

PÓLEPOS: ¿FUEGO SIEMPRE VIVO?



Pensamiento Clásico

Resumen

El presente texto se dedica a describir algunas interpretaciones de la idea de fuego en los *Fragmentos* de Heráclito para ponerlas en juego con la lectura que Hegel hiciera de los mismos. Las motivaciones centrales de la temática, y por ende su actualidad, giran en torno al sentido y persistencia del conflicto y la guerra en las “relaciones” humanas y en torno a la cuestionable pero constante idea de una primacía jerárquico-ontológica del animal humano sobre otros vivientes. Tangencialmente, y so pretexto de la relación Heráclito-Hegel, se pone en cuestión el supuesto de que toda palabra empleada tradicionalmente en la metafísica tiene, de suyo, una carga esencialista que la inutiliza en los contextos contemporáneos.

Descriptoros: Fuego, eternidad, pólepos, guerra, política.

Este mundo, el mismo para todos, ningún dios ni hombre lo ha hecho, sino que fue siempre, es y será, fuego siempre vivo que se enciende a medidas y se apaga a medidas.

Heráclito, *Fragments*, DK30 y M51

El caso

“Es un típico caso de necia voluntad de certidumbre” se suele decir de aquellos que, por convicción o torpe error, caen una y otra vez en las redes de la tranquilizadora metafísica y sus “monstruos” totalizantes. Una de estas criaturas terroristas es la idea de eternidad¹ que, desde las diversas barricadas del pensamiento ha sido atacada, intervenida y desarticulada razonablemente. Considerando los riesgos a que expone el sólo contacto con las potentes armas de la metafísica ¿cómo resultaría aceptable ahora discurrir en torno a un “fuego siempre vivo” como el que se enuncia en los fragmentos cósmicos de Heráclito o en la dialéctica hegeliana?

Al peligro de ser engullida por las palabras proscritas se adhieren las complejidades propias de los autores reunidos en torno a la fogata, Heráclito y Hegel. De la existencia del primero y de sus *Fragments* nos hemos enterado solamente porque los antiguos, en su afán de llevar agua a sus molinos, nos lo ponen en la mira o en la cita, mientras que del segundo, hay que aceptarlo en honor a que su larga sombra que se sigue prolongando, se ignora si los libros por él firmados fueron por él escritos o se trataba del *Espíritu* que, a través del testimonio, conciencia y pluma de Georg y en recompensa por su esfuerzo, tomaba conciencia de sí.

En fin, que para dar curso a la cuestión tenemos algo así como testigos, múltiples testigos de que Heráclito dijo y un testigo de que la historia es la historia del despliegue del espíritu. Pero también tenemos una no injustificada desconfianza de todo cuanto huela a sempiternidad. En este precario escenario y antes de apostar por alguna respuesta a este que podría ser un “típico caso de...”, conviene, en consecuencia, exponer los datos teóricos con los que contamos, ya después podremos arriesgar alguna aproximación a esclarecimiento del caso, y digo aproximación porque ahora ya nadie está en edad de andar ofreciendo respuestas, toda vez que es imposible e inaceptable aislar al caso de su entorno y de quien lo investiga, toda vez que, no solamente nadie se sumerge en el mismo río dos veces, sino que ningún río recibe a la misma persona dos veces.

Primera Pista

Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ubica a Heráclito en la “fase” del pensamiento griego en que ya es posible observar la separación del filósofo de los asuntos y negocios públicos para dedicarse por completo al pensamiento filosófico. Hasta ese momento, en el cual se están empezando a

¹ Esta es la postura, por dar un ejemplo, de G. Vattimo en *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, cuando sostiene que Derrida no hace sino redorar el blasón de la metafísica al hacer de la *différance* una super-estructura eterna.

forjar las escuelas filosóficas, resultaba inaceptable que un hombre libre se marginara de los compromisos comunes de la ciudad². Si, empero, atendemos a lo dicho por Diógenes Laercio, lo de Heráclito no habría sido un “retiro filosófico” sino una cierta huída de la decadencia política y civilizatoria de Éfeso puesto que el mote de orgulloso y desdeñoso lo ganó solamente debido a la áspera crítica que hizo a sus conciudadanos por haber condenado al ostracismo a Hermodoro —a quien Heráclito respetaba en dignidad— y por la manera tan excesivamente lujosa en que solían llevar la vida; lo cierto es, en todo caso, que cuando Heráclito fue llamado a servir a Éfeso haciendo leyes declinó la oportunidad convencido de que la ciudad ya estaba dominada por una mala e inextirpable constitución.

