, la discordia, la tensión, el movimiento, es decir, en el que los elementos que lo constituyen se disociaran, dejaran de ser respectivos, desligando la multiplicidad-unidad de lo real visible de la unidad-multiplicidad de lo real invisible.

2.2. *Un pensamiento ecológico*

Si la concepción heraclítica de la naturaleza no puede entenderse sin la idea de *oposición*, tampoco puede hacerlo sin la de *relación*. Para Heráclito, la naturaleza tiene un carácter intrínsecamente relacional, tanto desde el punto de vista de la unidad, como desde el punto de vista de la multiplicidad, de ahí que su pensamiento no sólo sea *enantiológico* sino además *ecológico*. Como es sabido, la ecología no se reduce a la ciencia que estudia las relaciones del ser vivo con su entorno; del mismo modo, tampoco se reduce al compromiso, tan necesario como razonable, de proteger la naturaleza y respetar su diversidad. Se trata, en este contexto, de una perspectiva ontoepistémica que pretende superar la separación moderna entre el hombre y su entorno, por medio de la inter-retro-acción de todos los planos de lo real⁵⁰. La ecología como *paradigma* supone una respuesta actual e interdisciplinar al viejo problema griego de lo uno y lo múltiple. Estamos, pues, en presencia de una ciencia de nuevo cuño, sustentada sobre un sistema complejo,

trabajar a pesar de lo irracional y lo inconcebible. Edgar Morin lo ha precisado contundentemente: orden y desorden separados, son *metafísicos*, absolutos, excluyentes, pero unidos son *físicos*, relativos, respectivos, en una firme incitación a resituar dentro del espacio filosófico estos dos conceptos que, como ya intuyeron los presocráticos, son inseparables si se quiere pensar en profundidad la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo visible y lo invisible, entre la vida y la muerte. Cfr. MORIN, E., «Orden, desorden, complejidad», en: *Ciencia con consciencia*, ed. cit., p. 106. El paradigma orden/desorden es el más nuevo, si atendemos a sus representantes en las ciencias actuales, pero también es el más antiguo, si atendemos a sus representantes en el amanecer del pensamiento occidental, entre los que se encuentra Heráclito. Cfr. BALANDIER, G., *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 42.

⁵⁰ La ecología como disciplina nació en el siglo XIX, con el biólogo alemán Haeckel; en 1935, el botánico inglés Tansley delimitó el objeto de esta ciencia: el ecosistema. En los años setenta del siglo XX, se sitúa el problema en su dimensión planetaria y se pasa de la ciencia ecológica a la conciencia ecológica. La noción de ecosistema prescribe que los seres vivos inter-retro-actúan con su entorno. El ecosistema se autoproduce, se autorregula y se autoorganiza, de tal modo que integra la vida en la muerte y la muerte en la vida, al modo heraclíteo. Así, tenemos necesidad de la dependencia ecológica para poder asegurar nuestra independencia. Más aún, la organización del mundo exterior está inscrita en el interior de nuestra propia organización viviente. Así, el ritmo cósmico que hace alternar el día y la noche, se encuentra, no solamente en el exterior, sino también en nuestro interior. Así, el mundo está en nosotros al mismo tiempo que nosotros estamos en el mundo. Cfr. MORIN, E., «El pensamiento ecologizado», *Gazeta de Antropología* (Granada), 12 (1996), texto 12-01, pp. 1-4. Edición digital.

que apela a la vez a las interacciones particulares y al conjunto global, que, además, resucita el diálogo entre el hombre y la naturaleza. Se trata de un nuevo modo de pensar que tiene unas raíces muy antiguas, de una nueva lógica de la complejidad que no sólo no rechaza los antagonismos, sino que se alimenta de ellos, integrándolos en un dinamismo más intenso, más extenso y más real⁵¹.

Son conexiones [συλλάψεις]: entero y no-entero, concorde y discorde, consonante y disonante, y del todo el uno y del uno el todo (22 B 10 DK).

