

INTRODUCCIÓN

1. Mirada prospectiva. La complejidad de la naturaleza

I

HERÁCLITO representa una *provocación* fundamental para la filosofía desde sus primeras luces. El conjunto de sus sentencias entretejió con pasmosa lucidez algunas de las cuestiones más radicales de la *philosophia perennis*. Sólo con fines *sistemáticos* se puede separar tajantemente en esos fragmentos la física de la metafísica, la lógica, la teología o la antropología. Todos estos aspectos son *co-incidentes* y están todos *inter-conectados*, de suerte que se intensifican mutuamente, en una filosofía que se antoja de una riqueza irrefutable. Su relectura resulta hartamente provechosa para la filosofía actual, en cuanto acomete sin *anestesia* ni *subterfugios* las contradicciones de la naturaleza, en la aurora misma del pensamiento griego. Pero no se trata de volver al pasado con un interés «arqueológico», puesto que esas preguntas, lejos de haber sido superadas, siguen aún vigentes. La filosofía, al contrario que las ciencias particulares, está inevitablemente trabada con su historia, de modo que la nueva creación toma su «aliento vital» -también para pensar el presente- de la persistencia de las creaciones del pasado¹.

Es verdad que escribí poco, pero sin duda pensó mucho. Lo confirman los restos de su libro, una colección de textos solemnes y misteriosos -no podía ser de otro modo puesto que tratan de ese añejo *misterio* que es la naturaleza, el hombre, lo divino-, que han llegado hasta nosotros refutando al tiempo, al silencio y a la palabra. In-

[1] Cfr. Jaeger, Werner *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, F.C.E., 1978, p. 7 (trad. cast. José Gaos). Por otro lado, evitar una lectura «arqueológica» del pasado no significa caer en una comprensión errónea del mismo, ni atribuirle problemas que no son suyos. La verdadera reflexión filosófica consiste en un «vaivén perpetuo» entre los problemas del pasado y los del presente, buscando las «encrucijadas» donde confluyen las cuestiones perennes. Cfr. Castoriadis, Cornelius: *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito*, Buenos Aires, F.C.E., 2006, p. 291 (trad. cast. Sandra Garzonio).

cluso en su pulverización esos textos son «monumentales». Se pueden ordenar en la disposición que se quiera –de hecho, son múltiples y variados los intentos de ajustar los vestigios del libro heraclíteo– pero siempre resultará una trama de «relaciones significativas, prospectivas y retrospectivas», y el movimiento de uno será retomado y continuado por otro. Además, la literatura arcaica presenta una estrecha relación entre forma y pensamiento, de suerte que «de pocas palabras se puede sacar mucho»².

Heráclito divisó como pocos la *complejidad* de la naturaleza y trató de plasmarla en una filosofía que no esquivara la relación paradójica entre «lo uno y lo múltiple», y que comprende en una misma y pujante intuición el horizonte de lo cósmico, lo humano y lo divino. La naturaleza, causa de vida y movimiento, es en este contexto una realidad *auto-poética*, determinada de un modo inmanente por las presencias y relaciones que ella misma determina, *naturante* a un tiempo que *naturada*, por decirlo en términos spinozianos.

El presente escrito se centra en la interpretación heraclíteica de la naturaleza (φύσις), en las ideas contradictorio-complementarias de πόλεμος y λόγος, a la luz del pensamiento actual sobre la complejidad, por eso nuestra lectura puede adjetivarse como: «eco-enantio-lógica», si se nos permite el término, que detallaremos en lo sucesivo³. Se trata de proponer un ejercicio de revitalización del pensamiento arcaico, esto es, de acercarnos al pasado sin perder de vista

[2] Cfr. Fränkel, Hermann: *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993, pp. 19-20 (trad. cast. Ricardo Sánchez). Transitar por las sinuosas líneas del pensamiento presocrático supone una decidida «voluntad hermenéutica», sea para intentar hilvanar una «palabra» descosida en múltiples retales, sea para tratar de iluminarla, a pesar de su apariencia subrepticia. Uno de los problemas previos, que no de menor importancia, para valorar en conjunto la filosofía arcaica es el de la transmisión de los textos, sin olvidar la determinación del valor relativo de los mismos. La ventaja de conservar textos completos e inmediatos se nos ha negado en lo que respecta a estos filósofos; la mayoría son mediatos y a veces están «contaminados» por los intereses del autor que los cita –no siempre de primera mano–. Cfr. Robin, Leon: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962, p. 7 (trad. cast. Joaquín Xirau).

[3] Como introducción, cfr. mi trabajo: “Heráclito a la luz de Edgar Morin: de la complejidad de la naturaleza a la naturaleza de la complejidad”, en: *Azafea* 9 (2007), pp. 147-178.

los problemas del presente, con la intención de buscar un enriquecimiento mutuo, y siendo conscientes en todo momento de la distancia –temporal e intelectual– que nos separa⁴.

Entendemos las nociones de πόλεμος y λόγος en absoluta respectividad: como dos modos lógicos de expresar una unidad ontológica elemental. Estos dos conceptos permiten *componer* (*des-componer/re-componer*) la «unidad-multiplicidad» del cosmos sin eludir su complejidad, así como pensar la naturaleza –de un modo semejante a la ciencia actual, *mutatis mutandis*– a un tiempo como ser/ devenir, orden/ desorden, necesidad/ azar⁵, etc.

Nos encontramos, por tanto, ante dos potentes intuiciones con un calado onto-epistémico radical: por un lado, la tensión, la oposición, la inseparabilidad o *armonía* de los contrarios (aspecto *enantiológico*); por otro, la inter-retro-acción de todos los planos de lo real (aspecto *ecológico*)⁶, que preconiza una «nueva/vieja alianza» en-

[4] Puede resultar paradójico que se pretenda disertar sobre la actualidad de un filósofo arcaico. Sostiene P. Aubenque que la actualidad de un filósofo antiguo se puede entender de dos formas: «la del que vive todavía» y «la del que vive de nuevo». Esto es, la persistencia del interés de sus ideas a pesar del alejamiento temporal, o la renovación de las mismas de un modo inversamente proporcional a su lejanía. Entendemos que la actualidad de Heráclito estriba en este último sentido, ya que, después de un largo silencio, se ha vuelto a escuchar su palabra de la mano de la física actual, que nos revela una naturaleza fluyente, y en algunos niveles contradictoria, a la par que medida. Cfr. Aubenque, Pierre: “La actualidad de Aristóteles”, en: *Daimon* 22 (2001), p. 9.

