

LA LÓGICA DE LA OPOSICIÓN EN LA FÍSICA DE ANAXIMANDRO, PITÁGORAS Y HERÁCLITO.

Gustavo Fernández Pérez. IES. Isabel de Castilla (Ávila)

Resumen: Los primeros filósofos se sirvieron de parejas de opuestos para interpretar la estructura cósmica y el proceso de la naturaleza: «lo caliente y lo frío» en Anaximandro; «lo par y lo impar» en Pitágoras; y la oposición misma como principio fundamental del mundo y de la vida en Heráclito. Este escrito se centra en la evolución del pensamiento presocrático sobre los opuestos, así como en sus consecuencias para la comprensión de la naturaleza.

Abstract: The first philosophers resorted to pairs of opposites to interpret the cosmic structure and the process of Nature: 'hot and cold' in Anaximander, 'even and odd' in Pythagoras, and the opposition itself as a fundamental principle of the world and life in Heraclitus. This paper focuses on the evolution of pre-Socratic thought about opposites and its implications for the understanding of Nature.

1. El concepto de naturaleza en los primeros presocráticos.

La pregunta por la naturaleza es tan remota como la propia filosofía¹. Se trata de un problema elemental como pocos, sin límites cerrados, que constituye el trasunto y la base primaria del resto de los planos. Investigar la naturaleza requiere profundizar en la paradójica relación entre *lo uno y lo múltiple*, que configura el devenir, así como en la pugna perpetua entre los pares de opuestos que tejen y destejen el mundo fenoménico; también reunir y pensar en una misma intuición el horizonte de lo cósmico, lo humano y lo divino, por medio de relaciones fecundas de ida y vuelta². La naturaleza, causa de vida y movimiento, es 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. Lo natural acapara los temores e inquietudes que provoca en el hombre arcaico cuanto le rodea, aquello que le envuelve al tiempo que le sobrepasa, aquello que no comprende por completo a

1 Hasta donde tenemos noticia, Anaximandro fue el primer filósofo que dejó un escrito en prosa «sobre la naturaleza» (cfr. 12 A 7 DK). La denominación *peri phýseōs*, aunque posterior, no es ni mucho menos azarosa, sino que apunta con tino e intención al objeto de estudio de estos pensadores; lo confirma un conocido pasaje de Platón, en el que Sócrates rememora su interés de juventud por «ese tipo de saber que llaman investigación sobre la naturaleza» (*peri phýseōs historia*). Cfr. Platón, *Fedón*, 96a 7.

2 Cfr. Calvo Martínez, Tomás, La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega, *Daimon* 22, 2001, p. 36.

pesar de ser lo más cercano e inmediato³. Se trata de un principio fundamental de racionalidad, de una circunstancia radical para la vida y, en suma, del suelo sobre el que se asienta lo humano mismo⁴.

Sabido es que el término encierra varios sentidos básicos en la filosofía griega⁵:

1. En sentido *extensional*, la naturaleza es todo cuanto hay, el conjunto de seres que componen el universo (*phýsis tōn pántōn*).

2. En sentido *intensional*, la naturaleza es el conjunto de cualidades propias que hacen que un ser sea «lo que es» (*tò tí ēn ēinai*).

3. En el caso de los presocráticos, la naturaleza es el fondo sustantivo del que nacen todas las cosas, al que retornan todas al morir, al tiempo que la potencia que permite su desarrollo (*archē tōn pántōn*).

Inciendo en los primeros filósofos, podemos destacar dos perspectivas parejas. Por un lado, la naturaleza es entendida como *lo primario, lo fundamental*, aquello que, perseverando, hace que las cosas nazcan y se renueven. Esto nos conduce a un concepto capital, el de *archē* o *principio* del que procede todo cuanto es y al que retorna todo cuanto deja de ser. De este modo, la naturaleza es la realidad más radical, aquello que permanece como sustento y componente básico de todo lo que hay⁶. Por otro lado, la naturaleza es entendida como *principio del movimiento*, a la vez que responsable de la presencia de todos los seres. En este sentido, la naturaleza es la fuente del *nacer* de cada cosa, siempre que dicho proceso surja del mismo ser que nace. O dicho en términos aristotélicos, todos los entes que son «por naturaleza» (*phýsei*) tienen en su interior el principio de su propio movimiento, desarrollo y expresión⁷.

Los primeros filósofos, por tanto, redujeron la variedad fenoménica del cosmos a un *principio* dinámico pero sustantivo, que para unos era de naturaleza determinada, sea material o numérica, y para otros de naturaleza indeterminada. Del elemento primero surgen, a su vez, una serie de pares de opuestos que han de retornar al mismo y configuran el decurso de la propia naturaleza. Pero, aunque tengan un calado físico evidente, no se puede olvidar el alcance metafísico de las teorías arcaicas sobre la oposición:

3 No es preciso demostrar que la naturaleza existe, como dijo Aristóteles, porque es una evidencia de la experiencia (*ek tēs epagōgēs*). Cfr. Aristóteles, *Física*, II, 1, 193a 3-5.

4 Cfr. Espinosa Rubio, Luciano, Sobre metafísica y filosofía de la naturaleza. En VV. AA., *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, Salamanca, SCLF, 1996, p. 142.

5 En un sentido amplio, el concepto de naturaleza alude para los griegos a la cualidad, propiedad o determinación de una cosa que hace que sea, en justeza, lo que es, como consecuencia de un principio propio e inmanente. Cfr. Whitehead, Alfred N., *The Concept of Nature*, Cambridge, CUP, 1982, p. 3.

6 Cfr. Conche, Marcel, *Présence de la nature*, París, PUF, 2001, pp. 3-13.

7 Cfr. Aristóteles, *Física*, II, 1, 192b-193b. A este respecto, cfr. Collingwood, Robin G., *The Idea of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1945, pp. 81-85.

«Pues todos, como constreñidos por la verdad misma (*hyp' autē̄s tēs alētheías*), han dicho que los elementos (*tà stoicheía*), y lo que ellos llaman «principios» (*tàs archás*), son contrarios (*tanantía*).»⁸

Este texto de Aristóteles, que diferencia los *elementos* físicos de los *principios* metafísicos que operan en la naturaleza, confirma que la especulación presocrática sobre la *oposición* (*enantíōsis*) no es un aspecto pasajero o colateral de su pensamiento, sino fundamental para comprender su concepción del cosmos y de la vida; quizá también para comprender el nacimiento de la propia filosofía, ya que, pese a ser delimitada tradicionalmente como estudio del ser u «ontología», brotó y se desplegó primero como un profundo estudio sobre el devenir, concebido como pugna o sucesión de opuestos, esto es, como «enantiología»⁹. Se constata, por tanto, que la especulación misma sobre la contrariedad acompañó desde el comienzo a la concepción filosófica de la naturaleza, como veremos.

2. La oposición como límite e injusticia en Anaximandro.

El primer tratamiento sobre los opuestos de un modo propiamente filosófico lo encontramos en Anaximandro. El milesio propuso un «primer principio» indeterminado e ilimitado, ajeno e inmune a cualquier forma de oposición, del que proceden todos los opuestos que rivalizan en el mundo fenoménico. Cada uno prevalece sobre su pareja durante un cierto tiempo y, como desagravio por su injusticia, debe cederle su lugar:

«El principio de los seres es lo ilimitado (*tò ápeiron*) [...] y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo (*katà tē̄n toū chrónou táxin*) (12 B 1 DK; 12 A 9 DK).»

El *ápeiron* es la fuente común de los contrarios, pues, no siendo ninguno en concreto, está en todos a la vez, los traba y los muda unos en otros, siendo aquello a lo que todos tienen que volver cuando desaparezcan. Por eso Anaximandro despojó de determinaciones a este principio y lo adjetivó como «indeterminado»,

8 Aristóteles, *Física*, I, 5, 188b 27-29. Esta misma afirmación se repite en *Física*, 188a 19; *Metafísica*, 1004b 29; 1075a 28; 1087a 29.

9 Cfr. Martano, Giuseppe, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, vol. I, Nápoles-Florenza, Il Tripode, 1972, p. 19. El término *enantiología*, de *enantíos* (“contrario”, “opuesto”) y *lógos* (“estudio”, “ciencia”), caracteriza muy bien este aspecto del pensamiento arcaico; aparece por primera vez en Platón. Cfr. *Sofista*, 236e 5. Cfr. *Ánta*. En Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, París, Klincksieck, 1980, pp. 91-92. En el presente escrito se toman como sinónimos los términos *contrario* y *opuesto*, ya que ambos se solapan en los presocráticos, aun sabiendo que, según Aristóteles, el primero tiene menos extensión que el segundo. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Δ, 10, 1018a 20-34. Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 9a 16-14a 25.

como algo que puede llegar a ser —sin serlo de hecho— todas las cosas del cosmos. Así, este principio es «ilimitado» o «indeterminado» (*tò ápeiron*)¹⁰, «ingénito» e «imperecedero» (*agénēton kai áphtharton*), «divino» (*tò theōn*), «lo abarca todo y todo lo gobierna» (*períēchein hápanta kai pánta kybernān*) (cfr. 12 B 6 DK; cfr. 12 A 15 DK), «inmortal e indestructible» (*athánaton gâr kai análethron*) (cfr. 12 B 3 DK; cfr. 12 A 15 DK), es «eterno» (*aídion*) y «nunca envejece» (*agēō*) (cfr. 12 B 2 DK), siendo a la vez, principio y fin de todas las cosas¹¹.

Esta consideración del «primer principio» representa un notable esfuerzo de abstracción, puesto que se trata de una realidad unitaria que subsiste bajo los cambios, pero resulta más relevante aún el esfuerzo de considerar esta realidad subyacente como *ilimitada* e *imperceptible*¹². Ciertamente, el *archē* debe ser ilimitado e indeterminado por definición, pues, de ser limitado o determinado, ¿qué lo limitaría o determinaría? Si hubiera algo que pudiese limitar al *principio* natural, éste dejaría de serlo de inmediato y en sentido estricto. «Lo ilimitado» ha de limitar todo sin estar limitado por nada, ya que encierra todas las posibilidades sin confundirse con ninguna, procura la multiplicidad fenoménica siendo una unidad invisible y fundamental, y permite el nacimiento de toda oposición siendo enteramente ajeno a la misma. Pero, paradójicamente, la realidad sólo puede estar equilibrada si frente al uno ilimitado existe una pluralidad ilimitada de seres limitados¹³.

Para explicar cómo del *ápeiron*, sin determinaciones ni cualidades, pueden surgir los elementos determinados, Anaximandro apela a la «separación» de la realidad en pares de contrarios: «caliente-frío», «seco-húmedo» (cfr. 12 A 9 DK). A partir de esta oposición nace la pugna y la «injusticia», dando inicio de este modo al devenir cósmico¹⁴. A su vez, fruto de la tensión entre los contrarios, que forman

10 “El término griego *ápeiron* puede ser traducido por «ilimitado» o «indeterminado», y parece que Anaximandro quiso unir ambos sentidos en la misma palabra, pues el término *peírata* no fue utilizado como «límite» solamente, sino también como cierta definición y determinación”. Fränkel, Hermann, *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 2004, p. 251.

