

Las Encrucijadas de la Naturaleza: Heráclito y el Pensamiento Complejo

Por Gustavo Fernández Pérez

«El que sólo busca la salida no entiende el laberinto y, aunque la encuentre, saldrá sin haberse enterado».

José Bergamín.

En el presente trabajo se revisan los elementos básicos de la concepción heraclítica de la naturaleza desde la perspectiva del pensamiento complejo, de modo que se pueda cotejar la pujanza de su filosofía natural con las inquietudes y retos de nuestro tiempo, buscando un enriquecimiento mutuo.

1. Supuestos Básicos

La naturaleza es principio y fundamento para las concepciones arcaicas de lo real, por eso nunca aparece como un elemento neutro, sino como el trasfondo último y radical del resto de los planos. Heráclito fue consciente como pocos del carácter problemático de la misma; lo prueba una filosofía de cuño trágico que no elude las contradicciones irresolubles del cosmos ni la relación paradójica entre lo uno y lo múltiple. Todo ello, sin anestesia ni subterfugios, con un enfoque que entrevera lo cósmico y lo humano y destapa la errancia y la incertidumbre que definen el decurso de todo lo finito. La naturaleza, causa de vida y movimiento, tiene en la autopoiesis una de sus notas esenciales, pues está determinada de un modo inmanente por las presencias y rela-

ciones que ella misma determina o, por decirlo en términos spinozianos, es naturante al tiempo que naturada.

Se trata de revisitar su filosofía natural con el pensamiento complejo como referencia, de modo que se pueda tejer y destejer la trama de lo natural usando como clave hermenéutica las ideas concurrentes-recurrentes de oposición y relación, que configuran los dos aspectos básicos del lógos para Heráclito.

Esto justifica que adjetivemos su filosofía de: eco-enantio-lógica, si se nos permite el macroconcepto, que integra ambas esferas de un modo recursivo, a fin de pensar la naturaleza sin eliminar su complejidad, como caosmos (una mezcla de caos y cosmos), de un modo semejante a la ciencia de nuevo cuño ¹.

¹ La ciencia contemporánea nos ha legado una visión heraclítica del universo (dinámica y compleja), frente a la visión parmenídea del mismo (inmutable y determinista), propia de la ciencia moderna. Cfr. Christidis, Theodoros: "Heraclitus' two views on change and the physics of complexity", en: *Philosophical Inquiry* 1-2 (1997), pp. 52-70.

No es fácil dar razón de un tema tan amplio en un escrito como éste, pero, de acuerdo con la intención de hilvanar sólo los aspectos fundamentales del mismo, vale la pena correr el riesgo a fin de referir los supuestos básicos de nuestra lectura del jonio. Somos conscientes de la gran diferencia de lenguajes, pero no se trata de buscar en la época arcaica conceptos de la ciencia de nuestro tiempo.

Se trata de repensar los desafíos del presente sin desestimar las enseñanzas del pasado, destacando los temas transversales que configuran ab initio el pensar humano y sus inquietudes². Si la filosofía es un vaivén perpetuo entre los problemas del pasado y los del presente, como dijo Cornelius Castoriadis, entonces no se hace otra cosa que rendir tributo a la esencia de la propia filosofía, un saber incierto e inconcluso por definición que habita en las encrucijadas donde se enmarañan las cuestiones perennes³.

Tomamos como hilo conductor, por tanto, dos potentes intuiciones heraclíteas con un calado onto-epistémico radical: por un lado, la tensión, la pugna, la inseparabilidad o armonía de los contrarios (aspecto enantiológico)⁴; por otro, la inter-retro-acción de todos los planos del cosmos (aspecto ecológico)⁵, que preconiza una nueva/vieja alianza entre el hombre y la naturaleza, entre la razón y la vida⁶.

Estos dos aspectos, opuestos pero complementarios, se contraponen a la cosmovisión de la física clásica, que separa al sujeto del objeto de conocimiento (y a éste de su medio) y elimina la relación, esto es, la tensión entre los contrarios, apostando por el predominio exclusivo de unos sobre otros. La intención de fondo era la de someter lo múltiple a lo único, lo cambiante a lo permanente. Pero la idealidad de la visión moderna del mundo se ha mostrado reductora e insuficiente en el s. XX. La ciencia misma

²No podemos entrar a fondo en el tema por motivos obvios. Lo hemos tratado por extenso en otro lugar, si se desea, cfr. Fernández Pérez, Gustavo: *Heráclito: naturaleza y complejidad*, Sevilla-Madrid, Plaza y Valds, col. *Thémata*, 2010.

³ Cfr. Castoriadis, Cornelius: *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 291.

⁴ Proponemos el término enantiología (del griego enantíos: “contrario”, “opuesto”) para subrayar la importancia que la oposición, lógicamente medida, tiene para Heráclito, pues se trata de un tema recurrente en su filosofía, tanto en el fondo como en la forma: “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”. Fränkel, Hermann: *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993, p. 349.

⁵ La ecología que aquí se propone es un paradigma epistémico que no separa al ser humano de su entorno, que es literalmente su casa, ni ve la naturaleza como un estado de objetos aislados, sino como una red de procesos interconectados e interdependientes. Se trata de una respuesta reciente al viejo problema griego de lo uno y lo múltiple. Nace así un nuevo modo de pensar que tiene unas raíces muy antiguas, una nueva colaboración de diferentes marcos teóricos, una nueva lógica de lo complejo que no sólo no rechaza los antagonismos, sino que se alimenta de ellos y los integra en un dinamismo más profundo y más real. Cfr. Páni-ker, Salvador: *Ensayos retroprogresivos*, Barcelona, Kairós, 1987, p. 173.

⁶ Cfr. Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle: *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 2002, p. 271.

nos ha enseñado nuevos caminos para conocer la naturaleza que revelan la complejidad con la que opera en todos sus niveles (procesos irreversibles, caos determinista, fractales, rupturas de simetría, dinámica no-lineal); esto fue acompañado de una crisis epistemológica que obligó a modificar numerosos conceptos clásicos. Todo ello ha hecho que nos encontremos hoy mucho más cerca de los interrogantes de los filósofos presocráticos⁷. Nos une con ellos el sentimiento de pasmo o extrañeza ante el cosmos, sin olvidar el retorno de la naturaleza como uno de los temas centrales de la reflexión filosófica. Pero no se trata de elaborar un inventario de temas del presente que puedan tener un eco lejano en la filosofía presocrática, sino de reconocer los presupuestos epistemológicos de los que parte nuestra vuelta al pasado.