[5] El pensamiento de Heráclito vuelve a estar en boga a tenor de los resultados de la ciencia de nuevo cuño, que nos ha legado una visión del universo mucho más dinámica y compleja, frente a la visión inmutable que del mismo nos había legado la mecánica clásica. Cfr. Christidis, Theodoros: “Heraclitus' two views on change and the physics of complexity”, en: *Philosophical Inquiry* 1-2 (1997), pp. 52-70. Sobre la contraposición entre el carácter *parmenídeo* de la física moderna y el *heraclíteo* de la contemporánea, cfr. Thom, René: “Determinismo e innovación”, en: Wagensberg, Jorge (Ed.): *Proceso al azar*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 68 (trad. cast. Joaquín Boya).

[6] La «ecología» que aquí se propone no es antropocéntrica, es decir, no está centrada en el ser humano, ni entiende que éste se encuentra por encima o aparte de la naturaleza, como fuente de todo sentido, quedando para aquella un valor meramente instrumental. Cfr. Capra, Fritjof: *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 29 (trad. cast. David Sempau). Antes bien, se

tre el hombre y la naturaleza, entre la razón y la vida. Estos dos aspectos, opuestos pero complementarios, se contraponen a la cosmovisión de la ciencia clásica, que separa al sujeto del objeto de conocimiento (y a éste de su medio) y elimina la relación, esto es, la tensión entre los contrarios, apostando por el predominio exclusivo de unos sobre otros (el *orden* sobre el *desorden*, la *necesidad* sobre el *azar*⁷, etc.)

II

La filosofía natural actual presenta proyectos muy variados, pero quizá el que más se ajuste a la filosofía de Heráclito sea el de Edgar Morin, quien lo cita en numerosas ocasiones, al hilo de problemas del presente. Especialmente destaca del presocrático la amplitud de miras y la confrontación con las contradicciones irresolubles de la naturaleza⁸.

Heráclito es uno de los pensadores más oscuros de todos los tiempos, Morin uno de los más luminosos de la actualidad. El primero es un punto de referencia para todo aquel que se interese por la filosofía, el segundo el precursor del *pensamiento complejo*. Las sentencias de Heráclito subrayan con destreza la complejidad de la naturaleza: asumen la problemática relación entre los contrarios e intentan captar sin escisiones la totalidad de lo que hay. Los escritos de Morin

ajusta a los imperativos de un contexto presocrático, esto es, no separa a los humanos de su entorno natural, que es su *casa* (οἶκος), ni ve al mundo como un estado de objetos aislados, sino como una red de procesos interconectados e interdependientes. Pero, en el caso que nos ocupa, el ser humano tiene un cierto predominio ontológico sobre lo natural, ya que es el único ser del cosmos dotado de *razón* y *palabra* (λόγος), pudiendo, por tanto, hacer cuestión de sí mismo y del propio cosmos.

[7] Cfr. Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle: *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 2002, p. 271 (trad. cast. Manuel García; M^a Cristina Martín). Sobre este tema, cfr. Moscovici, Serge: "La historia humana de la naturaleza", en: Prigogine, Ilya, et. al.: *El tiempo y el devenir*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 123-138 (trad. cast. José A. Álvarez).

[8] «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, Edgar: *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 1995, p. 71 (trad. cast. Manuel Serrat). Sobre esto volveremos.

acometen el estudio de uno de los *temas de nuestro tiempo*: «la naturaleza de la complejidad»⁹.

Como es sabido, la obra más importante de Morin es *El Método* (seis volúmenes), donde lleva a cabo una investigación transdisciplinar que intercomunica los planos de la materia, la vida y el pensamiento –tomados en un sentido amplio– por medio de una relación recursiva y multidimensional¹⁰. Pero el *Método* que propone 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 el camino durante la propia búsqueda o «hacer camino al andar», como dice un verso de Machado. Nada más lejos de esta visión del método que la imagen moderna del mismo, que lo compone de un conjunto de reglas «ciertas y fáciles» para la consecución de un fin previsto, de modo que el que las observe atentamente «no tomará nunca nada falso por verdadero»¹¹.

Si Heráclito está en lo cierto cuando advierte que la realidad es movimiento constante, entonces una concepción del método como ésta resulta cuanto menos limitada, porque ante situaciones *complejas* (mudables e inciertas) los programas sirven de poco. En las situaciones complejas, esto es, allí donde aparece una contradicción inevitable, allí donde en un mismo espacio conviven orden/desorden, nece-

[9] «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, Ilya: “La lectura de lo complejo”, en: *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Barcelona, Tusquets, 1993, p. 46 (trad. cast. Francisco Martín).

[10] Los seis volúmenes del *Método* han sido publicados en Seuil (París), y traducidos al castellano por Ana Sánchez en Cátedra (Madrid). Cfr. *La Méthode 1. La Nature de la Nature*, 1977 (1981); *La Méthode 2. La Vie de la Vie*, 1980 (1983); *La Méthode 3. La Connaissance de la Connaissance*, 1986 (1988); *La Méthode 4. Les Idées*, 1991 (1992); *La Méthode 5. L'Humanité de l'Humanité*, 2001 (2003); *La Méthode 6. L'Éthique*, 2004 (2006).

[11] «Así, pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz». Descartes, René: *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 2003, regla IV, p. 79 (trad. cast. Juan M. Navarro Cordon).

sidad/azar, es preciso adoptar un método que no sólo *preceda* a la experiencia sino que además *proceda* de ella, que sea capaz de aprender e inventar en su propio caminar, capaz de tender cuerdas tensas sobre el abismo, entre la evidencia y la perplejidad.

De lo que se trata, en definitiva, es de preparar el camino para una «nueva 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 recusar los retos del presente. Para ello es preciso arribar a un nuevo tipo de racionalidad (distinta de la tradicional, cercana a la de los presocráticos, aunque con una diferencia obvia en los lenguajes) de carácter *recursivo*, *dialógico* y *auto-eco-organizacional*:

1.- La idea de *recursividad* intenta revisar la simple *retroactividad*, que opera de un modo unidireccional, por medio del concepto de *bucle*, que permite que, en un proceso, las *consecuencias* –desde el punto de vista lógico– y los *productos* –desde el punto de vista ontológico– sean al mismo tiempo *causantes/ productores* del proceso mismo que los causa o produce.