11 “Parece que no tiene principio (*ou taútēs archē*), sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna [...] y es lo divino, pues es inmortal e imperecedero, como afirma Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos”. Aristóteles, *Física*, III, 4, 203b 10-15.

12 Con el adjetivo neutro sustantivado *tò ápeiron* asistimos al nacimiento del lenguaje de la filosofía griega. Cfr. Gigon, Olof, o. c., p. 67. En verdad estamos ante una ruptura con lo representable —y tal vez con lo pensable—, pues lo que nos presenta Anaximandro es «un abismo». Cfr. Castoriadis, Cornelius, o. c., p. 250.

13 Gigon, Olof, o. c., p. 72.

14 La salida de las cosas del *ápeiron* es una separación de los contrarios que luchan en este mundo a partir de la unidad fundamental. Cfr. Jaeger, Werner, *Paideia*, Madrid, FCE, 1990, p. 158. Este planteamiento es similar al de Heráclito, quien afirma: “Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece” (22 B 126 DK).

y transforman todas las cosas, acontece su desaparición para volver de nuevo al *ápeiron*, que de esta manera consume un ciclo y restaura el equilibrio en lo ilimitado, esto es, la «justicia»¹⁵. Nótese que el tiempo es entendido cíclicamente como el tránsito entre un punto inicial y un punto final (que no es sino un nuevo inicio, puesto que ambos se entreveran en el *ápeiron*), y aparece también como juez, ya que es quien disuelve y resuelve todas las disputas e injusticias. Así, pues, este mundo (junto con los «innúmeros mundos» cuya posible existencia postula el milesio) está destinado a desaparecer, y de la sustancia primitiva reaparecerá otro nuevo (cfr. 12 A 14 DK), restaurando el equilibrio entre la pluralidad visible y la unidad invisible de la que brota.

Advierte una cosa T. Melendo que resulta esencial para comprender el alcance de la oposición en Anaximandro, a saber, que el surgimiento de los contrarios a partir de lo ilimitado implicaría una tensión más radical: la que media entre lo limitado y lo ilimitado¹⁶. Surge entonces la pregunta por el nexa que los une, una vez producida la «separación». ¿Subsisten las oposiciones en lo uno o aparecen sólo en lo múltiple? ¿Se trata de un «primer principio» que es a un tiempo uno y múltiple? ¿Qué sucede con lo ilimitado una vez que ha dado lugar al cosmos? ¿Cabe algún modo de *ser* en el desaparecer?

Por lo pronto, sólo podemos admitir que lo ilimitado se dispone como una suerte de «mezcla» —a la vez una y múltiple— que cobija en su interior los diversos contrarios y de la que éstos se *separan* por un procedimiento que vuelve a recordar a Heráclito: «el movimiento eterno» (*kínēsin aídion*) (cfr. 12 A 17 DK). La respuesta aristotélica no deja lugar a dudas:

«Otros afirman que los contrarios (*tàs enantiótētas*) están contenidos en el Uno y emergen de él por separación (*ekkrínesthai*), como Anaximandro y también cuantos dicen que los entes son uno y múltiples, como Empédocles y Anaxágoras, pues para éstos las cosas emergen de la Mezcla (*ek toū mígmatos*) por separación (12 A 16 DK)¹⁷.»

Cfr. Kahn, Charles H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, Columbia University Press, 1960, pp. 182ss. Sobre esto, cfr. Bröcker, Walter, Heraklit zitiert Anaximander, *Hermes* 84, 1956, pp. 382-384.

15 “Según la manera arcaica, no podía Anaximandro representarse una cualidad determinada sin acompañarla por su opuesto polar. Lo que es limitado deberá delimitarse frente a su opuesto. Por eso, según su doctrina, las realidades evolucionan de manera que, en su momento, a partir de lo ilimitado-indeterminado aparece un par de cualidades determinadas contrapuestas. Después, cada una de las cosas que ha llegado así a ser se hunde de nuevo en lo ilimitado-indeterminado, al mezclarse los opuestos que se habían engendrado, perdiendo su especial naturaleza”. Fränkel, Hermann, o. c., p. 251.

16 Cfr. Melendo, Tomás, *Arché* y *enantiōsis*: su nexa en el pensamiento preparmenídeo, *Anuario Filosófico* 20, 1987, p. 133.

17 Aristóteles, *Física*, I, 4, 187a 20. Como indica A. Bernabé, “mientras que lo ilimitado es uno, eterno, inmortal, indestructible y carece de vejez, lo abarca y lo gobierna todo, surgen mecánicamente pares de contrarios en su interior”. Bernabé, Alberto, Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática, *Taula* 27-28, 1997, p. 82.

Lo que parece evidente, tomando como referencia los textos conservados, es que Anaximandro vislumbró una distinción tajante entre los contrarios, una vez establecido el predominio temporal de unos sobre otros, lo que acarrea una injusticia que debe ser reparada. Se puede pensar que la propia escisión en el mundo del ser en los seres es una culpa que debe purgarse. Por tanto, si la injusticia nace de la separación misma de los contrarios de la unidad primigenia, parece que el estado de justicia consiste en la reunificación de las parejas de contrarios en *lo ilimitado*, esto es, en una suerte de *armonía invisible*, por decirlo en términos heraclíteos, que atempere la tensión que se aprecia en el mundo visible.

Lo que en Anaximandro implica una cierta injusticia metafísica es la presencia misma de los contrarios, o, lo que es lo mismo, la preeminencia de unos sobre otros, la ruptura de la unidad o equilibrio con su pareja¹⁸. ¿En qué consiste, pues, la injusticia que debe ser reparada? Por un lado, el pensamiento de que la individuación misma conlleva una culpa no es propio de la religión griega sino más bien de la hindú: según las *Upanishad*, el principio vital, el yo personal (*ātman*) tiende a unirse de nuevo con el principio universal de donde procede (*Brahmān*). Sólo por el verdadero conocimiento de esta unidad (o mejor, *no-dualidad*), y no por las obras, se puede alcanzar en última instancia la liberación, se puede escapar de la rueda de las reencarnaciones (*samsāra*), al saber que *ātman* es *Brahmān*, que el ser humano es una chispa del todo, alcanzando de este modo la unión con lo absoluto¹⁹. Por tanto, parece que no es la separación de la unidad lo que constituye una injusticia, sino el hecho de imponerse sobre su contrario, sobrepasando los límites naturales y rompiendo el equilibrio del cosmos²⁰. Por otro lado, el tiempo, cuyo cometido es impartir justicia, no debe ser entendido como una instancia sobrenatural, sino como el resultado del juego mismo de los contrarios, que produce y regula el devenir cósmico, en el seno de lo ilimitado (*tò ápeiron*), que todo lo circunda (*periéchein hápanta*) y todo lo gobierna (*pánta kybernān*), que trasciende e integra las oposiciones, sin ser afectado por ellas, siendo adjetivado consecuentemente como «lo divino» (*tò theïon*)²¹. Esta idea

18 Cfr. Zeller, Eduard; Mondolfo, Rodolfo, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. II, Florencia, La Nuova Italia, 1968, p. 204.

19 Cfr. Pániker, Salvador, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Kairós, 2003, pp. 60-65.

20 Ante esta idea de culpa o injusticia vienen a la mente las palabras que Sófocles puso en boca de los ancianos corifeos en su obra *Edipo en Colono*, que denuncian el carácter efímero de la felicidad humana, el acecho sin tregua de los males y el dolor, y la imposibilidad de luchar contra lo que no se puede cambiar: “El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón (*Mè phḗnai tòn hápanta nikā lógon*). Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene”. Sófocles, *Edipo en Colono*, 1224-1229. Parejas son las palabras de Segismundo en un célebre soliloquio de *La vida es sueño*: “...pues el delito mayor del hombre es haber nacido”. Cfr. Calderón de la Barca, Pedro, *La vida es sueño*, jorn. I, esc. ii.

21 Cfr. Classen, Carl J., Anaximander, *Hermes* 90, 1962, pp. 168-169. “El tiempo es visto

tan fecunda para la posteridad, la de la unificación de la contrariedad en lo divino o *coincidentia oppositorum*, aparecerá de nuevo en Heráclito, si bien con tintes propios.

Hay que destacar que Anaximandro no concede prioridad ontológica ni moral a unos contrarios respecto de otros, esto es, no hay polos positivos ni negativos en la relación *enantiológica*, lo que le acerca a Heráclito y le separa de Pitágoras, como veremos²². Por otro lado, aunque el nacimiento de la contrariedad conlleva finitud y límite, resulta una novedad en el pensamiento griego que no se conciba lo ilimitado como una instancia negativa, sino más bien como una fuente inagotable de vida²³.

La suposición de una unidad invisible detrás de la multiplicidad visible, en suma, fue un recurso recurrente para los primeros filósofos. Sabido es que cuando Anaximandro expuso su visión del mundo no existía aún la distinción entre sustancia y atributos, por eso consideraba los contrarios como cosas y no como cualidades de las cosas²⁴. Por otro lado, el conflicto entre realidades contrarias constituye una evidencia inmediata en la propia naturaleza: la esencia del agua —por ejemplo— consiste en apagar el fuego allá donde lo encuentre, y viceversa. Acaso por eso no identificó el principio con algo determinado, porque si unas realidades aniquilan a otras, ¿cómo explicar el nacimiento de unas a partir de otras o, mejor, de todas a partir de una sola? ¿Por lo demás, no equivale el tránsito perpetuo de lo caliente y lo seco a lo frío y lo húmedo al paso mismo de las estaciones?

«Hay algunos que suponen lo ilimitado en el primer sentido, que no es para ellos ni aire ni agua, y hacen esto a fin de que los otros elementos no puedan ser destruidos por un elemento que sea ilimitado. Porque estos elementos tienen contrariedades entre sí (*échousi gàr pròs àllēla enantiōsin*) —por ejemplo, el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente—, y si uno de ellos fuera ilimitado los otros habrían sido ya destruidos; afirman entonces que hay algo distinto de lo cual estos provienen.»²⁵

Según el texto de Aristóteles, Anaximandro advirtió que existe una tendencia natural entre los elementos contrarios que consiste en destruirse unos a otros. Si

como un juez, en cuanto asigna un límite a cada uno de los contrarios, acabando con el predominio de unos sobre otros. Como es obvio, no sólo es injusticia la alternancia de los contrarios, sino también el ejercicio mismo de los contrarios, puesto que para cada uno de ellos nacer implica de inmediato contraponerse al otro contrario, en esto reside la primera injusticia, que habrá que expiar mediante la muerte (el fin) del mundo mismo, que más tarde volverá a nacer de acuerdo con determinados ciclos temporales". Reale, Giovanni; Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. I, Barcelona, Herder, 2005, p. 40.

