



NÚMERO 24

Abril 2017

BUENOS AIRES

ISSN 1669-9092

**HERÁCLITO Y LA RELACIÓN ENTRE EL SER HUMANO, LA
NATURALEZA Y LA LUCHA¹**

Úrsula Carrión Caravedo

Resumen:

El objetivo de este texto consiste en responder la siguiente pregunta, inspirada en varios fragmentos de Heráclito: ¿qué significa que el ser humano deba actuar en

Úrsula Carrión Caravedo es Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). En la actualidad se encuentra realizando su Doctorado de Filosofía en la UNED. Paralelamente, dicta cursos de Filosofía y de Lenguaje en la PUCP y en la Universidad del Pacífico. Además de su labor docente, se ha desempeñado como coautora, editora y correctora de diversos libros y revistas, tanto especializados como de enseñanza y de divulgación. También ha participado en Congresos de Filosofía y ha publicado artículos académicos y de corte ensayístico.

¹ El presente artículo está basado en la tesis de Licenciatura de la autora, pero incorpora nuevas dimensiones

conformidad con el λόγος que gobierna la naturaleza? Para responderla, dividimos el trabajo en tres partes. En la primera estudiamos la vinculación entre φύσις y λόγος. El término φύσις alude a la totalidad de cosas que conciernen a la experiencia humana. Esta φύσις está regida por una ley (λόγος) que le confiere sentido y unidad a todo lo que existe. Nuestra segunda sección aborda la noción de πόλεμος, pues el λόγος se expresa en términos de una lucha (πόλεμος) entre opuestos, una guerra que hace posible la multiplicidad y el devenir. En la última parte, explicamos que la acción humana de acuerdo al λόγος involucra tres aspectos: primero, la comprensión de esta ley; en segundo lugar, el conocimiento de uno mismo y el rechazo de la desmesura (ὑβρις); por último, la participación en las contiendas agonales que se dan en la polis en diversas instancias (deportiva, artística, política, etc).

Palabras clave: φύσις / λόγος / πόλεμος / ὑβρις / ἀγών

Abstract:

The purpose of this paper consists in answering the following question, inspired on several fragments of Heraclitus: what means that human should act in accordance with the λόγος that governs nature? To answer that, we divide this work in three parts. First, we study the connection between φύσις y λόγος. The word φύσις refers to all things concerning human experience. This φύσις is directed by a law that provides sense and unity to the existence. Our second section broaches the idea of πόλεμος, since it λόγος reveals as a struggle (πόλεμος) between opposites, a contest that makes possible multiplicity. In the last part, we explain that human behavior in accordance to λόγος involves three aspects: first, understanding this law; second, self-knowledge and the rejection of ὑβρις; last, participating on the several ways of ἀγών that take place in the polis (sport, art, politics, etc.).

Key words: φύσις / λόγος / πόλεμος / ὑβρις / ἀγών

En la Antigüedad griega, sobre todo durante el período preplatónico, la φύσις era concebida de un modo especialmente amplio. Heidegger² considera que dicho término se identificaba con el ser mismo y que, en ese sentido, designaba una totalidad radical. Así, φύσις “significaba originariamente el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana entendida como obra de los hombres y de los dioses y, finalmente, los dioses mismos, sometidos al destino”³. En otras palabras, para los filósofos presocráticos, no había un mundo trascendente, ajeno a la φύσις; por el contrario, todas las cosas coexistían como parte de ese todo.

² Heidegger, Martin: *Introducción a la metafísica* (Barcelona, Gedisa, 1998), 22.

³ *Ibid.*, 23.

Heráclito de Éfeso, conocido como “el oscuro”, se inserta en esta tradición de pensamiento que concibe la φύσις como la totalidad de lo existente. Nietzsche afirma que “es muy probable que jamás haya existido un hombre que escribiera de manera tan clara y brillante”⁴. En efecto, la filosofía de Heráclito nos ilumina en una dirección clave para entender el pensamiento de su época.

En esta ocasión, queremos estudiar el lugar que parece ocupar el ser humano en la φύσις según el filósofo de Éfeso. De modo más específico, indagaremos qué puede implicar que el hombre actúe en conformidad con el λόγος que gobierna la totalidad de lo que existe. Nuestra inquietud surge principalmente a partir del fragmento B 112 de Heráclito, que reproducimos a continuación: “Ser sabio es virtud [ἀρετή] máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza [κατά φύσιν] escuchándola”⁵. Cabe advertir que no pretende ser este un trabajo de exégesis exhaustiva de dicha sentencia. Más bien, nos aproximaremos al pensamiento del filósofo tomando como inspiración las lecturas que Heidegger y Nietzsche han realizado sobre él. Para responder la interrogante que guía nuestro trabajo, revisaremos primero la noción de λόγος y su importancia para comprender la naturaleza. Seguidamente, explicaremos cómo esta se relaciona con el πόλεμος o la lucha de contrarios. Todo esto nos permitirá, en la última parte, precisar en qué consiste la acción del hombre de acuerdo al λόγος.