2.- La idea de *dialógica* facilita la convivencia en un mismo marco epistémico de instancias opuestas a la par que complementarias. Su origen se remonta a Heráclito, afirma Morin, con su teoría de la *armonía* de los contrarios, aunque en el mundo contemporáneo encontramos un buen ejemplo en el físico Niels Bohr, quien postuló la necesidad de aceptar la *complementariedad* racional de los conceptos contradictorios de *onda* y *corpúsculo*¹².

3.- La idea de *auto-eco-organización* sostiene que todo *sistema*, para mantener su autonomía, necesita paradójicamente de

[12] Cfr. Bohr, Niels: *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1988, p. 66. (trad. cast. Miguel Ferrero). Para profundizar en las consecuencias epistémicas de la *complementariedad*, cfr. Rioja, Ana: “La filosofía de la complementariedad y la descripción objetiva de la naturaleza”, en: *Revista de Filosofía* 8 (1992), pp. 266-278.

una relación de apertura/dependencia con el medio o *eco-sistema* del que se alimenta, y al que alimenta¹³.

Un *pensamiento complejo* es un pensamiento que delimita sin reducir ni desligar. «Es complejo aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede retrotraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple. Dicho de otro modo, lo complejo no puede resumirse en el término complejidad, retrotraerse a una ley de complejidad, reducirse a la idea de complejidad. La complejidad no sería algo definible de manera simple para tomar el sitio de la simplicidad. La complejidad es una *palabra-problema*, no una *palabra-solución*»¹⁴. Se trata de alentar un pensamiento flexible, capaz de *dialogar* y *negociar* con lo real, lo que requiere, de entrada, que se eviten dos ilusiones:

1.- No hay que pensar que la complejidad aspira a sustituir a la simplicidad. La complejidad aparece allí donde falla el pensamiento simplificador, pero intenta atraer todo aquello que pone «claridad y distinción» en el conocimiento. Lo que rechaza no es *lo simple*, sino *la simplificación*, que unidimensionaliza, mutila, reduce y finalmente ciega nuestra concepción del mundo. Lo que rechaza no es *la razón*, puesto que no

[13] Cfr. Morin, Edgar, et al.: *Educación en la era planetaria*, Valladolid, UVA-UNESCO-IIPC, 2002, pp. 27-33. Sobre esto volveremos, pero hay que aclarar que no se trata, ni mucho menos, de hacer de Heráclito el padre de estas ideas, sino tan sólo de revelar algunas semejanzas de fondo, que permanecen en la especulación histórica sobre las cuestiones radicales.

[14] Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 21-22 (trad. cast. Marcelo Pakman). Morin deriva el adjetivo del término *complexus* («lo que está tejido en conjunto»). Cfr. Morin, Edgar: «Le besoin d'une pensée complexe», en: *Sociétés* 62-4 (1998), p. 58. Gell-Mann prefiere llamarlo *pléctica*, que significa en griego «retorcido o trenzado». De la palabra latina correspondiente, *plexus*, deriva *complejo* («entretejido»). De la misma raíz es el verbo latino *plicare* («plegar»), relacionado con *simplex* («plegado una vez»), y que da origen a *simple*. La pléctica es, pues, el estudio de la simplicidad y de la complejidad. Cfr. Gell-Mann, Murray: «Let's Call It Plectics», en: *Complexity* 5 (1995/1996).

se admite otro modo de conocimiento teórico que ella, sino *el racionalismo*, como dijo Ortega¹⁵.

2.- Es menester no confundir *complejidad* con *completud*. El pensamiento complejo trata de desvelar las conexiones profundas entre campos del conocimiento quebrados por el pensamiento disyuntor, que aísla lo que separa y oculta lo que religa, interactúa, interfiere¹⁶. Ciertamente, el pensamiento complejo aspira a un conocimiento multidimensional, pero sabe de antemano que un conocimiento completo es imposible. Lo que le anima es la tensión permanente, casi heraclítea, entre la búsqueda de un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento¹⁷.

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*. Esto significa 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 saberes. En este sentido, 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 una *aventura*, un quehacer constante. «La simplicidad ve lo uno y ve lo múltiple, pero no puede ver que lo uno puede, al mismo tiempo, ser múltiple»¹⁸. Morin lo denomina «unidad compleja» (*uni-*

[15] Cfr. Ortega y Gasset, José: “Ni vitalismo ni racionalismo”, en: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1987, p. 105.

[16] Cfr. Thompson Klein, Julie: “Interdisciplinarity and Complexity: An Envolving Relationship”, en: *E:CO* 1-2 (2004), pp. 2-10.

[17] Cfr. Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, ed. cit., pp. 22-23. Cfr. Morin, Edgar [En línea]: “La complexité”, en: VV. AA.: *Colloque sur les interrelations entre la biologie, les sciences sociales et la société*, París, UNESCO, 1974, <http://unesdoc.unesco.org/images/0001/000115/011551fb.pdf> [Consultado: 31-08-2009].

[18] Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, ed. cit., p. 85. «Lo malo del reduccionismo no está en querer entender lo múltiple desde lo uno, si-

tas multiplex), situando su origen en Heráclito, quien atisba la multiplicidad en la unidad, así como la complementariedad de los contrarios. Lo uno es pues múltiple y complejo¹⁹.

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, justamente, la complejidad de lo real), esto es, la emergencia de lo desconocido en lo conocido, la necesidad de acometer una apertura en la racionalidad²⁰. «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 la misma lógica es 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 aristotélica»²¹.

Es importante destacar que mientras que la filosofía se ha enfrentado desde el inicio con la contradicción (Heráclito, Nicolás de Cusa, Pascal, Kant, Hegel, Marx, etc.), la ciencia siempre la rechazó. Una contradicción no podía ser sino indicio de un error de razonamiento, por ello debía ser eliminada, junto con el razonamiento que la albergaba. Cuando N. Bohr aceptó la unión de las nociones de *onda* y *corpúsculo* declarándolas complementarias, se dio el primer paso de una formidable revolución epistémica: la aceptación de una contradicción por parte de la racionalidad científica. Es preciso, pues, no olvidar la idea compleja *contraria sunt complementa*, de clara índole

no en negar la diversidad de un modo impositivo y arbitrario, lo cual una vez más, antes de ser malo o bueno, es acertado o erróneo». Arana, Juan: “¿Es la naturaleza un libro escrito en caracteres matemáticos?”, en: *Anuario Filosófico* 33 (2000), p. 48.

[19] Cfr. Morin, Edgar: “Le défi de la complexité”, en: *Chimeres* 5-6 (1998), pp. 4ss.

[20] Sobre esto, cfr. Wunenburger, Jean-Jacques: *La raison contradictoire: sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*, París, Albin Michel, 1990.