22 Cfr. Melendo, Tomás, *Archē y enantiōsis: su nexa en el pensamiento prearmenideo*, ed. cit., p. 139.

23 Cfr. Martano, Giuseppe, o. c., p. 28.

24 Cfr. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I, Madrid, Gredos, 1984, p. 86.

25 Aristóteles, *Física*, III, 204b 25.

el mundo tiene que nacer de una sustancia única, por tanto, ésta tiene que subsistir en una cantidad tal que pueda cobijar en potencia al resto de los entes y, además, tiene que ser ajena a toda oposición. Por eso no puede ser un elemento determinado, porque si fuera el fuego o el agua el que subsistiera en tal cantidad, no podría evitar destruir a su contrario, según dicta su propia naturaleza. Con Anaximandro, en definitiva, se da una primera pero interesante desviación de la filosofía desde el terreno de la experiencia concreta y sensible hacia el terreno del pensamiento abstracto y teórico, intentando utilizar, también, un vocabulario propio y especializado. Este camino será profundizado por Pitágoras y los pitagóricos, que dieron una nueva vuelta de tuerca al problema que nos ocupa.

3. La oposición como número y armonía en Pitágoras.

Pitágoras representa un avance respecto a los filósofos anteriores en el campo de la interpretación e intelección de los contrarios, aunque presente las mismas dificultades teóricas para determinarlos, como la confusión entre los aspectos ónticos y epistémicos de la oposición. En cierto modo se echa en falta el espíritu sistémico de Aristóteles y el enorme esfuerzo que hizo por categorizar lo real, pero, por otro lado, se gana la espontaneidad y la libertad de una reflexión que nace del asombro mismo ante los aspectos no dominados de lo real, que no se somete a moldes cerrados o prediseñados y que quizá nos ilumine sobre los primeros pasos de la filosofía antes de convertirse en una disciplina estricta y bien definida. ¿Acaso no se vio impelido el propio Estagirita a elaborar una rigurosa clasificación de los tipos de oposición a tenor de la presencia e importancia que tuvo esta temática en las filosofías anteriores, preocupado sobre todo por lo relativo al *principio de no-contradicción*?

Tres son los puntos que resumen la visión pitagórica sobre este tema según Aristóteles: en primer lugar, se parte de la afirmación fundamental de que el *número* es el principio de todos los seres, o lo que es lo mismo: «los elementos del número constituyen los elementos de las cosas» (*tà tōn arithmōn stoicheia tōn óntōn stoicheia pántōn hypélabon eīnai*); en segundo lugar, los propios números, por ser contrarios entre sí, introducen la oposición en el seno mismo de la naturaleza; en tercer lugar, los principios del universo pueden resumirse en diez parejas de contrarios²⁶:

26 Esta es la lista que nos facilitó Aristóteles: «límite/ilimitado; impar/par; unidad/pluralidad; derecho/izquierdo; masculino/femenino; reposo/movimiento; recto/curvo; luz/oscuridad; bueno/malo; cuadrado/oblongo». Aristóteles, *Metafísica*, A 5, 986a 22ss. La comprensión de la realidad atendiendo a parejas de contrarios no es una novedad, pero la lista Pitagórica difiere de otras semejantes porque sus oposiciones no proceden sólo de los fenómenos cotidianos, sino que acompañan estas parejas con otras puramente abstractas, de las que probablemente proceden y son expresión, pues no hay que olvidar que para los pitagóricos las cosas y sus cualidades son —en sentido literal— *números*. Cfr. Lloyd, G. E. R., *Polarity and Analogy*, Cambridge, CUP, 1971, pp. 94-96.

«Los llamados pitagóricos, dedicándose los primeros a las matemáticas, las hicieron avanzar, y nutriéndose de ellas, dieron a considerar que sus principios son principios de todas las cosas que son. Y puesto que en ellas lo primario son los números, y creían ver en estos —más, desde luego que en el fuego, en la tierra y el agua— múltiples semejanzas con las cosas que son [...] supusieron que los elementos de los números son elementos de todas las cosas que son, y que el firmamento entero es armonía y número. Y cuantas correspondencias encontraban entre los números y armonías, de una parte, y las peculiaridades y partes del firmamento y la ordenación del Universo, de otra, las relacionaban entre sí sistemáticamente [...] el número es principio que constituye no sólo la materia de las cosas que son, sino también sus propiedades y disposiciones, y que los elementos del número son lo Par e Impar, limitado aquél e ilimitado éste, y que el Uno se compone de ambos [...] y que el Número deriva del Uno (58 B 4-5 DK).»²⁷

Para los pitagóricos, el sistema de la naturaleza reposa sobre la base de que la materia y la esencia de cada cosa es una consecuencia conexas a los números. Según su parecer, es evidente que la naturaleza está estructurada siguiendo proporciones matemáticas, pero no lo es tanto que derive de un elemento natural concreto, sea el agua, el aire o el fuego. En este sentido, quien conozca sus propiedades y relaciones conocerá las propiedades y relaciones que se dan en el cosmos. Los números establecen el nexo de unión de cuanto hay, puesto que unos derivan de otros y todos del Uno, y la mecánica del universo entero: son la base del espíritu y el único medio por el cual se manifiesta la realidad. La unión aritmética de todos los seres establece la armonía jerárquica del universo, esto es, el ensamblaje de todos los contrarios, sobre la base de una comunicación profunda entre el macrocosmos y el microcosmos²⁸.

El pitagorismo subraya y fundamenta de este modo la universal contrariedad de todos los seres, en cuanto ésta viene referida de un modo más radical a los principios mismos de los que derivan: son los propios números los que generan las parejas de contrarios de un modo sucesivo. A diferencia de Anaximandro, encontramos una novedad en Pitágoras que será retomada por Heráclito: se trata

27 Aristóteles, *Metafísica*, A, 5, 985b 22-986b 7.

28 González Urbaneja, Pedro M., *Pitágoras. El filósofo del número*, Madrid, Nivola, 2007, p. 91. El concepto pitagórico de *armonía* tiene un claro matiz musical, como veremos. De hecho, las escalas que usamos en la actualidad derivan de la que ideó Pitágoras. Sus discípulos llamaron a las relaciones cósmicas *armonía de las esferas* y difundieron la idea de que la música se basa en relaciones matemáticas entre números enteros simples. Si se considera una cuerda de cualquier longitud, tensión y grosor como unidad, al hacerla vibrar se produce un tono. Si se toma solamente la mitad de la cuerda, tenemos un par de opuestos. La oposición entre la cuerda completa y la mitad define los lazos del cosmos. Aunque los sonidos producidos por la cuerda completa y la cuerda a la mitad resultan diferentes, son en realidad semejantes, separados por una determinada distancia del tono principal, el Uno, es decir, no se produce nada nuevo sino que todo se origina del mismo tono. Cfr. González Ochoa, César, La música en la Grecia antigua, *Acta Poetica* 24, 2003, p. 103.

del carácter abstracto o desmaterializado de algunas parejas de contrarios, como «par/impar», «límite/ilimitado» o «unidad/pluralidad», a la postre los principios de los números y, en consecuencia, de todo el universo. Además, la asociación de un número con cada una de las realidades, incluso en el campo de la moral, prescribe la concepción del mundo como un todo ordenado y proporcionado, esto es, como un «cosmos», haciendo partícipe al ser humano (micro-cosmos) de la contrariedad misma que gobierna la naturaleza²⁹.

Hay que destacar otro hecho no menos importante: para Pitágoras los motivos religiosos y morales estaban por encima de cualquier otro a la hora de poner en marcha su reflexión filosófica. La investigación del universo no se puede separar de la comprensión del ser humano y de su puesto en el cosmos. A diferencia de Anaximandro o Heráclito, la filosofía pitagórica configura un modo de vida y una forma de salvación. En ocasiones, resulta difícil conciliar el fondo intelectual de su pensamiento con su apariencia arcaica, casi mística, con sus preceptos morales, y con sus consideraciones sobre el camino del alma, semejantes a las que encontramos en los textos órficos³⁰.

Los rasgos básicos de la concepción pitagórica del alma son los siguientes: a). El alma humana procede de la naturaleza divina, a la que se asemeja, y a la que volverá al final, purificada y libre de la rueda de reencarnaciones; b). La comunidad de naturaleza entre el alma humana y lo divino expresa una conexión profunda entre el microcosmos y el macrocosmos; c). La unidad de todo debe ser finita y limitada, al contrario de lo que sucede en Anaximandro, para que el hombre la pueda asimilar en su interior; d). Esta conexión se expresa por medio de una proporción entre sus elementos, de ahí que la entendieran como ajuste o ensamblaje, esto es, «armonía», término que será retomado por Heráclito³¹. Los números, por tanto, son los garantes últimos de la armonía, los principios divinos que gobiernan el cosmos, revelando su estructura y la esencia de cada cosa³². Y nótese que esta estructura tiene un claro aspecto musical.

Tal como relata el mito de Orfeo, la música tiene un poder mágico que afecta a todos los seres, incluso a las piedras o las aguas³³. Cabe preguntarse a qué se debe este gran poder, que fue capaz de conmovir los rostros de los moradores del Hades e incluso dejar dormido al perro Cerbero, infatigable guardián de su puerta. La música, dentro del mito órfico, no es un factor cívico, como establece la educación griega, sino una potencia mágica y oscura que subvierte las leyes

29 Cfr. Melendo, Tomás, *Arché y enantiōsis: su nexos en el pensamiento prearmenideo*, ed. cit., p. 145.

30 “Para los pitagóricos la parte más importante de la filosofía era la que meditaba sobre el hombre, sobre la naturaleza del alma humana y sus relaciones con otras formas de vida y con el todo”. Guthrie, W. K. C., o. c., p. 197.

31 Cfr. González Ochoa, César, *La música del universo*, México, UNAM, 1994, p. 9.

32 Cfr. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. I, México, FCE, 1977, p. 192.

33 Cfr. Esquilo, *Agamenón*, 1629-1630; cfr. Eurípides, *Bacantes*, 560; cfr. Píndaro, *Pítica*, IV, 176.

naturales a su antojo y que puede reconciliar en unidad los principios opuestos que rigen el cosmos: vida y muerte, bien y mal, belleza y fealdad; estas antinomias llegan a anularse en la música ejecutada por Orfeo, hasta el punto de cambiar el curso natural de los acontecimientos, curar enfermedades —del cuerpo o del alma— y forzar a los hombres al *encanto*, presos de un poder superior, que los eleva hacia la divino³⁴.

Teniendo en cuenta este doble aspecto de la música, se entiende que Platón la desterrara —en la *República*— de la ciudad ideal, en cuanto objeto de deleite, para recuperarla poco después como objeto de razón, fundamental para la educación del ser humano; por eso habla de una música que entra «por el oído» y de otra que entra «por la inteligencia», aunque la mayoría —en una situación pareja a la que denunció Heráclito— «prefiera los oídos a la inteligencia» (*ōta tou̅ nou̅ prostēsámēnoi̅*)³⁵; la importancia que concede a la música radica en las proporciones matemáticas que encierra, similares a las que muestra la astronomía, lo que permite reproducir esas pautas en el alma humana, armonizando sus partes. No se olvide que llegó a equipararla —en el *Fedón*— con la propia filosofía, al recordar un sueño recurrente de su maestro, en el que una voz le exhortaba a «hacer música» (*mousikēn poieîn*); Sócrates acabó comprendiendo que eso era lo que había hecho durante toda su vida, pues «la filosofía es la más alta de las músicas» (*hōs philosophías mēn oúsēs megístēs mousikēs*), aunque próximo a la muerte, quizá por precaución, compuso un poema y mandó sacrificar un gallo a Asclepio³⁶.