El λόγος y la φύσις

Hemos iniciado señalando que Heidegger identifica a la φύσις con el ser en su conjunto. Sin embargo, con el transcurso de los años, ese sentido primigenio se fue perdiendo. La traducción latina de φύσις por *natura* significó, a juicio del filósofo alemán, la “primera etapa del proceso del aislamiento y enajenación de la esencia originaria de la filosofía griega”⁶. Dicho proceso está caracterizado por la aparición de

⁴ KSA I, 832.

⁵ El subrayado es nuestro. Seguimos la traducción de Mondolfo: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación* (México D.F., Siglo Veintiuno, 1971), 44.

⁶ Heidegger, Martin: *op. cit.*, 22.

una serie de interpretaciones que consideran la φύσις como naturaleza predominantemente física y, de esta manera, se centran en las entidades que ocupan un espacio. Por el contrario, la concepción heideggeriana de la φύσις es más globalizadora: designa el ámbito desde cual las cosas se determinan y diferencian.

La idea de φύσις remite entonces a una totalidad, y Heráclito parece estar en línea con ella. En el fragmento B 64, sentencia: “Todas las cosas [τὰ πάντα] las gobierna el Rayo”⁷. El τὰ πάντα, bajo la perspectiva que acabamos de mencionar, no nos debe llevar a pensar en una mera suma de objetos, sino en una unidad. Eugen Fink⁸ proporciona un ejemplo de esta unidad, el cual resumimos a continuación: cuando hablamos de una piedra, nos podemos referir a ella como un pedazo de montaña; la montaña, a su vez, conforma una cordillera; esta, al mismo tiempo, pertenece a la Tierra, que es parte de nuestro sistema solar. Mediante este breve ejemplo, se ilustra la unidad de la totalidad; en otras palabras, se muestra cómo todas las cosas están de algún modo vinculadas entre sí. La φύσις alude, pues, a esta existencia omniabarcante, al ser en su conjunto. Al respecto, Vernant afirma lo siguiente:

“Los hombres, la divinidad, el mundo, forman un universo unificado, homogéneo, todo él en el mismo plano; son las partes o los aspectos de una sola y misma *physis* que pone en juego por doquier las mismas fuerzas, manifiesta la misma potencia vital”⁹.

Como se puede notar en el pasaje anterior, la φύσις está asociada a una potencia, es decir, al movimiento y el devenir. En efecto, el origen de la palabra se relaciona con el verbo φύω, que significa nacer, salir a la luz, crecer (y también hacer crecer). Heidegger se refiere a ella, por eso, como una fuerza del aparecer que además

⁷ La traducción que hemos empleado es la de Eggers, Conrado y V. Juliá: *Los filósofos presocráticos*, tomo I (Madrid, Gredos, 1978), 388.

⁸ Fink, Eugen y M. Heidegger: *Heraklit* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970), 12.

⁹ Vernant, Jean-Pierre: *Los orígenes del pensamiento griego* (Barcelona, Paidós, 1992), 116.

se mantiene regulada por sí misma¹⁰. La relación entre la φύσις y el aparecer se puede encontrar en el ya citado fragmento B 64 de Heráclito. Allí se le atribuye al rayo el gobierno de la naturaleza. La razón de esta atribución parece radicar en que es el rayo el que irrumpe en medio de la noche y permite ver aquello a lo que ilumina¹¹. El rayo gobierna la totalidad de las cosas en la medida que funciona, de alguna manera, como la luz que hace posible que ellas aparezcan.

Pero detengámonos brevemente en el dinamismo interno y la actividad constante que caracterizan a la φύσις. Según Heráclito, hay una unidad entre el ser y el devenir que se puede notar en la imagen del río empleada en el fragmento B 12. Ahí sostiene lo siguiente: “Aguas distintas fluyen sobre los que entran en los mismos ríos”¹². Esta sentencia, antes que afirmar que nada permanece, muestra la unidad del cambio y, en consecuencia, la consonancia entre ser y devenir: a pesar de que el caudal se modifica, el río es siempre el mismo. Bruno Snell sostiene al respecto que con la imagen del río “se caracteriza la vida en sí misma, por encima de los seres vivientes concretos, como algo permanente y constante y al mismo tiempo siempre nuevo”¹³.

Hasta aquí podemos ver que la noción de φύσις está ligada tanto a la unidad como al movimiento. Cabe preguntarse ahora cómo se vinculan ambos elementos; más precisamente, qué hace que el constante cambio no implique dispersión, sino más bien orden. Heráclito pensó que debía haber un principio ordenador de las cosas, una suerte de lenguaje oculto y unificador de todo lo existente: el λόγος.

