

Uno y múltiple: La dialéctica de los contrarios en Heráclito

J. A. GARCÍA JUNCEDA

Así como Parménides partió de una imagen engañosa del mundo, en la que se da la discontinuidad del ser en el espacio y en el tiempo, poniendo de manifiesto los dos misterios más entrañables del ente, a saber, que, por un lado, en la afirmación del ser va implícita la del no ser y, por otro, que el ser está abocado inexorablemente al no ser; de igual modo, Heráclito partió de una imagen del mundo también engañosa, según la cual parece descubrirse una cierta estabilidad temporal del ente y una aparente armonía entre el ser y el no ser.

Ambas imágenes engañosas del mundo, que por ser tales nos son dadas por los sentidos, fueron refutadas por la originalidad originalia de ambos maestros presocráticos. Y, en el caso de Heráclito, frente a la aparente estabilidad del ser postuló el incesante fluir, como nos dijo Platón¹ y confirmó Aristóteles, quien nos recuerda que «Platón, había sido primero amigo de Crátilo y familiarizado con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles están en un perpetuo flujo y no pueden ser objeto de ciencia»². No puedo ocuparme hoy de profundizar en lo que hay de cierto en las opiniones de Platón y de Aristóteles ni en el sentido último que para Heráclito tenía la imagen profunda de la naturaleza. Me ocuparé tan sólo de la causa a la cual atribuía Heráclito el incesante cambio, a saber, la dialéctica de los contrarios.

El incesante cambio, el eterno fluir de la *naturaleza* nace de la lucha de los contrarios. Esto quiere decir que la imagen que Heráclito tiene de la consistencia del Universo no se basa en la homogeneidad sino en la heterogeneidad de sus elementos constituyentes. Es

¹ Recuérdese el πάντα βελ del Crátilo (402A) o el Teetetos (181C).

² *Metafísica*, I, 6; 987a 33.

decir, que la aparente estabilidad física es el resultado de la permanencia de los contrarios en su condición de tales; mas esta permanencia es engañosa porque los contrarios, por serlos, no pueden permanecer unidos más que efímera y conflictivamente. Esto es lo que afirmaba Diógenes Laercio cuando trataba de resumir el pensamiento de Heráclito: «Todos los entes realizan su unidad (ἡμιόσθαι) por causa del movimiento de los contrarios (ἐναντιοτροπῆς)»³.

Ciertamente, los contrarios no son un descubrimiento de Heráclito; la filosofía anterior a él, los milésicos y, sobre todo, los pitagóricos, concibieron los contrarios en su oposición y en su permanencia individualizada del uno frente al otro; ahora bien, siempre desde una concepción estática. Fue Heráclito quien aportó la radicalmente nueva idea de la dialéctica de los contrarios.

En el devenir heraclíteo no se trata, aunque alguna vez pueda interpretarse así, de la transmutación de una realidad particular exclusiva en otra también exclusiva, sino del tránsito de una forma a otra, tránsito que no supone la anulación de los contrarios sino su convivencia conflictiva.

La oposición y la unión de los contrarios es la que constituye el perpetuo movimiento; es la unión conflictiva de los contrarios la que establece el devenir y no, como pensara AXELOS⁴, el devenir quien los mueve. En el frag. 8⁵ queda claro que lo que se opone, lo que tiende en sentidos opuestos permanece unido conflictivamente y, por tanto, efímeramente; pero en la medida en que esta efímera unión se da surge la armonía nacida de la contradicción.

La oposición de los contrarios fue entendida de diversas formas por Heráclito y yo diría que su análisis va de lo más superficial a lo más profundo, aunque hay que advertir, como ya lo hiciera CALOGERO, que Heráclito no distinguió explícitamente entre contrario ((blanco-negro) y contradictorio (blanco-no blanco), lo cual no quiere decir que su doctrina de los contrarios no concluya en una contradicción dialéctica que enfrenta el ser al no ser.

Partió de una elemental observación que ponía de manifiesto una contradicción obvia: la misma cosa puede ser buena o mala, saludable o insana en relación con sujetos diversos. Es el tema del frag. 61 y también de los frags. 9, 13, 37, etc. Continuó destacando una contradicción subjetiva, axiológica, según la cual todo valor exige un contravalor. Es el tema de los frags. 58 y 111. Esta relatividad axiológica es exclusivamente humana porque, como nos dice el frag. 102, «Para la divinidad, ciertamente, todo es bueno, bello y justo, pero los hombres estiman algunas cosas injustas y otras justas». Quizá pudié-

³ *Vitae IX, 7; frag. A 1 de DIELS.*

⁴ *Héraclite et la Philosophie, Les Éditions de Minuit, París, 3.ª ed., 1971, p. 50.*

⁵ *Aristóteles, Ética a Nicómaco VIII, 1; 1155b, 4.*

ramos concluir que para la divinidad, que sería tanto como decir para el ser en sí mismo, no existe contradicción alguna.

Pero, esa contradicción subjetiva, axiológica, que sólo se da en el hombre, no es caprichosa, sino que tiene un fundamento *in re*, porque los valores tienen una realidad objetiva. Es lo que nos dice en el frag. 23: «No conocerían el nombre de la justicia, si tales cosas (las injustas) no existieran».