[21] Cfr. Morin, Edgar [En línea]: “La epistemología de la complejidad”, en: *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. cast. José L. Solana), http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006]. Cfr. Morin, Edgar: *El método II. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 383 (trad. cast. Ana Sánchez).

heraclítea. Esto no es sino una invitación al pensamiento complejo, a la higiene mental, al metapunto de vista, de modo que no se tomen las contradicciones sólo como limitaciones, sino también como posibilidades de superar lo *anti-* en lo *meta-*. No como resquebrajaduras sino como vías de paso.

Como apunta Morin: «El pensamiento, que deja de ser un espejo de la realidad, se comunica con el universo no sólo por una constitución lógica común, sino por una incompletud lógica común»²². En consecuencia, se siente más cercano a la *dialógica* de Heráclito que a la *dialéctica* de Hegel. Mientras que ésta normalmente tiende a disolver o resolver todas las contradicciones en un tercer término (*posición-negación* siempre dan *negación de la negación*), aquélla entiende que hay contradicciones que son insuperables (tenemos que vivir con ellas): de ahí que la tensión sea –para Heráclito– una *conditio sine qua non* para mantener la *armonía* de los contrarios²³.

El pensamiento puede trabajar con la contradicción pero no disolverla sin más. Uno de los más altos fines de Hegel fue precisamente el de levantar acta de la insuficiencia de los principios de la lógica clásica (*identidad, no-contradicción y tercio excluso*) ante la complejidad de lo real²⁴. Su dialéctica no es una nueva lógica sino un pensamiento filosófico potente, que se opone a la simplificación de la lógica cerrada, mediante el reconocimiento de la contradicción. Pero, por otro lado, no se trata de renunciar a la lógica clásica: «el uso de la lógica es necesario para la inteligibilidad, la superación de la lógica es necesaria para la inteligencia»²⁵.

No sabemos en qué momento se puede volver incoherente nuestro pensamiento, ni en qué momento lo real escapará entre sus

[22] Morin, Edgar: *El método IV. Las ideas*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 197 (trad. cast. Ana Sánchez). En palabras de Axelos: «Todo pensamiento radical intenta sacar a la lógica de sus casillas». Axelos, Kostas: *Contribution à la logique*, París, Minuit, 1977, p. 102. De otro modo, si hubiera una lógica que fuera capaz de sojuzgar el pensamiento, éste perdería la complejidad, la creatividad, la invención y la vida.

[23] Cfr. Gadamer, Hans-Georg: “I Presocratici”, en: Mathieu, Vittorio (Ed.): *Questioni di Storiografia filosofica*, vol. I, Brescia, La Scuola, 1975, p. 32.

[24] Cfr. Morin, Edgar: *El método IV. Las ideas*, ed. cit., p. 184; pp. 199-200. Cfr. Morin, Edgar: *Autocrítica*, Barcelona, Kairós, 1976, p. 52 (trad. cast. Janine Muls; Jaime Liaras).

[25] Morin, Edgar: *El método IV. Las ideas*, ed. cit., p. 212.

redes, o las romperá, pero, cuando esto se produzca, se tiene que asumir sin anestesia, con lucidez, se debe continuar adelante, en sentido popperiano, puesto que lo real es abierto e inacabado por definición, pero nunca recurrir al subterfugio ni a la ilusión. 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. Un reto y no una respuesta cerrada. Se trata de una convivencia entre orden y desorden, entre certidumbre e incertidumbre. La *amnesia* ontológica del pensamiento tradicional olvidó 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.

III

El presente escrito precisa que caminemos con cautela: sin dar nada por supuesto ni tomar atajos, no tanto en línea recta como en espiral²⁶. Así se entiende el acercamiento hermenéutico al pasado a partir de Heidegger y Gadamer. Éste último ha insistido en que nunca 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 tenerlos. 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»²⁷.

[26] El tema central de este escrito es la filosofía de la naturaleza de Heráclito. Las alusiones al pensamiento de Morin son recursos hermenéuticos que sirven, por un lado, para constatar la actualidad de la filosofía heraclíteica, y, por otro, para rendir cuentas a los retos del presente en lo que respecta a la filosofía natural. Todo ello pretende quedar integrado en la propia fluencia del discurso, tomando los fragmentos del jonio como límite y punto de referencia.

[27] Cfr. Gadamer, Hans-Georg: “La aproximación hermenéutica al origen”, en: *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 24 (trad. cast. Ramón Alonso; M^a Carmen Blanco).

En su opinión, la metodología positivista no basta para dar cuenta de los problemas de interpretación que afectan a las ciencias humanas: en consecuencia, la comprensión nunca es *inmediata*, sino necesariamente *mediata*. Toda interpretación (*Auslegung*) que pretenda comprensión parte de una *precomprensión* de lo que se ha de interpretar: se trata del «círculo hermenéutico», que no es cerrado o vicioso, como señaló Heidegger, sino abierto y recursivo²⁸. El intérprete, que parte de una situación espacio-temporal distinta y distante del texto, tiene que reconocer *lo distinto en lo distante*, para permitir una aproximación entre un *mundo*, con sus particularidades fácticas e históricas, y otro: se trata de lo que Gadamer ha denominado «fusión de horizontes»²⁹.

Nuestro propósito, en suma, es explorar esta nueva vía de interpretación en los estudios heraclíteos que –en lo posible– no pierda de vista los problemas que suscita para el pensamiento contemporáneo, así como para la ciencia, la comprensión de la naturaleza. No se trata de un camino unilateral sino repleto de encrucijadas. Del mismo modo, no se trata de descartar o sustituir otras interpretaciones, ni de prescindir de ellas, sino –acaso– de complementarlas. Tenemos presente en todo momento la enorme distancia –temporal e intelectual– que separa a Heráclito de nuestro horizonte epistémico. Simplemente entendemos que su pensamiento no carece de actualidad ni se reduce a la tópica constatación del incesante devenir de la naturaleza (πάντα ῥεῖ).

2. Mirada retro-prospectiva. Nuestra interpretación de Heráclito

I

El hombre es el único ser del cosmos que entrevera lo óntico y lo ontológico. Esa fue acaso la más alta enseñanza de los presocrá-

[28] Cfr. Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, México, F.C.E., 1998, pp. 170-172 (trad. cast. José Gaos). Cfr. Gadamer, Hans-Georg.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 362-363 (trad. cast. Ana Agud; Rafael de Agapito).