Heráclito atisba un cosmos sustantivo como *unidad de respectividad*, esto es, como relación de relaciones entre todos los elementos que lo integran, pero también dinámico como *multiplicidad de mismidades* en constante aparecer/desaparecer, esto es, no se trata de un universo de identidades sustanciales sino de ritmos y pautas sustantivas, que permiten acusar la estabilidad en el devenir gracias a la comunidad y a la persistencia de la medida y la proporción [λόγος]. Lo que es desaparece en el no-ser, mientras que lo que no-era aparece por su parte en el ser (llega-a-ser), pero la medida que rige este proceso es siempre la misma. Precisamente esta medida es la que permite una conexión entre ser y no-ser, sin olvidar que las cosas no llegan-a-ser nunca desde la nada, sino desde un no-ser indeterminado previo, y, además, que nos encontramos ante un proceso recursivo, que retro-actúa sobre sí mismo, puesto que se trata de un círculo y no de una línea recta. En la naturaleza, dicho de otro modo, se da una esencial *sinexión* entre todos sus componentes, entre todos los contrarios, es decir, una concomitancia entre elementos opuestos pero inseparables, que disputan al mismo tiempo que colaboran, pues se necesitan y se definen mutuamente.

No entienden cómo lo divergente está de acuerdo [ὁμολογέει] consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas [παλίντροπος ἄρμονίη], como la del arco y la lira (22 B 51 DK).

Heráclito utiliza el término *conexiones*⁵² para expresar este nexo entre tensiones opuestas, para delimitar la extraña relación que permite armonizar los contrarios –en particular– y la unidad-multiplicidad del cosmos –en general–. Esta relación se extiende a la totalidad de la naturaleza, como hemos dicho, a la totali-

⁵¹ Cfr. PÁNIKER, S., *Ensayos retroprogresivos*, Barcelona, Kairós, 1987, p. 173.

⁵² συναλλάξεις (García Calvo); συνάψεις (Diels); συλλάψεις (Bollack/Wismann; Kahn; Marcovich). García Calvo postula el término συναλλάξεις (correlaciones) como base de la que posteriormente se desprenden las otras dos variantes: συνάψεις (reuniones) y συλλάψεις (composiciones). Snell, por su parte, entiende de este modo la transición entre ambos términos: συλλάψεις → συναλλάξεις → συνάψεις. Nosotros proponemos traducirlo por «conexiones» para remarcar el carácter relacional de la realidad en cuanto tal, así como el nexo lógico que concierta y posibilita tanto las «reuniones» como las «correlaciones». Para ampliar la problemática filológica acerca de la correcta transcripción/traducción de este término, cfr. SNELL, B., «Il frammento 10 di Eraclito», en: *Il linguaggio di Eraclito*, Ferrara, Gabriele Corbo, 1989, pp. 59-64.

dad de los contrarios, entre los que no hay, por tanto, ningún tipo de primacía ontológica ni moral. Lo que quiso Heráclito no fue concebir una unidad que se precipitara sobre los contrarios sometiéndolos, neutralizándolos, reconciliándolos, sino una unidad que viviera y se realizase en la propia contradicción. Se trata, en definitiva, de una unidad que no se puede entender sin la multiplicidad, que no está por encima ni por debajo de los contrarios sino en los contrarios mismos⁵³.

La importancia de un pensador no debería estimarse únicamente por lo que piensa, sino también por lo que deja sin pensar. Heráclito dejó poco sin pensar: advirtió que el mundo de la multiplicidad era un entramado dinámico de encuentros y desencuentros, de presencias y ausencias. No obstante, asumió que ese mundo de *apariencias* y *sombras*, el mundo del devenir, era su mundo, el único mundo. De este modo, asumió lo real en su totalidad, sin anestesia ni exclusiones, y trató de pensar el devenir, a saber, la provocación más radical que se le ha planteado al pensamiento desde sus comienzos, en tanto que anega los límites de lo conceptual y de lo racional. Probablemente no sea tanto el tema central del pensamiento heraclíteo como su horizonte mismo. Heráclito más que pensar el devenir, piensa *con* el devenir. El devenir arrastra, dispersa y desconcierta por su carácter evanescente. Estrictamente hablando, el devenir no es nada, puesto que siempre está en camino de ser algo, pero en el momento mismo en que llega-a-ser, deja de ser. El devenir es el incesante paso del no-ser al ser y del ser al no-ser, tomados ambos no como conceptos absolutos sino relativos y relacionales. En este sentido, el problema del devenir no es un problema de ser (ni tampoco de no-ser), sino que afecta primaria y radicalmente a la realidad misma: «el devenir es anterior justamente a toda articulación de ser y de no-ser porque es algo que incide en la realidad en tanto que realidad»⁵⁴. No olvidemos que el alcance de esta afirmación tiene un carácter global en la filosofía de Heráclito, puesto que la realidad es una reunión extática de relaciones respectivas en un dar-de-sí determinado, es decir, ninguna realidad está aislada del mundo, sino que su autonomía está constitutiva e intrínsecamente referida a su dependencia respecto de las demás realidades.