La distancia entre Heráclito y la ciudad se vio, sin duda, ensanchada por su retiro en el templo de Diana en el cual se dedicaba a la no muy espiritual actividad de jugar a los dados con los niños, al menos no muy espiritual desde nuestra perspectiva ahíta de piedad, esa misma que puede juzgar la afición de Hegel a las cartas como una *vulgaridad*. Aunque es posible que los días del efesio no fueran malos en tales circunstancias, decidió poner más tierra de por medio y se fue a vivir a los montes, acaso cierta nota de misantropía, de los que sólo volvió al enfermar de una hidropesía que lo llevó a la muerte rodeado de estiércol de caballo, al menos eso dicen algunas de las historias en torno a su muerte.

El “oscuro” Heráclito, si las noticias de los siglos V y VI a. C. que se tienen son válidas, no era tan oscuro, se sabe que sus coetáneos y quienes le sucedieron escribían con una sintaxis y dialéctica similares³, entre ellos los miembros de la escuela heraclitizante de Atenas a la que pertenecieron Cratilo (el mismo que guió a Platón hacia esa escuela) y Heraclides Póntico. Aunque, según Hegel, la oscuridad se debe en una mínima parte a cierto descuido para enlazar las palabras y, sobre todo, a que en sus palabras se expresó un pensamiento profundo, especulativo: el concepto, la idea, que escapa del entendimiento.

Después de las escuelas heraclitizantes fueron los apologetas del cristianismo, en vías de hacer de su familia universal una institución mundana, quienes al rebatir las herejías nos dejaron por escrito citas completas de Heráclito, desde Plutarco, pasando por los Santos Padres de los siglos II y III d. C., Sexto Empírico e Hipólito fueron, tal vez, los únicos que leyeron a Heráclito de manera directa.

En cuanto a los textos, Diógenes Laercio consideraba que el tratado de Heráclito era un *De política y ciudadanía* o *De la sociedad humana* cuyas formulaciones *perì phýseôs* funcionaban solamente a la manera de ejemplos o modelos; en función de esto el libro se dividió en tres partes: acerca de todas las cosas, política o ciudadanía y divinidades o religión. En esta antigua división el primer grupo, *logoi* o razón, es un ejercicio de la lógica o dialéctica heraclitana, el segundo grupo se dirige a la política y al debate con sus conciudadanos y se extiende a proclamaciones sobre las condiciones sociales de política y moral y el tercer grupo es una crítica a los cultos religiosos en tanto que se encargan del temor y de las ultimidades. Sin

² Cf. García Quintela, *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. España: Taurus, 1992.

³ Cf. Agustín García Calvo, *Razón común* (edición crítica, ordenación, traducción y comentario del libro de Heráclito. Madrid: Editorial Lucina, 1985). En los “Prolegómenos”, el autor señala que los escritos de la escuela médica de Hipócrates poseen el mismo estilo.

embargo, y así lo considera Agustín García Calvo, cabe la posibilidad de que esta división no signifique sino que “los tres *lógoi* no se refieran a tres partes sucesivas del libro, sino a tres maneras de razón que el antiguo lector habría notado en él”.⁴

Con todo, los fragmentos de Heráclito continuaron con la división que de ellos hizo Diógenes Laercio⁵ hasta que en 1901 Diels, seguido por Kranz, no sin recibir críticas por ello, sostuvo que los intentos de reconstruir la obra de manera orgánica el texto de Heráclito eran inútiles e infructuosos dado que el argumento hasta entonces empleado resultaba significativamente frágil. Después de la versión de Diels-Kranz nos encontramos la de Miroslav Marcovich quien ya habla de una “doctrina del fuego” atravesada por tres principios: fuego, medida y cambio (devenir) y sus abordajes: a) que el fuego es la sustancia de todo, b) que el fuego es sempiterno, c) que el fuego obedece a leyes y d) que el fuego necesariamente pasa por transformaciones.