Una vez dicho esto, podemos concluir que la respuesta a la pregunta sobre el origen del poder de la música la encontró Pitágoras, al señalar que las mismas proporciones que configuran la escala musical se encuentran en el cosmos y en el ser humano, lo que permite una conexión entre estos dos ámbitos; ese fue uno de

34 Cfr. Fubini, Enrico, *La estética musical desde la Antigüedad hasta el s. XX*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 40-41. La relación de la música con el aspecto irracional del ser humano, y la posibilidad que conlleva de unión con la divinidad, ha sido subrayada por los poetas trágicos, al hilo de Dioniso, y estudiada en profundidad por Nietzsche. Orfeo y Dioniso resultan opuestos complementarios: uno representa la lira, otro la flauta; uno representa la serenidad, otro el desenfreno; pero ambos desatan con la música y la palabra poderes sobrenaturales e inciden en el alma humana, en una mezcla de razón y locura. Cfr. Nietzsche, Friedrich, La visión dionisiaca del mundo. En *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 244-248. Según narra el mito, Orfeo murió despedazado por las ménades, por no rendir culto a Dioniso, lo que recuerda la necesidad de no separar los contrarios, so pena de acabar —como dijo Heráclito— con la vida y el cosmos. Cfr. Platón, *Banquete*, 179d. Cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, libro X.

35 Cfr. Platón, *República*, VII, 531b. Platón llegó a la conclusión de que la música —no la irracional y lúdica, sino la racional— es un instrumento educativo fundamental, ya que expresa el orden que rige el alma y el mundo, de modo que permite corregir los movimientos disarmónicos del alma (*anármoston psychēs períodon*) y ajustarla consigo misma (*symphōnian heautē*). Cfr. Platón, *Timeo*, 47d-e. La música representa la armonía divina en movimientos mortales, de ahí que nos conozcamos al conocer el mundo. Cfr. *Ibid.*, 80b.

36 Cfr. Platón, *Fedón*, 61a.

los grandes logros de Pitágoras, a quien debemos también el descubrimiento de las razones matemáticas que subyacen a los intervalos consonantes de la escala musical. ¿No será el alma un instrumento musical que debe estar *afinado* con el resto de instrumentos de la orquesta cósmica para que no haya disonancias? ¿No se podrá influir en ella, o en el propio cosmos, si se sabe pulsar la cuerda adecuada? Obviamente, el concepto de *armonía*, como conciliación de contrarios, como acuerdo entre elementos discordantes, que vertebró la especulación metafísica de los pitagóricos, no se entiende —como dijo Filolao— sin su aspecto musical: la naturaleza más profunda de la *armonía* se revela a través de la música, cuyas relaciones expresan de un modo evidente y tangible la propia *armonía universal* (cfr. 44 B 10 DK). El propio cosmos es una gran partitura que integra dinanismos y fuerzas opuestas sin perder nunca sus *proporciones*. Y en la virtud el alma se encuentra *concertada* con la *armonía de las esferas*, alcanza su perfección ontológica, ética y estética³⁷. El mundo moral se mezcla de este modo con el físico, por lo que cerramos el círculo, y llegamos —como es menester en un griego— a una teoría política para la convivencia en la *pólis*, de la que se hizo eco Platón³⁸.

La búsqueda del orden cósmico y su reflejo en la ciudad también fue un tema capital para el filósofo ateniense, quien puso de manifiesto que en la *pólis*, igual que en el individuo, lo más importante es la presencia de la *justicia* (relacionada con el orden de los elementos, de modo que cada uno esté en el lugar que le corresponde y realice sus funciones propias, sin perjuicio de los demás)³⁹. En última instancia, el orden justo de la ciudad depende, como en Pitágoras, de ciertas virtudes: *sabiduría*, *valor* y *templanza*, cada una asociada con una parte de la misma, y del alma, aunque deben estar dirigidas por la primera, que es la más prudente⁴⁰. La templanza (*sōphrosynē*), dice Platón, parece más que las otras un *acorde* (*symphōnía*) o *armonía* (*harmonía*), puesto que requiere el dominio de los placeres y las pasiones; se trata de la virtud del alma considerada como un todo, en el que colaboran de un modo uniforme y armónico todas sus partes. El hombre que la posee, por tanto, tiene a tono su propia vida y en perfecta armonía

37 Como dijo Aristóteles, muchos sabios dicen que el alma —como la música— es armonía o que contiene armonía. Cfr. Aristóteles, *Política*, 1340b. Y que el alma —como el cuerpo— es armonía de contrarios. Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, 407b. También Platón afirma que quien cultiva su cuerpo debe cultivar su alma en la misma medida, ejercitándose en la música y en la filosofía (*mousikē kai pásē philosophía proschrōmenon*), si quiere que se le pueda llamar bello (*kalós*) además de bueno (*agathós*). Cfr. Platón, *Timeo*, 88c.

38 Tenemos pocos datos para dirimir la importancia política de estas consideraciones. Desde el punto de vista biográfico, Pitágoras emigró de Samos a Crotona para huir de la tiranía de Polícrates. Allí fundó su escuela y consiguió una notable influencia en la ciudad. Pero más que una ambición personal, tenemos que ver en este interés un intento de reformar la sociedad según sus propias ideas morales. Cfr. Guthrie, W. K. C., o. c., p. 173.

39 Cfr. Platón, *República*, 433a.

40 Cfr. *Ibid.*, 428e-429a.

(*hērmosménos*), porque sus palabras concuerdan con sus acciones (*sýmphōnon toĩs lógois pròs tà èrga*)⁴¹.

Enlazamos de nuevo —en este contexto— con el tema de la purificación del alma, cuya disonancia con el cosmos es un mal que debe ser expiado, hasta quedar libre de la rueda de transmigraciones. Para los pitagóricos, la inmortalidad del alma dependía de que fuera una *armonía*, de igual modo que el cosmos, pero no se trata de una armonía de contrarios físicos, sino de números. Y esto se debe a que los números estaban más próximos a lo divino que los contrarios físicos, como lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, que eran consecuencia, a su vez, de los propios números. Por tanto, la proporción que hay entre el mundo fenoménico y la trama numérica que lo sustenta, debe ser la misma que se busque entre el cuerpo y el alma. Los pitagóricos vislumbraron un parentesco natural entre el hombre y el universo, de ahí que la tarea de la filosofía fuera revelar la estructura del mismo para entender lo divino presente en el alma humana. Para ello se necesita la *contemplación*, entendida como *purificación* o *catarsis*, esto es, un esfuerzo teórico que permita reproducir en el alma el orden perfecto del cosmos y, de ese modo, sintonizar con él. Sólo así puede escapar del ciclo de reencarnaciones y regresar a la naturaleza divina de la que procede.

En resumen, la filosofía pitagórica representa el triunfo de lo limitado sobre lo ilimitado, destacando especialmente su capacidad para reducir las cosas a proporciones numéricas, tanto en su estructura interna como en su relación con el todo. Para expresar estas proporciones que subyacen en la naturaleza, Pitágoras utilizó el término *armonía*, como hemos visto, que significa *unión*, *ajuste* o *ensamblaje*, tanto en un contexto físico, como matemático o musical⁴². Este concepto remite a otras nociones parejas como *orden*, *medida*, *proporción* o *analogía*, todas ellas vinculadas con la interpretación filosófica de la naturaleza; pero la que está a la base es la idea de *orden*, de hecho, cuando los pitagóricos buscaban la clave de la estructura lógica y ontológica del mundo, lo primero que atisbaron fue un *orden* matemáticamente tejido; de esto tomó buena nota Galileo, pero sin olvidar que no estamos ante un descubrimiento exclusivo del espíritu griego, sino que otras muchas culturas como la hindú, la sumeria, la egipcia, la babilonia o la maya, basaron su idea del mundo en un orden sostenido por los números; todas ellas buscaron, además, las secretas correspondencias entre el orden cósmico y el orden de la vida humana, es decir, trataron de encontrar una relación de proporción entre ambos⁴³. Posiblemente, todos estos significados del

41 Cfr. Platón. *Laques*, 188d. La música, dice el ateniense, tiene un carácter nomotético, ya que su verdad expresa una ley (*nómos*), que armoniza —debido a su naturaleza inteligible— la parte sensible del hombre, puesto que toda vida humana necesita ritmo y armonía, en la palabra y en la acción. Cfr. Platón, *Las leyes*, II, 673a.

42 Cfr. *Harmonía*. En Chantraine, Pierre, o. c., p. 111. Homero usó esta palabra para referirse a lo que une las diferentes partes de un todo. Cfr. Homero, *Odisea*, V, 248.

43 Cfr. González Ochoa, César, *La música del universo*, ed. cit., p. 7.

término fueron conocidos por Heráclito, cuyo conocimiento de la filosofía pitagórica parece seguro, aunque debemos tener presente de qué tipo de «armonía» estamos hablando en cada caso. Independientemente de la traducción literal del término, más cercana a Pitágoras que a Heráclito, resulta evidente que es entendida por el primero como *equilibrio* y *ajuste*, mientras que para el segundo se manifiesta como *equipotencia* y *tensión*. Para uno, la armonía neutraliza y *pacífica* los contrarios, para otro, lo real radica en la contraposición misma, ya que en el momento en que desapareciera la tensión, desaparecería también el cosmos. Aquí estriba la diferencia insalvable entre ambos, en el *dualismo ontológico* del primero, que conduce —en este punto Nietzsche está muy atinado⁴⁴— a un dualismo moral, desde el momento en que se llaman «buenos» a unos elementos (por delimitar el caos), y «malos» a sus contrarios⁴⁵.

Para Heráclito, no hay primacía ontológica ni moral de unos contrarios sobre otros. Tampoco se establece ningún tipo de jerarquía ni mezcla. Todos son necesarios, antagonistas al tiempo que complementarios, y entre ellos no cabe más reconciliación posible que la eterna tensión. Heráclito no entiende la presencia en el cosmos de lo uno sin relación a lo múltiple, y al revés. Incluso la propia divinidad es concebida como la unidad última de todas las oposiciones, que sólo para el hombre son susceptibles de ser desligadas (cfr. 22 B 67 DK; B 102). 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.

Se atisba, no obstante, una gran semejanza entre ellos, que los diferencia de los pensadores anteriores: para ambos, hay un elemento lógico permanente que se diferencia de lo físico y pasajero. Pitágoras fue el primero en profundizar en el aspecto lógico del primer principio, al hablar del número, lo que será retomado por Heráclito al hablar del *lógos* y no sólo del *fuego*⁴⁶. Además, ambos reflexionan

44 Según Nietzsche, la fusión del dualismo moral con el ontológico, que le sirve de base, ha sido la tónica en Occidente, puesto que al mundo verdadero le corresponden unos valores propios, opuestos a los del aparente: “para surgir, la moral [...] necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo”. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1999, p. 43.