Sin embargo, el análisis de Heráclito fue más allá. Frente a ambas formas de contradicción, consideró que todo elemento o constitutivo de la realidad se manifiesta únicamente porque cesa el aspecto o constitutivo contrario y, por supuesto, viceversa. Es esto exactamente lo que nos dice en el frag. 126, incluyendo el adverbio viceversa: «Lo frío se torna caliente, lo caliente frío; lo mojado seco, y lo seco húmedo». Y en este mismo sentido hay que entender el fragmento 88: «La misma cosa son el viviente y el muerto, lo despierto y lo dormido, el joven y el viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar a su vez, son éstos». Este ser lo mismo y lo contrario sucesivamente es lo que constituye el devenir heraclíteo y en este sentido hay que leer los otros fragmentos que tocan el tema, incluso aquellos más oscuros, como el 48, en el que se toma el nombre por la cosa para contraponer βίος - θάνατος, y debe tenerse en cuenta que esta forma de devenir abarca a toda la φύσις, de la que no están fuera los inmortales nombrados en el frag. 62.

Ahora bien, la contradicción más profunda y que, en cierto modo; abarca toda contradicción y toda otra forma de unidad de los contrarios es la que se establece entre lo uno y lo múltiple. Y adelante que el problema de esta oposición roza, si no la expresa plenamente, la contrariedad entre el ser y el no ser, como forma dialéctica de la realidad, ya que, como decía Calogero⁶: «Esta recíproca implicación de los opuestos, cada uno de los cuales es con su génesis y con su muerte condición de la muerte y la génesis del otro, puede configurarse también como su identidad o unidad».

Y esto es lo que claramente entendió Platón y reiteró varias veces, aunque no estuviera de acuerdo con Heráclito. Una de ellas en *El Banquete*⁷, cuando Erixímaco trataba de establecer la distinción entre el «amor bello» y el «amor morboso». Mezclando a la de Heráclito la doctrina de Empédocles establecía que «el amor bello» se da entre los contrarios, como sucede en la medicina, en la gimnástica y en la música. Y añadía: «como tal vez quiera decir Heráclito, ya que al menos de palabra no se expresa claramente. Dice, en efecto, que lo uno discordante en sí mismo, se concuerda consigo mismo

⁶ *Storia della Logica antica*, Ed. Laterza, Bari, 1967; vol. I, p. 78.

⁷ 187A y ss.

(διαφερόμενον ἕνωσι συμφέρεται), como la armonía del arco y la lira». Asustado Platón de la afirmación heraclítea quiere quitar crudeza a su absoluteidad y así dice inmediatamente: «Pero es un gran desatino decir que la armonía difiera o que resulte de cosas que todavía difieren. Tal vez fue esto lo que quería decir: que resulta de sonidos que anteriormente fueron discordantes, del agudo y del grave, que posteriormente concordaron gracias al arte musical, ya que indiscutiblemente si todavía discordaran el agudo y el grave no podría haber armonía».

Sin embargo, en *El Sofista*⁸, cuando trata de las teorías pluralistas, toma la tesis de Heráclito en todo su rigor, aunque manifiesta su desacuerdo con ella. Existen en éste varias diferencias con el texto de *El Banquete*: en primer lugar, cambia el sujeto de la oración —aunque bien es verdad que en *El Banquete* el sujeto queda fuera de la cita—, pues en lugar de hablar de lo uno habla del ser, que en cierta manera absolutiza aún más el pensamiento de Heráclito; en segundo lugar, reconoce que en esto el de Efeso era más inflexible que Empédocles, con el que siempre aparece mezclado en este tema; en tercer lugar, no trata de dulcificar la sentencia heraclítea, sino que la toma en toda su crudeza aunque difiera de ella. El texto dice así: «algunas musas jónicas y sicilianas (Heráclito y Empédocles) pensaron que lo más seguro es entrelazar las dos tesis y decir: el ser es a la vez uno y múltiple, el odio como la amistad establecen su cohesión. 'Pues su misma discordancia es su eterna concordancia' (Διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ συμφέρεται), dicen las más inflexibles de estas musas; en cambio, las más suaves (Empédocles) atemperan la afirmación».

Por su parte Aristóteles, pese a que repetidamente atacó en la *Metafísica* la contradicción absoluta de la tesis heraclítea, en la *Ética a Nicómaco*⁹, cuando está hablando de la amistad y refiriéndose a los que consideran que ésta nace de los contrarios, sin dejar de nombrar a Empédocles, afirma sin acritud que Heráclito decía: «que lo opuesto concuerda y que la armonía más hermosa es a partir de tonos diferentes y que todo nace de la discordia». Aquí Aristóteles tomaba la tesis de Heráclito como contradicción y no como contrariedad, cosa que hace repetidas veces en la *Metafísica*, como por ejemplo en este texto¹⁰: «Es imposible, en efecto, que nadie sostenga que una misma cosa es y no es, como algunos opinan que dice Heráclito».

Pese al escándalo de Aristóteles me temo muy mucho que lo que quería decir el de Efeso está muy próximo a esa contrariedad, que Aristóteles afirmaba, aunque la desvirtuara al suponerla estática y no

⁸ 242D.

⁹ Cf. nota 5.

¹⁰ IV, 3; 1005b, 23.

dialéctica. Como también está muy próxima a la verdad heraclítea la consecuencia paradójica que Aristóteles suponía se seguía de tal tesis, a saber, que «parece hacer todas las cosas verdaderas (έτοιμα ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν).

La exégesis que hacía HEGEL ¹¹ comentando el texto anteriormente transcrito es ésta: «La frase de Heráclito la interpretamos nosotros así: lo absoluto es la unidad del ser y del no ser», lo cual constituía para él el «principio general del *devenir*». Y en otro momento puntualizaba: «Lo esencial es que cada tono especial difiera de otro, pero no abstractamente de otro cualquiera, sino del otro *suyo*, de tal modo que, además de diferir, puedan unirse. Lo particular, lo concreto, sólo es cuanto que en su concepto va implícito también su contrario en sí. La subjetividad, por ejemplo, es lo otro con respecto a la objetividad y no con respecto a un pedazo de papel, supongamos, lo cual sería absurdo; y, en cuanto que cada cosa es lo otro de lo otro como de su otro, en ello precisamente va implícita su identidad. En esto consiste el gran principio de Heráclito, el cual podrá parecer obscuro, pero es especulativo; claro esté que esto resulta siempre difícil y obscuro para el entendimiento, que tiende a considerar por sí mismo y separadamente el ser y el no ser, lo subjetivo y lo objetivo, lo real y lo ideal» ¹².

