

Nietzsche y Morin lectores de Heráclito (pensar y habitar la contradicción)

Nietzsche and Morin on Heraclitus (thinking about and inhabiting contradiction)

Gustavo Fernández Pérez

Recibido: 26/09/2021 · Aceptado: 18/11/2021 · Publicado: 13/07/2022

Resumen

Nietzsche y Morin destacan lo mismo de Heráclito: la lucidez con la que asume las contradicciones del cosmos. Obviamente, parten de supuestos distintos, pero los dos llegan al presocrático cuestionando el reduccionismo y la lógica identitaria que lo asiste. El propósito de este trabajo es cotejar dos respuestas diversas a una misma pregunta, planteada por Heráclito en la aurora del pensamiento griego: cómo pensar y habitar la contradicción.

Abstract

Both Nietzsche and Morin emphasize the same point about Heraclitus: the lucidity with which he confronts the contradictions of the cosmos. While it is true that they start from very different assumptions, both come back to the Pre-Socratic by questioning reductionism and the identity logic that accompanies it. The purpose of this article is to compare two distinct answers to a question posed by Heraclitus at the dawn of Greek thought: How should we think about and inhabit contradiction?

Palabras clave

Heráclito | Nietzsche | Morin | contradicción

Keywords

Heraclitus | Nietzsche | Morin | contradiction

1. Introducción: los caminos del ser y del no-ser

Los primeros filósofos reunieron en una misma vislumbre lo uno y lo múltiple, lo inamovible y lo mudable, y la lucha de contrarios que estructura la naturaleza: lo caliente y lo frío en Anaximandro, lo par y lo impar en Pitágoras y la guerra como principio de la vida y el mundo en Heráclito (Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 188a 20-188b 25).

Con Parménides, lo uno se separa de lo múltiple y lo inamovible de lo mudable, y el ser se concibe como “eterna presencia e identidad” (Cornford 1989: 72). En este punto, la filosofía occidental se bifurca en dos senderos irreconciliables: “los caminos del ser y del no-ser”, siendo el primero el de lo inmutable y verdadero y el segundo el de lo cambiante y aparente (Guthrie 1986: 15).

Sin duda, el camino más transitado por la ciencia y la filosofía posteriores ha sido el del ser.

Nietzsche y Morin coinciden en el diagnóstico, pero no en el tratamiento. No obstante, los dos piensan

que la ontología tradicional, amén de sojuzgar el devenir, está fundada sobre alternativas excluyentes e incomunicadas, cuyo objeto es reducir lo múltiple a lo único y lo cambiante a lo permanente. Y los dos, a su vez, vuelven a Heráclito, subrayando la pujanza y actualidad de su pensamiento:

1) Inmerso desde sus primeros escritos en una invectiva pertinaz contra el platonismo y sus derivados, Nietzsche se reconoce de inmediato en el jonio: en la imagen de un mundo en liza y en la apuesta por lo transitorio e inestable frente al ser único y eterno de Parménides. Por ello, y por no ofrecer el premio de la síntesis superadora de las contradicciones, adjetiva su pensamiento de “trágico” (Nietzsche 1888: 79).

2) Morin, por su parte, se reencuentra con Heráclito al examinar los límites de la lógica deductiva-identitaria, una lógica que procede por disyunción y reducción y que descansa sobre los principios de identidad, no-contradicción y tercio excluso. La ciencia clásica, de la mano de dicha lógica, ha trazado mapas reductores y simplificadores de lo real, que la ciencia del siglo XX no ha dejado de desmentir, mostrando la complejidad con la que opera la naturaleza en todos los niveles (procesos irreversibles, caos determinista, fractales, rupturas de simetría, dinámica no-lineal). Esto ha supuesto una revolución onto-epistémica en toda regla, que ha devuelto de nuevo la voz a Heráclito.

En ambos casos, por tanto, se trata de combatir una lógica cerrada que elimina todo lo que no puede someter y racionalizar, y en ambos casos se ve al griego como un modelo alternativo a la misma, con los matices oportunos.

2. Notas sobre Nietzsche y Heráclito

2.1. Tragedia y contradicción

No es de extrañar que Nietzsche, el filósofo que niega la verdad de lo eterno y afirma la de lo transitorio, vuelva a Heráclito, el filósofo del devenir por antonomasia. Este pasaje es buena prueba de ello:

“Falta la sabiduría trágica, —en vano he buscado indicios de ella incluso en los grandes griegos de la filosofía, los de los dos siglos anteriores a Sócrates. Me ha quedado una duda con respecto a Heráclito, en cuya cercanía siento más calor y me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar. La afirmación del fluir y del aniquilar, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir, el rechazo radical incluso del concepto mismo de ser —en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado” (Nietzsche 1888: 79).

A su juicio, Heráclito es un filósofo trágico porque afronta con lucidez las contradicciones del cosmos. En su planteamiento, todas las cosas viven de la tirantez y el desencuentro, pero eso no significa que no haya ajuste y permanencia (22 B 80 DK y 22 B 53 DK). La guerra visible esconde una armonía invisible, un contrapeso que nace de la pugna misma entre los contrarios, no del reposo y la quietud (22 B 125 DK), y que tiene su fundamento en un Logos que atraviesa y gobierna “todas las cosas por medio de todo” (22 B 41 DK). Así, la vida nace de la muerte y la muerte de la vida en un ciclo eterno y recursivo, donde hay lugar para “lo inesperado”, que no para lo preestablecido (22 B 18 DK y 22 B 124 DK). Por otro lado, el anclaje profundo de este proceso en la *physis* atempera el desasosiego que provoca la eterna mudanza de las cosas, pues se empieza y se acaba en el mismo sitio, de modo que la naturaleza es la misma sin ser nunca lo mismo (22 B 6 DK).

En otro sentido, Heráclito es un filósofo trágico porque invita a pensar lo necesario y las tensiones inherentes al cosmos desde el punto de vista de la interdependencia de todas las cosas. A este respecto, y aunque su estructura sea de suyo frágil e inestable, no estamos ante un mundo fragmentario, al menos para “los despiertos”, los únicos capaces de entender la urdimbre y la trama de la naturaleza (22 B 1 DK). Por eso nos dice Nietzsche: “¿Existe culpa, injusticia, contradicción y dolor en este mundo? ¡Sí!, exclama Heráclito, pero solo para el hombre de inteligencia limitada que ve únicamente lo separado y no la unidad” (Nietzsche 1873: 67-68).