Al pensar el devenir se corre un doble riesgo: por un lado, el de analizar de un modo aislado la cosa que deviene, como un estado y no como un proceso; por otro, el de cosificar el propio proceso como si el devenir fuera algo que le adviene a la cosa en un momento determinado y no un elemento constitutivo de la cosa misma⁵⁵. Heráclito responde a estas dos dificultades de un modo admirable: constata el devenir, constata la tensión de los contrarios, pero no entiende el cosmos como una *representación* absurda y sin-sentido. El cosmos heraclíteo resulta

⁵³ Cfr. HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 26-27.

⁵⁴ ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989, p. 30.

⁵⁵ Cfr. ÁLVAREZ GÓMEZ, M., «Cómo pensar el devenir», en: VV.AA., *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1996, p. 89 y ss.

inconcebible sin movimiento, pero también sin permanencia, sin consistencia, sin la posibilidad por tanto de algún tipo de existencia, pues toda existencia presupone la mismidad de aquello que existe, o lo que es lo mismo, su permanencia en el cambio. Dicho de otro modo, el devenir mantiene una lógica interna por la que a su vez es mantenido, unas medidas posibilitadas por la armonía invisible que articula y relaciona todos los elementos de la realidad visible:

Armonía invisible, más fuerte que la visible (22 B 54 DK).

Se necesita una profunda intuición para encontrar debajo de la discordia aparente una armonía invisible, que introduce la *justicia* en el devenir, pero no en sentido moral sino lógico y ontológico, permitiendo atisbar orden, medida y organización donde no había más que tensión, oposición e interacción. Ciertamente, esta justicia debe ser entendida como «justeza», como *ajustamiento* y no como *ajusticiamiento*. Olof Gigon sostiene que el pensamiento cosmológico de Heráclito esconde un sentido moral, dado que la ley a la que ha de someterse el hombre es al mismo tiempo la ley del cosmos: «Heráclito llega al devenir como un moralista»⁵⁶. No obstante, creemos que esta opinión no caracteriza la intuición heraclíteica y que resulta más atinada la aportación de Xabier Zubiri, quien reconoce que en este contexto no debe traducirse *δικη* (*dikē*) por justicia, porque la justicia evoca siempre una cualidad moral y no se trata de eso; se trata justamente del ajustamiento, de la justeza, que Heráclito conoce por el nombre de «armonía»⁵⁷.

La palabra que mejor expresa el elemento *ecológico* del pensamiento heraclíteico es *λόγος*, término que preferimos no traducir del griego dada la riqueza semántica del mismo, así como el gran número de contextos distintos en los que lo utiliza Heráclito. *Λόγος* es *palabra, razón, medida, proporción, relación, fundamento, reunión...*⁵⁸. Se trata de un concepto que limita al mismo tiempo que posibilita la comunicación entre la lógica, la física y la metafísica. Parafraseando un conocido texto de Kant, podríamos afirmar que: «el devenir sin *λόγος* es ciego, pero el *λόγος* sin devenir está vacío». *Λόγος* alude tanto al contenido del libro como al objeto del que trata: la norma universal que permite armonizar el devenir del cosmos y a la que debe ajustarse la acción humana. La amplitud de este término constata que los

⁵⁶ Cfr. GIGON, O., *Los orígenes de la filosofía griega, de Hesíodo a Parménides*, Madrid, Gredos, 1985, pp. 221-223.

⁵⁷ Cfr. ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, ed. cit., p. 321. Gregory Vlastos confirma que la *justicia* para Heráclito consiste en una unidad de las oposiciones en todos los niveles, desde el ontológico al moral: cfr. VLASTOS, G., «On Heraclitus», en: FURLEY, D. J. and ALLEN, R. E. (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. I: «The Beginnings of Philosophy», ed. cit., p. 428. Para un estudio más detallado de la noción de justicia en Heráclito puede consultarse: VLASTOS, G., «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», *ibid.*, pp. 67-73.