En esta línea está el texto del tratado pseudo-aristotélico *De mundo* ¹³. El autor viene hablando desde el inicio del capítulo de que la naturaleza está constituida por principios contrarios, como lo seco y lo húmedo, lo frío y lo caliente, etc.; de igual modo sucede en el arte que, imitando a la naturaleza, conjuga contrarios: así el pintor mezcla el blanco y el negro, el músico los agudos y los graves, etc. Ahora bien, el texto de Heráclito que el autor trae a colación acertadamente para corroborar su tesis va mucho más allá de esta contradicción constitutiva de la naturaleza. El texto dice así: «Conjunciones: totalidad (y) no totalidad, convergente divergente, consonante disonante; y a partir (ἐκ) de todas las cosas lo uno y a partir de lo uno todas las cosas».

Este texto tiene una gran dificultad hermenéutica, pero también una gran riqueza semántica, por lo cual nos entretendremos un momento en su lectura. En primer lugar, el término συνάψεις, que he traducido por «conjunciones» en cuanto que su fuerza se apoya en el συν-(con) de las cosas que pueden juntarse, que permiten ser reunidas. Estas cosas que permiten, que se dejan reunir, que son por sí juntables son, paradójicamente, los contrarios de los que venía

¹¹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Jubiläumsausgabe, T. I, 2.ª ed., Stuttgart, 1940; pág. 344; trad. esp. F. C. E., México, 1955; vol. I, p. 272.

¹² *Op. cit.*, p. 348; trad. esp., p. 264.

¹³ C. 5; 396a 33 y ss.

hablándonos el Pseudo-Aristóteles: lo convergente y lo divergente, lo consonante y lo disonante, etc.; pero también *ἅλα οὐχ ἅλα*. Este término, *ἅλον*, que en singular significa lo que forma un todo, lo entero, en este plural significa, ordinariamente, todo el mundo, el Universo. Se enfrentan así en el texto dos conceptos o, mejor, dos ideas totalizadoras *ἅλα* y *πάντα*; lo que exige que analicemos el significado de este último término, para caracterizarlo, ya que es él el que debe aclararnos la parte esencial del texto.

Πάντα, τὰ πάντα, hace referencia al conjunto de las cosas, a la totalidad (absoluta y no, por tanto, solamente presente) de las cosas integrantes de la *φύσις*, término éste que tiene con el que nos ocupa una estrecha relación significativa aunque no una unidad semántica, como luego aclararé^{13 bis}.

Πάντα no cuenta, no enumera, no suma ni temporal ni espacialmente las cosas, sino que las nombra en totalidad. Precisamente por ello puede calificarlas con calificativos universalizadores. Así «todas las cosas» son «devinientes»; pero devinientes según un orden impuesto. Ahora bien, quien impone ese orden recibe diversos nombres en los fragmentos de Heráclito: así, en el frag. 1 es el *λόγος* («todo deviene según 'la razón'»), que debe ser considerado analogado principal; esta idea se repite en el frag. 72, en el cual el transcriptor, Marco Aurelio, llama al *lógos* «gobernador del Universo»; en el fragmento 41 se le designa con el nombre de «entendimiento» (*γνώμη*); en el fragmento 64 es llamado «rayo» (*κεραυνός*); en el 53 «guerra» (*πόλεμος*); y en este sentido, es decir, en el que las cosas son «devinientes» según un orden, hay que entender el «se arrastran» del fragmento 11, así como hay que entender analógicamente a razón, rayo, guerra, etc., el término «látigo», se le apostille o no «látigo de dios». Esta lectura del frag. 11 la hizo ya FINK en el Seminario que él y Heidegger impartieron sobre Heráclito en el curso 1966-67¹⁴.

Pero también son «entes», como afirma el frag. 7, tomado de Aristóteles, «discernibles» (*διαγνωστοί*) por el hombre. Esta lectura no ofrece ninguna dificultad, pues aunque en el fragmento se aluda al absurdo del humo para jugar la ironía de la discernibilidad con la nariz, es indudable que esta discernibilidad queda afirmada como una condición del ente.

Frente a *πάντα, ἅλα* aparece ahora en el contexto heraclíteo como un término menor, más como palabra literaria que como sintagma

^{13 bis} Al traducir *πάντα* por «todas las cosas», realizamos dos serias falsificaciones. La primera queda, pienso, salvada en el contexto, al definir la idea totalizadora sugerida por el término. La segunda la efectuamos al emplear el vocablo «cosa», de bien conocida etimología, puesto que los términos griegos análogos, como *ῥῆμα* y *πράγμα*, se abren a ámbitos significativos muy distintos, como asunto, tema, aquello que nos ocupa, lo que tenemos entre las manos, etc.

¹⁴ *Heraklit*, Ed. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970; pp. 54 y ss.

filosófico. Sin embargo, en los fragmentos de Heráclito encontramos otros dos términos que sí tienen fuste para enfrentarse con πάντα. Uno de ellos, κόσμος, que aparece tres veces, en los frags. 30, 75 y 124. Quizá el menos importante de los tres sea el debido a Marco Aurelio, el frag. 75, ya que lo que llama a «aquellos que duermen», esto es, «artífices y colaboradores de cuanto acontece en el cosmos», parecen más bien palabras de Marco Aurelio que de Heráclito.