La concepción newtoniana de un universo determinista ha sido sustituida por la de un cosmos auto-organizador, secuela de la dialógica compleja entre orden, desorden e interacción; por otra parte, las nociones de

ecosistema y biosfera dibujan una nueva imagen de la naturaleza, cercana al hilozoísmo de los milesios. El mundo material ya no es concebido como una máquina sino como un todo orgánico, cuyos componentes se definen por sus interrelaciones. Al mismo tiempo que el universo se torna desconocido, a medida que avanza la exploración espacial, asistimos a la vuelta de una naturaleza cercana, nutricia, que envuelve al hombre a la vez que está en su interior y que se autorregula de un modo inmanente como indica la hipótesis Gaia de James Lovelock⁸. Por eso, en este cosmos reencontramos una patria, el planeta Tierra, hábitat de nuestra errancia, y reencontramos una patria, la biosfera, a la que estamos vinculados por una simbiosis orgánica de la que tomamos cada vez más conciencia⁹.

Tenemos que asumir esa dimensión inmanente al universo, a la materia, a la vida, a la razón: el misterio. Estamos destinados a la errancia pero no al error, ni a la ilusión. Tenemos destellos de lucidez, momentos de libertad, a pesar de todas esas servidumbres,

⁷ Cfr. Pérez de Laborda, Alfonso: *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 156.

⁸ La "hipótesis Gaia" sostiene que la vida tiene la capacidad de moldear y perfeccionar las condiciones de la Tierra. Lejos de llegar a ser lo que es para poder estar habitada, la Tierra llegó a ser lo que es justamente por estar habitada. En suma, la vida ha sido el medio y no el fin para el desarrollo y la autorregulación de la Tierra. Cfr. Lovelock, James: "Gaia. Un modelo para la dinámica planetaria y celular", en: Thompson, William. (Ed.): *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairós, 1989, pp. 80-94.

⁹ Cfr. Morin, Edgar; Kern, Anne Brigitte: *Tierra-Patria*, Barcelona, Kairós, 1984, p. 199. La necesidad de pensar unidos los problemas cósmicos y los problemas humanos, que puso de manifiesto la filosofía presocrática, ha sido retomada en nuestro tiempo por la física. Pero, aunque se consiga culminar esta revolución inacabada, que intenta la unificación de las fuerzas fundamentales del universo, aún quedará una cuestión básica por resolver. Como dijo Max Planck: "La ciencia es incapaz de resolver el misterio último de la naturaleza. Y ello se debe, en un último análisis, a que nosotros mismos formamos parte de la naturaleza y, por tanto, del misterio que estamos intentando resolver". Planck, Max: "El misterio de nuestro ser", en: Wilber, Ken (Ed.): *Cuestiones cuánticas*, Barcelona, Kairós, 2005, p. 213.

pero también gracias a ellas¹⁰. Nuestra comprensión del cosmos, lo dijo Aristóteles con tino, es un rastreo sin término ni detención, un «saber que se busca» (zetouméne epistéme)¹¹, de suerte que cada vez que se mueven los límites de la luz hacen lo propio los de la oscuridad. En consecuencia, debemos aprender a vivir en el claroscuro, con lo incierto. En verdad sabemos más que nunca sobre la naturaleza o el hombre, pero aún desconocemos lo esencial, acaso porque el cómo no tiene tanto calado como el porqué. Esta es, según Zubiri, la paradoja de nuestra situación intelectual: cuanto más sabemos sobre el universo tanto más desconocemos¹².

Nótese que lo impensable y lo impensado vuelven a estar hoy tan presentes y cercanos como lo estaban para los primeros filósofos, lo que ha obligado a la física a idear conceptos más próximos, si cabe, a la intuición poética de los milesios que al rigor sistemático de Newton, tales como agujero negro, materia oscura o cuerda cósmica. O lo que es lo mismo, hemos retomado la con-

ciencia de que el misterio humano va unido al misterio de la vida y el cosmos, puesto que, como nos ha enseñado la ciencia, llevamos en nosotros mismos la vida y el cosmos¹³. A este respecto, Popper destacó la necesidad de volver a los presocráticos para encontrarnos con nosotros mismos, invitando a la ciencia a retomar el problema central de estos pensadores, que no es otro que entender el mundo en que vivimos y, en consecuencia, a nosotros mismos, puesto que somos parte del mundo¹⁴.

Sin duda hemos asistido al nacimiento de un nuevo cosmos y lo cierto es que nos encontramos siquiera en uno de los estadios iniciales del conocimiento posible sobre el mismo, tanto a nivel microfísico como macrológico. Tradicionalmente se ha pensado que el conocimiento tenía un punto de partida y un término, pero hoy sabemos que el conocimiento es una aventura en espiral, que tiene un punto de partida histórico pero que no tiene fin¹⁵. Como barruntó Pascal, «nuestro mundo no es más que un mínus-

¹⁰ Cfr. Morin, Edgar: *El método V. La humanidad de la humanidad*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 317.

¹¹ Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, K, 1-2, 1059b 4-1060a 5.

¹² Algunos momentos de la historia pueden compararse al presente en trascendencia epistemológica, pero nunca la incertidumbre ha estado tan presente como ahora en la tarea del intelectual, de la mano de los resultados de la ciencia de nuevo cuño, que tienen consecuencias para todos los campos del saber y para la propia vida. Cfr. Zubiri, Xavier: “Nuestra situación intelectual”, en: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1974, p. 5.

¹³ Cfr. Morin, Edgar: *El método V. La humanidad de la humanidad*, ed. cit., p. 47. Cfr. Morin, Edgar: *El método VI. Ética*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 40.

¹⁴ Cfr. Popper, Karl R.: “Back to the Presocratics”, en: Furley, D. J.; Allen, R. E. (Eds.): *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 130. La naturaleza debe ser entendida como lo que religa, articula y hace que se comuniquen en profundidad lo antropológico con lo biológico y con lo físico. En eso radica buena parte de la actualidad del pensamiento presocrático. Cfr. Morin, Edgar: *El método I. La naturaleza de la Naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 420.