⁵⁸ Para una completa visión filológica de los diversos sentidos del término, así como del uso que hacen de él otros pensadores o literatos griegos, cfr. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, I, ed. cit., pp. 396-399.

filósofos arcaicos aún no disponían de un lenguaje filosófico especializado para expresar sus intuiciones sobre la naturaleza de un modo unívoco, de ahí que tuvieran que recurrir asiduamente a imágenes, metáforas y símbolos para dar forma a sus discursos, en una peculiar mezcla de poesía y filosofía⁵⁹. El λόγος ha de ser buscado en las apariencias pero también detrás de ellas. Si se encuentra ordenará lo aparentemente confuso y anudará con sentido lo aparentemente disparatado⁶⁰. Se trata de un término del que derivan la palabra y la acción, un principio cósmico y existencial⁶¹, un término que dice que «todo es uno» porque consiste en que todo es uno⁶². Entendemos, por tanto, que el pensamiento heraclítico no es simplemente lógico sino también eco-lógico, porque no piensa sustancias aisladas y estáticas (*esse reale*), sino relaciones entre mismidades extáticas, dinámicas a la vez que sustantivas (*realitas in essendo*), es decir, no piensa sujetos sino relaciones sistémicas o estructurales. Esto es posible gracias a una concepción del λόγος como ligamento universal, como luz que hace posible la revelación del ser-en-devenir de la unidad-multiplicidad del mundo⁶³.

Aunque esta razón [λόγον] existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla, como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón [κατὰ τὸν λόγον], parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza [κατὰ φύσιν] y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de cuanto hacen mientras duermen (22 B 1 DK).

En este texto el término λόγος tiene, en primer lugar, una acepción lingüística: se trata de la *palabra* de la naturaleza que los hombres no comprenden, ni antes ni después de haberla oído. Pero apenas una línea después λόγος designa la *razón* por la que todas las cosas acontecen y devienen [γινόμενον] en la naturaleza. Palabra y pensamiento, por tanto emergen unidas y en la más absoluta homología. Heráclito entrevera su *palabra* con la *palabra* de la naturaleza, pues en realidad son una y la misma, es decir, la medida con la que compone y recompone su discurso el pensador es la misma medida que sirve a la naturaleza para componer y descomponer todas las cosas. Dicho de otro modo, mientras que «la naturaleza habla actuando, el hombre actúa hablando»⁶⁴. No obstante, entre la *palabra* de la

⁵⁹ Cfr. SIGNES CODOÑER, J., *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, Madrid, Akal, 2004, p. 343.

⁶⁰ Cfr. FRÄNKEL, H., *op. cit.*, p. 349.

⁶¹ Cfr. JAEGER, W., *op. cit.*, p. 177.

⁶² Cfr. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *op. cit.*, p. 12 ss.

⁶³ Cfr. AXELOS, K., *El pensamiento planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 75 ss.

⁶⁴ RAMNOUX, C., *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 15.

naturaleza y la *palabra* de Heráclito no se da una simple imitación sino una profunda comunicación y una esencial identificación. Otro rasgo del λόγος que cabe destacar en este fragmento es su carácter eterno (εὐντος ἀεί: *existe siempre*). El adverbio ἀεί (*siempre*) sólo vuelve a aparecer en B 30 DK, también acompañado del verbo «ser» (en presente, pasado y futuro), para referirse al fuego (ἀείζων: *siempre-vivo*) y quizás también en B 52 DK para referirse al tiempo, aunque esta vez de un modo latente (ἀίων: *el-tiempo-de-la-vida*). Con esto no queremos afirmar que λόγος y fuego sean lo mismo, tampoco que lo sean λόγος y tiempo. Precisamente es el λόγος el que introduce la medida en el fuego, el tiempo y el devenir, y no al revés, por tanto, lo que hay que destacar es la permanencia de estos tres elementos a pesar de la constante transformación de la realidad, lo que no hace sino desestimar, una vez más, la reiterada interpretación tradicional que hace de Heráclito el pensador del puro devenir.