Es cierto que ‘λόγος’ tenía múltiples significados en la época en que vivió Heráclito. Guthrie cita aproximadamente una decena; además, proporciona ejemplos

¹⁰ Heidegger, Martin: *op. cit.*, 23.

¹¹ Cfr. Fink y Heidegger: *op. cit.*, 9-27.

¹² Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos* (Madrid, Gredos, 1987), 284.

¹³ Snell, Bruno: *Las fuentes del pensamiento europeo: estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia* (Madrid, Razón y Fe, 1965), 309.

de los fragmentos del filósofo en los que λόγος es traducible de diferentes maneras¹⁴. Sin embargo, no vamos a detenernos en las diversas acepciones del término. Lo que nos interesa, más bien, es tratar de recoger el sentido especial que Heráclito le otorga a la noción de λόγος en gran parte de sus fragmentos, a saber, como una ley o fórmula de ordenamiento del mundo con ciertos rasgos que mencionaremos a continuación¹⁵.

El λόγος es un principio universal, es decir, que gobierna todo lo existente. Esta característica se puede notar en el fragmento B 50: “Tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una”¹⁶. En efecto, si hay orden y unidad en la multiplicidad, es gracias a que existe una ley que rige la totalidad de los entes y no solo una parte de ellos: “guía todas las cosas a través de todas”¹⁷, dice Heráclito en B 41.

El λόγος, además de universal, es permanente. Esto significa que no se trata de un principio que opera de forma arbitraria. Si la ley que confiere armonía a la φύσις no fuera constante, al dejar de existir aparecería la posibilidad de que la naturaleza actuara de una forma caótica y no ordenada.

Adicionalmente, el λόγος es oculto y no se muestra a simple vista. Tal vez sea ese el sentido del fragmento B54, donde Heráclito dice: “La armonía invisible vale más que la visible”¹⁸. En efecto, la armonía de una escultura o de una melodía, por ejemplo, puede ser valiosa y admirable; sin embargo, no es difícilmente reconocible. Por el contrario, el lenguaje oculto que ordena la naturaleza y explica sus misterios tiene mayor relevancia y profundidad. El fundamento del mundo es algo velado, que no está

¹⁴ Guthrie, W. F. C.: *Historia de la filosofía griega*, Tomo I (Madrid, Gredos, 1991), 396.

¹⁵ Seguimos a Russo en la interpretación de las características propias del *logos*. Russo, José Antonio: *Los presocráticos II. El Logos. Heráclito* (Lima, UNMSM, 2000), 34-42.

¹⁶ Kirk et al.: *op. cit.*, 273.

¹⁷ Eggers, Conrado y V. Juliá: *op. cit.*, 385.

¹⁸ *Ibid.*, 387.

descubierto. A eso llama Colli el “*pathos de lo oculto*”¹⁹: el mundo que percibimos es algo transitorio e inestable, mientras que lo que se encuentra escondido tiene preeminencia y continuidad. Eso oculto es, pues, la unidad, la armonía, el *λόγος*.

El *λόγος* y el *πόλεμος*

Es momento de preguntarse en qué consiste ese principio que gobierna todo. Heráclito afirmará que la ley común a las cosas radica en la lucha de opuestos, esto es, el *πόλεμος*. En el fragmento B 8 menciona que “todo sucede según discordia”²⁰; en el B 80 añade que “la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad”²¹. Así, si se considera al *λόγος* como el principio rector de todas las cosas y luego se señala que todo sucede según el *πόλεμος*, entonces parece razonable identificar *λόγος* con *πόλεμος*.

Pero, ¿en qué sentido el *πόλεμος* puede ser entendido como la ley que rige la totalidad? Quizá la razón estriba en que la discordia entre las cosas hace posible la multiplicidad: por medio de la oposición, los entes se definen y se distinguen unos de otros. Si entre el día y la noche no hubiera antagonismo, entonces se anularía toda diferencia entre ambos. Si el sueño no se opusiera a la vigilia, no cabría distinción alguna entre ellos. “Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se reseca, lo reseco se humedece”²², sentencia Heráclito en el fragmento B 126 para ejemplificar las relaciones de sucesión entre algunos opuestos. Algo análogo se puede observar también en B 88: “Lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez, aquellas cosas se cambian en estas y estas en aquellas”²³.

Cabe notar que no existe, según el filósofo, una incompatibilidad radical entre los elementos contrarios, sino más bien una complementariedad o necesidad mutua.

¹⁹ Colli, Giorgio: *El nacimiento de la filosofía* (Barcelona, Tusquets, 2000), 71-72.

²⁰ Eggers, Conrado y V. Juliá: *op. cit.*, 380.