Por decirlo de otro modo, solo el hombre aletargado, cuya vislumbre del cosmos es reductora y limitada, separa lo uno de lo múltiple y hace juicios de valor absolutos (22 B 67 DK). Para Heráclito, todo es ya como debe ser, y con eso basta. En la naturaleza no hay residuos, no hay resto o sobrante, y todo trabaja en su ajuste (22 B 102 DK). Tampoco hay finalidad ni progreso hacia mejor, sino una serie de ciclos sin cuento, trasfondo, a su vez, de la tragedia y de los cultos agrarios griegos, que hace que se regenere de continuo (Graham 2006: 115).

Por otro lado, la tragedia, como género literario, tiene que ver con lo trágico, pero no lo agota (Gentili y Garelli 2015: 16). En el caso de Nietzsche, lo trágico tiene matices estéticos, sin duda, pero también ontológicos: “La realidad es para él un antagonismo de contrarios primordiales” (Fink 1976: 20). Por ello, cuando se refiere en uno de sus primeros escritos a “la época trágica de los griegos”, está aludiendo a una determinada manera de entender el mundo: el “saber trágico”, que consiste en un conocimiento lúcido y alegre de lo real, y que se puede resumir en la fórmula magistral de Esquilo: “Tened alegría a pesar de los infortunios” (Esquilo, Los persas, 840).

Lo trágico tiene poco que ver con la tristeza o la ruina para Nietzsche. No es el designio funesto, salvo el que augura la fugacidad de todo lo que hay. Se trata de afirmar sin dobleces la vida y el devenir, como apunta el propio autor:

“El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros (...) para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir, –ese placer que instituye en sí también el placer de destruir. En este sentido tengo derecho a considerarme el primer filósofo trágico –es decir, la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista” (Nietzsche 1888: 78).

Lo trágico es la inclinación a la verdad toda y el intento de hallar formas lúcidas de vivirla y habitarla, sabiendo de su naturaleza efímera y fatal (Colli 1978: 132). Se trata de constatar que la vida, que se sabe frágil y a la intemperie, celebra su propia finitud y resiste, a pesar de las infinitas razones para considerarla absurda. Pero esto no supone caer en un pesimismo al uso, que se regocije en lo peor, sino en un “pesimismo de la fortaleza”, esto es, en un saber que se busca en lo incierto y problemático y que huye de toda suerte de subterfugios (Nietzsche 1872: 26).

Por último, es preciso apuntar al menos la relación de fondo entre lo trágico y lo dionisiaco. Dioniso es el dios que celebra la vida, el dios que enseña que lo trágico se halla en la pluralidad como tal, en la alegría de lo múltiple (Deleuze 1971: 30). Solo mediante la alegría se piensa y se ama lo real sin disimulos. La alegría es una aprobación incondicional de la inmanencia, una forma de “divinizar todo lo existente” (Nietzsche 1872: 52). Por tanto, no cabe la quejumbre hacia lo inevitable. Entenderlo, y obrar en consecuencia, supone ser sabio y libre a la vez, como pusieron de manifiesto los poetas trágicos y buena parte de las escuelas helenísticas.

2.2. Devenir y contradicción

Heráclito ha tematizado, acaso por vez primera, la esencia mutable de lo real. Se trata, nos dice Nietzsche, de un devenir “incesante, inocente e injustificado” (Nietzsche 1999: 56-57). Y es que, para el jonio, el devenir no es un accidente en la naturaleza, sino un elemento fundamental de la misma (22 B 41 DK).

Por de pronto, la naturaleza es “fuego siempre vivo” y transformaciones del fuego (22 B 30 DK). Pero este no debe ser entendido como un elemento material sin más, sino como una intuición, propia del imaginario arcaico, de la fuerza vital que unifica lo múltiple y el cambio (Guthrie 1984: 434-435). El fuego es capaz de mudarse en las formas más diversas y su transformación es la causa de la generación de todo cuanto hay (22 B 90 DK). Se trata de la idea presocrática por antonomasia de lo uno que deviene eternamente lo múltiple, y viceversa, donde lo uno no es un conjunto lógicamente articulado de sustancias, al modo aristotélico, sino un tejido flexible de tensiones opuestas e interdependientes (Nietzsche 1872: 188).

Pensar el devenir, por otro lado, plantea un doble riesgo: 1) centrarse en la cosa que deviene sin tener en cuenta su relación con las demás; 2) cosificar el proceso mismo, tomando el devenir como algo que le sobreviene a la cosa y no como un elemento constitutivo de la cosa misma. De los dos es consciente Heráclito y los dos los salva con sutileza: de un lado, postulando una “armonía invisible” que entreteje a unas cosas con otras (22 B 10 DK); de otro, concibiendo su identidad como alteridad y litigio consigo mismas (22 B 111 DK).

El planteamiento heraclíteo, por tanto, no ofrece refugios contra el devenir, sino una serena observación de la ley del mundo, de la que participan también los hombres. Tal movimiento incesante, sin plan ni meta, se autoajusta de un modo immanente por medio de los encuentros y las relaciones que el propio movimiento posibilita. A este respecto, afirma Nietzsche:

“Heráclito desiste de separar un mundo físico de otro metafísico, un reino de cualidades determinadas de un reino de indeterminación indefinible (...) En efecto, este mundo único que él conservaba –este mundo protegido por leyes eternas y no escritas, animado por el flujo y el reflujo, inmerso en la férrea cadencia del ritmo– no revela nunca una permanencia, algo indestructible, un baluarte en la corriente (...). No veo más que devenir. ¡No os dejéis engañar! Depende de la cortedad de vuestra vista y no de la esencia de las cosas que creáis ver tierra firme en medio del mar del devenir y el perecer” (Nietzsche 1873: 57-58).

Se trata de una idea sobrecogedora, sin duda, que deja al ente finito solo y a la intemperie “en medio del mar del devenir y el perecer”, pero en eso radica la esencia misma de lo trágico:

“El devenir eterno y único, la absoluta indeterminabilidad de todo lo real, que constantemente actúa y deviene pero nunca es, como enseña Heráclito, es una idea terrible y sobrecogedora cuyo influjo puede compararse a la sensación que se experimenta durante un terremoto de perder la fe en la solidez de la tierra. Se necesita poseer una fortaleza extraordinaria para transformar este hecho en su contrario, esto es, en un sentimiento de lo sublime, de asombro feliz. Esto logró Heráclito al observar el proceso vital del nacimiento y la muerte de los seres y concebirlo como una forma de polaridad, como la escisión de una fuerza dividida en dos actividades cualitativamente diversas, aunque opuestas, tendentes asimismo a una reunificación” (Nietzsche 1873: 60).

En verdad, se necesita una gran fortaleza para aceptar la enemistad de todas las cosas con todas y, más aún, para transformar el pasmo inicial que tal idea provoca en lucidez. Además, no se olvide que Heráclito no habla de una pugna ocasional, sino que hace de la guerra el principio de todas las cosas: “Es preciso saber que la guerra es común; la justicia discordia, y que todo acontece por la discordia y la necesidad” (22 B 80 DK).