Λόγος, en conclusión, es un término extremadamente complejo que hace referencia al comportamiento y a la constitución de la naturaleza en tanto que *existente, pensable, verdadera, mesurada y eterna*. Pero falta un adjetivo si queremos aprehender por completo la intuición heraclítica de la misma, a saber, *divina*. No en vano, la literatura griega –desde Homero hasta los poetas trágicos– ha identificado siempre a los dioses como los *siempre vivientes* o bien como los *inmortales*, señalando el carácter eterno de la medida que prevalece en la naturaleza. Λόγος, por tanto, es la norma divina que se manifiesta en la naturaleza en general y en cada una de sus transformaciones en particular, reuniendo en una unidad relacional y articulada lo que aparentemente no es más que fragmento disperso y multiplicidad. *Armonía* y *lógos*, por ende, son los términos que traducen al lenguaje humano el ritmo de la naturaleza, el ritmo del devenir. Lo que es dinámico, reconoce Zubiri, es la realidad en cuanto tal, pero cada cosa real organizada y respectiva no carece en absoluto de permanencia. Heráclito no niega tal permanencia. Si se quiere se puede llamar «ser» a esta permanencia, a este dar-de-sí extático de una mismidad concreta, pero sabiendo que no se trata de algo eterno, sino de algo transitivo y transitorio, es decir, de una diapositiva de lo real en una determinada respectividad, cuya organización es estable y tiende a combatir el desorden –subordinándolo al orden–, pero sin olvidar que cada manifestación concreta del orden (no el orden en cuanto tal, que está representado por el λόγος) tiene un carácter perecedero. Para Heráclito, el mundo no es una ordenación (*demiurgo*), sino un sistema intrínsecamente organizado, de tal modo que unos dinanismos se apoyan en otros, sosteniendo así el entramado invisible que dota de estabilidad a la realidad visible. El devenir, en suma, no debe ser entendido como una actuación consecutiva sino constitutiva: constitutiva de orden, desorden y organización por medio de las interacciones posibilitadas por la discordia (ἔρις), la guerra y el desorden. Ciertamente, una vez establecida una determinada organización, una vez articulada *lógicamente*, tenderá a disminuir y a combatir las ocurrencias posibles de desorden, así como a edificar formas estables de orden sobre el fondo *polémico* de la naturaleza. Precisamente, si podemos hablar de naturaleza es porque

hay interacción (relación/oposición) y porque hay organización (armonía). La idea central, por ende, no es la de orden, no es la de ser, tampoco la de desorden, ni la de no-ser, sino la de interacción. De este modo, la naturaleza organizada presenta un carácter polisistémico; no es más, ni menos, que una extraordinaria solidaridad de sistemas (en una relación a la vez de cooperación y de oposición) que necesitan del dinamismo para mantener su unidad, pues la naturaleza, en constante y constitutiva innovación, es la misma no siendo nunca idéntica.

[Del mismo modo que la naturaleza] también el [brebaje llamado] *kykeōn* se descompone si no lo agitan (22 B 125 DK)⁶⁵.

Por *sistema* entendemos una unidad-multiplicidad de elementos solidarios que no pueden ser definidos más que los unos en relación a los otros, teniendo en cuenta su lugar en el todo. Lo esencial es señalar que Heráclito no adopta un principio sistémico anterior ni exterior a la propia naturaleza, a las interacciones entre sus elementos. El *sistema*, además, puede definirse como «uni-multiplicidad», porque desde el punto de vista del todo es uno, pero desde el punto de vista de las partes es múltiple. Como indica este fragmento, el cosmos integra orden y desorden, organización y desorganización a través del movimiento, a través de su ciclo perpetuo. Heráclito atisba que el cosmos no es otra cosa que el caos originario puesto en movimiento, algo que no debe confundirse con el caos *inmóvil* de Hesíodo, en el que desaparece toda interacción entre los elementos que lo forman. Lo verdaderamente destructivo para el cosmos (y para la vida), sentencia Heráclito, no es el movimiento, que permite la organización, sino el aislamiento, derivado de la ausencia de movimiento, de la ausencia de relación.

Este mundo [κόσμον], que es el mismo para todos, no lo hizo [εποίησεν] dios ni hombre alguno, sino que siempre fue, es y será fuego siempre-vivo [πυρ αείζων] que se enciende según medida y según medida se apaga (22 B 30 DK).

Este texto afirma, en primer lugar, que no hay más que un mundo, el mismo para todos. En segundo lugar, afirma que este mundo no lo hizo dios ni hombre alguno, sino que *se hace* constantemente a sí mismo. Hay que notar que el verbo que se utiliza para designar ese *hacer* es *εποίησεν*, el mismo que aparece en B 53 DK para indicar que la Guerra es el padre de todas las cosas, *haciendo* a unas libres y a otras esclavas⁶⁶. Esto indica que el fuego es la metáfora de un mundo auto-eco-

⁶⁵ Los textos entre paréntesis son nuestros.