¹⁵ Cfr. Morin, Edgar: “La epistemología de la complejidad”, en: *Gazeta de Antropología* (2004), texto 20-02, en: http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html.

culo pormenor en la inmensidad del universo» y «nuestros intentos de comprenderlo no dan a luz sino átomos al precio de la realidad de las cosas»¹⁶.

Este universo, nacido de un suceso inefable que ha creado la materia, la luz, el espacio y el tiempo, tal como los conocemos, está determinado por un proceso dialógico entre orden y desorden de fuerte resonancia heraclíteica. En palabras de Morin, nuestro cosmos se construye al destruirse y se destruye al construirse, por medio de un proceso de auto-organización constante donde interactúan un desorden ubicuo y unos pocos pero eficaces principios de orden¹⁷. La propia historia humana no hace sino evocar la historia cósmica, donde unos elementos viven de la muerte de otros, como había enunciado Heráclito (cfr. 22 B 76 DK)¹⁸.

De lo que se trata, por tanto, es de preparar el camino para una nueva alianza entre el hombre y la naturaleza: la relación ántropo-bio-cósmica, que recuerda las elucubraciones de los que primero filosofaron, con la intención de no recusar los retos del presente.

2. La Lógica de la Oposición: un Pensamiento Enantio-Lógico.

Sabido es que Morin se refiere a Heráclito con frecuencia en sus obras. Sobre todo valora del jonio el modo en que se enfrenta a las contradicciones irresolubles del cosmos: «Regreso sin cesar a las contradicciones-madre de Heráclito: la unión de la unión y la desunión, del acuerdo y la discordia, vivir de muerte, morir de vida»¹⁹. En efecto, asumir la complejidad es aceptar sin disolver la tensión propia de toda contradicción. La aparición de una contradicción abre un abismo en el discurso que revela los límites de la lógica (y la complejidad de lo real), esto es, la emergencia de lo desconocido en lo conocido, la necesidad de acometer una apertura en la racionalidad. «La cuestión es saber si la aparición de una contradicción es signo de error, es decir, si es necesario abandonar el camino que ha conducido a ella o si, por el contrario, nos revela niveles profundos o desconocidos de la realidad [...] El verdadero problema es que la misma lógica es la que nos conduce a momentos aporéticos los cuales pueden o no pueden ser superados. Lo que revela la contradicción, si ella es insuperable, es la presencia de un nivel de realidad que cesa de obedecer a la lógica clásica o aristotélica»²⁰.

16 Cfr. Pascal, Blaise: *Pensamientos*, Barcelona, RBA, 2002, I, 1, §84, pp. 41-43.

17 Cfr. Morin, Edgar: *El método V. La humanidad de la humanidad*, ed. cit., p. 31.

18 Cfr. Morin, Edgar: *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, ed. cit., pp. 418-421. Cfr. Morin, Edgar: *El método VI. Ética*, ed. cit., p. 38.

19 Morin, Edgar: *Mis demonios*, Barcelona, Kairós, 1995, p. 71.

20 Cfr. Morin, Edgar: *El método II. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 383.

Es importante destacar que mientras que la filosofía se ha enfrentado desde el inicio con la contradicción (de Heráclito a Marx), la ciencia siempre la rechazó. Una contradicción no podía ser sino indicio de un error de razonamiento, por ello debía ser eliminada, junto con el razonamiento que la albergaba. Cuando Niels Bohr propuso la unión de las nociones de onda y corpúsculo declarándolas complementarias, se dio el primer paso de una formidable revolución epistémica: la aceptación de una contradicción por parte de la racionalidad científica. Es preciso, pues, no olvidar la idea compleja contraria *sunt complementa*, de clara índole heraclítica. Esto no es sino una invitación al pensamiento complejo, a la higiene mental, al metapunto de vista, de modo que no se tomen las contradicciones sólo como limitaciones, sino también como posibilidades de superar lo anti- en lo meta-. No como resquebrajaduras sino como vías de paso.

Como apunta Morin: «El pensamiento, que deja de ser un espejo de la realidad, se comunica con el universo no sólo por una constitución lógica común, sino por una incompletud lógica común»²¹. En consecuencia, se siente más cercano a la dialógica de Heráclito que a la dialéctica de Hegel. Mientras que ésta normalmente tiende a disolver o resolver todas las contradicciones en un

tercer término (negación de la negación), aquélla entiende que hay contradicciones que son insuperables (tenemos que vivir con ellas): de ahí que la tensión sea –para Heráclito– una *conditio sine qua non* para mantener la armonía de los contrarios.

El pensamiento puede trabajar con la contradicción pero no disolverla sin más. Uno de los grandes logros de Hegel fue precisamente el de levantar acta de la insuficiencia de los principios de la lógica clásica para capturar la complejidad de lo real²². Su dialéctica no es una nueva lógica sino un pensamiento filosófico potente, que se opone a la simplificación de la lógica cerrada, mediante el reconocimiento de la contradicción. Pero, por otro lado, no se trata de renunciar a la lógica clásica: «el uso de la lógica es necesario para la inteligibilidad, la superación de la lógica es necesaria para la inteligencia»²³.

No sabemos en qué momento se puede volver incoherente nuestro pensamiento, ni en qué momento lo real escapará entre sus redes, o las romperá, pero, cuando esto se produzca, se tiene que asumir sin anestesia, con lucidez, se debe seguir adelante, en sentido popperiano, puesto que lo real es abierto e inacabado por definición, pero nunca recurrir al subterfugio ni a la ilusión.

²¹ Morin, Edgar: *El método IV. Las ideas*, Madrid, Cátedra, 2006, p. 197. Como dijo Axelos, todo pensamiento radical intenta sacar a la lógica de sus casillas. Si fuera de otro modo, el pensamiento perdería la complejidad, la invención y la vida. Cfr. Axelos, Kostas: *Contribution à la logique*, París, Minuit, 1977, p. 102.