La guerra es común porque el Logos, la ley que regula todo lo que acontece, es una ley de discordia y necesidad. Esto remite a la suposición pareja de que todo cuanto hay está en proceso incesante de cambio, sin olvidar que todo cambio es intercambio y lucha de contrarios (22 B 90 DK). Por tanto, si “la justicia es discordia”, la guerra es el propio Logos, o lo que es lo mismo, lo real encuentra su equilibrio en lo inestable, de modo que no puede perder la tensión ni el movimiento, so pena de dejar de ser lo que es. Así lo entiende Nietzsche:

“De la lucha de los contrarios surge el devenir; una determinada cualidad que aparentemente se establece como duradera no es sino la manifestación momentánea de la prevalencia casual de uno de los luchadores sobre el otro; mas no por ello finaliza el combate: continúa sin cesar durante toda la eternidad. Todo sucede conforme a su ley, y es a través de él como se manifiesta la justicia eterna” (Nietzsche 1873: 61).

Es cierto que el despliegue de pares de contrarios para la interpretación del cosmos es una constante en la filosofía arcaica, pero ningún otro pensador ha establecido, como Heráclito, que el ajuste que subyace al cosmos no radica en el reposo, sino en la inquietud y la disputa, dando lugar a una “armonía de tensiones opuestas”, como la del arco y la lira (22 B 51 DK y Fränkel 1993: 349-350). Por todo ello,

el mundo de lo múltiple debe ser entendido como un gran campo de batalla: “Guerra es padre y rey de todas las cosas. A unas ha hecho dioses, a otros hombres; a unas ha hecho esclavos, a otras libres” (22 B 53 DK).

En este fragmento se presenta a la guerra con los atributos de Zeus, “padre y rey de todas las cosas”. La guerra, como Zeus, simboliza un poder supremo y único que se ejerce sobre los dioses y los hombres, garantizando la justicia y el equilibrio en el cosmos, y salvaguardando sus distancias ontológicas (22 B 94 DK).

Ahora bien, todo esto no es más que un juego y no cabe una lectura moral del mismo (Nietzsche 1873: 70). Así lo entiende también el jonio: “El tiempo es un niño que juega a la petteia, el poder regir en manos de un niño” (22 B 52 DK).

La paradoja toma el protagonismo en este texto, donde un niño que juega, símbolo de la inocencia, se asimila al tiempo que todo lo arrastra, símbolo de lo inexorable. Parece como si Heráclito quisiera recordarnos, al modo de los poetas trágicos, el destino ineludible de todas las cosas, o lo que es lo mismo, lo vano de intentar ganar la partida al tiempo, pues ya se ha perdido de antemano (Sófocles, Edipo en Colono, 1224-1229). El hombre, por falta de perspectiva, no entiende todos los lances del juego, pero eso no le autoriza a subvertir sus reglas. Antes bien, debe reconocer sus límites y dejarse arrastrar por la lógica eterna de la naturaleza.

El juego, además, es una mezcla de azar y necesidad: de azar, porque, ante la ausencia de finalismo, cada movimiento, resultado de las interacciones entre los contrarios, es imprevisible; de necesidad, porque el juego obedece a reglas bien definidas, que permiten integrar lo fortuito en lo posible y lo posible en lo necesario, hasta que la siguiente partida delimite de nuevo los márgenes de lo inevitable (Nietzsche 1873: 68).

Su aparente ferocidad, desde una óptica limitada, no es sino la más absoluta indiferencia, desde el punto de vista natural. Ni providencia, ni finalidad, ni determinismo absoluto. Solo el juego de los contrarios y las reglas que lo regulan; la naturaleza inconmensurable y la limitación de los mortales.

3. Notas sobre Morin y Heráclito

3.1. Naturaleza y contradicción

En su intento de regenerar la naturaleza desolada que nos ha legado la ciencia moderna, Morin vuelve a la physis profunda y abarcadora de los presocráticos y Lucrecio (Morin 1981: 415). Sin duda, y pese a la diferencia obvia de lenguajes, la naturaleza moriniana tiene algo de presocrática, sea porque no separa lo uno de lo múltiple (unitas multiplex) o porque concibe “la relación ántropo-bio-cósmica” de forma muy similar: “la naturaleza es lo que religa, articula y hace que se comuniquen lo antropológico, con lo biológico y con lo físico” (Morin 1981: 440).

Por de pronto, nótese que la idea que sirve de base a su planteamiento es profundamente heraclíteica: del desorden (lucha de contrarios) puede surgir el orden y la organización (armonía de los contrarios) por medio de una trama de inter-retro-acciones (movimiento eterno y lógica de fondo relacional). Para Morin, al igual que para Heráclito, los contrarios no son absolutos, excluyentes, anteriores o ajenos a las cosas, sino respectivos, relativos e inmanentes. Esto no significa que se pase del determinismo reduccionista de otrora a una defensa a ultranza del desorden y el azar. Se trata de no mutilar la complejidad de lo real, de no aceptar sin más que, tras la maraña de las apariencias, se esconde una realidad primera y simple. Se trata, en definitiva, de dejar abiertas las puertas de lo inesperado, como reclamaba Heráclito, y de pensar sin esquivar las contradicciones del cosmos. Nótese que, en su búsqueda permanente de lo eterno e inmutable, la filosofía y la ciencia no encontraron sino tiempo y devenir. Parece que el viejo presocrático, al que tantas veces alude Morin, no iba tan desencaminado.

Hoy, al menos en parte, debemos retomar esa lógica opositiva para pensar la naturaleza, pues la ciencia nos ha mostrado que nociones aparentemente contradictorias, como las de orden y desorden, se arreglan

por momentos para dar lugar a lo inédito. Hoy, por decirlo de otro modo, sabemos que el universo eterno y estático de Newton ya no existe, y que “nuestro universo se organiza al desintegrarse”. Todo ello obliga a pensar en conjunto lo que se desmiente e impugna, por cuanto se ha constatado que se da un trasvase fecundo entre elementos contrarios en el seno de las organizaciones complejas (Morin 1994: 32).

Por decirlo brevemente, el concepto de orden ya no es único o simple, esto es, el trasunto de leyes eternas e indiferentes que sojuzgan el devenir; se trata de un tejido diverso que rechaza toda dualidad cerrada. El orden puede darse en forma de estructura, repetición, constancia, regularidad, estabilidad o determinación. Además, tampoco es universal, sino que va ligado a singularidades. Por último, es inseparable de las ideas de desorden, interacciones y organización, sin que se pueda agotar o resumir en ninguna de ellas (Morin 1981: 75).