²¹ Kirk et al.: *op. cit.*, 282.

²² Eggers, Conrado y V. Juliá: *op. cit.*, 394.

²³ Kirk et al.: *op. cit.*, 275.

En palabras de Martínez Marzoa, “los contrarios lo son porque el uno nace pereciendo el otro y, por tanto, permanece entregado en definitiva al otro y ha de concederle de nuevo la palabra”²⁴. Los contrarios, en su alternancia, se delimitan y definen mutuamente. En el fragmento B 111, Heráclito dice lo siguiente: “La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo”²⁵. De algún modo, definir la salud, la saciedad y el reposo solo es posible si se reconocen sus contrarios. En esa misma línea se encuentra el fragmento B 23, donde señala que no se conocería el nombre de la justicia si las cosas injustas no existieran²⁶.

Lo anterior nos lleva a enfatizar dos cuestiones: primero, la importancia del πόλεμος para hacer posible el cambio y la multiplicidad; segundo, la interdependencia de unas cosas respecto de otras. En efecto, cada objeto está en una relación de lucha constante contra los demás, en una oposición permanente a todo aquello que no es²⁷. De algún modo, se podría decir que el λόγος común a las cosas radica justamente en su distinguirse unas de otras. Heráclito parece sugerir que solo es posible entender una cosa en el marco de un contexto que muestre su diferencia. “Las cosas en conjunto son todo y no todo, idéntico y no idéntico, armónico y no armónico, lo uno nace del todo y de lo uno nacen todas las cosas”²⁸, expresa el filósofo en B10. La φύσις sería, pues, ese horizonte desde el cual los entes se relacionan (se diferencian). Heidegger lo explica de la siguiente manera:

“El πόλεμος, mencionado aquí, no es una guerra al modo de los hombres sino un conflicto que impera con anterioridad a todo lo divino y lo humano; la lucha tal como la piensa Heráclito provoca el inicio de la separación de lo que está presente en su confrontación [...]. En esta diferenciación se produce el mundo.

²⁴ Martínez Marzoa, Felipe: *Historia de la Filosofía*, Tomo I (Madrid, Istmo, 1984), 55.

²⁵ Eggers, Conrado y V. Juliá: *op. cit.*, 393.

²⁶ Cfr. Kirk et al.: *op. cit.*, 276.

²⁷ Bajo esa misma perspectiva podría entenderse el fragmento B1, donde Heráclito recuerda la importancia de distinguir cada cosa según su naturaleza y mostrar cómo es. Véase la nota 40.

²⁸ Kirk et al.: *op. cit.*, 277.

(La diferencia ni separa ni destruye la unidad. La construye, es conjunción (λόγος). Πόλεμος y λόγος son lo mismo)²⁹.

Es importante resaltar que en la guerra entre los opuestos, el vencedor establece un dominio meramente transitorio. Si la supremacía de alguno de los contendores fuera irrevocable, la lucha cesaría y, con ella, el cambio y la multiplicidad. Nietzsche repara también en esto y lo resume así: “De la lucha de los contrarios surge todo el devenir: las cualidades determinadas, que se nos aparecen como duraderas, expresan solo la prevalencia momentánea de uno de los luchadores, pero la guerra no finaliza con ello, el combate continúa en la eternidad”³⁰. Efectivamente, el día no puede anular de forma inexorable a la noche. Lo mismo se puede extender a las relaciones entre el frío y el calor, el sueño y la vigilia, la salud y la enfermedad, etc. De ahí se sigue que la guerra no tiene una dimensión destructiva o aniquiladora. Por el contrario, el πόλεμος permite preservar la consonancia de la naturaleza: mientras haya alternancia entre los vencedores, habrá armonía en el cosmos. Así, cuando una cosa se diferencia de su opuesto sin suprimirlo de modo absoluto, se garantizan el cambio y multiplicidad.

La acción humana conforme al λόγος

Es momento de precisar cuál es el rol que cumple el ser humano dentro de la naturaleza. En el fragmento B 112, que hemos caracterizado como fundamental para la orientación de nuestro trabajo, se asocia ser sabio con obrar conforme a la naturaleza y escucharla. Ya hemos explicado que la naturaleza está gobernada por el λόγος. Actuar en conformidad con ella implicará, como veremos en lo que sigue, atender a este λόγος.

Recordemos el citado fragmento B 50, donde Heráclito sostiene que lo sabio consiste en reconocer que todas las cosas son una. En la misma línea está la sentencia B 41: “Una sola cosa es la sabiduría: conocer con juicio verdadero cómo todas las cosas

²⁹ Heidegger, Martin: *op. cit.*, 63.

³⁰ KSA I, 825.

son gobernadas a través de todas las cosas”³¹. Creemos que justo aquí radica el sentido primario de la acción en conformidad con el λόγος: en entender la forma como el mundo opera, es decir, en comprender que la ley común a todo implica una oposición entre las cosas, una diferenciación gracias a la cual cada una de ellas se define.