²² Cfr. Morin, Edgar: *El método IV. Las ideas*, ed. cit., p. 184; pp. 199-200. Cfr. Morin, Edgar: *Autocrítica*, Barcelona, Kairós, 1976, p. 52.

²³ Morin, Edgar: *El método IV. Las ideas*, ed. cit., p. 212.

La complejidad no es una receta para conocer lo inesperado, pero nos vuelve prudentes, despiertos, y no nos deja dormirnos –al modo heraclíteo–. Es una noción lógica, un reto y no una respuesta cerrada: «Es complejo aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede retrotraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple [...] La complejidad es una palabra-problema, no una palabra-solución»²⁴.

Se trata de la convivencia en un mismo espacio de nociones lógicamente contradictorias. La amnesia del pensamiento onto-teo-lógico tradicional olvidó la otra cara de lo real: el desorden y la incertidumbre. La ciencia nos ha enseñado que no se puede eliminar el desorden ni la incertidumbre del universo, pero podemos tomarlos como estímulo y no como rémora. No como resta sino como suma.

Sabido es que el Método que propone Morin tiene que ver poco con el de Descartes. No se trata de seguir un camino previamente delimitado, sino de inventar el camino durante la propia búsqueda o «hacer camino al andar», como dice el

verso de Machado. El pensamiento no es una aventura que se deba emprender con mapa sino con brújula o, como dice Heráclito, exige estar dispuestos a esperar lo inesperado (cfr. 22 B 18 DK). Nada más lejos de esta visión del método que la imagen moderna del mismo: un conjunto de reglas «ciertas y fáciles» para la consecución de un fin previsto, de modo que «el que las observe atentamente no tomará nunca nada falso por verdadero»²⁵.

Pero si Heráclito está en lo cierto cuando advierte que la realidad es movimiento constante, entonces una concepción del método como ésta resulta cuanto menos limitada, porque ante situaciones complejas (mudables e inciertas) los programas sirven de poco.

En las situaciones complejas, esto es, allí donde aparece una contradicción irresoluble, allí donde en un mismo espacio conviven orden y desorden, es preciso adoptar un método que no sólo preceda a la experiencia sino que proceda de ella, que sea capaz de aprender e inventar en su propio caminar, y lo que es más importante, capaz de convivir con la perplejidad²⁶.

²⁴ Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 21-22. Morin deriva el adjetivo del término *complexus* (“lo que está tejido en conjunto”). Cfr. Morin, Edgar: “Le besoin d’une pensée complexe”, en: *Sociétés* 62-4 (1998), p. 58. Gell-Mann prefiere llamarlo *pléctica*, que significa en griego “retorcido o trenzado”. De la palabra latina correspondiente, *plexus*, deriva “complejo” (“entretejido”). De la misma raíz es el verbo latino *plicare* (“plegar”), relacionado con *simplex* (“plegado una vez”), y que da origen a “simple”. La *pléctica* es, pues, el estudio de la simplicidad y de la complejidad. Cfr. Gell-Mann, Murray: “Let’s Call It Plectics”, en: *Complexity* 5 (1995/1996).

²⁵ Cfr. Descartes, René: *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 2003, regla IV, p. 79.

²⁶ Sobre este tema, cfr. Morin, Edgar; Motta, Raúl D.; Roger Ciurana, Emilio: *Educación en la era planetaria*, Valladolid, UNESCO/IIPC/UVA/USAL, 2002, pp. 15-35.

En el caso de Heráclito, el cosmos tiene un carácter esencialmente enantiológico, ya que no se destaca el enfrentamiento de una serie de pares de opuestos, sino que se toma la oposición misma como un principio antropocósmico máximamente universal²⁷, que dispone, junto con el *lógos* (su otra cara fenoménica), el ordenamiento del propio cosmos a través del perpetuo devenir (cfr. 22 B 80 DK). Ese tránsito de toda realidad finita en su contrario va de la mano del convertirse el fuego en todas las cosas y de éstas a su vez en fuego: «No es tanto la oposición de los contrarios, sino su recíproco transformarse, el estar uno en el otro: no sólo, por tanto, el antagonismo, sino también la unidad, la armonía, la identidad de los opuestos, lo que constituye la esencia íntima de las cosas»²⁸.

Cabe delimitar al menos dos tipos de oposición, aunque entreverados, que nacen de una oposición lógica común, con algunas variables que se usan libremente. Por un lado, una oposición física: vida-muerte, vigilia-sueño, día-noche, salud-enfermedad, calor-frío. Por otro lado, una oposición metafísica: todo-parte, unidad-multiplicidad, concordia-discordia. El primer tipo corresponde a fenómenos físicos 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 (cfr. 22 B 61 DK; 22 B 13 DK; 22 B 9 DK). ii) Aspectos diferentes de la misma cosa pueden justificar descripciones opuestas (cfr. 22 B 60 DK; 22 B 59 DK; 22 B 58 DK). iii) Algunas realidades sólo son concebibles por medio de sus opuestos (cfr. 22 B 111 DK; 22 B 23 DK). iv) Algunos opuestos están enlazados de un modo esencial, siendo dos aspectos distintos y sucesivos de una misma realidad (cfr. 22 B 126 DK; 22 B 57 DK; 22 B 88 DK)²⁹.

A diferencia de otros pensadores arcaicos, Heráclito no establece un número limitado de opuestos, sino que la oposición se extiende al universo entero: «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»³⁰. La naturaleza en su conjunto, incluyendo al ser humano, es a un tiempo lucha manifiesta y unidad latente,

²⁷ 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: op. cit., p. 278.

²⁸ Melendo, Tomás: *Nada y ontología en el pensamiento griego*, en: *Anuario Filosófico* 18 (1985), p. 100.

²⁹ Cfr. Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1987, pp. 254-255.

³⁰ Gigon, Olof: *Los orígenes del pensamiento griego*, Madrid, Gredos, 1985, p. 222.

de modo que es la tensión la que ajusta 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. Y tal es el alcance de la oposición que la propia divinidad se entiende como la unidad última de todos los opuestos (*coincidentia oppositorum*), esto es, la unidad misma de la naturaleza (cfr. 22 B 67 DK). Sólo podrá ser llamado sabio, por tanto, quien comprenda dicha unidad, que consiste en que todas las cosas son una (cfr. 22 B 50 DK).