Más importante resulta el frag. 124, debido a Teofrasto¹⁵, que resulta también un fragmento muy difícil de interpretar y que, a mi juicio, ha sido aún más oscurecido por las opiniones de quienes lo han intentado. Teofrasto dice en el contexto que resulta absurdo que quienes reconocen que existe un orden en la totalidad del cielo nieguen que «en los principios» suceda algo parecido, «sino que 'el más hermoso cosmos', para decirlo con palabras de Heráclito, 'es como un montón de basura removido al azar'». Así, pues, lo que parece que Heráclito afirma es que el «cosmos» frente a no sabemos qué, pues falta el término de la comparación, es «como un montón de basura removido al azar». Advertiré, sin demasiada insistencia, que este carácter de «removido al azar» —no así la calificación de basura— no tiene carácter peyorativo, ya que simplemente hace referencia a la condición constitutiva de las cosas, en el sentido que antes leímos en Diógenes Laercio y también en el que expresa el fragmento 125: «También la bebida de cebada se descompone cuando no se la mueve».

ZELLER interpretaba este fragmento como una justificación de la ignorancia de los hombres: «el orden del mundo, por magnífico que sea, no les es presente»¹⁶. MONDOLFO, en una larga nota a su edición de Zeller, ante la dificultad del texto y resumiendo varias opiniones proponía como solución que Heráclito con estas palabras no afirmaba una opinión propia, sino que discutía una doctrina de Anaximandro. Por su parte GIGON¹⁷, que consideraba que «el fuego es algo aparte de todo el cosmos» y que «las transformaciones son los cambios del fuego único en la pluralidad del cosmos y viceversa»¹⁸, lo utiliza para justificar esta tesis, afirmando que «lo que vemos como orden cósmico es sólo una masa desordenada de cosas que no admite comparación con el oro del puro estado del fuego»^{18 bis}.

Las tres opiniones, por centrarme sólo en ellas, me parecen inaceptables, sobre todo la de Gigon porque se apoya en una interpreta-

¹⁵ *Metafísica* 15, 7a, 10.

¹⁶ *La Filosofía de los Griegos*, ed. R. MONDOLFO, Ed. «La nuova Italia», Firenze, 1.ª parte, vol. IV, 2.ª ed., 1968; pp. 19-25.

¹⁷ *Los orígenes de la filosofía griega*, Ed. Gredos, Madrid, 2.ª ed., 1968; pp. 232 y ss.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 233.

^{18 bis} *Idem.*, p. 237.

ción de Heráclito que en absoluto comparto. Mas la dificultad de interpretación perdura y no se evita, como han pretendido los últimos traductores al castellano de los fragmentos¹⁹, traduciendo «cosmos» por ornamento o adorno, porque entonces la frase queda sin sentido en el contexto. Es preciso despejar la cuestión.

Comencemos por volver al contexto de Teofrasto, que en una traducción algo libre, pero comprensiva y comprensible dice: «Pero incluso aquellos (se refiere a los que no reconocen otros principios que los materiales) creerían irracional pensar que, puesto que en el cielo todo entero y en cada una de sus partes reina sin excepción el orden y la proporción a la vez para las formas, las potencias y las revoluciones, nada semejante sucediera en los principios, sino que *el más hermoso cosmos*, dice Heráclito, *es como un montón de basura removido al azar*». Y partamos del indudable buen conocimiento que Teofrasto, padre de la doxografía, tenía de la doctrina heraclíteica. Según estas premisas lo que resulta evidente es que Teofrasto no podía incluir a Heráclito ni entre los «irracionales» ni entre «aquellos» que no reconocen otros principios que los materiales.

De acuerdo con la primera conclusión es evidente que Heráclito comparaba el *cosmos* con los principios; de acuerdo con la segunda, es evidente que no lo comparaba con ningún principio material, es decir, que no se refería al *fuego* sino al *lógos* y que con relación al *lógos* el *cosmos* es como «un montón de basura removido al azar». Ciertamente esta comparación tiene un perfecto y profundo sentido en el marco del pensamiento heraclíteico y la hipérbole clara analogía con otras muchas²⁰ que realiza con el mismo fin, a saber, destacar o subrayar la excelencia de lo significado por un concepto.

Podría aducir múltiples razones para justificar esta lectura, la mayor parte de las cuales ya han sido compendiadas al presentar el carácter genético de las cosas medidas por el *lógos*, pero creo que la mejor justificación la da el propio Clemente de Alejandría, de quien no puede dudarse, a juzgar por el gran número de fragmentos que nos ha transmitido, que fue un gran conocedor de Heráclito. Veamos los frags. 30 y 31 a él debidos.

En el primero de ellos, que es, a su vez, aquél en el que el término *cosmos* adquiere su máxima importancia²¹, dice así: «Este *cosmos*, que es el mismo para todos, no lo ha creado ningún dios, ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será eterno-y-viviente (*αἰζῶν*) fuego; incandescente según justa medida (*μέτρον*) y apagándose según justa medida». Permítaseme advertir, entre paréntese-

¹⁹ C. EGGER y V. E. JULIA, *Los filósofos presocráticos*, Ed. Gredos, Madrid, vol. I, 1978; p. 394.

²⁰ Cf., por ejemplo, los frags. 79, 82, 93, etc.

²¹ *Stromata*, II, 396, 10.

sis y aunque el estudio del fuego merezca un análisis propio, que quienes utilizan este fragmento —y otros semejantes— como justificación para divinizar el fuego y hacerle, así, sujeto de la sabiduría, como Gigon y R. LAURENTI²², se equivocan. El carácter «divino» que Heráclito atribuye al fuego tiene un status mítico y no metafísico. Pero dejemos esto para mejor ocasión.