El desorden, por su parte, ya no se reduce al simple azar, aunque lo comporte. En sentido objetivo, se traduce en forma de agitaciones, dispersiones, colisiones, irregularidades o inestabilidades, esto es, desviaciones imprevistas y encuentros aleatorios que aparecen en un proceso y lo transforman. En sentido subjetivo, el desorden se asocia a lo indeterminado y se traduce en forma de incertidumbre (Morin 1994: 60).

Por supuesto, es posible que las incertidumbres que revelan ciertos fenómenos que hoy nos parecen azarosos se deban a nuestra ignorancia y remitan a un orden oculto tras las apariencias, como establece la “armonía invisible” de Heráclito. Morin no descarta que se descubran aún determinismos ocultos bajo aparentes azares; lo que descarta, a diferencia del griego, es que el universo pueda ser “totalmente idealizado y racionalizado” (Morin 1984: 121). La naturaleza de la naturaleza está en sus constancias, regularidades, repeticiones, leyes, pero también en sus perturbaciones, desviaciones, desórdenes, azares y accidentes, de modo que no se puede subestimar la potencia de lo singular para crear futuro.

Hay que aclarar, no obstante, que el desorden no puede ser hipostasiado para reclamar el antiguo trono del orden; debe ser referido a un observador (en cuanto azar) y a un problema de organización sistémica (en cuanto accidente). En otras palabras, toda innovación que contenga aspectos aleatorios, si da lugar a formas estables de orden, se inscribe en el propio sistema organizado y retroactúa sobre el mismo. La clave está en el concepto de interacción, que sirve de puente entre el orden y el desorden, entre la necesidad y el azar (Morin 1981: 100).

Pensar nuestro mundo, en suma, requiere pensar como Heráclito: tejer en conjunto lo uno y lo diverso, el orden y el desorden, lo cierto y lo incierto, lo lógico y lo contradictorio. Lo real es la interacción de todas esas ideas, no la imagen idealizada de la realidad propia del determinismo (Morin 1981: 95). Ya no se trata, por tanto, de buscar seguridades a toda costa, sino de aprender a trabajar con la incertidumbre (Morin 1984: 134).

Ante todo, se trata de refutar de una vez por todas el antiguo orden eterno y absoluto de las cosas, del que nunca han faltado nostálgicos (Morin 1981: 32). Esto no significa que se descarte toda forma de orden y determinación; lo que se hace es enriquecer esas ideas con las de desorden, interacciones y organización (Morin 1984: 119). Por decirlo de otro modo, no se trata de tomar partido entre dos visiones ontológicas opuestas, una que postula un universo cuyo auténtico ser está tejido de orden y otra que postula un universo abandonado al desorden y al azar. Tan absurdo es un universo totalmente determinista como su contrario: el primero, por ser ajeno al devenir y a la vida; el segundo, porque no llegaría siquiera a existir ni a organizarse (Morin 1984: 105).

Es más, en un contexto complejo, las interacciones son inconcebibles sin desorden y el orden y la organización son inconcebibles sin interacciones. Se trata de buscar el sentido en la tensión y la interacción, al modo heraclíteo (Morin 1981: 75).

En uno de sus fragmentos más enigmáticos, Heráclito imagina el cosmos como un montón de basura esparcida al azar (22 B 124 DK). De entrada, al decir que este cosmos desordenado es “el más bello”,

está cuestionando la propia etimología del término, que enlaza las ideas de orden y belleza, y también, aunque no pudiera saberlo, uno de los pilares de la metafísica platónica: “la relación entre las ideas de bien, verdad y belleza” (Grondin 2021: 29). El texto dice lo siguiente: “El orden más bello del mundo es un montón de desperdicios esparcidos al azar” (22 B 124 DK).

En primer lugar, hay que aclarar que Heráclito no habla de un azar sustantivo, como el de los atomistas o Aristóteles. No se refiere a la interferencia accidental de series causales independientes (automaton); ni tampoco a la suerte (tyche), que se relaciona con un suceso fortuito de consecuencias buenas o malas para el hombre, como se ve en la obra de los poetas trágicos (Aristóteles, Física, II, 6, 197b-198a). No se trata, por decirlo de otro modo, ni de incertidumbre, en un sentido epistemológico, ni de indeterminación, en un sentido ontológico, por cuanto el griego no alude al desconocimiento de la causa de ciertos sucesos, ni mucho menos a un cosmos abandonado al azar. El término que usa Heráclito es eike, cuya traducción literal es “sin propósito, intención o finalidad”. Esto significa que en el universo heraclíteo hay orden, pero no un orden previo a las interacciones entre sus elementos.

En este sentido, si no se piensa la naturaleza desde un punto de vista global, atando los cabos de las conexiones ocultas, puede parecer un amasijo desordenado y azaroso, pero en el fondo no lo es, por mucho que el texto nos recuerde a las intuiciones de Atlan o Prigogine (Castoriadis 2006: 292).

Marcovich lo entiende así y asocia el fragmento con este otro: “Para la divinidad todas las cosas son bellas, buenas y justas, pero los hombres han considerado que unas son injustas y otras justas” (22 B 102 DK).

A su juicio, lo que hace Heráclito es insistir en la forma distinta en que los hombres y la divinidad ven el cosmos (Marcovich 1967: 551). Aunque también puede interpretarse como una contraposición entre la forma en que lo ve Heráclito y la forma en que lo ven otros filósofos de la naturaleza. En este sentido, y volviendo al texto que nos ocupa, no se olvide que lo cita Teofrasto en un contexto donde se expone una crítica contra los filósofos de la naturaleza que no veían en el origen del cosmos orden y regularidad, sino desorden e irregularidad (Teofrasto, Metafísica, 15).

Sea como fuere, la actualidad del aforismo es pasmosa, aunque no se pueda desligar su comprensión del trasfondo de la filosofía heraclíteica: el orden y el desorden se entreveran en el devenir constante del cosmos, como sucede con los ingredientes del kykeon, un brebaje que “se descompone si no se remueve” (22 B 125 DK). Como subraya Marcovich, los dos verbos empleados por Heráclito en este texto ilustran con claridad el proceso que sirve de base a la comparación: kinein indica el movimiento rotatorio de agitación y diistemi la desunión de los ingredientes en el momento en que cesa la remoción (Marcovich 1967: 157). Kirk considera que “la imagen del brebaje ilustraría las consecuencias de una interrupción en la reciprocidad de los contrarios” (Kirk 1954: 256). Es posible que el dicho implique que no habría nada semejante al cosmos si sus elementos existieran aislados unos de otros. Por tanto, solo podrá adjetivar al desorden y al devenir de negativos quien no contemple el universo desde el punto de vista de la unidad de los contrarios, desde el punto de vista divino, o quien postule un universo en el que la contrariedad se disuelva, eliminando el movimiento y la tensión.