Debemos fijarnos ahora en las consecuencias ontológicas de esta armonía: de un lado, 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 (*pólemos*) es la fuerza creadora del cosmos y el estado propio de los acontecimientos; de 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. Esta armonía de tensiones opuestas que ajusta la naturaleza en su conjunto, por tanto, muestra una cara disonante pero esconde un fondo consonante (cfr. 22 B 8 DK).

La oposición juega un papel ineludible en su filosofía porque los contrarios cooperan –enfrentándose– en la organización del cosmos, pues no se olvide que todas las cosas se originan en la tensión y la discordia (cfr. 22 B 80 DK). Nos encontramos ante una potente intuición que apunta a la en-

traña misma de la tragedia antropocósmica y que se niega a reducir la complejidad de la naturaleza a los ceñidos márgenes de la palabra escrita. El mundo de lo múltiple es un mundo-en-contienda, un gran campo de batalla, donde toda existencia nace del conflicto y vive en tensión, pero no se trata de un conflicto únicamente destructivo, sino también productivo, puesto que la guerra es padre de todas las cosas (cfr. 22 B 53 DK). En este sentido, 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 misma: ajuste o justeza, un equilibrio que nace de la tensión entre los propios contrarios, nunca de su reconciliación.

Se dice, además, que la guerra, como el *lógos*, es común (cfr. 22 B 80 DK), y no se olvide que este término tiene un significado profundo en Heráclito, ya que la guerra es común porque el *lógos* –la ley de todo lo que acontece– es una ley de discordia y lucha de tensiones opuestas. Esto remite a la suposición pareja de que todo lo que existe está en proceso de cambio, sin olvidar que todo cambio es intercambio (*antamoibé*) o lucha de contrarios (cfr. 22 B 90 DK). 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 organizar lo real, que no puede perder nunca la tensión, a riesgo de dejar de ser lo que es.

Sin tensión ni disputa nada de lo que hay existiría como tal, pero sin medida o armo-

nía tampoco. 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, reunificando los contrarios en un nivel más profundo (lo divino), donde coinciden todas las oposiciones (que se revelan como aspectos diversos de un mismo fenómeno).

El aspecto productivo de la guerra, por tanto, sólo se hace visible para el hombre que, superando su propia individualidad, sea capaz de vislumbrar el devenir cósmico desde una perspectiva unitaria y global. Sólo así se entiende que la vida pueda nacer de la muerte y viceversa, en un ciclo constante; esa es la tragedia y el juego del fuego que gobierna el universo; esa es la tragedia y el juego del hombre, que está inmerso en este gran espectáculo, a un tiempo simétrico y desmesurado.

3. La Lógica de la Relación: un Pensamiento Eco-Lógico.

El pensamiento complejo diferencia sin reducir ni desligar. Es un modo de relación radical, una búsqueda sin fin de nudos y redes entre los diversos saberes. Sin duda aspira a un conocimiento multidimensional y metasistémico, abierto a la incertidumbre, pero sabe de antemano que un conoci-

miento completo es imposible. El conocimiento no está hecho de una vez para siempre sino que es una aventura, un quehacer constante: «La simplicidad ve lo uno y ve lo múltiple, pero no puede ver que lo uno puede, al mismo tiempo, ser múltiple»³¹. Morin lo denomina *unitas multiplex*, situando su origen en Heráclito, quien atisba la multiplicidad en la unidad y la complementariedad de los contrarios. Lo uno es, pues, múltiple y complejo³².

Para Heráclito, la naturaleza está formada por conexiones (*synápsies*), tanto desde el punto de vista de la unidad (de todas las cosas una), como desde el punto de vista de la multiplicidad (de una sola todas), lo que nos permite hablar del aspecto ecológico de su pensamiento (cfr. 22 B 10 DK). La importancia de este término para la filosofía de la naturaleza queda resumida en el concepto de ecosistema, que prescribe, en un medio dado, la inter-retro-acción de las instancias físicas y biológicas, lo que permite regenerar el propio ecosistema, producido por esas mismas interacciones. Las relaciones naturales no son, por tanto, únicamente de conflicto y competencia sino también de interdependencia y solidaridad. El ecosistema se auto-produce, se auto-regula y se auto-organiza sin depender de un centro de control. De este modo, la vida y la muerte se sustentan la una a la otra según la fórmula de Heráclito: vivir de muerte, morir de vida. El organismo de un ser vivo trabaja

³¹ Morin, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, ed. cit., p. 85.

³² Cfr. Morin, Edgar: "Le défi de la complexité", en: *Chimères* 5-6 (1998), pp. 4ss.

sin cesar, pues degrada su propia energía para automantenerse; a la par, tiene necesidad de renovarla, por lo que depende de su medio ambiente ³³.

La relación ecológica nos conduce entonces a una idea aparentemente paradójica: para ser independiente es necesario ser dependiente. Más profundamente, la auto-eco-organización significa que la organización del mundo exterior está inscrita en el interior de nuestra propia organización viviente. Así, el ritmo cósmico de la rotación de la Tierra sobre sí misma, que hace alternar el día y la noche, se encuentra, no solamente en el exterior de nosotros, sino también en nuestro interior, en forma de un reloj biológico interno. En este sentido, debemos definirnos a la vez por nuestra inserción y por nuestra extrañeza con respecto a la naturaleza.

Se trata, pues, de una ciencia de nuevo cuño, sustentada sobre un sistema complejo, que apela a la vez a las interacciones particulares y al conjunto global, que resuscita el diálogo y la confrontación entre el hombre y la naturaleza, permitiendo intervenciones mutuamente provechosas.

Heráclito vislumbra un cosmos sustantivo, como unidad de respectividad o relación de

relaciones entre los elementos que lo integran, pero también dinámico, como multiplicidad de mismidades en perpetuo aparecer y desaparecer, es decir, no se trata de un universo de identidades sustanciales, sino de ritmos y pautas sustantivas, que permiten constatar la estabilidad en el devenir y la oposición gracias a la comunidad, el gobierno y la permanencia del lógos. La naturaleza no es para Heráclito un conjunto de sustancias, sino un sistema dinámico de respectividades, un tejido cósmico remitante y reticular de sucesos interdependientes. Se caracteriza, por tanto, por la respectividad de todo lo que hay, pero no sólo en sentido físico (relación de unas cosas con otras), sino ante todo trascendental (por cuanto se trata de una estructura radical de la propia naturaleza) ³⁴.