[29] Cfr. *Ibid.*, pp. 466-468. Sobre esto volveremos.

ticos, la necesidad de pensar unidos los dos temas capitales de la filosofía griega: por un lado, el estudio de la naturaleza, entendida como sustento básico, como esencia y primer principio de cada ente; por otro, el estudio del hombre, entendido como ser natural y *animal racional*, que tiene la capacidad de cuestionar todo lo que le rodea para intentar comprenderlo³⁰.

A pesar de encontrarse en un mundo que le sobrepasa y que no entiende por completo, el ser humano se halla íntimamente emparentado con el sentido más profundo del mismo, del que no sólo es un insaciable buscador sino además un distraído portador. 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, es un «micro-cosmos-en-tensión», asediado por un conflicto irresoluble, en el límite que separa el sueño de la lucidez.

El hombre se cuestiona a sí mismo cuestionando la naturaleza, esto es, interioridad y exterioridad son dos ámbitos permeables y absolutamente correlativos, que comparten unos ritmos y unas pausas comunes. Por eso se puede afirmar que Heráclito es el primer *filósofo de la naturaleza, stricto sensu*, no porque sea el primero que se ocupe de ella, pues ya lo hicieron los milesios, sino porque entendemos que fue el primero que lo hizo de un modo propiamente *filosófico*, buscando relaciones y conexiones que permitan pensar y reunir en unidad lo que aparentemente no es más que fragmento disperso y multiplicidad. Puede objetarse que este mismo motivo ya estaba presente en las intuiciones de los filósofos anteriores, pues todos trataron de pensar y reunir en unidad la multiplicidad dispersa de lo real; no obstante, entendemos que existe una diferencia que resulta decisiva.

[30] La necesidad de pensar unidos los problemas cósmicos y los problemas humanos, que puso de manifiesto la filosofía presocrática, ha sido retomada en nuestro tiempo por la física. Pero, aunque se consiga culminar esta revolución inacabada, que intenta la unificación de las fuerzas fundamentales del universo, aún quedará una cuestión básica por resolver. Como dijo Max Planck: «La ciencia es incapaz de resolver el misterio último de la naturaleza. Y ello se debe, en un último análisis, a que nosotros mismos formamos parte de la naturaleza, y por tanto del misterio que estamos intentando resolver». Planck, Max: “El misterio de nuestro ser”, en: Wilber, Ken (Ed.): *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Barcelona, Kairós, 2005, p. 213 (trad. cast. Pedro de Casso).

va. Por un lado, Heráclito va más allá de la búsqueda del ἀρχή, postulando el concepto multidimensional de λόγος, que atañe de un modo no menos radical al estatuto ontoepistémico de lo real. Por otro lado, Heráclito no concibió una unidad que permaneciera al margen de la multiplicidad, sino una «unidad-multiplicidad» donde ambos elementos son inseparables e indisolubles, pues no sólo se refuerzan uno al otro, sino que incluso *permanecen* uno en otro, ya que nunca encontramos una multiplicidad pura sin ninguna presencia de la unidad, ni viceversa. 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 mismos.

II

El estudio de la *naturaleza* nos ha obligado a enfrentarnos con un concepto extraordinariamente extenso y no menos intenso, en el que no sólo tiene cabida el mundo sino también el hombre y lo divino, en relaciones fecundas de ida y vuelta. Para acometer esta empresa nos hemos servido, como recurso hermenéutico, de las ideas de *oposición* y *relación*, que permiten trabar y explicar todos los aspectos de la naturaleza, dentro de una perspectiva que llamamos «eco-enantio-lógica», en sentido etimológico, por la importancia que tienen tanto una como otra dentro del pensamiento de Heráclito, ambas medidas y mediadas por el λόγος que contienen, a la vez que las contiene.

Aquí radica la especificidad de su filosofía, en el protagonismo que adquiere el plano lógico, pues no sólo incide sobre el plano físico sino que además lo determina. La naturaleza, por tanto, se despliega fundamentalmente como «fuego» (plano físico) y como «relación/oposición» (plano lógico o *eco-enantio-lógico*) en el horizonte del tiempo y el devenir, donde todas las cosas aparecen y desaparecen de un modo incesante a la par que inocente y amoral.

Los primeros filósofos buscaron un primer principio (ἀρχή) que fuera sumamente sutil (así, el *agua* de Tales, el *ápeiron* de Anaximandro, o el *aire* de Anaxímenes). En este contexto suele situarse la filosofía de Heráclito: para el Efesio, la naturaleza es un proceso ígneo incesante pero estable, que da lugar a todas las cosas sin perder por ello su *mismidad*, puesto que el fuego no desaparece en sus deter-

minaciones, sino que simplemente *se oculta*, de suerte que permanece *invisible* en cada una de ellas. Sólo así se comprende que la unidad pueda ser al mismo tiempo multiplicidad, y al contrario. Ciertamente, nos encontramos ante la misma intuición que tuvieron los milesios, pero entendemos que la potencia de la filosofía heraclítea no reside en su concepción del fuego sino en su concepción del *λόγος*, que introduce el ritmo y la medida en el fuego y en el propio devenir antropocósmico.

Heráclito postuló un gran juego cosmológico donde tanto el «orden» como el «desorden» (en ineludible interacción) son necesarios para la organización del cosmos. Ahí radica la potencia de la *armonía* de los contrarios, como reconocieron Nicolás de Cusa, Hegel o Marx, entre otros³¹. El mundo de la multiplicidad es un mundo-encontienda, un gran *campo de batalla*, si se nos permite la imagen, donde toda existencia nace *de* la discordia y vive *en* la tensión. No obstante, no debemos entender en este contexto la «guerra» (πόλεμος) como un fenómeno exclusivamente destructivo, sino también productivo, ya que procura encuentros e interacciones entre todos los elementos de lo real, dando lugar al «cosmos»³².

Ciertamente, se necesita una intuición penetrante para encontrar dentro de la discordia visible una «armonía invisible» (ἀρμονία ἀφανής) que introduce la justicia o justeza en el devenir (δικη)

[31] Mención especial merece Hegel a este respecto. Es sabido que concibe una razón esencialmente contradictoria, como lo real mismo, que no existe ni es conocido por entero al mismo tiempo, sino a lo largo del tiempo, en un proceso *dialéctico*. No habrá pensamiento verdadero que no sea dialéctico, esto es, que no asuma, *superando*, las contradicciones de lo real. En su opinión, Heráclito fue el primero en reconocer la dialéctica como principio. Aquí radica también la principal diferencia entre ambos: para Heráclito las contradicciones de lo real, que ya es como tiene que ser, son insuperables; pero Hegel atina al romper el círculo del tiempo presocrático por medio de una espiral que permite a lo real asumir lo anterior a la vez que trascenderlo. No se olvide además que Hegel es uno de los pensadores que más ha contribuido al estudio de los presocráticos, dotándoles de una actualidad que no han tenido antes ni se ha perdido después. Cfr. Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, México, F.C.E., 1977, p. 258 (trad. cast. Wenceslao Roces).