Decía que en este fragmento adquiere su máxima importancia el término cosmos, sin embargo no menciona tanto el conjunto de las cosas como el orden según el cual las cosas forman un todo. Y en este sentido el cosmos, el orden de las cosas en el conjunto puede ser comparado con su principio, como el efecto a su causa; pero no con el principio material, el fuego, sino con el principio formal del orden, representado en este fragmento por el término μέτρον, causa de que las cosas constituyan un cosmos.

Es ésta la interpretación que hacía el propio Clemente de Alejandría del pensamiento de Heráclito, al especificar los momentos ordenados del fuego. Dice así el segundo de los fragmentos mencionados: «Que Heráclito no aceptase (que el cosmos) fuera generado y corruptible, lo aclara lo que sigue: transformaciones del fuego: primero mar, y del mar, la mitad tierra, la otra mitad viento incandescente. Implícitamente dice, en efecto, que el fuego, por obra del λόγος o dios que rige el conjunto de las cosas (ὑπο τοῦ διοικούντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα), se transforma...»^{22bis}. Es, pues, en el principio racional donde descansa la unidad —y, por tanto, el ser— y el orden de las cosas, de cada una de ellas, como nos decía Diógenes Laercio, y de su totalidad, gracias a lo cual esta totalidad se constituye en un cosmos.

Pero esto lo sabía también Teofrasto —lo que confirma que nuestra lectura del frag. 31 es correcta—: en *Sobre las opiniones de los físicos*²³ afirmaba: «Heráclito dice, en efecto, que todas las cosas son transformaciones del fuego. Piensa también que hay un cierto orden y un período determinado de la transformación del cosmos, según una necesidad inexorable». Pienso que con esto queda suficientemente aclarado el enfrentamiento entre cosmos y τὰ πάντα.

Pero falta contrastar este término con el de φύσις, que aparece numerosas veces en los fragmentos, bien como sustantivo o como adjetivo. Aunque igualmente el término φύσις exige un estudio aparte es preciso decir ahora que nombra la condición genética de la «to-

²² «Quanto, a logo e a fuoco, si deve dire che fuoco, in quanto *natura naturans* è dio, l'ἔν τὸ σοφὸν μόνον di B 32, mentre logo è la sigla secondo cui il tutto si produce, non dio, anche se, s'è notato commentando b 114, può essere detto divino nel senso che in ultima analisi non può non riportarsi al fuoco-dio» (*Eráclito*, Ed. Laterza, Bari, 1974; p. 187).

^{22 bis} *Stromata*, II, 396, 13.

²³ DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlín, 1929; frag. 1.

talidad» y no sólo su condición dinámica. Quiero decir que nombra el continuo hacerse y deshacerse de «todas las cosas» y de cada una de ellas, y no sólo su movimiento. Lo que sucede es que esta condición genética de la totalidad de lo que hay es hasta tal punto esencial que iguala con ella su semántica: todo lo que hay es físico; físico es todo lo que hay. Según esto puede afirmarse que Heráclito recibe y usa el término en el nivel significativo con el que va a ser aceptado en la filosofía griega.

Ahora bien, τὰ πάντα tiene un significante obvio, que se nos impone, mientras que φύσις no, ya que la condición genética de lo que hay choca, al menos en la consideración de Heráclito, con su aparente estabilidad; de aquí que Heráclito diga: «la naturaleza gusta ocultarse»²⁴, o como lo expresa en el frag. 54: «La armonía oculta es mejor que la visible». Pero no se olvide que la condición genética de la naturaleza heraclíteica tiene su origen en su especial contextura, la dialéctica de los contrarios, la cual conforma la génesis. Este punto es importante para comprender el sentido del fuego como principio. Concluyamos, pues, que «todas las cosas» son «naturaleza», pero «naturaleza» no nombre la pluralidad de las cosas, sino su condición genética.

Después de esta larga digresión pienso que estamos en condiciones de volver al análisis de la última parte del texto del Pseudo-Aristóteles, para tratar de averiguar qué quería decir Heráclito afirmando: «y a partir de todas las cosas lo uno y a partir de lo uno todas las cosas». Ciertamente se expresa aquí la máxima contradicción que se da en lo que hay: el radical enfrentamiento de lo uno y lo múltiple. Mas lo importante es averiguar cuál es la relación que Heráclito encontraba entre estos dos contrarios y, aún más, si se daba entre ellos una auténtica contrariedad y qué valor metafísico tenía ésta. Cuestión difícil de resolver ya que, en principio, no tenemos otro elemento de juicio que la partícula ἔν, que en este texto relaciona lo uno y lo múltiple.

Quizá nos pueda ayudar también conocer el uso que Heráclito hizo del término ἐν, que aparece en los frags. 32, 50, 51, 59, 60 y 88. En el primero de ellos, que se debe a Clemente de Alejandría²⁵, se dice de él que es el único sabio (τὸ σοφὸν μόνον) y que quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus²⁶. Con estas características, y despejada ya la incógnita del fuego, ἐν sólo puede referirse al λόγος, ya que es él el único sintagma en la terminología heraclíteica que puede tener como referentes significativos la sabiduría y la divinidad.

Pienso que el fragmento que mejor confirma esta lectura es el 50.

²⁴ Frag. 123.

²⁵ *Stromata*, II, 404, 1.

²⁶ No entro en la problemática filológica de la expresión Ζηνός ὄνομα.

En él aparecen los tres términos: λόγος, σοφός y ἕν; y además referidos a «todas las cosas». El texto, transcrito por Hipólito²⁷, está en un contexto para nosotros ya consabido, el de los contrarios: «Así Heráclito dice que el todo (τὸ πᾶν) es divisible indivisible, generado ingenerado, mortal inmortal²⁸, eterno λόγος, padre hijo, dios justo: 'escuchando no a mí, sino al λόγος, sabio es convenir en que todas las cosas son lo uno', dice Heráclito». Es evidente el paralelismo de este texto con el de Pseudo-Aristóteles e idéntica su estructura, falta, sin embargo, en esa última sentencia la conversión de la proposición y el juego de la partícula ἕκ, pero su sentido es el mismo.