En la naturaleza se da una conexión inmanente entre todos sus componentes, entre todos los contrarios, es decir, una concomitancia de elementos opuestos pero inseparables, de elementos que se enfrentan al mismo tiempo que se necesitan (cfr. 22 B 51 DK). Por decirlo de otro modo, las cosas serían como los nudos de una red, pero la realidad primaria serían los hilos de esa red, los opuestos que la tejen con su lucha perpetua. Todo está relacionado, pero esto se debe a

³³ Cfr. Morin, Edgar: "El pensamiento ecologizado", en: *Gazeta de Antropología* (1996), texto 12-01, en: http://www.ugr.es/~pwlac/G12_01Edgar_Morin.html. "El proceso entero del mundo es un trueque. La muerte de uno es siempre la vida de otro [...] La unidad de Heráclito se realiza mediante la tensión. La intuición biológica en esta idea genial es de una fecundidad ilimitada. Sólo en nuestro tiempo ha sido estimada en todo su valor". Jaeger, Werner: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, FCE, 1990, p. 179.

³⁴ Cfr. Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989, p. 326. Cfr. Zubiri, Xavier: "Respectividad de lo real", en: *Realitas III-IV* (1979), p. 13.

que todo está enfrentado: oposición y relación, por tanto, son las dos caras del lógos, con las que Heráclito trata de descifrar el enigma del cosmos.

Lo que quiso Heráclito no fue concebir una unidad que se precipitara sobre los contrarios eliminando la tensión, 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 mismos. O lo que es lo mismo, 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 remitenencia, a su vez, no es posible sin el devenir, que posibilita la pugna de los opuestos.

El autor que nos ocupa ha tematizado, acaso por vez primera de un modo filosófico, el carácter dinámico de lo real, donde el devenir no es el objeto principal de su pensamiento sino el horizonte donde se despliega. 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 misma³⁵. 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 lógos. Heráclito no es un filósofo del puro devenir, sino un filósofo de la unidad dinámica del cosmos. Ciertamente, insitió como pocos en el carácter estructuralmente dinámico de la realidad, buscando fórmulas para expresar el devenir. Pero se trata del devenir de lo uno, que se despliega una y otra vez como múltiple, aunque permanezca en el fondo de las cosas múltiples como unidad. Como es sabido, 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 ser; pero Heráclito parte de una intuición viviente de la unidad, que se manifiesta en lo múltiple sin dejar de ser una. De este modo, cada uno de los seres particulares, debido a la unidad subyacente, no está aislado en su realización de los demás: por esa razón la justicia es discordia y la armonía es tensión.

El propio devenir mantiene una lógica interna por la que a su vez es mantenido, unas medidas posibilitadas por la armonía invisible que articula y relaciona todos los elementos de la realidad visible (cfr. 22 B 54 DK). Se necesita una profunda intuición

³⁵ Cfr. Álvarez Gómez, Mariano: "Cómo pensar el devenir", en: VV.AA.: *Metafísica y pensamiento actual*, Salamanca, SCLF, 1996, p. 89.

para encontrar bajo la discordia manifiesta una armonía invisible, que introduce la justicia en el devenir, pero no en sentido moral sino lógico, permitiendo hallar un orden arraigado donde no había más que tensión e interacción. No se olvide que el incesante movimiento de la naturaleza, su perpetua fluencia, nace de la lucha misma de los contrarios, esto es, la patente estabilidad física es el producto de su inestabilidad latente, sin olvidar que, justamente por ello, esta armonía es, al tiempo que tensa y relacional, dinámica.

Todo esto justifica la afirmación de que el pensamiento heraclíteo no es simplemente lógico sino también eco-lógico, ya que no piensa sustancias aisladas y estáticas (*esse reale*), sino relaciones entre mismidades dinámicas a la vez que sustantivas (*realitas in essendo*), es decir, no piensa sujetos sino relaciones estructurales.

Esto es posible gracias a una concepción del *lógos* como ligamento universal, como luz que hace posible la revelación del ser-en-devenir de la totalidad fragmentaria y fragmentada del mundo ³⁶. Para Heráclito, el mundo no es una ordenación, llevada a cabo por un agente externo, sino un sistema auto-organizador, de modo que unos dinamismos se apoyan en otros, sosteniendo el entramado invisible que dota de permanencia a la realidad visible.

El devenir, en suma, no debe ser entendido como una actuación consecutiva sino constitutiva de orden, desorden y organización por medio de las interacciones posibilitadas por la discordia (*éris*). Ciertamente, una vez establecida una determinada organización, una vez articulada lógicamente, tenderá a disminuir y a combatir las ocurrencias posibles de desorden, así como a edificar formas estables de orden sobre el fondo polémico de la naturaleza. Precisamente, si podemos hablar de naturaleza es porque hay interacción (relación/oposición) y porque hay organización (armonía). La idea central, por tanto, no es la de orden, tampoco la de desorden, sino la de interacción. Usando un término de nuestro tiempo, podemos decir que la naturaleza organizada presenta para Heráclito un carácter polisistémico, pues se trata de una extraordinaria solidaridad de sistemas (en una relación a la vez de cooperación y de oposición) que necesita del dinamismo para mantener su unidad (cfr. 22 B 125 DK). Heráclito parece vislumbrar que el cosmos no es otra cosa que el caos puesto en movimiento, en un ciclo sin fin. No puede buscarse, por tanto, un cosmos inmóvil, en el que desaparezca toda interacción entre los elementos que lo conforman, en el que no sea posible ningún tipo de generación o regeneración, porque todo es como es de una vez para siempre. Lo verdaderamente destructivo para el cosmos y para la vida, no es el movimiento, que per-

³⁶ Cfr. Axelos, Kostas: *El pensamiento planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento*, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 75.

mite la organización, sino el aislamiento, derivado de la ausencia de movimiento, de la ausencia de relación.