No se trata, por otro lado, de ofrecer una cosmogénesis, puesto que el mundo es eterno para Heráclito, sino de advertir sobre la forma correcta de pensar y decir el cosmos. El más bello orden del mundo, afirma paradójicamente el jonio, se logra por medio de encuentros tensos y movimientos inesperados, esto es, a partir de una lucha pautada entre elementos contrarios. Ahora bien, el universo de Heráclito no es abierto y evolutivo, sino cerrado y acabado, con unas claves de composición idénticas desde siempre. Tampoco es fácil asumir desde el pensamiento complejo de Morin la lógica inexorable de fondo que presupone el griego. No obstante, ambos reconocen que los opuestos se necesitan mutuamente para mantener el equilibrio inestable de las cosas y que la ambigüedad es el precio que se paga por la pluralidad efectiva.

El universo heraclíteo, en resumen, no está configurado únicamente a pesar del desorden, sino también

gracias al desorden. La discordia está en todas partes en acción permitiendo encuentros fecundos de los que nace “el más bello orden”. En otras palabras, el Logos no es un molde que se coloca sobre lo real e impone orden, sino una medida immanente que regula los procesos naturales, de modo que el orden se va tejiendo y destejiendo a la vez que el desorden.

Este misterioso fragmento, por último, puede interpretarse como una crítica frontal al antropocentrismo: se relativizan los contrarios, que son manifestaciones fenoménicas quoad nos de una unidad originaria y radical, entendida como patrón de medida universal. Orden y desorden, y el resto de parejas de contrarios, no son principios originarios, sino aspectos complementarios de la trama del cosmos. Se trata del acercamiento humano, por medio de una lógica bipolar, a la complejidad inabarcable de la naturaleza (22 B 45 DK). El antropocentrismo opera, en el mejor de los casos, con dualidades simples, donde el orden somete al desorden, pero no con oposiciones complejas, donde ambos se conciben, a la vez, de manera complementaria, concurrente y antagonista.

3.2. Lógica y contradicción

La lógica nunca se ha llevado bien con la contradicción, y menos desde que Aristóteles estableciera con fuerza de ley que “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”, aludiendo directamente a Heráclito (Aristóteles, Metafísica, IV, 3, 1005b 15-25). Pero lo que busca Morin no es eliminar la lógica clásica, sino mostrar sus límites y ampliar sus horizontes. Fuera de la “banda media”, sea que nos refiramos al mundo subatómico o al universo a gran escala, e incluso dentro de ella, no cabe ya un pensamiento que se tenga por “espejo de lo real”, que prescinda del observador, que separe a las cosas del medio, que aspire a la descripción total y al sistema acabado.

Por de pronto, la lógica aristotélica es un instrumento para entender lo que las cosas son y sus causas, y parte de un supuesto fundamental: que es posible dar razón de la totalidad de lo que hay en un sistema deductivo completo, basado en los principios primeros del pensamiento (Aristóteles, Metafísica, IV, 3, 1005a 20-25). Estos principios, como es sabido, son los de identidad, no-contradicción y tercio excluso. El primero establece la imposibilidad de que lo mismo exista y no exista al mismo tiempo y dentro de la misma relación; el segundo establece la imposibilidad de que un mismo atributo pertenezca y no pertenezca a un mismo sujeto, al mismo tiempo y dentro de la misma relación; el tercero establece, sobre la base de una lógica bivalente, que entre dos nociones contradictorias solo una puede ser mantenida como verdadera (Aristóteles, Metafísica, IV, 3, 1005a 18-1005b 34).

Para Aristóteles, “el más firme de todos” es el principio de no-contradicción, que tiene connotaciones lógicas y ontológicas: de un lado, todas las ciencias lo presuponen y es condición de posibilidad del conocimiento; de otro, pertenece a “lo que es en tanto que algo es” y se cumple de manera general y necesaria. En otras palabras, la negación de tal principio supone la supresión de la entidad y la consecuente reducción de todo lo que hay a determinaciones accidentales sin sujeto (Aristóteles, Metafísica, IV, 4, 1007a 20-1007b 18). Es más, incluso los que niegan este principio, lo sepan o no, siguen sus exigencias al pensar (Aristóteles, Metafísica, IV, 4, 1008b 12-1009a 5).

Para Morin, los tres axiomas son solidarios y favorecen la vislumbre de un mundo coherente y enteramente accesible. El problema es que “todo lo que excedía a esta coherencia quedaba a la vez fuera de la lógica, fuera del mundo y fuera de la realidad” (Morin 1992: 179). En otras palabras, se da una retroalimentación entre la ciencia clásica y la lógica clásica, pues el determinismo reduccionista de la primera se apoya en las operaciones de deducción e inducción de la segunda, dando lugar a una visión de lo real supuestamente necesaria y general, pero idealizada en el fondo y ajena a la novedad cualitativa. Por decirlo con Morin (1992: 181): “La lógica clásica reforzó los caracteres fundamentalmente simplificadores de la ciencia clásica, la cual reforzó con sus éxitos la idea de la verdad ontológica de la lógica clásica”.

Si se tiene en cuenta, además, que dicha lógica opera con un esquema bivalente, no es de extrañar que persiga a todo lo ambiguo y contradictorio y que adjetive de absurdo o irrelevante a todo lo que escape

de sus redes. Y es que siempre se ha dado por supuesto que el armazón lógico-matemático de las teorías científicas era un fiel reflejo de las estructuras mismas de lo real (Morin 1988: 23).

En los albores del siglo XX, no obstante, la ciencia entró en crisis y la realidad entró en crisis con ella:

“La partícula dejó de ser el ladrillo elemental del universo para convertirse en una noción fronteriza entre lo concebible (la onda, el corpúsculo, el quark) y lo inconcebible, estando lo concebible a su vez sometido a una inevitable contradicción en los términos en adelante complementarios de onda y corpúsculo, de unidad elemental y de inseparabilidad” (Morin 1988: 24).

Esta ruptura de fundamentos llevó a Morin a plantearse la necesidad de una epistemología compleja y dialógica, que tejiera en conjunto lo diverso, sin dejar de distinguirlo:

“El conocimiento sería imposible en un universo bien sea totalmente determinista, bien sea totalmente aleatorio; no puede ejercerse más que en un universo en el que haya una dialógica de unidad-diversidad y una dialógica de orden-desorden-organización, que son las condiciones mismas de la existencia de nuestro mundo y de nuestras existencias, al mismo tiempo que son las condiciones del conocimiento” (Morin 1988: 237).