Ahora bien, lo que me importa destacar es su implícita afirmación de que el λόγος consiste precisamente en eso, a saber en ser lo uno de la pluralidad. Es eso lo que el λόγος nos enseña escuchándole. El propio Hipólito decía en su contexto que para Heráclito «el todo» es «eterno λόγος». Ciertamente, podría entenderse que «el todo» se refiere a «el todo de las cosas» y no a «lo uno de las cosas»; pero esta segunda lectura entraría en conflicto con lo afirmado en otros fragmentos, por ejemplo, en el 108 en el que se especifica que «lo sabio es algo aparte de todas las cosas» y «lo sabio» no puede tener, como ya he dicho, otro significante que el λόγος. Esta interpretación parece afirmar, y así ha sido defendido por diversos autores, la absoluta transcendencia del λόγος, pero ello no es así.

Veamos, por ejemplo, lo que decía JAEGER²⁹ comentando este fragmento: «Es lamentable que esta sentencia en que indica Heráclito cómo ha superado a todos sus antecesores no sea completamente clara. ¿Qué es exactamente 'lo Sabio' que estaría 'aparte de todas las cosas'? 'Aparte de todas las cosas' sólo puede referirse a las cosas del mundo de la experiencia. Lo Sabio es por tanto algo que no se identifica con ninguna de ellas ni está presente en ninguna, sino que las trasciende a todas»³⁰. Sin embargo la transcendencia de la que habla aquí Jaeger no es absoluta. Su interpretación del pensamiento heraclíteo le lleva a identificar «lo Sabio» con Dios en el siguiente sentido: «El hecho de que el fuego de Heráclito tenga el poder de gobernar o pilotar lo pone en estrecha relación con la suprema sabiduría, aunque no sea enteramente lo mismo que Dios. Cuando Anaximandro habla de su primer principio como gobernando todas las cosas, es difícil que lo conciba como no teniendo inteligencia. Jenófanes y Heráclito van los dos tan lejos como para dotar a su primer principio de una suprema sabiduría y de un espíritu que mueve el

²⁷ *Refutatio*, IV, 9.

²⁸ Pareja esta de contrarios que el propio Hipólito menciona otra vez en el frag. 62, ya citado.

²⁹ *La teología de los primeros filósofos griegos*, Ed. F. C. E., México, 1952.

³⁰ *Op. cit.*, p. 127.

mundo; pero sólo en Heráclito encontramos la actividad del espíritu divino determinada más especialmente por medio de la unidad de los contrarios que es el contenido de la ley divina»³¹.

Es en sus últimas palabras, no suficientemente explícitas, donde radica, a mi juicio, el problema. Jaeger pensaba que la cuestión del origen de las cosas era para los griegos tan vasta y llegaba tan lejos que cualquier respuesta a ella envolvía una manera de ver los altos poderes de «los dioses». Es en este sentido en el que resulta muy difícil pensar que Anaximandro no concibiera su principio como teniendo inteligencia. Pero en el caso de Heráclito la cuestión es otra. La preocupación del de Efeso no consistía en definir la inteligencia del fuego; y ello porque el fuego, como he puesto en evidencia, no gobierna —pese a algunas lecturas del frag. 64 y a la identificación del rayo con el fuego—, sino que es gobernado. El fuego, como sus τροπαί y las cosas todas, es gobernado y medido por el *lógos*. Y éste no es un simple «gobernante» único —es preciso también entender adecuadamente el frag. 33—, sino que porque es *uno* gobierna, mide, si se me permite, racionaliza. La condición de *uno* no es accidental al *lógos*, sino que porque es *uno* el *lógos* es la explicación definitiva de la contradicción plural.

Así entendido lo uno de la pluralidad es algo aparte de las cosas que constituyen la pluralidad misma. Quiero decir, que lo uno no nombra la *comunidad*, la *unidad* de las cosas, la cual implica, como ya vieron los jonios, una substancia subyacente única y anterior, que en el pensar heraclíteo debe asumir, además, la inestabilidad constitutiva de las cosas. Lo uno de las cosas se contrapone a ellas, tiene que superar la contradicción implícita en el fuego y explícita en sus transformaciones. Y esta superación de las cosas, de lo φυσικός, es el gran descubrimiento de Heráclito.

Pero entiéndase que superar no es transcender. El *lógos* heraclíteo no va más allá de lo físico, porque más allá de lo físico en sentido griego y para un griego no hay nada. Cuando Fink, en una sesión en la que no estuvo presente Heidegger, abordó el tema de la contradicción inmortales-mortales del frag. 62, sin tener en cuenta la referencia del contexto del frag. 50, por sugerente que nos parezca su explicación, se equivocaba al tratar de equiparar tal contradicción con la establecida entre lo uno y todas las cosas³². Es absolutamente evi-

³¹ *Idem.*, 128.

³² Cf. *op. cit.*, cap. IX, pp. 157 y ss. Fink veía en la relación inmortales-mortales una clave antropológica de la relación *ἓν-πάντα*, en la medida en que esta última relación constituye un género único, que sólo podría ser explicada analógicamente con la primera. Lo uno, dice, no está pensado por el simple hecho de que pensemos todas las cosas, ya que cuando pensamos éstas como un concepto general lo uno no está incluido en él. La separación entre inmortales-mortales sería la única que daría idea de la existente entre lo uno y todas

dente que la contradicción mortales-inmortales es una más entre las que presenta las φύσις. Pues bien, teniendo en cuenta que más allá de lo físico no hay nada, en el exacto sentido del significante del *hay*, debe concluirse que Heráclito suprimía radicalmente de lo uno todo carácter substantivo, lo cual no afecta a su condición de metafísico: la unidad subyacente y arcaica de las cosas es un concepto físico, pero lo uno de las cosas es un concepto metafísico.