La dificultad de un pensamiento complejo es que debe afrontar lo entramado, el juego infinito de inter-retro-acciones, la interdependencia de los fenómenos, la incertidumbre, la bruma, la contradicción. Sabemos que la inteligibilidad de un sistema debe encontrarse no sólo en el sistema mismo, sino también en su relación con el medio, que no es de simple dependencia, sino constitutiva del propio sistema. Lo real es una trama, una red, y radica tanto en el vínculo como en la distinción de unos elementos con otros, en un proceso incesante que tiende al mismo tiempo al desorden y a la organización. De modo que la naturaleza es un sistema vivo o auto-eco-organizador, que se renueva porque permanece en el cambio y cambia en la permanencia ³⁷. Aunque estos conceptos son ajenos a los presocráticos, se puede buscar una analogía de cuño hermenéutico: lo esencial es señalar que Heráclito

no adopta un principio sistémico anterior ni exterior a la propia naturaleza, esto es, a las interacciones entre sus elementos. A este respecto, cabe recordar (cfr 22 B 30 DK), que sostiene que no hay más que un mundo, el mismo para todos, que no lo han hecho dioses ni hombres, sino que se hace constantemente a sí mismo. Esto indica que el fuego siempre-vivo al que alude el fragmento es la metáfora de la autopoiesis que organiza y desorganiza la naturaleza, donde la oposición y la relación colaboran y se enfrentan en una alternancia incesante³⁸.

Precisamente, lo que caracteriza al cosmos heraclíteo –en tanto que unidad compleja– es que no podemos reducir ni lo uno a lo múltiple ni lo múltiple a lo uno, sino que hay que concebirlos juntos, de modo complementario a la vez que concurrente y antagonista³⁹. La naturaleza no sólo suma componentes sino que los integra, pues el todo organizado es más y menos que la suma de las partes que lo componen, es un diálogo continuo entre díke y hýbris, ha-

³⁷ Cfr. Morin, Edgar: Introducción al pensamiento complejo, ed. cit., p. 44.

³⁸ La concepción cíclica de la naturaleza, en constante regeneración gracias al devenir, la relación y la oposición, que encontramos en la filosofía de Heráclito, reaparece de un modo profundo en la filosofía contemporánea de la mano de Edgar Morin, revisada con elementos de la cibernética, de modo que el ciclo se torna recursivo pero no cerrado: “La complejidad surge en el corazón de la phýsis a la vez como relatividad, relacionalidad, unidad, multiplicidad, ambigüedad, incertidumbre, oposición, y en la unión de estas uniones que son complementarias, concurrentes y antagonistas, unas respecto de otras, en un juego cosmológico que se alimenta de las nociones de orden, desorden, interacción y organización, puestas en un movimiento retroactivo y circular”. Morin, Edgar: El método I. La naturaleza de la naturaleza, ed. cit., pp. 139-145.

³⁹ Como nos ha enseñado la ciencia, la oposición tajante orden/desorden no es posible, pues ambos cooperan –siendo opuestos– para organizar el universo. Es un dato empírico que ciertos fenómenos desordenados son necesarios para la producción de fenómenos organizados, por eso no resulta extraño que Heráclito dijera que el universo se organiza por medio de la lucha constante, sujeta a leyes, entre sus elementos, aunque para ello haya que unir dos nociones que se repelen lógicamente, al tiempo que asumir racionalmente una contradicción fundamental y compleja, en la que no es posible la reconciliación. Cfr. Morin, Edgar: Introducción al pensamiento complejo, ed. cit., pp. 94-95.

ciendo un guiño a la Tragedia, cuyo enfrentamiento es una alegoría del cosmos y del propio ser humano, pues ambos encuentran su equilibrio en la tensión irresoluble. Decimos que el todo es más que la suma de las partes porque las limita (lógos); pero también es menos que la suma de las partes porque éstas lo modifican y desafían con sus continuas disputas (pólemos), intentando quebrantar una norma a la postre inquebrantable. Tanto unas como otras son a un tiempo productos y productores del todo, dando lugar a nuevas formas de orden, desorden e interacción, mediante una relación metalógica y metasistémica que permite a la naturaleza ser nueva cada día sin dejar de ser nunca la misma (cfr. 22 B 6 DK).

Dicho de otro modo, Heráclito intuye que no se puede concebir la organización sin antagonismos, la vida sin la muerte, que el orden no es eterno sino un momento pasajero de la propia disputa de los contrarios. Se trata de la antigua idea del «eterno retorno», presente en múltiples culturas, que no es –de entrada– una idea metafísica sino física y biológica, e invita a integrar la vida humana en un gran proceso regenerativo y circular, que la incluye al tiempo que la sobrepasa, por eso dice Heráclito que el camino hacia arriba (sc. organización) y el camino hacia abajo (sc. desorganización) son uno y el mismo (cfr. 22 B 60 DK).

Nótese, pues, que la naturaleza se organiza por el mismo movimiento con el que se desorganiza; que el equilibrio organizacional es un equilibrio de fuerzas antagónicas, donde el principio de relación nutre y se nutre del

principio de oposición, ya que lo somete incesantemente a medida, pero nunca es capaz de neutralizarlo ni de hacerlo desaparecer por completo, pues ambos son medida del lógos y en el fondo lo mismo.

4. Nota sobre Orden y Desorden

Para los presocráticos, el estudio de los astros permite relacionar el autoconocimiento con el conocimiento del mundo físico y encontrar pautas comunes. Esto significa que la organización del mundo físico está inscrita en nuestra propia organización viviente: el mundo está en nosotros a la vez que nosotros estamos en el mundo. Por otro lado, esta serie de ciclos perpetuamente recurrentes despertó en el hombre antiguo la conciencia del enorme contraste que había entre la constancia del cosmos y las fluctuaciones de la vida humana. Frente a la precisión y repetición sin fin de los ciclos, se presenta la vida del hombre como un evento único, azaroso e irrepetible. No resulta extraño, por tanto, que el pensamiento arcaico (oriental y occidental) coincidiera en esta aspiración a encontrar el modo de ajustar el obrar humano con la norma divina que prevalece en el cosmos, sea como modelo a seguir o como *phármakon* para neutralizar el desconcierto, la extrañeza y la duda.