[32] Cfr. Pániker, Salvador: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Kairós, 2003, p. 90.

ἔρις), no en sentido moral sino lógico y ontológico, permitiendo atisbar orden y medida donde no había más que desorden y oposición. Nótese que, a diferencia de Pitágoras, quien defendía el primado moral y ontológico de unos opuestos sobre otros –según la tabla que nos facilitó Aristóteles–, Heráclito entiende que sólo la tensión, y no su neutralización, conduce hacia la verdadera *armonía*³³. Dicho de otro modo, la posición heraclíteica trata de escapar de todo antropocentrismo, de todo mecanicismo, reconociendo que el problema estriba en pensar la «unidad-multiplicidad» del cosmos sin reabsorber, reducir ni relegar uno de los términos en favor del otro; es decir, se trata de comprender cómo a partir de la discordia pueden surgir relaciones que articulen e integren los términos contrarios sin eliminar su tensión. Lo que quiso Heráclito, en definitiva, no fue concebir una unidad que se precipitara sobre los contrarios para destensarlos, sino una unidad que viviera y se realizara en la propia tensión, sin evitarla ni silenciarla.

III

Heráclito atisbó, por otro lado, que en la naturaleza se da una esencial conexión entre todos sus componentes, una concomitancia entre elementos contrarios que se necesitan y se intensifican mutuamente. La condición de posibilidad de esta relación es el «devenir», horizonte del pensamiento heraclíteico más que su tema central (no hay que olvidar que tiene más peso en su filosofía la estabilidad que proporciona el *lóγος*, que la fluencia perpetua de todo lo que hay). Por otro lado, reconocer la presencia del devenir no significa concebir el cosmos como una representación absurda o sin sentido, carente de lógica o sujeta al acaso. El mundo resulta 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. Por decirlo en términos kantianos: «El devenir sin *lóγος* es ciego, pero el *lóγος* sin devenir es vacío», parafraseando al prusiano en un sentido bien distinto.

De este modo, la naturaleza organizada, esto es, el «fuego siempre-vivo (*πῦρ ἀειζῶον*) que se prende y apaga según medidas

[33] Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, A, 5, 986a 22ss.

(μέτρα)» (cfr. 22 B 30 DK), no es más, ni menos, que un extraordinario complejo de relaciones que necesita del dinamismo para mantener su unidad, como el brebaje llamado *kykeón* (cfr. 22 B 125 DK). Dicho de otro modo, la naturaleza integra simultáneamente todos los pares de contrarios a través del movimiento, en un ciclo perpetuo e incesante. Lo verdaderamente destructivo para el cosmos (y para la vida) no es el movimiento, que permite la composición y estructuración de lo real, sino el aislamiento, derivado de la ausencia de movimiento, de la ausencia de relación.

La naturaleza, en suma, –«inmortal y siempre joven», como la adjetivó Anaximandro (cfr. 12 B 2 DK)– es un complejo proceso que se regenera constantemente por medio de la *dialógica* entre el «principio de relación» y el «principio de oposición», por así decirlo, donde el primero trata de someter a medida al segundo, mientras que éste se resiste una y otra vez a ser neutralizado, dentro de una alternancia sin fin. En este sentido, *oposición* y *relación* no son sino las dos caras de una misma moneda, pues se trata de dos elementos correlativos que en último término confluyen.

IV

La persecución de la sabiduría, por último, es otro de los elementos decisivos dentro del pensamiento de Heráclito. La sabiduría precisa una aceptación incondicional de lo real, sin omisiones ni subterfugios. No obstante, para alcanzarla no basta con comprender la naturaleza, sino que además es menester actuar «según la naturaleza» (κατὰ φύσιν), de acuerdo con ella, siguiendo su ritmo y escuchando su «palabra»³⁴. Sólo los *despiertos*, que contemplan la batalla cósmica desde el punto de vista de la divinidad (*sub specie totalitatis*), 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 tra-

[34] «Su pretensión singular consistió, sobre todo, en hablar escuchando a la misma naturaleza». Ramnoux, Clémence: “Presocráticos”, en: VV. AA.: *Historia de la filosofía. La filosofía griega*, vol. 2, Madrid, Siglo XXI, 1969, p. 9 (trad. cast. Santos Juliá; Miguel Bilbatúa).

tan de comprenderlo desde su «propio entendimiento» (ἰδῖαν φρόνησιν) o bien atendiendo a los preceptos de la tradición), y, otros, como un espectáculo enteramente ajeno, que nada tiene que ver con ellos (los que están sumidos en el *sueño* más profundo). La paradoja del cosmos, que sea una comunidad de medida y justeza a pesar del incesante devenir, resulta incomprensible para el hombre aletargado. En este sentido, la filosofía de Heráclito no es sino «una apelación a una conciencia sobria y despierta»³⁵.

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 conocimiento y desconocimiento, entre naturaleza y ambición, o, en definitiva, entre carácter y destino; 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.

V

Consciente de habitar un mundo vivo e interconectado, en suma, Heráclito trató de desarrollar un pensamiento vivo e interco-

[35] Cfr. Jaeger, Werner: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, F.C.E., 1990, p. 159 (trad. cast. Joaquín Xirau). Cfr. Fränkel, Hermann: op. cit., p. 348. La idea de la relatividad de los contrarios como manifestaciones de una unidad fundamental y divina, que sólo una conciencia lúcida y despierta es capaz de comprender, es un planteamiento semejante al de ciertas filosofías orientales, como el taoísmo y el budismo. No se trata de que todas las cosas sean iguales, se reconoce la especificidad de los fenómenos, pero, al mismo tiempo, se comprende que las diferencias y contrastes son relativos al interior de una unidad dinámica (no-dualidad), que implica un punto de vista absoluto y todo lo incluye. El místico trasciende el dominio de los conceptos lógicos y de ese modo comprende –pese a las apariencias– la trabazón última de los contrarios, que no son realidades absolutas ni desligadas, sino aspectos distintos de una misma y velada realidad. Por otro lado, todos los opuestos son solidarios, de modo que su antagonismo no puede conducir a la victoria de unos sobre otros, sino a la expresión de un juego mutuo. Cfr. Pániker, Salvador: *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, ed. cit., pp. 113-114.

nectado, asumiendo la condición trágica del hombre y las contradicciones de lo real, de un modo ciertamente pujante. Heráclito trazó un cuadro del devenir antropocósmico, del enfrentamiento de los contrarios, del ciclo del tiempo, pero no debemos olvidar que lo que verdaderamente le interesó fue el hombre, tan cercanamente emparentado con la naturaleza como ajeno a ella, tan próximo a la clave de la realidad como distante de la misma. La naturaleza, en este contexto –como en el nuestro–, debe ser entendida como lo que religa, articula y hace que se comuniquen en profundidad lo antropológico con lo físico y lo metafísico. En eso radica buena parte de la actualidad del pensamiento heraclíteo, y por extensión presocrático³⁶.