Se trata de dar a luz a un realismo relacional, relativo y múltiple, que reconozca los límites del conocimiento y la presencia del misterio (Morin 1988: 240). Por decirlo de otro modo: “lo real no es solo lo que se deja absorber por el discurso lógico, sino lo que se le resiste” (Morin 1981: 134). Y justamente por ello, no podemos desecharlo sin más, hay que recoger el guante y trabajar a pesar de la incertidumbre y la ambigüedad. Lo que se cuele por las grietas del reduccionismo es lo irreducible; por esas mismas grietas asoma la contradicción al interior de la lógica deductiva-identitaria, cuyo orden implicado, al menos abstractamente, se ha tenido siempre por consistente (Morin 1992: 197).

El reduccionismo, como toda mirada unidimensional, ofrece una imagen parcial y deslavazada de las cosas, y por eso mismo falsa. Es verdad que a la ciencia se le pide, desde siempre, que hilvane las costuras de la naturaleza y que no deje nada a lo indeciso, pero hay que pedirle, además, que se haga cargo de las “zonas oscuras de lo real”, que distinga el mapa del territorio, que trate con lo incierto y lo ambiguo, “que respete el misterio de las cosas” (Morin 1988: 240).

Ni todo lo real es racional, ni todo lo racional es real: lo real excede siempre a lo racional. Hay capas profundas de la realidad que nuestro entendimiento aún no llega o quizá nunca llegue a concebir. El fundamento de eso que llamamos realidad no es simple, sino complejo. No hay un zócalo elemental al que todo remita. Y nuestra lógica falla en los umbrales del mundo, que son los del pensamiento (Morin 1984: 287).

Ante el desafío de pensar la complejidad, por tanto, Morin encuentra en Heráclito a un remoto aliado, a un pensador que respeta lo múltiple sin dejar de reconocer lo uno, que incluye lo ambiguo y lo inesperado, y que huye de visiones planas de lo real. Acaso por ello, no sigue razonamientos deductivos en sus aforismos, sino otros que permiten lecturas diversas y quiebran la linealidad del discurso; y hasta la sintaxis se retuerce para provocar y sacudir al lector, algo ineludible para el griego.

Heráclito, obviamente, es un pensador anterior a la lógica aristotélica, y eso le permite jugar libremente con los contrarios sin preocuparse por el principio de no-contradicción (Jaspers 1998: 38). Además, acomete con ingenio la tarea de pensar la contrariedad, usando recursos como la paradoja y el oxímoron, que le permiten trazar una imagen compleja y no disyuntiva de lo real; sin olvidar el uso del quiasmo, el paralelismo y la ambigüedad, que favorecen una mejor traducción de la equivocidad de las cosas, en liza desde siempre. Se trata, por tanto, de colocar el antagonismo de lo respectivo en un foco de significación más profundo, donde lo uno no se entiende sin la pluralidad que lo constituye, tal y como ha subrayado Morin (1994: 85) en nuestro tiempo.

Por otro lado, y aunque su oscuridad sea proverbial, el jonio tiene voluntad pedagógica. En sus

fragmentos se usan cerca de treinta parejas de contrarios distintas para ilustrar la coincidentia oppositorum. Además, el modo de tratar la contrariedad no es uniforme, sino que admite diversos enfoques y perspectivas (Guthrie 1984: 419-420):

1) Las mismas cosas producen efectos opuestos sobre distintas clases de seres vivos. Por ejemplo, el agua del mar es saludable para los peces y deletérea para los hombres (22 B 61 DK). Este fragmento es una prueba de que Heráclito no subvierte el principio de no-contradicción, ya que los contrarios no son “a la vez y en lo mismo”. La contradicción de la que habla Heráclito no es absoluta o excluyente, sino relativa y relacional, cuyo punto de ajuste es una ley cósmica inexorable. Lo mismo sucede con el fango, repulsivo para el hombre y apetecible para el cerdo (22 B 13 DK). O con la arveja, que resulta más valiosa para el asno que el oro (22 B 9 DK).

2) Aspectos diferentes de la misma cosa pueden justificar descripciones opuestas. Por ejemplo, el camino de subida y bajada es el mismo sin ser lo mismo (22 B 59 DK). En otro fragmento similar se constata que, aunque lo recto y lo curvo sean contrarios, la escritura los armoniza en sus trazos (22 B 59 DK).

3) Algunas cualidades de las cosas se consideran positivas porque se cotejan con sus contrarios. Por ejemplo, la salud, la saciedad y el reposo son valiosos por la experiencia negativa de sus contrarios: la enfermedad, el hambre y la fatiga (22 B 111 DK). Y lo mismo sucede con la justicia y la injusticia (22 B 23 DK).

4) Algunos opuestos se caracterizan por su cambio recíproco, siendo aspectos sucesivos de un continuo. Por ejemplo, las parejas vivo-muerto, joven-viejo y despierto-dormido (22 B 88 DK). En este caso, se trata de contrarios que coexisten “en lo mismo”, pero no “a la vez”. Por poner otro ejemplo, Heráclito nos dice que las cosas frías se calientan y las húmedas se secan, y viceversa (22 B 126 DK). Poco más puede decirse de estos fragmentos, salvo que en ellos se reitera que los contrarios se intercambian mutua y gradualmente, lo que apunta a su unidad profunda (Kirk 1954: 132).

Ahora bien, las relaciones que se dan en la naturaleza no son exclusivamente de conflicto y competencia, sino también de interdependencia y solidaridad (22 B 10 DK). Y nunca son estáticas: “su reposo es cambiar” (22 B 84a DK). El cosmos que imagina el griego se autoajusta sin depender de un centro de control o una dirección privilegiada; de lo que se sigue que la mismidad de las cosas no se entiende sin la alteridad que las constituye, en una suerte de principio de identidad complejo, donde unos dinamismos se apoyan en otros para sostener la trama frágil de la naturaleza (Kahn 1981: 89-95).

Para Morin, lo más provechoso de Heráclito es justamente esto: que sea capaz de distinguir sin desligar y concebir la multiplicidad de la naturaleza sin perder de vista su unidad relacional. El propio Morin reconoce que su dialógica, que vincula nociones que se oponen a la vez que se necesitan, es una “hija bastarda heraclítica de la dialéctica hegeliana”, pero más próxima a Heráclito que a Hegel, ya que este ofrece siempre una salida a las contradicciones (Morin 2018: 22-23). Y advierte, además, que no debe confundirse el Logos de Heráclito con la idea tradicional de razón, pues se trata, en todo caso, de una razón compleja y contradictoria (Morin 1992: 184).