⁶⁶ Como afirma Emilio Lledó, la importancia extraordinaria que el verbo *ποιεῖν* tiene en los fragmentos de Heráclito es un claro exponente de su filosofía. Mientras que en Parménides no aparece ni una sola vez, porque sus teorías se mueven más en el dominio del *νοεῖν*, en Heráclito la acción, el hacer, forma junto con el *λόγος* la estructura íntima de su pensamiento. Cfr. LLEDÓ, E., *El concepto de «poiesis» en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón*, Madrid, C.S.I.C., Instituto Luis Vives de Filosofía, 1961, p. 26.

poético, que se crea y se recrea a sí mismo gracias al carácter cíclico y relacional de la realidad, donde la discordia y la medida se combaten y se complementan en una alternancia constante. Organizar, por ende, consiste en reunir en una misma relación unidad y multiplicidad, mismidad y alteridad, interacción y reiteración. Precisamente, lo que caracteriza al cosmos heraclíteo en tanto que unidad compleja es que no podemos reducir ni lo uno a lo múltiple ni lo múltiple a lo uno, sino que hay que concebirlos juntos, de modo complementario a la vez que antagonista.

La naturaleza, por tanto, no sólo suma componentes sino que también los integra, pues el todo organizado es más y menos que la suma de las partes, es un diálogo continuo entre *hýbris* [ὕβρις] y *díkē* [δική]. Decimos que el todo es más que la suma de las partes porque impone limitaciones y constreñimientos (*díkē*) a éstas, para que se pueda hablar, justamente, de un todo; pero también es menos que la suma de las partes, porque las partes modifican y desafían al todo constantemente con sus eventuales re-generaciones (*hýbris*). Tanto unas (emergencias) como otros (constreñimientos) tienen un carácter circular, pues, por un lado, son productos del todo, pero, por otro, son productores del todo que los ha producido, dando lugar a nuevas formas de orden, desorden e interacción, por medio de una relación metalógica (metasistémica) que permite a la naturaleza ser nueva cada día, sin dejar de ser nunca la misma, como hemos visto. Dicho de otro modo, el cosmos heraclíteo es bello en su exterior precisamente porque tiene desorden y tensión en su interior. Heráclito intuye que no se puede concebir la organización sin antagonismos, la vida sin la muerte, que el orden no es eterno sino retroactivo, es decir, que:

El camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo (22 B 60 DK).

Como indica este texto, la naturaleza se organiza por el mismo movimiento que se desorganiza. El equilibrio organizacional (armonía), por tanto, es un equilibrio de fuerzas antagónicas que necesita de la unidad para que se dé la multiplicidad y de la multiplicidad para que se dé la unidad, donde el «principio de relación» alimenta y se alimenta constantemente del «principio de oposición», y al revés, pues en realidad son uno y el mismo.

3. CONCLUSIÓN: SIMETRÍA, ASIMETRÍA Y JUEGO EN EL COSMOS

La relación nace de la oposición, no menos que la oposición de la relación, pero estas nociones no sólo tienen una lectura ontológica sino además antropológica (epistemológica y ética), pero eso es tema para otro artículo. La interpretación heraclíteica de la naturaleza, dicho de otro modo, se cierra con el estudio del hombre-en-la-naturaleza. El hombre es el único punto del cosmos donde se anudan lo óptico y lo ontológico, por eso su condición es trágica, simétrica a un tiempo que asimétrica, porque obedece –sin saberlo– a la razón que todo lo gobierna. El hombre, atrapado entre dos mundos, uno propio, otro común, habita en el límite que