Esa comprensión exige del ser humano una disposición especial para escuchar a la naturaleza y descifrar sus misterios. Así como la luz del rayo hace posible el aparecer de las cosas, la luz de la razón humana debe dejar ver aquello que a simple vista permanece oculto. Ya hemos mencionado que el λόγος no es evidente ni manifiesto; en ese sentido, actuar en conformidad con este implica tener una capacidad especial para comprender esa armonía oculta en la naturaleza. Dicha capacidad, como señala Montes³², va de la mano de una curiosidad por entender la manera en que opera el mundo. Pero la curiosidad aparece, creemos, cuando uno –siguiendo la propuesta socrática– se examina a sí mismo y reconoce que no sabe. Así, actuar conforme al λόγος también será, en cierto sentido, tener la capacidad de autoconocerse. Heráclito no parece ser ajeno entonces a la tradición que valora la importancia del autoconocimiento. De hecho, el fragmento B101 lanza una sugerencia que sigue esa misma línea: “Anduve buscándome a mí mismo”³³, dice.

¿Cómo entender esta búsqueda interior? ¿Está diciendo Heráclito que actuar conforme al λόγος es vivir según una perspectiva completamente individual o particular? Todo lo contrario. Veamos B2: “Por tanto es necesario seguir a lo común; pero, aunque el λόγος es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular”³⁴. El λόγος involucra a todos los hombres, y justamente constituye un error no darse cuenta de ello. Jaeger llega a señalar incluso que las acciones del ser humano

³¹ Kirk et al.: *op. cit.*, 282.

³² Montes, Ángel: *Repensar a Heráclito* (Madrid, Trotta, 2001), 35.

³³ Kirk et al.: *op. cit.*, 307.

³⁴ Kirk et al.: *op. cit.*, 273.

son, de alguna forma, efecto de este³⁵. Así, actuar en conformidad con el λόγος común implica reconocer nuestra pertenencia; y para eso, resulta fundamental que uno se examine a sí mismo.

En efecto, en el ya citado fragmento B 50, Heráclito emplea el verbo ὁμολογεῖν cuando señala que hay que convenir en que todo es uno. Dicho verbo significa poner de acuerdo con el propio λόγος de uno, como bien precisa Guthrie³⁶. Así, el λόγος individual remite esencial y necesariamente al λόγος común que gobierna el mundo. En esta línea podría leerse el fragmento B 45, que dice: “No llegarías a encontrar, en tu camino, los límites del alma, ni aun recorriendo todos los caminos: tan profunda dimensión tiene”³⁷. Si el alma posee un carácter ilimitado es, en parte, porque remite al λόγος común. Este λόγος constituye entonces una unidad a la que el hombre está subordinado.

Heráclito califica como “dormidos” a aquellos que no reconocen la pertenencia al λόγος, pues viven en una suerte de engaño: “Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular”³⁸, dice en B 89. El sueño, comenta Gadamer³⁹, simboliza para Heráclito la carencia de inteligencia, la ausencia de conciencia plena. El filósofo de Éfeso se distingue, en B1, de la mayoría de personas: mientras ellas actúan como dormidas, él sí ha logrado comprender al λόγος. Por lo tanto, quienes quieran participar de ese saber superior, deben “despertar”: dejar de ver solo particularidades aisladas para reconocer ese lenguaje común, subyacente y unificador. Al parecer, esa comprensión de la que dispone Heráclito lo convierte en alguien es capaz de diferenciar cada una de las cosas

³⁵ Jaeger, Werner: *Paideia* (México D. F., F.C.E., 1957), 176.

³⁶ Guthrie, W. F. C.: *op. cit.*, 400.

³⁷ Kirk et al: *op. cit.*, 297. Véase también el fragmento B 33.

³⁸ Eggers, Conrado y V. Juliá: *op. cit.*, 390.

³⁹ Gadamer, H.G.: *El inicio de la sabiduría* (Barcelona, Paidós, 2001, 53.

según su naturaleza, como sugiere en el mencionado B 1⁴⁰. Efectivamente, un entendimiento profundo del λόγος deriva en el reconocimiento de que la oposición (πόλεμος) constituye el principio fundamental de multiplicidad y devenir al que están sometidas todas las cosas.

Conocernos a nosotros mismos es también indagar sobre nuestra naturaleza. Retomando nuevamente a Sócrates, implica ser conscientes de las limitaciones que tenemos en tanto seres humanos. Desde esta perspectiva, solo el ámbito divino es propiamente sabio. Heráclito lo precisa en B 78⁴¹: “El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino, sí”. Con ello, contrapone la perspectiva limitada de los hombres al ámbito divino, que se presenta como unitario y sintético⁴². A los seres humanos les está prohibido medirse con los dioses y pretender ser como ellos. “Hay que extinguir la insolencia [ὑβρις] más que un incendio”⁴³, manifiesta el pensador de Éfeso en el fragmento B 43.