En otro sentido, y salvando las distancias, Morin destaca la presencia de Heráclito en el principio de complementariedad de Niels Bohr: las contradicciones visibles de la realidad se ajustan en la unidad de fondo de todas las cosas, como la onda y el corpúsculo coinciden, bajo sus diferentes parámetros de observación, en la naturaleza de la luz (Morin 2018: 23-24). Nótese que este principio supone la aceptación por vez primera de una contradicción por parte de la racionalidad científica (Morin 1992: 186). Antes de Bohr, por decirlo de otro modo, toda contradicción en el seno de la ciencia indicaba un error en el razonamiento que era preciso corregir:

“La contradicción es en efecto un escándalo para la lógica identitaria, ya que introduce la no-identidad en la identidad, la pertenencia y no pertenencia de un mismo atributo a un sujeto, y porque establece una relación simultánea de exclusión e inclusión entre dos términos, lo que viola el principio alternativo del tercio excluso (...). Mientras que a la filosofía le llegaba el momento de afrontar el problema de la

contradicción, la ciencia clásica siempre la rechazó: una contradicción no podía ser sino el indicio de un error de razonamiento y, por ello mismo, no solo debía ser eliminada, sino hacer eliminar el razonamiento a que conducía” (Morin 1992: 184-185).

Lo novedoso de este planteamiento es que la contradicción a la que se llega no es “el indicio de un error”: “Fue la coherencia misma del razonamiento la que, partiendo de dos tipos de experiencia, llevaba a la necesidad lógica de unir dos proposiciones contradictorias” (Morin 1992: 186). Esto significa, de entrada, que los postulados aristotélicos no sirven para describir el mundo subatómico. Además, nótese que Bohr, como Heráclito, no trata de reducir uno de los términos de la contradicción al otro, sino que mantiene viva la tensión de fondo entre ellos (Moudlin 2004: 271 y Moudlin 2019: 89).

Por decirlo de otro modo, las contradicciones radicales abren grietas en el discurso por las que se cuelean capas profundas y desconocidas de lo real que no obedecen a la lógica clásica (Morin 1983: 445). Como ya viera Heráclito, la esencia de las cosas es de suyo aporética, de modo que, si se elude por sistema todo lo ambiguo y contradictorio, se ofrece una imagen incompleta y parcial de las mismas (Morin 1992: 187). Esto no significa que para llegar a la verdad haya que asociar necesariamente ideas contradictorias. Se trata de reconocer que la verdad puede hallarse también en las colisiones fecundas que se dan entre ideas contradictorias (Morin 1992: 189).

Como ya se ha dicho, reconocer la complejidad de lo real y los límites de la lógica no implica renunciar a su uso: “cada operación fragmentaria del pensamiento dialógico obedece a la lógica clásica, pero no su movimiento de conjunto” (Morin 1992: 201). Esto significa que la lógica aristotélica es tan necesaria como insuficiente. Su mayor utilidad acaso sea constatar la validez de los enunciados de un discurso. Así, la fórmula paradójica de Heráclito “vivir de muerte, morir de vida”, se puede descomponer para analizar su verdad de forma no contradictoria:

“La organización viviente necesita un trabajo ininterrumpido, es decir, una degradación ininterrumpida de energía, lo que acarrea inevitablemente la muerte, pero esta organización es capaz de regenerarse extrayendo energía fresca de su entorno; ello no impide que, a la larga, el proceso de degeneración-regeneración será alterado y acarreará irremediamente la muerte; así pues, se vive (regeneración) de muerte (degradación), y después se muere de vida (por degradación final del proceso de regeneración)” (Morin 1992: 203).

Sin duda, este procedimiento nos ayuda a entender mejor lo paradójico del aserto, pero, a la vez, anula la tensión inherente a sus términos. La frase solo alcanza su sentido si se entiende de forma compleja, esto es, manteniendo la contradicción que la constituye. Por decirlo de otro modo, la dialógica moriniana es el “tercio incluso”, dos proposiciones contrarias que se piensan necesariamente unidas al tiempo que se oponen, algo que recuerda, sin duda, a Heráclito (Morin 1992: 206).

Sea como fuere, se trata de tomar conciencia de que el conocimiento progresa transformando sus grietas en lugares de paso; de que la complejidad acontece de la mano de lo irreducible, lo ambiguo, lo paradójico, lo contradictorio, esto es, de todo aquello que apartó de su discurso la lógica deductiva-identitaria, que nos ha llevado a visiones del mundo reductoras y parcelarias (Morin 1992: 195).

La lógica falla donde se da lo complejo: “lo que constituye su utilidad revela sus límites” (Morin 1992: 197), de modo que ningún sistema lógicamente organizado puede ofrecer un sistema acabado del universo. La lógica, en definitiva, debe estar al servicio de lo real, y no al revés, y debe reconocer sus límites, dejando margen a lo indecible.

4. Conclusión: habitar el umbral de las cosas

Heráclito sitúa la clave de lo real en la tensión misma entre los contrarios, en ese espacio intermedio entre lo visible y lo invisible, entre lo que ya no es y lo que todavía no es, donde se entreteje todo cuanto hay. Y es que, para el jonio, pensar no es situarse al margen de la ambigüedad, sino habitar el umbral de las cosas, los lugares tensos e inestables donde acontece el sentido.

La imagen del umbral procede de Hesíodo y Heráclito alude a ella en uno de sus fragmentos. Al describir el Tártaro, un enorme y oscuro abismo donde se ultiman los límites del cosmos y se acercan los extremos de todas las cosas, el poeta beocio nos dice:

“Allí donde la Noche y la Luz del día se acercan más y se saludan entre ellas pasando alternativamente el gran umbral de bronce. Cuando una va a entrar, ya la otra está yendo hacia la puerta, y nunca el palacio acoge entre sus muros a ambas, sino que siempre una de ellas fuera del palacio da vueltas por la tierra y la otra espera en la morada hasta que llegue el momento de su viaje” (Hesíodo, Teogonía, 748-755).

Heráclito (22 B 57 DK) no está de acuerdo con esta concepción de los contrarios y objeta lo que sigue: “Maestro de la mayoría es Hesíodo: ellos tienen la seguridad de que es quien sabe más cosas, uno que ni siquiera conocía el día y la noche, que en realidad son una sola cosa”.

Lo que afirma Hesíodo es que la Noche y la Luz del día coinciden, apenas por un instante, en el umbral de su morada, donde nunca están ambas a la vez. Obviamente, Heráclito, para el que el estado natural de las cosas es la guerra de unas contra otras, no podía compartir esta idea. A su juicio, el umbral no es un lugar de paso, sino el lugar donde arraigan las contradicciones radicales y se dan los encuentros inesperados (Conche 1986: 103). Y eso fue, ante todo, lo que atrajo la atención de Nietzsche y Morin, como se ha tratado de mostrar.

Para el primero, Heráclito es un pensador trágico porque, pese al ajuste de fondo que se presupone en el cosmos, la tensión no desaparece jamás. El jonio desmonta de ese modo las categorías lógicas convencionales al postular un cosmos cuyo sustrato no es unitario ni inmutable, sino el resultado de la interacción de lo diverso y cambiante.