45 “El pitagorismo, de manera distinta a los filósofos jonios, está enraizado en los valores; la unidad, el límite, etc., aparecen situados en el mismo lado que el bien, porque son buenos, mientras que la pluralidad y lo ilimitado son malos”. Guthrie, W. K. C., o. c., p. 237. Esto lo confirma Aristóteles: “Como los pitagóricos supusieron, el mal es una forma de lo ilimitado, y el bien de lo limitado”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b 29.

46 Cfr. Guthrie, W. K. C., o. c., p. 301. Esta relación entre lo visible fenoménico y cambiante, por un lado, y lo invisible y permanente, por otro, recuerda la relación que

sobre el papel de la oposición en el campo de la moral y la vida humana. En el caso de Heráclito, se nota en el carácter nomotético del *lógos*, que no sólo ensambla los contrarios en el cosmos, sino que ajusta también la propia vida humana, transida de tensiones y lucha de opuestos, cuya virtud principal consiste en conocer la norma que opera en la naturaleza y actuar según dicha norma, esto es, «según la naturaleza» (*katà phýsin*).

4. La oposición como *lógos* y armonía en Heráclito.

En un primer acercamiento al tema, hay que recordar que Heráclito admitió un primer principio —el *fuego*— semejante de algún modo al de los milesios, que es adjetivado como *lo uno* (cfr. 22 B 32 DK), *lo común* (cfr. 22 B 1 DK) y *lo sabio*, que es distinto y está separado de todas las cosas (cfr. 22 B 32 DK; cfr. 22 B 108 DK). El fuego está por encima de toda oposición, está en lo múltiple sin perder su unidad, y a su vez todo se presenta como el resultado de las *transformaciones* del fuego (*pyròs tropaí*, cfr. 22 B 31 DK)⁴⁷. En el caso de Heráclito, el cosmos tiene un carácter profundamente *enantiológico*. No se subraya el enfrentamiento de algunos pares de contrarios, sino que se entiende la propia contrariedad como un principio cósmico máximamente universal (*tanantía archai tōn ontōn*)⁴⁸, que dispone —junto con el *lógos*— el ordenamiento del propio cosmos, a través del perpetuo devenir:

«Es preciso saber que la guerra es común (*xynón*); la justicia discordia (*dikēn érin*), y que todo acontece por la discordia y la necesidad» (22 B 80 DK).

Este fragmento, que resume su concepción de la *armonía de los contrarios*, quizá haga referencia a un pasaje de la *Iliada* donde se dice que «Ares es común» (*xynòs Enyálios*)⁴⁹. Hay que notar que lo que en un primer momento se utilizó

establece Platón entre el alma y el cuerpo del universo en el *Timeo*: «mientras el cuerpo del universo nació visible, ella [sc. el alma] fue generada invisible, partícipe del razonamiento y la armonía». Cfr. Platón, *Timeo*, 36e. Las similitudes con la *armonía invisible* de Heráclito parecen evidentes, pues el jonio enseña cómo —si se sigue la inteligencia— se puede vislumbrar, allende las apariencias, un entramado estable e interconectado que unifica lo múltiple. La misma idea está presente en Anaxágoras: “Vislumbre de las cosas ocultas son las que se muestran” (59 B 21a DK), de la que tomó buena nota Platón.

47 “Además los primeros que hablaron de la naturaleza (*hoi prōtoi physiologēsantes*) [...] dicen que todas las demás cosas se generan y fluyen, sin que haya nada firme, pero que sólo una cosa permanece (*hèn dé ti mónon hypoménein*), de la cual todas aquellas nacen por transformación: esto parecen querer decir Heráclito de Éfeso y muchos otros”. Aristóteles, *Acerca del cielo*, 298b 28-32.

48 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, A, 5, 986b 3. “Lejos de ser simple coexistencia pasiva de los contrarios, la contrariedad es a la vez determinación ontológica y principio activo —lucha, discordia, guerra—. Todo lo que existe está en conflicto, no solamente con las otras cosas, sino consigo mismo”. Cornelius, Castoriadis, o. c., p. 278.

49 Cfr. Homero, *Iliada*, XVIII, 309.

para describir una realidad sociológica, es decir, el hecho de que la guerra decide de un modo *necesario* el destino de pueblos y hombres, reaparece ahora como un principio natural que decide, esta vez, el destino de la propia realidad. Más importante es el hecho de que la guerra, como el *lógos*, sea *común* (*xynón*), ya que este término tiene un significado más profundo en Heráclito que en Homero: la guerra es *común* porque el *lógos* —la ley *común* de todo lo que acontece— es una ley de discordia y lucha de tensiones opuestas. Y esto remite a la suposición pareja de que todo lo que existe está en proceso de cambio, sin olvidar que todo cambio es *intercambio* o lucha de contrarios (*antamoibē*). Por tanto, al decir que la *justicia* es *discordia*, se está diciendo que la guerra es un aspecto fenoménico del propio *lógos*, al que asiste para armonizar lo real, que no puede perder nunca la *tensión*, a riesgo de dejar de ser lo que es.

Sin *tensión* ni *discordia* nada de lo que hay existiría como tal, pero sin *proporción* ni *armonía* tampoco. Sin duda, es una constante en la filosofía griega el despliegue de pares de opuestos para la interpretación del cosmos, pero ningún otro pensador ha atribuido tanta importancia como Heráclito al hecho mismo de la oposición, al hecho de que sólo la tensión hace *justicia*, reunificándolos en un nivel más profundo (lo divino), donde *coinciden* las oposiciones, porque unifica e integra lo *anti-* en lo *meta-*, subrayando el fondo *pacífico* que subyace a la cara visible y *polémica* del cosmos, ya que los contrarios son, para la divinidad, aspectos distintos de un mismo fenómeno⁵⁰.

La oposición tiene un papel central en su filosofía porque los contrarios cooperan —enfrentándose— en la organización del cosmos. Además, tejen una gran red por medio de la que se trata de pensar el mundo. Nos encontramos, sin duda, ante una potente intuición que se niega a reducir la complejidad de la naturaleza a los ceñidos márgenes de la palabra escrita, de ahí el recurso constante a retruécanos y paradojas. De este modo, la tensión y la oposición, desde un punto de vista ontológico, al tiempo que el oxímoron y la paradoja, desde un punto de vista epistemológico, se revelan como elementos ineludibles, no sólo en su propio planteamiento, sino en la estructura misma de la naturaleza⁵¹. El mundo de lo múltiple es un *mundo-en-contienda*, un gran *campo de batalla*, donde toda existencia nace del conflicto y vive del antagonismo, pero no se trata de un conflicto únicamente destructor, sino también productivo, puesto que la guerra, además de ser *común*, es *padre* de todas las cosas:

50 Cfr. Rodríguez Adrados, Francisco, El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico, *Emérita* 41, 1973, p. 12.

51 “El estilo es el típico encadenamiento arcaico de contraposiciones [...] Tal estilo se corresponde con la visión del mundo de Heráclito, para quien toda la vida es un juego de oposiciones que se siguen en flujo continuo [...] Pero ante todo se sentía atraído por la paradoja, muy próxima a su estilo, y que se convirtió en vehículo de sus ideas [...] En la filosofía de Heráclito, encuentra su culminación y su expresión teórica más perfecta la concepción polarizada que dominó la época arcaica”. Fränkel, Hermann, o. c., pp. 349-350.

«Guerra (*pólemos*) es padre y rey de todas las cosas. A unas ha hecho dioses, a otras hombres; a unas ha hecho esclavos, a otras libres» (22 B 53 DK)⁵².

En este fragmento se presenta la guerra con los atributos de Zeus, «padre» (*patḗr*) y «rey» (*Basileús*) de todas las cosas («padre de los dioses y de los hombres» (*patḗr andrôn te theôn te*), según Homero)⁵³. La Guerra, como Zeus, representa un poder supremo y único que se ejerce sobre la diversidad de las divinidades y de los hombres, garantizando así la justicia y el equilibrio en el cosmos, y salvaguardando la distancia ontológica entre dioses y hombres; no se olvide que cada ser del cosmos tiene un lugar propio y unos límites que no debe sobrepasar, so pena de quebrantar el orden natural y exponerse a un castigo por su desmesura (*hýbris*), impuesto por Zeus.

Entendemos que la guerra tiene un sentido simbólico en la filosofía de Heráclito, lo que no impide que tenga al tiempo un fundamento real, como ocurre con el fuego. El pensador jonio se enfrentó a la realidad sin apenas un vocabulario filosófico previo, de ahí que tratara de dibujar sus intuiciones metafísicas con imágenes físicas, que pudieran referir aquello que resulta prácticamente inefable. No obstante, no parece que de los fragmentos conservados pueda desprenderse una apología del belicismo. Se trata de un proceso natural que comprende la totalidad del cosmos, generativo y regenerativo, en el que propiamente no hay vencedores ni vencidos, puesto que todos los contrarios son necesarios para que el mundo exista y mantenga su equilibrio⁵⁴.

52 El aspecto positivo de la guerra sólo se hace visible para el hombre que, superando su propia individualidad, sea capaz de contemplar el devenir cósmico desde una perspectiva unitaria y global. Cfr. Gomperz, Theodor, *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, vol. I, Londres, John Murray, 1955, p. 64. Cfr. Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge&Kegan, 1982, p. 60. Al hacer de la guerra el principio rector de la generación y el gobierno de los seres, se positiviza una realidad que, por definición, causa efectos contrarios, a la par que se invierte el significado que le dan los poetas, que hacen de ella lo más funesto y temible. Cfr. Kahn, Charles, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, CUP, 1981, p. 208.