La ὑβρις alude a la soberbia que caracteriza a la pretensión de los hombres de convertirse en dioses. En la obra del maestro trágico Sófocles, esta falta ocupaba un rol muy importante. “No hay que cometer impiedades en las relaciones con los dioses. Las palabras arrogantes de los que se jactan en exceso, tras devolverles en pago grandes golpes, les enseñan en la vejez la cordura”⁴⁴, se lee en *Antígona*. Dicho reclamo de sensatez se traduce en una exigencia de moderación en las acciones humanas.

⁴⁰ Reproducimos el fragmento B 1 completo a continuación: “Aunque esta razón (λόγος) existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen mientras duermen”. Traducción de Eggers, Conrado y V. Juliá: *op. cit.*, 380.

⁴¹ Eggers, Conrado y V. Juliá: *op. cit.*, 389. Algunos otros fragmentos similares que contraponen lo humano a lo divino son B 79, B 82 y B 83.

⁴² Cfr. Kirk et al.: *op. cit.*, 279.

⁴³ Cfr. Kirk et al.: *op. cit.*, 307.

⁴⁴ *Antígona*, 1350. Usamos la traducción de Assela Alamillo (Madrid, Gredos, 1981).

Heráclito, según Kirk, se inserta en esta tradición que considera importante actuar con mesura y prudencia⁴⁵. Así, suponemos que para el presocrático constituye una forma ὕβρις el desconocimiento de que el λόγος particular remite, en última instancia, al λόγος común. En este sentido, los hombres soberbios serían también aquellos que no reconocen la verdad universal del λόγος y que, por el contrario, consideran que en su opinión particular reside la sabiduría absoluta.

Al conocer su propia naturaleza y convenir en su pertenencia al λόγος común, le corresponde al ser humano actuar según esta ley y, por lo tanto, participar del πόλεμος. Nietzsche parece haber estado pensando en Heráclito cuando afirma lo siguiente: “Ante todo, la guerra. La guerra ha sido siempre la gran listeza de todos los espíritus que se han vuelto demasiado interiores, demasiado profundos⁴⁶”. Aquí se relaciona la guerra con mirada interior. Pero investigarse a uno mismo no tiene que ver con tomar conciencia de la individualidad; todo lo contrario: se trata de reconocer la unidad subyacente, que es de constante lucha y devenir.

Aquí radica, en nuestra opinión, el último sentido de la conformidad de acción de acuerdo con la naturaleza. Si el hombre no es ajeno al principio de discordia y oposición, es menester que asuma su rol en la contienda. “La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros, libres⁴⁷”, dice el fragmento B 53. La guerra se muestra de modo más específico, según esta sentencia, como responsable de las diferentes condiciones de los seres humanos. En la lucha se miden el esfuerzo y la excelencia de los combatientes. Los participantes, al buscar sobresalir, intentan desplegar lo mejor de sí. Vernant se refiere a este tema de la siguiente manera: “En una sociedad competitiva donde para ser reconocido hay que prevalecer sobre los rivales en una

⁴⁵ Kirk et al.: *op. cit.*, 308.

⁴⁶ KSA 6, 57.

⁴⁷ Kirk et al.: *op. cit.*, 282.

competición incesante por la gloria, cada uno se halla expuesto a la mirada del otro, cada uno existe en función de esa mirada⁴⁸.

El contexto en que se desplegaba esta competitividad era el de las contiendas agonales. El ἀγών era la fiesta en que los competidores se enfrentaban por un premio. Al parecer, los primeros juegos que se desarrollaron en Grecia se llevaban a cabo entre los miembros de la aristocracia; luego el espectro de participantes se amplió, como explica Jaeger⁴⁹. Sin embargo, el término ἀγών no se circunscribía exclusivamente al terreno deportivo. También era empleado en los ámbitos político y bélico, pues significaba proceso, asamblea y disputa, así como entre los poetas. La lucha entre contendores estaba presente entonces en las palestras, entre los atletas; en los anfiteatros, entre los artistas; y en el ágora, entre los políticos⁵⁰. No hay que dejar de mencionar, por último, las luchas entre clases que tenían lugar dentro de la misma polis (comerciantes y aristócratas, por ejemplo, se enfrentaban constantemente). Finley precisa, respecto a la lucha, lo siguiente:

“La contienda jugaría un papel importantísimo en la vida pública griega [...]. Nada define la calidad de la cultura griega más netamente que la manera en que la idea de competencia estaba extendida desde la hazaña física hasta la región del intelecto, hasta las hazañas de la poesía y de la composición dramática”⁵¹.