separa el sueño de la lucidez. La sabiduría, por su parte, es un elemento decisivo en este planteamiento, pues exige una aceptación incondicional de lo real, sin exclusiones. No obstante, para alcanzarla no basta con comprender la naturaleza, sino que es preciso obrar de acuerdo con la ésta, atendiendo a su ritmo y escuchando su palabra. Sólo los *despiertos*, que contemplan la batalla cósmica desde el punto de vista de la divinidad, como unidad relacional, como coincidencia de opuestos, entienden la belleza de este sublime espectáculo, puesto que conocen la medida insobornable que lo rige y posibilita; pero *los dormidos*, que sólo tienen acceso a una parte aislada de la batalla y la destrucción cósmicas, lo entienden, unos, como un espectáculo aterrador –los que tratan de comprenderlo desde su propio entendimiento o desde la tradición–, y, otros, como un espectáculo que nada significa –los que están sumidos en el sueño más profundo–⁶⁷. En este punto, Heráclito parece anticipar las enseñanzas de los poetas trágicos: su penetrante reflexión sobre el hombre y su puesto en el cosmos; la tensión irresoluble entre carácter y destino, entre conocimiento y desconocimiento, entre naturaleza y ambición; el reconocimiento de una potencia impersonal e inexorable que todo lo gobierna, de la que no pueden escapar dioses ni hombres; y por último, la sabiduría del límite, que invita a los hombres a pensar y a comportarse como hombres, dejando el resto a los dioses.

Heráclito, en conclusión, postula un gran juego cosmológico donde orden y desorden se co-producen por medio de las interacciones entre los contrarios, posibilitadas por la Guerra, la discordia y la tensión. Se puede decir «juego» porque hay piezas de juego, tablero de juego, reglas de juego y el azar de las distribuciones y los encuentros. El propio Heráclito utiliza el término «juego» en B 52 DK.

El tiempo-de-la-vida [αἰών]⁶⁸ es un niño que juega a la *petteia*, de un niño el reino [22 B 52 DK].

⁶⁷ Cfr. CLEVE, F. M., *The Giants of Presophistic Greek Philosophy. An attempt to reconstruct their thoughts*, I, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 101-103. Para este autor, Heráclito es el primero en levantar el telón de este inmenso espectáculo, el primero en concebir el mundo con la metáfora del juego y el teatro (en inglés, como es sabido, *to play* significa tanto «representar una obra de teatro» como «jugar»; lo mismo sucede, por ejemplo, en alemán con el verbo *spielen*), la metáfora del «Gran teatro del mundo» que tendrá su culminación en Shakespeare y, especialmente, en Calderón de la Barca.

⁶⁸ Como indican Pierre Chantraine, Eugen Fink, José Ferrater Mora o Felipe Martínez Marzoa, αἰών no debe entenderse en este contexto como *eternidad*. Se trata del *tiempo-de-la-vida*, es decir, de la duración y el contenido de la vida humana entendida como destino, como ámbito limitado por la muerte. Por su parte, χρόνος denota la duración del tiempo, el tiempo en su totalidad. Sólo a partir de Platón comienza a usarse αἰών en el sentido de *eternidad*, así en *Timeo* 37d leemos que «el tiempo es la imagen móvil de la eternidad (αἰών)», en: *Diálogos VI*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 182 ss. Cfr. CHANTRAINE, P., *op. cit.*, p. 42; FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1966, p. 28; FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía de Bolsillo*, II, Madrid, Alianza, 1999, p. 794; MARTÍNEZ MARZO, F., *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval*, Madrid, Istmo, 1984, p. 31 ss.

Esta sentencia encierra al menos dos intuiciones elementales: por un lado, que la realidad más originaria se entiende y se presenta pre-ontológicamente como *juego*; por otro, que esta realidad se piensa de un modo esencialmente temporal y no espacial. El juego del mundo acontece en el horizonte del tiempo, donde todas las cosas están *en juego*, donde todas aparecen y desaparecen, se quitan y se ponen, como quita y pone un niño las piezas sobre el tablero. No en vano el tiempo es condición de posibilidad del devenir, ateleológico y repleto de posibilidades, que supera y comprende a los elementos que juegan y son jugados en el mundo⁶⁹. Dicho de otro modo, la relación ineludible entre orden, desorden e interacción, que hemos constatado en apartados anteriores se expresa por medio del juego cósmico del tiempo, mezcla de medida y azar. De azar –desde el punto de vista humano–, porque cada movimiento es inédito, resultado de las interacciones producidas por la lucha de los contrarios. De medida, porque el *λόγος* mantiene la misma proporción en cada movimiento, de tal modo que lo que aisladamente parece aleatorio, se presenta como necesario desde el punto de vista de la unidad del juego, como el resultado de una *razón común* que preside su desarrollo y relaciona todos los momentos del mismo. Se trata de una tensión entre conocimiento y desconocimiento, como hemos apuntado, entre vigilia y sueño, entre tragedia y lucidez. El jugador sólo conquistará su libertad (la sabiduría) asumiendo que bajo la multiplicidad de lo real visible se esconde una *armonía invisible*, y, en consecuencia, haciendo que sus decisiones coincidan con las de la naturaleza del juego, es decir, con las de la propia naturaleza.