53 Se trata de uno de los epítetos más repetidos del Crónida, v. gr., cfr. Homero, *Ilíada*, I, 544.

54 Cfr. Kirk, G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, CUP, 1954, pp. 42-43; 228-232. Por tanto, decir que la *armonía visible* del cosmos esconde una *discordia invisible*, sería tan cierto como decir que la *discordia visible* esconde una *armonía invisible*, puesto que la *armonía* es una consecuencia de la lucha: ajustamiento o justeza, un equilibrio que nace de la tensión entre los contrarios mismos, pero nunca de su reconciliación, sea por *confusión*, como sucede con el *ápeiron* de Anaximandro, o por *sumisión*, como sucede con la tabla pitagórica. Cfr. Brun, Jean, *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1976, p. 45. No se olvide que: “La enfermedad hace a la salud cosa agradable y buena; el hambre, a la hartura; el cansancio al descanso” (22 B 111 DK). Por otro lado, la guerra o la disputa tienen que simbolizar aquí la interacción entre opuestos. Cfr. Kirk, G. S., o. c., p. 241. «Guerra» no es un conflicto bélico humano, sino uno de los nombres del principio supremo que subyace bajo las oposiciones

La naturaleza necesita tensión, no distensión, de ahí sus críticas a Homero (cfr. 22 A 22 DK; B 42), quien expresó en un verso de la *Ilíada* su deseo de que cesara la discordia entre dioses y hombres, sin advertir que eso sería equiparable a la desaparición del propio cosmos⁵⁵. La hostilidad con la que Heráclito trató a Homero no es sino una forma de recriminar al poeta que nos ha legado los dos poemas épicos más importantes de Occidente, el hecho de que no haya profundizado en el carácter *polémico* de la propia realidad; sin olvidar que no se disputan poetas y filósofos tan sólo la enseñanza de la verdad, sino también la influencia política, la capacidad de incidir directamente con su palabra en el decurso de la sociedad. De ahí que reclamen ese lugar a los poetas *con sus propias armas*: escribiendo en su estilo, el de la tradición narrativa, el del prestigio didáctico, el que conllevaba la capacidad de anunciar la verdad; esto se hace evidente en Jenófanes, Heráclito, Parménides o Empédocles, que traspasan numerosos conceptos de la tradición épico-religiosa al ámbito filosófico, como *Justicia, Erinis, Amor, Discordia* o *Moira*, amén de utilizar un estilo más cercano a la poesía que a la prosa⁵⁶. Aunque con una diferencia esencial, sus versos no tienen un fondo mitológico, ni obedecen al argumento de autoridad, sino que tratan de ofrecer razones objetivas para comprender mejor el cosmos, la vida y lo divino, sin recurrir a causas ajenas a la propia naturaleza.

En consecuencia, Heráclito ha tematizado, acaso por vez primera de un modo filosófico, el carácter dinámico de lo real, donde el devenir no es un objeto más de su pensamiento, sino el horizonte mismo donde se despliega. El devenir arrastra, dispersa y desconcierta por su carácter evanescente. Se trata de una provocación fundamental, la más paradójica y desconcertante, si cabe, que se le ha planteado a la filosofía desde sus inicios. Estrictamente hablando, no es *nada*, puesto que siempre está en camino de ser algo, pero en el momento mismo en que llega a ser, deja de ser. En este sentido, el problema del devenir no es un problema de ser (ni tampoco de no-ser), sino que afecta primaria y radicalmente a la propia realidad: «El devenir es anterior justamente a toda articulación de ser y de no-ser porque es algo que incide en la realidad en tanto que realidad⁵⁷».

(otro nombre sería Zeus, cuyos atributos más frecuentes son citados). Cfr. Eggers Lan, Conrado; Juliá, Victoria: *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1978, p. 347.

55 Cfr. Homero, *Ilíada*, XVIII, 105. Acaso por eso dice que los hombres se engañan respecto al conocimiento de las cosas manifiestas, de modo semejante a Homero, el más sabio de los griegos, al que unos jóvenes pescadores que estaban matando piojos le confundieron al decirle: “Cuántos vimos y cogimos, los dejamos; pero los que ni vimos ni cogimos, los llevamos” (22 56 B DK).

56 Cfr. Mendoza Tuñón, Julia M., El magisterio político del poeta en el ámbito indoeuropeo, *Cuadernos de Filología Clásica* nº 5, 1995, p. 30. En este momento, la poesía se había tornado un instrumento para hacer públicas todo tipo de opiniones sobre el «bien común», fuesen críticas o didácticas. Cfr. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, FCE, 1978, pp. 43-44.

57 Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989, p. 30.

El devenir no es algo colateral a la naturaleza, sino un componente básico y elemental de la misma. No olvidemos que el alcance de esta afirmación tiene un carácter global para Heráclito, puesto que entiende la realidad como una reunión de relaciones respectivas y medidas por el *lógos* en un *dar-de-sí* determinado. Es decir, ninguna realidad está aislada del mundo, sino que su autonomía está constitutiva e intrínsecamente referida a su dependencia respecto de las demás realidades. Pero esta remitencia, a su vez, no es posible sin el devenir, que posibilita la pugna y el intercambio de los contrarios, cuya mutua relación es también intrínseca, ya que no se entienden unos sin otros⁵⁸.

Al pensar el devenir se corre un doble riesgo: por un lado, el de analizar de un modo aislado la cosa que deviene, como un *estado* y no como un *proceso*; por otro, el de cosificar el propio proceso como si el devenir fuera algo que le adviene a la cosa en un momento determinado y no un elemento constitutivo de la cosa misma⁵⁹. Heráclito responde a estas dos dificultades de un modo admirable. Constata el devenir, constata la tensión entre los contrarios, pero no entiende el cosmos como una representación absurda o carente de sentido. El cosmos heraclíteo resulta inconcebible sin movimiento, pero también sin permanencia, sin consistencia, sin la posibilidad de algún tipo de existencia, pues toda existencia presupone la mismidad de aquello que existe, o lo que es lo mismo, su permanencia en y a pesar del cambio: «La realidad es estructuralmente dinámica en cuanto ser siempre la misma y nunca lo mismo es un carácter primario de toda realidad sustantiva en cuanto sustantiva.»⁶⁰

Es preciso señalar que Heráclito no es un filósofo del puro devenir, sino ante todo un filósofo de la *unidad dinámica* de la naturaleza. Ciertamente, insistió como pocos en el carácter estructuralmente dinámico de la realidad, buscando fórmulas novedosas y radicales para expresar el cambio. Pero se trata del cambio y el devenir de lo uno, que se despliega una y otra vez como múltiple, aunque permanezca en el fondo de las cosas como unidad (siendo *la misma* sin ser nunca *lo mismo*). En este sentido se desmiente la tajante contraposición entre Heráclito y Parménides, pero con una salvedad: para el jonio, la oposición surge cuando se trata de lo múltiple y de su relación con lo uno, mientras que el eléata descarta la convivencia entre ambas. Sabido es que Parménides eliminó lo múltiple por considerarlo lógicamente incongruente con la unidad del ser, y eliminó el devenir por considerarlo una intrusión injustificada del no-ser en el ámbito del ser⁶¹; pero Heráclito, igual que los milesios, aunque de un modo más profundo, parte de una intuición *viviente* de la unidad, que se manifiesta en lo múltiple sin dejar de ser

58 Cfr. *ibid.* p. 319. En eso consiste la verdadera sabiduría: en conocer la relación por la que “todas las cosas son dirigidas por todas” (*ekybernēse pánta dià pántōn*) (22 B 41 DK).

59 Cfr. Álvarez Gómez, Mariano, *Cómo pensar el devenir*. En VV.AA., *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*, ed. cit., pp. 89-90.

60 Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 249-250.

61 Cfr. Cappelletti, Ángel J., *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 59.

una. De este modo, cada uno de los seres particulares, debido a la unidad subyacente, no está aislado en su realización de los demás seres: por esa razón la justicia es *discordia* y la armonía es *tensión*. El devenir *enantiológico*, en suma, mantiene una lógica interna por la que a su vez es mantenido, unas medidas posibilitadas por la armonía invisible que articula y relaciona todos los elementos de la realidad visible:

«Armonía invisible (*harmonīē aphanēs*), más fuerte que la visible» (22 B 54 DK).

Se necesita una profunda intuición para encontrar en la discordia manifiesta una armonía invisible, que introduce la *justicia* en el devenir, pero no en sentido moral, sino lógico y ontológico, permitiendo vislumbrar una organización estable donde no había más que tensión, oposición e interacción. No se olvide que el incesante movimiento de la naturaleza, su perpetua fluencia, nace de la lucha misma de los contrarios. La armonía es, a un tiempo, tensa y móvil, ya que los contrarios no pueden permanecer unidos de modo que se neutralicen unos a otros⁶². Por tanto, esta *justicia* debe ser entendida como *justeza*, como *ajustamiento* y no como *ajusticiamiento*⁶³.

En suma, ese tránsito de toda realidad finita en su contrario va de la mano del convertirse el fuego siempre-vivo en todas las cosas, y de éstas a su vez en fuego. De este modo, la estructura del universo es constitutiva y no accidentalmente dinámica, puesto que las cosas se mueven porque el universo está en movimiento y no porque sean las relaciones entre éstas las que impriman movimiento de unas a otras⁶⁴. Sin duda estamos ante la formulación más madura del planteamiento de los contrarios en el pensamiento arcaico, no superada hasta Aristóteles. Esto es evidente puesto que en la época de Heráclito no estaban aún

62 Cfr. García Junceda, J. A., Uno y múltiple: la dialéctica de los contrarios en Heráclito, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* n° IV, 1984, pp. 29-30.

63 Zubiri reconoce que en este contexto no debe traducirse *dikē* por *justicia*, porque la justicia evoca una cualidad moral y no se trata de eso; se trata justamente del ajustamiento, de la justeza, que Heráclito conoce por el nombre de *armonía*. Aquí se separa de Anaximandro, quien entendía el surgimiento de los contrarios como una injusticia a expiar. El litigio, para Heráclito, permite el ensamblaje del cosmos, por eso la justicia radica en la *polémica* y no en la *neutralización*, que supondría el fin del cosmos y de la vida. Cfr. Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, ed. cit., p. 321. Vlastos confirma que la *justicia* para Heráclito consiste en la unidad de las oposiciones en todos los niveles, del ontológico al moral. Prueba de ello es 22 B 102 DK, que apunta la coincidencia de todos los contrarios en el ámbito de lo divino, siendo los hombres, desde la limitación de su entendimiento e incapaces de percibir la unidad que subyace a la multiplicidad, los causantes de toda lectura moral sobre lo real, sobre la relación entre los contrarios. Cfr. Vlastos, Gregory, On Heraclitus. En Furley, D.J.; Allen, R.E. (Eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, Londres, Routledge&Kegan, 1970, p. 428. Como ampliación, cfr. Vlastos, Gregory, Equality and Justice in Early Greek Cosmologies. En *ibid.*, pp. 67-73.