Cuando MONDOLFO, en su *Heráclito*³³, establecía un parangón entre el de Efeso y Nicolas de Cusa o Giordano Bruno apuntaba hacia una buena senda de comprensión. Lo que acontece es que Heráclito entre la *complicatio* y la *explicatio* interpuso, aceptando el planteamiento jónico, el fuego como substancia subyacente, unidad de las cosas y forma arcaica de la φύσις. Mas con ello no hacía otra cosa que doblegarse a la jamás quebrantada creencia griega en la eternidad —o, al menos, la no generación— del mundo. Sin embargo, sí coincidió con el Cusano en el principio en virtud del cual la pluralidad, el número *praesupponit necessario unitatem*³⁴. Y que en lo uno, según afirmaba Giordano Bruno³⁵, todas las cosas concuerdan.

Sé bien los peligros que entraña comparar pensamientos originarios y escasamente desarrollados con aquellos que tienen tras de sí una larga historia de meditaciones pero, precisamente por ser originarios, prístinos tienen la fuerza del descubrimiento de una verdad aún palpitante. Esta fuerza de la verdad primigenia es la que late, a mi parecer, en el frag. 51, también debido a Hipólito³⁶, quien nos advierte que Heráclito, como consecuencia de lo afirmado en el fragmento 50, reprobaba a los hombres con estas palabras: «no comprenden cómo (*lo uno*), aunque discordante en sí mismo³⁷, concuerda: armonía de contraposiciones³⁸, como la del arco y la lira».

Lo uno, pues, nombra la concordancia, la conjunción de los contrarios y la reducción de la multiplicidad misma. Estas son las dos dimensiones fundamentales de lo *uno* heraclíteo: en primer lugar, la superación de la contradicción a todos los niveles, y no sólo asumiéndola en una armonía deviniente, sino también eliminándola en una identidad dialéctica; en segundo lugar, expresar la contraposi-

las cosas. Sin embargo, a mi juicio, la separación primera se da en el ámbito de la φύσις, mientras que la segunda no. Y esto lo sabía muy bien Heráclito, razón por la cual entiendo que la oposición inmortales-mortales debe ser considerado un caso más entre las contradicciones que muestra la φύσις.

³³ Ed. Siglo XXI, México, 1966; p. 179 y ss.

³⁴ *De docta ignorantia*, I, V; 14-20.

³⁵ Cf. *Del infinito universo e mondi*, Dial. V; *De la causa, principio e uno*, Dial. V.

³⁶ *Refutatio*, IX, 9.

³⁷ Es la misma expresión que la empleada por Platón.

³⁸ El término *παλιντροπος* expresa la idea de volver hacia atrás, de retroceder, que está acorde con la mecánica del arco y de la lira.

ción con la multiplicidad misma, la cual no se da, con propiedad, a nivel de contradicción sino de contrariedad.

Esta expresión se pretende alcanzar, por una parte, en términos de identidad. Así se significa en los frags. 59 y 60³⁹, transmitidos por Hipólito: «La senda derecha y torcida, tornillo en la máquina de batanar»⁴⁰, dice (Heráclito), es una y es la misma (μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή); sentencia que confirma el segundo de ellos: «la senda que sube y baja es una y es la misma».

Ambos aforismos, según una larga tradición doxográfica que ha aceptado la mayor parte de la crítica moderna, tendrían fundamentalmente un valor cosmológico; con ellos Heráclito designaría el proceso cíclico del devenir. Sin embargo, Calogero ha visto en ellos algo más, a saber, la afirmación de la identidad misma; identidad que hay que tomarla en el contexto del pensamiento primitivo de Heráclito⁴¹. La espontaneidad pensante heraclíteica identificaba la palabra con la cosa: el camino ascendente (ὁδὸς ἄνω), la subida (ἀνοδος), y el camino descendente (ὁδὸς κάτω), la bajada (κάθοδος), como lo recto y lo curvo del «husillo», son cosas distintas y no sólo modos diferentes de nombrar una misma realidad. Todavía está muy lejos el *πολαχῶς λέγεσθαι* de Aristóteles. Y así entendidas subida y bajada, recto y curvo son entidades distintas y contradictorias. Como dice Calogero: «A una mentalidad que no distinguía todavía netamente los valores semánticos de aquéllos de la inmediata verdad-realidad la antítesis verbal del sí y del no, de lo positivo y de lo negativo, de la afirmación y de la negación se presenta ciertamente en el mismo plano que la antítesis efectiva, por lo cual toda cosa en tanto aparece definitivamente constituida en su naturaleza en cuanto que se distingue de otra contraponiéndose más o menos a ella; y así Heráclito, que de esta efectiva contraposición de la realidad es el primer gran profeta, pudo formularla también bajo la especie lingüística del sí y del no»⁴².

Ahora bien, esto establecido, la realidad del camino se presenta como la identidad de dos realidades contrapuestas, a saber, la subida y la bajada; como el «husillo» es la identidad de lo recto y lo curvo. Pues bien, de igual manera sucederá con lo uno y lo múltiple: ambas realidades serán manifestaciones de una misma y única realidad, a saber, el *lógos*. Sin entrar ahora en el tema del *lógos* es preciso decir que éste es lo uno y lo mucho. Lo cual puede, quizá,

³⁹ Los dos aparecen en el mismo lugar de la *Refutatio*, IX, 10.