Heráclito fue metafísico sin dejar de ser físico, pero sobre todo fue filósofo sin dejar de ser hombre; se entiende entonces el interés por *despertar* a los *dormidos*, en lugar de olvidarse de ellos; se entiende su apuesta por la vida; se entiende que no trate de cosas inaccesibles o inalcanzables, sino de las cosas ordinarias de la vida, captadas con una nueva y dramática intensidad, 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»³⁷.

3. Mirada retrospectiva. Sentido e intención

I

ENTENDEMOS que esta relectura del pasado, sin ánimo de falsearlo ni descontextualizarlo, es nuestra modesta al tiempo que novedosa aportación al conjunto de los estudios heraclíteos. El tema central, como se ha dicho, es la reinterpretación del pensamiento natural del oscuro presocrático a la luz del pensamiento complejo –con las restricciones oportunas–, de suerte que sea posible una lectura

[36] «La naturaleza no es solamente *phýsis*, caos y cosmos juntos. La naturaleza es lo que religa, articula y hace que se comuniquen en profundidad lo antropológico con lo biológico y con lo físico [...] La naturaleza de la naturaleza está en nuestra naturaleza». Morin, Edgar: *El método I. La naturaleza de la Naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 420 (trad. cast. Ana Sánchez).

[37] Cfr. Fränkel, Hermann: op. cit., p. 354.

«eco-enantio-lógica» de los distintos planos de lo real, desde el universo hasta el ser humano, por medio del *lóγος*, que todo lo hilvana. En última instancia, se trata de *despertar* al hombre en «lo común», al modo heraclíteo, de ser *más* y vivir *mejor* a través del conocimiento, a fin de conocernos *conociendo* la naturaleza.

Nuestro reto estriba, por tanto, en ser capaces de alcanzar el maridaje de la filosofía presocrática con el pensamiento contemporáneo de un modo convincente, sin inconsistencias ni anacronismos; esto pretende ser además una auténtica reivindicación de la filosofía como reflexión crítica; se atiende al pasado para iluminar el presente, y viceversa; se destacan los temas esenciales que constituyen el pensar humano y sus inquietudes; se procura, en fin, un ejercicio de *revitalización*.

La novedad del enfoque queda patente, en la medida en que ser humano y universo son pensados en respectividad, de modo que uno es ininteligible sin el otro; y a partir de ahí («ántropo-cosmo-eco-enantio-logía») se desgranán las consecuencias prácticas correspondientes. En definitiva, se espera entretener un conjunto armónico e integrado, interpelando a uno de los grandes clásicos a la luz de la filosofía actual de la complejidad.

Lo que más nos interesa es tratar de desentrañar para la contemporaneidad el sentido del pasado de la filosofía. No se trata de presentar un recuento de interpretaciones establecidas, al modo de quien realiza el inventario en una biblioteca, sino de intentar llevar a cabo –dentro de lo posible– un diálogo *vivo* con el pensamiento anterior. Si la historicidad del pensar es la posibilidad que el hombre tiene de actualizar el pasado pensando el presente, entonces no se hace otra cosa que volver a los problemas perennes, ahistóricos pero históricamente recurrentes, con luz siempre renovada. En este sentido, retomar el pasado filosóficamente no significa alcanzar, mediante refinadas técnicas de reconstrucción histórica o filológica, un conocimiento objetivo e impersonal del pasado, al que las tensiones e intereses de la vida del presente le fueran enteramente ajenas. La pretendida asepsia o nitidez positivista sólo se conquista al precio de silenciar que esos pensamientos respondieron al reto de su tiempo histórico, alimentándose del mismo³⁸.

[38] «Nada es sin la memoria histórica que lo mantiene vivo en el presente y que lo rescata de la nada de la preteridad, más allá de los archivos doxográ-

II

En todo momento tenemos presente la gravedad que comporta profundizar en la filosofía presocrática, amén del respeto que merece. Lo que se pretende es fundamentar una vía hermenéutica audaz y aún por explorar. El título: «Heráclito: naturaleza y complejidad», alude a dos cosas que, por lo pronto, se nos antojan bien distintas. Es sabido que *naturaleza* es un concepto central para los presocráticos; *complejidad*, hace referencia a temas que nos ocupan y preocupan en el presente. Pudiera entonces pensarse, quizá no sin razón, que se cae en la tentación de proponer una de esas interpretaciones que se dicen *actuales*, pero que a fin de cuentas no aportan nada realmente provechoso. En verdad pensamos que acaso no haya nada más alejado de nuestra intención. Tenemos que ver con Heráclito de principio a fin, con sus textos, con las interpretaciones clásicas de su filosofía y con el brillante trabajo que ha llevado a cabo la filología clásica a partir del s. XIX, especialmente en Alemania³⁹.

Se suele afirmar que, de hecho: «existen una historia filológica de la filosofía y otra filosófica [...] la historia filológica avanza mediante la crítica, destemplada muchas veces y muchas veces justa, de las interpretaciones de los filósofos; y la historia filosófica sólo puede edificarse sobre los resultados que los filólogos establecen [...] filólogos y filósofos se comportan muchas veces como si el otro fuera un intruso en su campo, o un mero auxiliar, que reduce o tergiversa el

ficos en que permanece depositado». González López, José L.: "Aristóteles como historiador de la filosofía", en: Álvarez Gómez, Ángel; Martínez Castro, Rafael (Eds.): *En torno a Aristóteles: homenaje al prof. Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1998, pp. 297-298. Por otro lado, el pasado es «irrecuperable», como recuerda Gómez Espelosín, de modo que toda pretendida vuelta al mismo sin «mediaciones» es una empresa de antemano irrealizable. Cfr. Gómez Espelosín, F. Javier: "Los riesgos de la distancia o algunas reflexiones sobre la irrecuperabilidad del mundo antiguo", en: *Cuadernos de Filología Clásica* 23 (1989), pp. 97-116.