64 Cfr. Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, ed. cit., p. 119. Así lo indica este texto: “También el *kykeōn* se descompone si no lo agitan” (22 B 125 DK).

tematizados los modos de la oposición, por lo que podía dejar que *jugasen* libremente unos con otros⁶⁵. No obstante, cabe atisbar al menos dos tipos de oposición, aunque entreverados, que nacen de una oposición *lógica* común, con algunas variables que se emplean indistintamente: contradicción, oposición, escisión, polaridad, tensión, etc. Por un lado, una oposición *física*: vida-muerte, vigilia-sueño, día-noche, salud-enfermedad, calor-frío, etc. Por otro lado, una oposición *metafísica*: todo-parte, unidad-multiplicidad, concordia-discordia, etc. El primer tipo corresponde a fenómenos *visibles*, el segundo a relaciones lógicas *invisibles*, lo que demuestra que la oposición tiene un alcance universal en Heráclito, desde lo más cercano y concreto, hasta lo más remoto y abstracto. A su vez, señala Kirk, cada tipo presenta cuatro modos de conectar la oposición:

i) Las mismas cosas producen efectos opuestos sobre clases distintas de seres animados, como el agua del mar, saludable para los peces, deletérea para los hombres (cfr. 22 B 61 DK); el fango, que les gusta a los cerdos pero no a los hombres (cfr. 22 B 13 DK); o la arveja que es preferida al oro por los asnos, aunque en el caso de los hombres suceda lo contrario (cfr. 22 B 9 DK).

ii) Aspectos diferentes de la misma cosa pueden justificar descripciones opuestas, como un camino, que aunque se recorra hacia arriba o hacia abajo no deja de ser el mismo, sin ser lo mismo hacerlo en un sentido que en otro (cfr. 22 B 60 DK); la escritura, que combina en un mismo movimiento lo recto y lo curvo (cfr. 22 B 59 DK); o la labor del médico, que corta y quema, algo que causa dolor, pero recibe un salario por ello, porque busca de este modo eliminar un dolor mayor (cfr. 22 B 58 DK).

iii) Algunas realidades sólo son concebibles por medio de sus opuestos, como la salud, que no sería agradable si no existiera la enfermedad, la saciedad respecto al hambre o el descanso respecto al cansancio (cfr. 22 B 111 DK). Lo mismo sucede con la justicia, que no tendría sentido si no se cometieran injusticias (cfr. 22 B 23 DK).

iv) Algunos opuestos están enlazados de un modo esencial, siendo dos aspectos distintos y sucesivos de una misma realidad, lo caliente y lo frío (cfr. 22 B 126 DK), la noche y el día (cfr. 22 B 57 DK), vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez (cfr. 22 B 88 DK)⁶⁶.

Afinando un poco más, en suma, estos cuatro tipos de oposición se pueden resumir en dos: i-iii) opuestos inherentes a un solo sujeto o producidos simultáneamente por él; iv) opuestos conectados en un mismo proceso como aspectos sucesivos del mismo⁶⁷. Por un lado, se da una relatividad respecto al sujeto que los experimenta, o bien en la esfera de los valores, donde lo justo no se entiende sin lo injusto. Por otro, tenemos una sucesión y cambio recíprocos,

65 Cfr. Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 38.

66 Cfr. Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2008, pp. 254-255.

67 Cfr. Guthrie, W. K. C., o. c., pp. 419-420.

propio de cualidades o cosas que están en los límites opuestos de un *continuun*, aunque en el fondo confluyen, porque constituyen aspectos diferentes de la misma cosa.

Todo esto nos lleva a otra consideración pareja que no se puede olvidar: cuando uno se adentra en los fragmentos se da cuenta casi de inmediato de que su idea del *fuego* no constituye el fondo último y más radical de su pensamiento, sino que este lugar lo ocupa la *oposición*, medida y mediada por el *lógos*, que no es sino su otra cara. El concepto de *lógos* impone medidas al fuego y a lo real mismo, atemperando las oposiciones por medio de una *armonía invisible* que todo lo liga. Existe además, por medio del *lógos*, una comunicación y un paralelismo entre los asuntos e intercambios cósmicos y los asuntos e intercambios humanos (cfr. 22 B 117)⁶⁸.

El *lógos* ha de ser buscado en el mundo físico, como reflejo *visible* de la trama *invisible* que lo sustenta, pero sobre todo *bajo* el mundo, intentando profundizar en el principio divino e inmanente que unifica la naturaleza y ajusta todas las oposiciones: si se encuentra, algo que no logran la mayoría de los hombres, se accederá a un mundo *común*, donde la discordia hace justicia y lo divergente se vuelve convergente para el hombre vigilante y despierto. Se trata del sentido y el fundamento del mundo, la norma y regla que todo lo determina y cuya comprensión hace todo comprensible; por eso, al comienzo de su libro, habla de un *lógos* o ley cósmica, que coincide con el contenido del mismo, aunque la mayoría lo ignore, incluso después de mostrarle estas razones (cfr. 22 B 1 DK)⁶⁹.

68 En su acepción lingüística, *lógos* es *palabra*, todo lo que se dice o escribe, sea verdad o ficción: el *lógos* es la palabra del jonio, que trata de dar cuenta de la *palabra* de la naturaleza; como toda palabra traduce un pensamiento, podemos enlazar esta acepción con otra lógica (*razón, argumento, causa*). Desde un punto de vista ontológico, representa la *phýsis*, el entramado mismo de la realidad, cuyas notas esenciales y unitarias aglutina, al tiempo que aparece como principio rector de la misma (*medida, relación, proporción, norma, principio, fundamento, reunión*). Por último, de aquí se desprenden algunas consecuencias éticas, puesto que la *norma* natural es la norma que debe seguir el hombre para conducir rectamente su vida, dado el parentesco que vislumbra Heráclito entre el *lógos* de la naturaleza y el *lógos* humano. En suma, se trata de un concepto que limita al tiempo que posibilita la comunicación entre la lógica, la física y la metafísica, sin olvidar el aspecto práctico del *lógos*, que prescribe una vida *secundum naturam*, profundizada por buena parte de las escuelas helenísticas. Como ampliación, cfr. Guthrie, W. K. C., o. c., pp. 396-399.

69 Cfr. Rodríguez Adrados, Francisco, o. c., p. 12. Señala Adrados que al consistir la contextura del mundo en el *lógos* y tener lugar el propio devenir de acuerdo con este *lógos*, las bases del concepto de ley natural estaban sentadas. Cfr. Ibid., p. 7. Aunque no se puede establecer de un modo tajante si Heráclito concibió tal idea o se trata de un añadido estoico, lo cierto es que identificar el *lógos* con el *theïos nómos* no parece algo del todo ajeno al pensamiento del jonio, siempre y cuando no se hable de una divinidad sobrenatural, sino del carácter divino de la propia naturaleza, cuyo *lógos* armoniza todos los contrarios que combaten en su seno.

Por otro lado, las oposiciones no sólo se extienden al mundo físico, sino también a la vida humana: «Todo es lucha de opuestos y todo es unidad de opuestos. El cosmos brota a través de la pugna de opuestos y es él mismo la unidad escondida de estas oposiciones. Y el hombre tiene que darse cuenta de que también la ley de su vida es lucha y, más allá de la lucha misma, la identidad de los que se enfrentan.»⁷⁰ Estamos quizá ante el primer uso filosófico de la idea de «ley» (cfr. 22 B 114 DK), y no sólo eso, sino que se la considera el principio rector del cosmos y el objeto más elevado de conocimiento. El término no se usa sólo en sentido político, sino que se ha extendido hasta cubrir la realidad misma. La propia idea de *cosmos*, aplicada al conjunto del universo, que también Heráclito utilizó en sentido técnico, presagiaba este cambio de perspectiva (cfr. 22 B 30 DK; 22 B 124 DK). La interpretación de la vida humana y el proceso cósmico como un juicio o litigio hecha por Anaximandro es un antecedente claro del planteamiento heraclíteo, por ejemplo, cuando dice que el sol no traspasará sus medidas (*métra*), porque si no las Erinis, ayudantes de la Justicia (*Dikēs epikouroi*), lo descubrirán (22 B 94 DK)⁷¹. Aquí la justicia se incorpora al orden inviolable de la naturaleza, es decir, resume todos los precedentes jurídicos y mitológicos del término en una única «ley divina», que se diferencia de la humana, aunque sea su fundamento. Pero Heráclito no encuentra lo divino en lo eterno, sino que conecta este término con el principio legal que Anaximandro había encontrado en el proceso de la naturaleza. De este modo la armonía de los opuestos llega hasta cotas insospechadas porque el propio cambio sería una expresión de la medida misma, del *lógos*, un ayudante que vigila sus normas, igual que las Erinis cuidan de la Justicia. Como dice Guthrie, «había ley en el universo, pero no era una ley de permanencia, sino una ley de cambio»⁷², puesto que Heráclito no buscaba *lo cambiante en lo permanente*, sino *lo permanente en lo cambiante*. La naturaleza en su conjunto, en suma, incluyendo la vida humana, es al mismo tiempo lucha manifiesta y unidad latente, de modo que es la tensión la que ensambla el cosmos, cuya faz visible es una lucha perpetua, que a la postre se desvela, para la mente *despierta*, como un aspecto parcial de un entramado global e invisible que todo lo liga, en el que los opuestos *coinciden*. Tal es el alcance de la oposición, que hasta la propia divinidad se entiende como la unidad última de todos los contrarios, esto es, la unidad misma de la naturaleza (cfr. 22 B 67 DK)⁷³.

70 Gigon, Olof, o. c., p. 222.

71 Cfr. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., pp. 117-118.

72 Guthrie, W. K. C., o. c., p. 435.

73 Junto a las oposiciones del cosmos se revelan las que se dan en el interior del ser humano, haciendo del hombre un *microcosmos*, cuya *razón* —igual que la *razón común* que opera en la naturaleza y de la que participa— busca la unidad última de los opuestos y la conexión de todo cuanto hay, lo que abre el camino a lo divino. A este respecto, sólo podrá ser llamado «sabio» (*sophón*) quien comprenda dicha unidad, que consiste en que «todas las cosas son una» (*hèn pánta eínai*, cfr. 22 B 50 DK).

Por tanto, cuando Heráclito habló de «Dios» como instancia donde coinciden y se armonizan las oposiciones, parece evidente que estaba pensando en el *lógos*, contraponiendo este conocimiento, la *sabiduría*, con el limitado conocimiento que tienen los hombres de esta norma universal que prescribe la unidad última de todos los opuestos, ya que la experiencia inmediata de la naturaleza nos los presenta desligados: «Lo que Heráclito quiere decir es, claramente, que, en contra de nuestra propia experiencia, que distingue una cosa de otra, que enfrenta una cosa a otra, debemos ver que lo que pueda presentarse de modos tan diversos, oculta en sí mismo una identidad en la oposición.»⁷⁴

Heráclito encontró impreso el sello de lo divino en la *unidad-multiplicidad* de la naturaleza inter-relacionada, en la unidad de todos los opuestos:

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

Dios, por tanto, sería aquello que expresa la unidad oculta del cosmos, la contemplación global del mismo, desde el punto de vista del *lógos* y la *armonía* que subyace a la multiplicidad fenoménica de lo real (siendo el propio *lógos* el que permite tal ensamblaje), desde el punto de vista de la *medida* que preside y procura cada una de sus transformaciones y el combate de los contrarios mismos. Según Axelos, el *lógos* es *divino* y la divinidad es *lógica*, de modo que ambos términos son *homólogos* y *respectivos*, pues ambos desvelan al pensamiento humano las relaciones que constituyen la naturaleza⁷⁵. *Dios*, en suma, no es nada ni nadie concreto, sino que consiste en la tensión creadora y reconciliadora que en toda transformación y oposición se manifiesta como *permanencia*, que se identifica con la propia naturaleza, o mejor con el *lógos* mismo que la gobierna⁷⁶.