En un primer momento, el orden cósmico asombra por su aparente desorden: un caprichoso y bello espectáculo de puntos de luz esparcidos al azar (cfr. 22 B 124 DK). En un segundo momento, lo que parecía pleno desorden adopta ahora el aspecto de un orden firme e inalterable: cada noche el

mismo cielo, cada estrella en su lugar, cada planeta realizando su ciclo nuevamente. Pero se produce un tercer momento, marcado por la reaparición del desorden en el orden. Se trata del misterio de la organización, de un cosmos que se ordena al mismo tiempo que se desintegra, de una armonía que nace de tensiones opuestas, y que nos obliga a concebir dialógicamente dos nociones aparentemente irreconciliables como las de orden y desorden.

Estos tres momentos resumen la esencia de la concepción heraclítica de la naturaleza (y su relación con el pensamiento complejo), es decir, el juego cosmogénico del desorden, el orden, las interacciones y la organización, que nos permite explorar, con herramientas conceptuales contemporáneas, una idea de *phýsis* que ya fue proyectada por los presocráticos, que encierra en su interior un principio inmanente para su transformación, que se nutre de la inestabilidad, el desorden y la tensión para su constante reorganización ⁴⁰.

Desde la época arcaica, tanto la ciudad-Estado como el universo se caracterizaron por conceder la primacía al orden frente al desorden. Caos y cosmos, por definición, se excluían mutuamente, y muy pocos planteamientos desde Platón hasta el siglo XX han podido ponerlos en comunicación, es decir, sustituir el monólogo del orden por

el diálogo orden/desorden. Leemos en Platón: «Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiese en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del caos al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello»⁴¹. Para el filósofo ateniense, como es sabido, el orden es previo al desorden, anterior a la propia *phýsis*, pues deriva directamente de las ideas (eternas y preexistentes), que configuran la verdadera realidad, en el mismo sentido en que Newton definió las leyes universales de la física (eternas y preexistentes por la voluntad divina). Esto no sólo impide relacionar caos y cosmos, como hace Heráclito, sino que además abre un abismo insalvable (*chorismós*) entre el mundo aparente y el mundo verdadero. Otra consecuencia de este planteamiento es la eliminación del carácter dinámico y auto-organizador de la naturaleza, pues la naturaleza es, según su etimología, aquello que produce a la vez que se produce.

Tras haber despertado de su largo sueño unificador, la ciencia ha llegado a ser más permeable a otros ámbitos del saber, para reconocer que pensar no es apartar lo irracional y lo inconcebible, sino trabajar a pesar de ello. Morin lo ha expresado contundentemente: orden y desorden separados

⁴⁰ Cfr. Morin, Edgar: *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, ed. cit., pp. 75ss.

⁴¹ Platón: *Timeo*, 30a.

son metafísicos, absolutos, excluyentes, pero unidos son físicos, relativos, respectivos, en una firme invitación a resituar dentro del espacio filosófico estos dos conceptos que, como ya intuyeron los presocráticos, son inseparables si se quiere pensar en profundidad la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo visible y lo invisible, entre la vida y la muerte⁴². Como señala Balandier, el paradigma orden-desorden es uno de los más recientes para la física, pero no carece de antecedentes en la aurora de la filosofía griega⁴³. Heráclito lo anticipa con un texto del que se desprende una potencia irrefutable: «El más bello orden-del-mundo, desperdicios sembrados al azar» (22 B 124 DK). Posiblemente se pudiera hacer un comentario a la historia de la filosofía occidental partiendo de este fragmento, que puede interpretarse como una crítica frontal al antropocentrismo.

Se relativizan los contrarios, que son manifestaciones fenoménicas quad nos de una unidad originaria y radical, entendida como patrón de medida universal. Orden y desorden no son principios originarios, sino aspectos diversos de la trama del cosmos, que confluyen en el lógos. Se trata del acercamiento humano, por medio de una lógica bipolar, a la complejidad inabarcable del lógos (cfr. 22 B 45 DK). El antropocentrismo opera, en el mejor de los casos, con dualidades simples, donde el orden somete al desorden en la relación enantiológica, pero no con oposiciones complejas y amorales, donde ambos elementos se necesitan e intensifican, y no se considera bueno la preeminencia o victoria de uno, puesto que la desaparición de la tensión equivaldría a la desaparición del propio cosmos. El más bello cosmos, afirma Heráclito paradójicamente, nace de encuentros aleato-

rios y movimientos desordenados, esto es, de una lucha entre elementos encontrados que se ubica dentro de una relación radical que da unidad al devenir cósmico. Dicho de otro modo, el cosmos heraclíteo nace o se organiza al tiempo que muere o se desintegra, debido a las inter-retro-acciones entre orden/desorden, esto es, entre todos los contrarios, procuradas por la discordia y la guerra incesante, que se integran en una organización-en-ciclo, con movimiento perpetuo pero acompasado. Se trata de un gran juego cosmológico donde orden y desorden se coproducen simultánea y recíprocamente, por medio de las interacciones entre los contrarios (cfr. 22 B 52 DK).

En un contexto heraclíteo, las interacciones (conexiones, tensión) son inconcebibles sin desorden (pugna enantiológica y dinámica), pero el orden y la organización (armonía, cosmos) son inconcebibles sin interacciones. De los cuatro pensados conjuntamente deriva un concepto molecular acuñado por Morin (desorden/interacción/orden/organización) con el que hemos tratado de estudiar la filosofía natural de Heráclito desde las inquietudes de nuestro tiempo, sin suprimir su estructura dinámica, por cuanto expresa las diversas caras del lógos (oposición, dinamismo, relación y armonía). Aunque la filosofía occidental haya caminado por otros derroteros, como puso de manifiesto Nietzsche, el oscuro pensador jonio pronto barruntó que sólo una mente despierta y libre de prejuicios puede entender la belleza de este caótico-cosmos. De lo que se trata, en último término, es de hallar el modo correcto de decir-pensar lo natural sin eludir su complejidad, aunque lo verdaderamente importante, ahora como entonces, sea no dejar de hacerse preguntas.

⁴² Cfr. Morin, Edgar: *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984, p. 106.

⁴³ Cfr. Balandier, Georges: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, p. 42.