[39] Lo primero que llama la atención de los presocráticos es la cantidad y diversidad de interpretaciones filosóficas que se dan de su pensamiento. No espere encontrarse en este escrito una lectura que desestime el estricto dictamen de la filología, ni obedezca a otra cosa que no sea la máxima honestidad intelectual. Ante todo, se trata de no hacer decir a los textos «ni más ni menos de lo que dicen». Cfr. Calvo Martínez, Tomás: "Léxico y filosofía en los presocráticos", en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 6 (1971), p. 8.

material que el otro le ofrece»⁴⁰. En cuanto análisis de la situación real, quizá sea cierto, pero es preciso señalar que lo más saludable no es tomar esto como pauta: «ni el filósofo puede prescindir de las aclaraciones de la hermenéutica filológica ni el filólogo alcanza a comprender todo el sentido de los textos de los filósofos sin la recurrencia a categorías filosóficas. No cabe una versión filológica aséptica de interpretación filosófica, como tampoco una interpretación de los textos filosófica, saltando por encima de la exégesis de los filólogos»⁴¹. Entendemos que, en el marco de la filosofía antigua, no puede alentarse tal contraposición, sino una comunicación profunda en los métodos⁴². La historia de la filosofía toma forma por medio de transformaciones sin cuento, sometida a numerosas reinterpretaciones en una espiral sin fin. La filosofía es pensamiento *in itinere*, por eso las aportaciones de la filología y de la historia no restan sino que suman, pues contribuyen a una comprensión mejor y renovada de

[40] Bueno, Gustavo: *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, 1974, p. 12.

[41] García Gual, Carlos: "Lengua, historia y proceso filosófico en Grecia", en: *El Basilisco* 10 (1980), p. 21. «La urdimbre de los textos de los filósofos antiguos es esa lengua griega, cuyo conocimiento es imprescindible para una intelección cabal de su sentido [...] Los filósofos no heredaron una terminología especializada, sino que la tomaron de su entorno vital». *Ibid.*, p. 15.

[42] Si tal comunicación es posible en el marco de la hiperespecialización universitaria es otro tema, no es fácil de lograr ni ha sido la tónica en el pasado. Nótese, por ejemplo, el contraste entre los comentarios de Heidegger sobre el término ἀλήθεια, como «desvelamiento» o negación de la λήθη («ocultación», «olvido»), en su obra *Ser y tiempo* (§ 44), y los de Marcel Detienne en *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica* (trad. cast. Juan José Herrera, Madrid, Taurus, 1981), donde se relaciona el término, más allá de la etimología, con las condiciones intelectuales y socio-políticas que dieron lugar al nacimiento de la filosofía. Especialmente crítico se muestra T. Calvo, en referencia al abuso de las etimologías en las traducciones heideggerianas, sin olvidar los errores semánticos, que nacen, no del desconocimiento de la lengua, sino del intento de acercar el sentido de los términos al propio pensamiento. Cfr. Calvo Martínez, Tomás: "Léxico y filosofía en los presocráticos", ed. cit., p. 8. Sirva como ejemplo la traducción del término λόγος: «posada que recoge y liga o reunión que hace yacer ante el hombre y aparecer como lo ente todo lo que es en su totalidad». Cfr. Heidegger, Martin: "Lógos: Heráclito (fr. 50)", en: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 179-199 (trad. cast. Eustaquio Barjau).

los viejos textos, proporcionando anclajes infranqueables y puntos de apoyo ineludibles.

III

Esperamos ser capaces de obrar con prudencia y justeza para ir tejiendo un entramado de reflexiones que tienen su inicio y su meta en Heráclito, pero que, al tiempo, tienen como horizonte el que corresponde a nuestra situación intelectual. Heráclito es interpelado, puesto en escena y representado desde una inquietud suscitada en el autor de estas líneas, pero que a su vez ha ido naciendo y conformándose desde una asidua lectura de los textos de Heráclito y de sus intérpretes, muchos de ellos procedentes del campo de la ciencia natural.

También esperamos ser capaces de acercarnos a eso que Gadamer ha considerado la clave de la hermenéutica: la *fusión de horizontes*. O, si se quiere, por utilizar la imagen heraclítica de la tensa armonía del arco y la lira, trataremos de templar las cuerdas al máximo para que nos permita abarcar tanto y al mismo tiempo sin perder el hilo conductor. Toda la exposición va a ir trenzada en un viaje permanente «de ida y vuelta»⁴³. De ida hacia lo fundamental, que es pretérito y lejano; de vuelta hacia lo más próximo e inmediato. Pero ni se pierde aquéllo ni se trivializa ésto, sino que ambas cosas pretenden quedar fundidas en una sola.

Desde el *pensamiento complejo* se abre una nueva posibilidad de leer y visitar a Heráclito, entre su comprensión de la naturaleza y nuestra comprensión de la misma, que, desde la aparición de la mecánica cuántica, ha aprendido a pensar simultáneamente –al modo heraclíteo– lo contradictorio. En definitiva, no se trata de encontrar en Heráclito conceptos de la filosofía actual⁴⁴. Antes bien, se tra-

[43] «La mundanidad radical de la filosofía hermenéutica determina su forma de argumentación y el tipo de viaje a que se arroja, un viaje «de ida y vuelta», en el que se tiene que salir del mundo inmediato y sus encubrimientos precisamente para comprenderlo, para explicitarlo, para volver a él». Rodríguez, Ramón: “El replanteamiento hermenéutico de la verdad”, en: *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 146.

[44] «Un historiador de la filosofía en cualquier época, se ve obligado a interpretar opiniones más antiguas con el lenguaje que se usa en su propia época. Hasta la arrogancia de la suposición de Aristóteles, de que él sabía lo que sus

ta de buscar un enriquecimiento mutuo, sin dar nada por supuesto ni ahorrar en explicaciones. No se trata, por último, de *enseñar* nada a Heráclito, sino de que sea él quien nos *enseñe* algo a nosotros, adentrándonos en los entresijos de la inasible naturaleza, desde la distancia de lo aún presente pero ciertamente irrecuperable.

predecesores quisieron decir mejor de lo que ellos mismos lo hicieron, es una arrogancia de la que ninguno de nosotros puede sentirse plenamente inocente». Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Madrid, Gredos, 1984, pp. 64-65 (trad. cast. Alberto Medina).