Cabe preguntarse, no obstante, si el griego defiende un devenir “que no revela nunca una permanencia”, como pretende Nietzsche. Es cierto que, para Heráclito, todas las cosas del cosmos están sometidas a un flujo incesante, pero, en el fondo, este no es sino el aspecto visible de un ajuste invisible que los hombres, por lo general, son incapaces de advertir. En otras palabras, el devenir es la otra cara del Logos, la ley eterna que ajusta la lucha entre los contrarios y las transformaciones que acontecen en la naturaleza. Lo que nos dice el jonio es que esas realidades en movimiento constante, como si del fluir de un río se tratara, están gobernadas por una “armonía de tensiones opuestas”, pero no que el devenir anule la presencia de determinaciones estables en el cosmos (22 B 51 DK).

Este aspecto trágico del pensamiento heraclíteo, relativo a la ley inexorable que todo lo gobierna, apenas se hace visible en la interpretación nietzscheana. Heráclito impele a los hombres a interiorizar la ley que ajusta y unifica el devenir y a tomar conciencia de los límites que impone, algo que nada tiene de negativo, si se entiende adecuadamente. Ahí radica la tragedia del héroe, como vieron Esquilo y Sófocles: su desmesura le lleva a oponer su pobre individualidad a lo universal y necesario, algo que acarrea muchos sufrimientos; pero también su majestad: el reconocimiento de la ley eterna del cosmos, le permite ser prudente en medio de las desgracias y abrirse paso a través de la espesura.

Para el segundo, Heráclito es una fuente inagotable de preguntas y, a pesar de la distancia que los separa, reconoce su deuda con el griego, sea porque intuye la inseparabilidad de los contrarios, o porque intuye que lo uno es múltiple y complejo; si bien Morin no comparte la lógica de fondo incontestable a la que alude el griego, ni tampoco cree posible hallar unos pocos mecanismos simples que den cuenta de la totalidad de lo que hay. No se olvide que el pensamiento complejo está atravesado por una tensión permanente entre “la aspiración a un saber no parcelado y no disyuntivo y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento” (Morin 1994: 197).

Ante todo, Morin constata la actualidad de Heráclito de la mano de Bohr. Si la filosofía se ha enfrentado desde el inicio con la contradicción, la ciencia siempre la rechazó. Por ello, la unión de las nociones contradictorias de onda y corpúsculo supuso toda una revolución dentro de la ciencia. La consecuencia epistemológica de este postulado es que lo contradictorio puede llegar a ser complementario

(contraria sunt complementa), algo que ya intuyó el jonio, por cuanto se trata de pensar unidos dos aspectos lógicamente incompatibles de un mismo fenómeno.

En este sentido, Morin se siente más cercano a Heráclito que a Hegel, pues el griego entiende que hay contradicciones que son insuperables, de ahí que la tensión sea una condición sine qua non para mantener el ajuste del cosmos, mientras que el alemán supera todas las contradicciones en un tercer término.

Para Nietzsche y Morin, en suma, el pensamiento occidental olvidó, cuando no desechó deliberadamente, la otra cara de lo real: lo desordenado, lo ambiguo, lo incierto, lo contradictorio. La ciencia y la filosofía eligieron el camino del ser de Parménides. Desde entonces, lógica, ciencia y filosofía colaboraron en la ingente tarea de constatar el orden subyacente al aparente desorden de lo real.

Para ambos, aunque desde supuestos bien distintos, hay que volver a la lógica paradójica de Heráclito, una lógica que no silencia lo ambiguo, lo incierto o lo contradictorio, y que nos invita a reconocer nuestros límites, que no a dejar de medir fuerzas con ellos, y la inabarcable complejidad de la naturaleza.

Bibliografía

Aristóteles

1994 Metafísica. Madrid, Gredos.

1995 Física. Madrid, Gredos.

Castoriadis, Cornelius

2006 Lo que hace a Grecia, vol. I. Buenos Aires, FCE.

Colli, Giorgio

1978 Después de Nietzsche. Barcelona, Anagrama, 2000.

Conche, Marcel

1986 Fragments: Héraclite. París, PUF, 2005.

Cornford, Francis M.

1989 Platón y Parménides. Madrid, Antonio Machado Libros.

Deleuze, Gilles

1971 Nietzsche y la filosofía. Barcelona, Anagrama, 2000.

Fink, Eugen

1976 La filosofía de Nietzsche. Madrid, Alianza, 1996.

Fränkel, Hermann

1993 Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.

Gentili, Carlo (y Gianluca Garelli)

2015 Lo trágico. Madrid, Antonio Machado Libros.

Graham, Daniel W.

2006 Explaining the Cosmos: the Ionian Tradition of Scientific Philosophy. Princeton, Princeton University Press.

Grondin, Jean

2021 La belleza de la metafísica. Barcelona, Herder.

Guthrie, William K. C.

1984 Historia de la filosofía griega, vol. I. Madrid, Gredos.

1986 Historia de la filosofía griega, vol. II. Madrid, Gredos.

Hesíodo

1978 Obras y fragmentos. Madrid, Gredos, 1990.

Jaspers, Karl

1998 Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen. Madrid, Tecnos.

Kahn, Charles H.

1981 The Art and Thought of Heraclitus. Cambridge, Cambridge University Press.

Kirk, Geoffrey S.

1954 Heraclitus: the Cosmic Fragments. Cambridge, Cambridge University Press.

Marcovich, Miroslav

1967 Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary. Mérida, Los Andes University Press.

Morin, Edgar

1981 El método 1. La naturaleza de la naturaleza. Madrid, Cátedra.

1983 El método 2. La vida de la vida. Madrid, Cátedra.

1984 Ciencia con consciencia. Barcelona, Anthropos.

1988 El método 3. El conocimiento del conocimiento. Madrid, Cátedra.

1992 El método 4. Las ideas. Madrid, Cátedra.

1994 Introducción al pensamiento complejo. Barcelona, Gedisa.

2013 Mes philosophes. París, Pluriel, 2018.

Moudlin, Tim

2004 Truth and Paradox: Solving the Riddles. Oxford, Clarendon Press.

2019 Philosophy of Physics: Quantum Theory. Princeton, Princeton University Press.

Nietzsche, Friedrich

1872 El nacimiento de la tragedia. Madrid, Alianza, 1995.

1873 La filosofía en la época trágica de los griegos. Madrid, Valdemar, 1999.

1888 Ecce Homo. Madrid, Alianza, 2001.

Autores

Gustavo Fernández Pérez

Profesor de Filosofía, IES Alonso de Madrigal (Ávila)

gfernandezpe@educa.jcyl.es