Ángel Cappelletti⁵² coincide con la idea según la cual la guerra es generadora de diferencias y jerarquías. A partir de ella se distinguen las clases sociales, los gobernantes y los Estados dentro de la Hélade. Esas diferenciaciones hacen posible el desarrollo de la sociedad en todos sus ámbitos (doméstico, económico, político,

⁴⁸ Vernant, Jean-Pierre: *El hombre griego* (Madrid, Alianza Editorial, 1993), 28.

⁴⁹ Jaeger, W.: *op. cit.*, 196-199.

⁵⁰ Cfr. Liddell, H. y R. Scott (comps.): *A Greek-English Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1973), 18-19.

⁵¹ Finley, Moses: *El mundo de Odiseo* (México DF, FCE, 1966), 133.

⁵² Cappelletti, Ángel: *La filosofía de Heráclito de Éfeso* (Caracas, Monte Ávila, 1969), 108-109.

religioso, militar, etc). La lucha aparece, así, como el motor de la historia responsable de las diversas cualidades humanas.

Cabe recordar en este momento a la buena Eris de Hesíodo: la diosa de la guerra que arrojaba a los hombres a enfrentarse unos contra otros y alimentaba en ellos la envidia y el rencor. Nietzsche⁵³ comenta que ese sentimiento de envidia (*Neid*) constituía un móvil para la superación y la búsqueda de excelencia del hombre, y no un pretexto para destruir y eliminar a quien era objeto de este sentimiento. Por ello, conducía a las personas a un torneo (*Wettkampf*) y no a una lucha destructiva (*Vernichtungskampf*).

El ἀγών funciona entonces como un resorte que posibilita la excelencia de los hombres; es decir, fomenta que se perfilen las individualidades, como precisa pertinentemente Müller⁵⁴. La provocación entre los contrincantes y su respectivo fortalecimiento para buscar la victoria propician la grandeza del espíritu, lo que aumenta la fama de quienes sobresalen en los concursos. Por esa razón señala Nietzsche que “cuando más grande y más sublime es el hombre griego, tanto más luminosa es en él la llama de la ambición que se desprende de él, devorando a cualquiera que tome su mismo camino”⁵⁵. El filósofo alemán considera que en el Estado griego se desarrolla la tensión necesaria para que los combatientes puedan rendir al máximo. Y ese rendimiento solo es posible mediante el esfuerzo. Como señala Píndaro en la Olímpica X: “Pocos son los que sin esfuerzo alcanzan victoria gozosa”⁵⁶. En esta misma línea se puede interpretar el fragmento B 110 de Heráclito: “Para los hombres no sería mejor que sucedieran cuantas cosas quieren”⁵⁷; lo más conveniente

⁵³ KSA I, 787.

⁵⁴ Müller, Enrico: *Die Griechen im Denken Nietzsches* (München, Berlin, New York, DTV, W. de Gruyter, 2005), 82.

⁵⁵ KSA I, 787-788.

⁵⁶ Usamos la traducción de Alfonso Ortega (Madrid, Gredos, 1986, 120).

⁵⁷ Eggers, Conrado y V. Juliá: *op. cit.*, 393.

–podríamos complementar– es que ellos se esfuercen. Resulta importante, en suma, tomar parte de las contiendas, pues es allí donde se mide la excelencia.

En el extremo opuesto está la guerra aniquiladora y salvaje, que pone fin a la competencia y no es bien vista. Esta lucha es considerada un tipo de trasgresión (o ὄβρις) de las normas de convivencia⁵⁸. Se trata de una forma de confrontación que dista del espíritu deportivo que anima las contiendas agonales, pues está motivado por una voluntad salvaje y aniquiladora. Según Nietzsche, este tipo de lucha constituye una degeneración del hombre griego cuando este se torna cruel y vengativo⁵⁹. Esta manera de enfrentamiento, orientada a la anulación definitiva del contendor, es equivalente, en términos heraclíteos, a la supremacía de un elemento sobre su contrario: anula la multiplicidad y resulta, por ello, indeseable.

Siguiendo esta línea, uno podría afirmar que actuar de acuerdo con el λόγος es impedir que la lucha se detenga, y esto solo es posible cuando no se busca anular perennemente al contrincante, sino cuando se procura prolongar la buena contienda que caracteriza las diversas relaciones entre los miembros de la comunidad (artísticas, políticas, deportivas, etc.). Así, se trata de tomar parte de este tipo de lucha que estimula o impulsa las grandezas individuales. Si llevamos esta idea al debate de opiniones en el ágora, por ejemplo, significaría que hay que fomentar siempre el continuo debate y de evitar la pretensión de establecer una posición única y absoluta. Si pensamos en los certámenes entre poetas o en las competencias deportivas, quien participa en consonancia con el λόγος tendría que ser alguien con la grandeza de aceptar su derrota cuando esta haya sido justa e incapaz de declararse a sí mismo vencedor absoluto de todos los tiempos. En general, incumplir las reglas de juego constituye una forma de incurrir en ὄβρις, como bien señala Yunus Tuncel⁶⁰. Heráclito parece decirnos, pues, que es sabio aprender a competir.