Peró Heráclito no sólo compara el devenir del cosmos con un juego, sino que además menciona un juego concreto. La *petteia* era un juego tradicional griego de lógica y estrategia, como es sabido. Se trata de uno de los antecedentes del ajedrez, junto con la *tchaturanga* (juego de azar de origen indio). Uno y otro son juegos de guerra: en la India representa el enfrentamiento de los *devas* contra los *asúras*, en Grecia el de los *dioses* contra los *titanes*. La *petteia* se juega en un tablero cuadrangular de 64 divisiones, que simboliza la existencia entendida como lucha de contrarios, donde cada jugador dispone de 8 guijarros, unos blancos, otros negros. El objetivo del juego es inmovilizar o capturar las piezas del adversario intercalándolas entre dos de las propias, por medio de movimientos relativos a partir de los del contrincante⁷⁰. En el caso del ajedrez sabemos con certeza que las piezas

⁶⁹ En este punto seguimos a Gadamer, quien afirma que la naturaleza es un juego siempre renovado, sin objetivo ni intención, donde «todo jugar es ser jugado», es decir, donde el verdadero sujeto del juego no es el jugador sino el juego mismo. Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y Método*, ed. cit., pp. 148-150.

⁷⁰ Platón escribe en la *República* que la colocación hábil de una sola ficha en este juego puede bloquear por completo el avance del contrario, aunque para ello sea necesario haberse ejercitado mucho. Cfr. PLATÓN, *República*, I, 333b y II, 374d, en: *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1986, p. 67 y p. 130. En el libro VI de esta misma obra (487b-c, *ibid.*, p. 300), Platón compara a los interlocutores de Sócrates con los malos jugadores de *petteia*: «estiman que es por su inexperiencia en

corresponden a las distintas secciones del ejército antiguo y que su objetivo consiste en matar al rey enemigo o en derrotar a su ejército⁷¹. Heráclito, por tanto, afirma que el tiempo es un juego de lógica, de estrategia y razonamiento, pero jugado por un niño: por eso es preciso articular las ideas de medida y azar, porque el niño introduce en el juego la inocencia, la espontaneidad y la a-racionalidad⁷². El tiempo es un *niño* porque siempre es joven e inocente, y es el *rey* porque nadie puede vencerlo en este juego, que es su juego. Lo mismo que un niño se entretiene jugando con su adversario, y en el juego mismo radica su poder y su alegría, así el tiempo se ocupa de poner en *jaque* al cosmos y al hombre para al final darles *mate*. Su crueldad, desde el punto de vista humano, no es sino la más absoluta inocencia, desde el punto de vista cósmico. Ni providencia, ni finalidad, ni determinismo, ni anestesia. Sólo el juego de los contrarios, mezcla de medida y azar. Sólo la inmensidad del cosmos y la limitación de los mortales.

interrogar y responder por lo que son desviados un poco por obra del argumento en cada pregunta, y, al acumularse al final de la discusión estos pequeños desvíos, el error llega a ser grande y aparece contradiciendo lo primero que se dijo. Y así como en el juego de fichas los expertos terminan por bloquear a los inexpertos, que no tienen dónde moverse, así también ellos acaban por quedar bloqueados, sin tener qué decir, por obra de este otro juego de fichas que no se juega con guijarros sino con palabras». En *Fedro* 274d Platón confirma el origen egipcio de este juego: cfr. PLATÓN, *Fedro*, 274d, en: *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1986, p. 402.

⁷¹ Cfr. BURCKHARDT, T., «El simbolismo del ajedrez», en: *Símbolos*, Palma de Mallorca, ETU, 1992, pp. 14-24. Véase también www.gamesmuseum.uwaterloo.ca/greekboardgames.petteia y www.ablemedia.com/boardgames.petteia. Por analogía, suponemos que la afirmación «de un niño *el reino*», hace mención a la frase que se decía al vencer en el juego; algo similar a la expresión *jaque mate* (del persa *sbâh*: «el rey» y el árabe *mât*: «ha muerto»).

⁷² Cfr. NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999, p. 68.