74 Gadamer, Hans-Georg, Estudios heraclíteos. En *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 48-49. Cfr. Drozdek, Adam, Heraclitus' Theology, *Classica et Mediaevalia* n° 52, 2001, p. 51. No tenemos razón alguna para separar en Heráclito la teología del resto de sus enseñanzas: "más bien hay que concebirla como formando con la cosmología un todo indivisible, incluso si ponemos el centro de gravedad del lado teológico". Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., p. 119. Se puede ver aquí una antecedente del pensamiento de Nicolás de Cusa, para quien Dios es la *complicatio* del mundo y el mundo la *explicatio* de Dios, o lo que es lo mismo, todas las cosas están reunidas en Dios, y Dios está expresado en todas las cosas. Cfr. Zeller, E.; Mondolfo, R., *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, parte I, vol. III, Florencia, La Nuova Italia, 1968, p. 128.

75 Axelos, Kostas, Héraclite et la philosophie: la première saisie de l'être en devenir de la totalité, París, Les Éditions de Minuit, 1968, pp. 124-125.

76 Cfr. Fränkel, Hermann, o. c., p. 370. Se trata de "una divinidad total, unas veces inmanente, otras trascendente, que domina dinámicamente el cosmos". Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, ed. cit., p. 24. La divinidad incluye todo al tiempo que está en todo; eso es Dios, la naturaleza desde un punto de vista unitario e invisible (aspecto trascendente), pero también cada uno de sus dinamismos y oposiciones particulares (aspecto inmanente), ambos medidos y mediados por el *lógos*, que procura de un modo

En resumen, se constata que todo cuanto hay está sujeto a una tensión interna, ya que todo es producto de la lucha de contrarios, por tanto, la guerra es la fuerza creadora del cosmos, amén del estado propio de los acontecimientos; por otro lado, los contrarios coinciden desde el punto de vista del sabio, lo que destaca la unidad fundamental de la naturaleza, que es una *unidad dinámica*, pues consiste en el eterno despliegue y repliegue de sus múltiples posibilidades. Esto es posible gracias al carácter intrínsecamente relacional de la misma, tanto desde el punto de vista de la unidad, como desde el punto de vista de la multiplicidad:

«Son conexiones (*synápsies*): entero y no-entero, convergente y divergente, consonante y disonante, y de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas» (22 B 10 DK).

Heráclito concibe un cosmos sustantivo, en tanto que *unidad de respectividad* o relación de relaciones entre todos los elementos que lo integran, pero también dinámico, como *multiplicidad de mismidades* en perpetuo aparecer/desaparecer, es decir, no se trata de un universo de identidades *sustanciales*, sino de ritmos y pautas *sustantivas*, que permiten atisbar la estabilidad en el devenir y la oposición gracias a la comunidad, el gobierno y la permanencia del *tempo* y la proporción⁷⁷. Sin duda, la realidad no es para Heráclito un conjunto de entes sustanciales, sino un sistema dinámico de respectividades, un tejido cósmico remitente y reticular de sucesos interdependientes. Lo real, por tanto, se caracteriza por la natural respectividad de todos los entes. Dicho de otro modo, toda realidad es respectiva y relacional en cuanto tal, pero no sólo en sentido físico (relación de unas cosas con otras), sino ante todo metafísico o trascendental (por cuanto se trata de una estructura radical de la propia realidad que no concierne a las cosas reales en cuanto cosas, sino justamente en cuanto reales)⁷⁸: «Realmente, las cosas serían como los nudos de una red, pero la realidad primaria serían los hilos de esa red y la estructura filamentososa de ella. Que se crucen en forma de nudos constituyendo en cada uno de los nudos ese algo que llamamos una cosa; bien, esto es derivado de la red, pero no es lo primario.»⁷⁹

radical las regularidades que todo lo traman.

77 Entendemos que la idea de respectividad va más allá de la categoría tradicional de relación, puesto que ésta es un accidente de la sustancia, pero ninguna sustancia se define como relativa, en tanto que no depende de otra cosa para existir. Según Aristóteles, se trata del accidente por el cual una sustancia se refiere a otra (*prós ti*). “Se dicen respecto a algo todas aquellas cosas tales que, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son *de* otras cosas o *respecto a* otra cosa [...] También la contrariedad se da en lo respecto a algo”. Aristóteles, *Categorías*, 7, 6a 36ss. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Δ, 15, 1020b 25ss.

78 “Todas las cosas reales tienen en cuanto pura y simplemente reales una unidad de respectividad”. Zubiri, Xavier, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983, p. 19. Cfr. Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, ed. cit., p. 326. Cfr. Zubiri, Xavier, *Respectividad de lo real*, *Realitas* III-IV, 1979, p. 13; p. 29. Cfr. Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985, p. 6.

79 Zubiri, Xavier, *Estructura dinámica de la realidad*, ed. cit., p. 52. No obstante, en esta

Lo que quiso Heráclito no fue concebir una unidad que se precipitara sobre los contrarios sometiéndolos, neutralizándolos, reconciliándolos, sino una unidad que viviera y se realizase en el propio conflicto. 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 mismos⁸⁰. Esta *armonía* de tensiones opuestas que ajusta la naturaleza en su conjunto, muestra una cara *disonante* pero esconde un fondo *consonante*. Las connotaciones musicales, como en Pitágoras, son evidentes. Basta con leer 22 B 8 DK para sospechar que la *kallístēn harmonían* que se menciona, puede ser la que produce la música:

«...que lo a contrapelo es concordante (*symphéron*), y de los elementos dispares (*diapheróntōn*) nace la *harmonía* más hermosa, y que todas las cosas suceden según discordia (*kat' érin*)» (22 B 8 DK)⁸¹.

Como es sabido, tres son los términos básicos para comprender la música de la Grecia antigua: *harmonía*, *tónos* y *trópos*, y los tres aparecen o se presuponen en Heráclito, como en 22 B 51 DK, donde se habla de una *palíntropos harmoniē* (o *palíntonos* según otra lección). *Armonía* es un término que encontramos ya en la lírica arcaica, por tanto, precede a las posteriores disquisiciones de los presocráticos. Desde el punto de vista musical, se refiere al *ensamblaje* de sonidos diversos, simultáneos o sucesivos, cuyos ritmos e intervalos la confieren un nombre concreto, que deriva del lugar que ocupa en los *modos* griegos (dorio, frigio, lidio, etc.), y también un carácter acústico propio (*ēthos*)⁸². El término *tónos* denota una idea de *tensión*, dependiendo de la distancia de un sonido respecto a la tónica o tono principal, lo que tiene consecuencias obvias para la

red que presenta Zubiri, falta la oposición que la teje, para poder capturar toda la complejidad de la intuición heraclíteica. Todo está relacionado pero esto se debe al mismo tiempo a que todo está enfrentado: oposición y relación, por tanto, son las dos caras del *lógos*, con las que hila el tapiz del cosmos.

80 Cfr. Heimsoeth, Heinz, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 26-27.

81 Para comprender mejor este texto se puede recurrir a la escala musical, en la cual dos notas muy separadas, v. gr. una octava, conciertan mejor que otras más cercanas, v. gr. a un tono de distancia, que resultan disonantes. Cfr. García Calvo, Agustín, *Razón común*, Zamora, Lucina, 1985, p. 131. Lo mismo sucede en 22 B 10 DK, donde se habla de «conexiones», como «convergente y divergente» (*sympherómenon diapherómenon*), o consonante y disonante (*synāidon diāidon*), en clara alusión a la música. También podemos consultar 22 B 51 DK, donde se dice: «No entienden cómo lo divergente (*diapherómenon*) está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas (*palíntropos harmoniē*), como la del arco y la lira.» Nótese que la armonía musical es el resultado de la pugna o tensión entre diversas notas. Posiblemente, lo que hizo Heráclito fue ensanchar este símbolo cotidiano hasta hacerlo de universalidad cósmica. Cfr. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit., n. 45, p. 234-235.

82 Cfr. García López, José, Sobre el vocabulario ético-musical del griego, *Emérita* 37, 1969, p. 341.

propia *armonía*, puesto que según sea la distancia, estaremos en un *modo* musical u otro⁸³.

La naturaleza —como una obra musical— integra y armoniza los contrarios por medio del movimiento, y éste no es fortuito, sino rítmico y cadencioso. Igualmente, el sentido de una obra musical no depende del reposo, sino del juego dinámico de tensiones que se establece entre unos sonidos y otros. A diferencia de otras artes, que son *estáticas* y *espaciales*, como la pintura, la escultura o la arquitectura, la música tiene una esencia *temporal*, es una suerte de «arquitectura en movimiento» —en términos de Goethe—, que sólo se puede vislumbrar unitariamente como *proceso*: por un lado, presenta —como las demás— estructuras estables y bien reconocibles, pero, por otro, su ensamblaje no es simultáneo, sino que se alcanza en el decurso de la propia composición. Tomados de un modo aislado, por tanto, algunos sonidos pueden parecer disonantes, pero, desde una perspectiva global, todos conciertan dentro de una unidad consonante, subyacente y de carácter dialógico, donde varios motivos chocan y se reconcilian a lo largo de la obra⁸⁴. Es suficiente para nuestro propósito señalar la semejanza de la música griega con la filosofía de Heráclito, ya que la *armonía* se alcanza —en ambos casos— por medio del *ritmo*, la *medida* y la *tensión* entre elementos encontrados⁸⁵.

Para finalizar, estos son los tres rasgos básicos que configuran la filosofía de Heráclito sobre los opuestos: 1-. La universalización de las oposiciones; 2-. La búsqueda de la *armonía invisible* que liga y ajusta tales oposiciones; 3-. La concepción de lo divino como *coincidentia oppositorum*. 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, esto es, *despertar* a los *dormidos*, tan íntimamente emparentados con la clave de la naturaleza como extraños a este parentesco. Los más, presentes están ausentes, despiertos se comportan como dormidos, no alcanzan a comprender la razón que todo lo gobierna y que sin saberlo obedecen, buscan en lo-otro-de-sí lo que está dentro-de-sí, pues lo más cercano es para ellos lo más lejano. No

83 Cfr. Redondo Reyes, Pedro, *Harmonía y tónos en la práctica musical griega*. En Calderón, Esteban; Morales, Alicia; Valverde, Mariano (Eds.), *Koinòs Lógos: homenaje al profesor José García López*, vol. II, Murcia, Universidad de Murcia, 2006, p. 880.

84 A este respecto, cfr. Sauvanet, Pierre, *Le rythme grec d'Héraclite à Aristote*, París, PUF, 1999, pp. 27-32.

85 Como ampliación, cfr. West, M. L., *Ancient Greek Music*, Oxford, OUP, 1992, esp. el cap. 3: "Stringed Instruments", donde se analiza la lira y sus proporciones a fondo, pp. 48ss., y los caps. 5 ("Rythm and Tempo", pp. 129ss.) y 6 ("Scales and Modes", p. 160ss.), que se ocupan del ritmo y los modos respectivamente.

advierten que el espacio de la interioridad se abre a *lo común* en la naturaleza, escuchando la naturaleza, por medio de una relación que oculta al tiempo que revela, en un horizonte cuyos límites se alejan cada vez que el hombre se acerca a ellos, pero que merece la pena seguir ensanchando.

Gustavo Fernández Pérez.
gfp81@usal.es