⁵⁸ Garlan, Yvon: “El militar”, en: Vernant, J.P., *El hombre griego* (Madrid, Alianza Editorial, 1993), 68.

⁵⁹ KSA I, 792.

⁶⁰ Tuncel, Yunus: *Agon in Nietzsche* (Milwaukee, Marquette University Press, 2013), 83.

Hemos visto, en suma, cómo actuar en conformidad con la naturaleza supone, en primer lugar, reconocer al λόγος como ley que la gobierna, bajo la cual todas las cosas y las personas están sometidas. En segundo lugar, implica el examen de uno mismo: conociéndose, el ser humano se dará cuenta de sus límites y reconocerá su pertenencia al λόγος común. Esta mirada del hombre hacia sí mismo constituye también, como hemos señalado, un punto de partida para actuar en función de las limitaciones humanas, es decir, con mesura. El tercer y último sentido de la acción en conformidad con el λόγος tiene que ver con el πόλεμος, que es una actividad que se extiende a todos los dominios humanos: no solo es principio ordenador del universo, sino que también se despliega como una suerte de móvil para la sociedad. En este sentido, actuar de acuerdo al λόγος implica preservar la continuidad de la lucha y participar de las contiendas agonales que se dan en la polis en diversas instancias. Dicha participación constituye, además, una posibilidad para destacar, sobresalir y lograr, de algún modo, la inmortalidad.

Bibliografía:

Cappelletti, Ángel: *La filosofía de Heráclito de Éfeso* (Caracas, Monte Ávila, 1969).

Colli, Giorgio: *El nacimiento de la filosofía*, tr. Carlos Marsano (Barcelona, Tusquets, 2000).

DIELS, Hermann y Walter KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Tomo I (Berlin, Weidman, 1974).

Eggers, Conrado y V. Juliá (trads.): *Los filósofos presocráticos*, Tomo I (Madrid, Gredos, 1978).

Fink, Eugen y M. Heidegger: *Heraklit* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970).

Finley, Moses: *El mundo de Odiseo* (México DF, FCE, 1966).

Garlan, Yvon: "El militar", en: Vernant, J.P., *El hombre griego* (Madrid, Alianza Editorial, 1993).

Gadamer, H.G.: *El inicio de la sabiduría* (Barcelona, Paidós, 2001).

- Guthrie, W. F. C.: *Historia de la filosofía griega*, Tomo I (Madrid, Gredos, 1991).
- Heidegger, Martin: *Introducción a la metafísica* (Barcelona, Gedisa, 1998).
- Jaeger, Werner: *Paideia* (México D. F., F.C.E., 1957).
- Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos* (Madrid, Gredos, 1987).
- Liddell, H. y R. Scott (comps.): *A Greek-English Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1973).
- Martínez Marzoa, Felipe: *Historia de la Filosofía*, Tomo I (Madrid, Istmo, 1984).
- Mondolfo, Rodolfo: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación* (México D.F., Siglo Veintiuno, 1971).
- Montes, Ángel: *Repensar a Heráclito* (Madrid, Trotta, 2001).
- Müller, Enrico: *Die Griechen im Denken Nietzsches* (München, Berlin, New York, DTV, W. de Gruyter, 2005).
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA), eds. F. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 15 Vols. (München, Berlin, New York, DTV, W. de Gruyter, 1988).
- *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid, Alianza Editorial, 1998).
- *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. Luis Fernando Moreno Claros (Madrid, Valdemar, 2003).
- *Obras completas*, ed. Diego Sánchez Meca, 3 Vol., (Madrid: Tecnos, 2011-2014).
- Píndaro: *Odas y fragmentos*, trad. Alfonso Ortega (Madrid, Gredos, 1986).
- Russo, José Antonio: *Los presocráticos II. El Logos. Heráclito* (Lima: UNMSM, 2000).
- Snell, Bruno: *Las fuentes del pensamiento europeo: estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia* (Madrid, Razón y Fe, 1965).
- Sófocles: *Antígona*, tr. Assela Alamillo (Madrid, Gredos, 1981).
- Vernant, Jean-Pierre: *Los orígenes del pensamiento griego* (Barcelona, Paidós, 1992).
- *El hombre griego* (Madrid, Alianza Editorial, 1993).
- Tuncel, Yunus: *Agon in Nietzsche* (Milwaukee, Marquette University Press, 2013).