⁴⁰ Es sabido que Diels eligió el término «máquina de batanar» en virtud de la aclaración introducida por Hipólito en el contexto.

⁴¹ Cf. *op. cit.*, p. 82 y ss., el minucioso análisis que hace el autor para comprender el ámbito lógico-lingüístico en el que encuentran sentido los frags. 59 y 60.

⁴² *Idem.*, p. 90.

quedar más evidente si traducimos *lógos* por razón: la razón es lo uno y lo mucho.

De esto se deducen dos cosas, a saber, que lo mucho, por contradictorio que se nos presente, es también razón; pero igualmente que, porque lo uno y lo mucho son realidades distintas, lo mucho no es lo uno ni lo uno lo mucho. Así, pues, el *lógos*, sin dejar de ser él mismo, como el camino o el «husillo», es y no es. Es éste un binomio que tiene una forma lógico-lingüística idéntica a tantos otros formulados por Heráclito, pero que, sin embargo, le caracteriza el ser anterior y fundamento de toda otra contradicción. Y precisamente por ello se establece —caso único— en términos de contrariedad.

El *lógos* es la identidad de lo uno y lo múltiple, pero no es una tercera «realidad», como no lo es el camino con relación a la subida y a la bajada, ni el «husillo» con relación a lo recto y lo curvo. Sin embargo, los extremos de la contrariedad no tienen el mismo *status* óntico. Como dijera Fink⁴³, cuando pensamos «todas las cosas, o hablamos en el sentido heraclíteo «todas las cosas» no encontramos entre ellas «lo uno». Lo uno no es una cosa más entre las cosas —por ello τὸ ἓν no entra en τὸ φυσικόν—; si llegamos a ello es por un camino no experiencial. La no experiencia de lo uno está muy patente en los fragmentos de Heráclito: recuérdese el frag. 54 ya citado o la afirmación de que «los hombres se dejan engañar en el conocimiento de las cosas visibles», del frag. 56. La reducción de lo múltiple a lo uno es una exigencia de la multiplicidad misma. La intuición heraclíteica radica en el descubrimiento de tal exigencia.

Mas acontece que llegados a la petición lógica del frag. 50 de que todo es uno, lo uno se nos muestra como la antítesis de lo múltiple. Lo que encontramos en la ineludible fisicidad de lo múltiple no puede entrañar lo uno⁴⁴, de aquí la deducción del frag. 108 de que es algo aparte de todas las cosas. Lo uno se presenta como ἀ-φυσικός y, al mismo tiempo, como la suprema concordancia, la negación de la contradicción de la pluralidad y de la pluralidad misma y, en cuanto eterno, la posibilidad absoluta de toda pluralidad. Pero sólo la palabra puede dar razón y ser más allá de lo físico; sólo la palabra puede ser fundamento de la armonía. Y por ello no se trata de una palabra (ἔπος) intrascendente, una palabra de las que los hombres ciegos pronuncian, sino una palabra divina, una palabra reveladora (λόγος ἀποφαντικός), explicación definitiva de lo múltiple.

Ahora bien, con independencia de lo que ese *lógos* sea, tema en el que repetiré no puedo entrar ahora, en su condición de uno es, necesariamente, aparte de todas las cosas, pero no ajeno a las cosas.

⁴³ Cf. nota 32.

⁴⁴ Podría hacerse un catálogo de todas las cualidades que constituyen las cosas y que lo uno no puede ser, empezando por su no fisicidad.

Lo uno y lo mucho se nos han dado en una relación de contrariedad referidos al *lógos*, que se erige como lo absoluto del ser y no ser de lo que él mismo sea. Lo mucho es, como pensaba Hegel, lo contrario de lo uno y no de ninguna otra cosa. Así, aunque el hombre llegue a lo uno partiendo de la pluralidad, la pluralidad se define a partir de lo uno como su negación. Es el doble sentido de la partícula $\xi\kappa$, al que antes me refería. De aquí que debamos concebir a ambos en una relación onto-lógica.

La relación lógica va de lo mucho a lo uno y lo uno se ofrece como la armonía, como la razón de lo mucho. La inquietante incomprendibilidad de lo mucho se remansa en lo uno, donde el $\varphi\rho\nu\nu\epsilon\iota\nu$ heraclíteo encuentra adecuado objeto. Desde lo uno lo mucho aparece en la perspectiva del *lógos*, cuya unidad niega; pero en ser negación de la unidad del *lógos* lo mucho cobra su auténtico sentido. Tenía razón Aristóteles al pensar que cuando se afirma que una misma cosa es y no es se hacen todas las cosas verdaderas: la verdad de lo mucho está en comprenderlo como negación de lo uno. «La senda que sube y baja es una y es la misma», pero la verdad de la subida y la bajada está en ser ambas sendas: la verdad de lo mucho está en ser la ruptura de lo uno del *lógos* y no en cualquier otra cosa, ni siquiera en tener como unidad subyacente el fuego. La causalidad lógica de esa verdad está en lo uno, en la unidad del *lógos* o en el *lógos* como unidad.

Pero la dialéctica óptica tiene que ser otra y descubrirla resulta mucho más difícil. Heráclito no desarrolló una ontogénesis del *lógos*, como hicieron Cusa y Giordano Bruno desde los supuestos cristianos. Para Heráclito lo uno no se enfrenta a lo mucho en una relación de causalidad eficiente; sin embargo, lo uno es orden en sí mismo, y el orden de lo mucho, que lo constituye en cosmos, es por relación a lo uno. Por ello, la pluralidad se convierte en cosmos, condición que, como ya he dicho, se refiere a lo uno como a su causa. Comprender ese orden como justicia, en el sentido del frag. 80, es el presupuesto para entender la necesidad como razón. Pero esto abre el camino al estudio de *lógos*.