Según Marcovich, el fuego es la sustancia que subyace a todas las cosas y las cosas son las transformaciones o cambios cualitativos del fuego. ¿Por qué el fuego? Lo que la experiencia nos dicta acerca del fuego bien pudo ser la razón por la cual Heráclito decidió emplearle como “metáfora”: era una palabra con prestigio religioso y tradicional y se consideraba que el fuego es incapaz de permanencia alguna.

En los fragmentos es posible reconocer dos “tipos” de fuego, un fuego extracósmico (*αἰθήρ*), siempre vivo, inmortal y divino, materia prima del ordenamiento del mundo, y un fuego que es *Pólemos*, sustancia basilar de las relaciones humanas y que explica el conflicto perpetuo entre hombres que sólo llegan a ser hombres en la medida en que permanecen juntos y “peleándose”.

A pesar de que el fuego es origen y fin de toda transformación y todo cuanto hay, las medidas del proceso son constantes e inviolables, tanto así que ni los dioses las transgreden⁶ pues la preservación de la medida equivale a la preservación del mundo. Aquí entra otro sinónimo del fuego, el rayo que, como timón, es la imagen de la medida constante, la advertencia de que aquello que cambie en cualidad o cantidad dejará de ser lo que es y la amenaza de que quien viola la ley será alcanzado por su fuego.

Considerando el paralelismo entre universo y hombre (alma), se deduce que en el hombre también se expresan cambios según leyes y que toda transgresión de la medida del cambio —como los exagerados placeres corporales que Heráclito denostaba— debilitan al alma y a su energía y, así como el fuego muta sin dejar de ser fuego, la muerte de los hombres no es un cese sino un punto de pivote para la vida, la negación de una cosa es la constitución de otras.

⁴ Agustín García Calvo, *Razón común*, ed. cit., p. 16.

⁵ Y esto incluye las versiones de Schuster en 1873 y de Bywater en 1877.

⁶ Diels Kranz (en adelante DK)3+94 (citado por García Quintela en *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*) y Marcovich (en adelante M) 57+52 (*Heraclitus. Texto griego y versión castellana*. Venezuela: Editio minor, 1968): “El sol gobierna el mundo según la naturaleza, siendo sólo del ancho del pie de un hombre; no sobrepasa los límites, pues si sobrepasase los límites del año (= las estaciones), las Erinias, agentes de Justicia, lo descubrirían.”

Los cambios del fuego extracósmico, político o anímico son interminables y cualitativos y en ellos el fuego encuentra su reposo. El fuego se troca en mar, el mar en tierra y viento y de allí un ciclo en el que no se pierde nada, todo se conserva constituyendo la aparición múltiple y diferenciada de la Realidad cuya consistencia continúa siendo fuego⁷. El fuego es, también, carencia y saciedad, obliga a las cosas a diferenciarse pues la negación de una cosa es la identidad de otra cosa.

Reiteramos, los dos sentidos de decir fuego en los *Fragments* son: fuego extracósmico y enfrentamiento, el uno rige como ley del cosmos, el segundo en los actos de los seres humanos, el primero no cesa nunca en la medida en que siempre hay, ha habido y habrá Universo, el segundo no cesa en la medida en que siga habiendo ciudad. En la lectura de García Quintela el fuego, *Pólemos*, funge como *padre*, origen de la diferencia entre dioses y hombres, y como *basileús* administrando la ciudad en función de que la “guerra común” es constitutiva de la ciudad.

Pólemos como *basileús* lleva a Heráclito al conflicto (*éris* en la *Teogonía* de Hesiodo) y a su doble funcionamiento, ya como desmesura que promueve guerras y querellas, ya como estimulación constructiva que promueve el esfuerzo por “lo mejor”.

El fuego tiene otro nombre, también la Justicia es conflicto, es la tensión necesaria entre los hombres para que ocupen su sitio de la mejor manera posible, para que funcionen dentro de la ciudad como es debido y según su condición. Los contrarios operan aquí, según Marcovich, en la medida en que la Justicia sólo aparece ante los hombres que perciben las formas del mal que los rodean y en el hecho de frecuentar tribunales y asambleas para ver su ejercicio.

La cuestión del mal nos introduce al tercer apartado de los fragmentos, los dioses y el dios singular son inocentes, a decir de Heráclito, respecto de los males, no tienen nada que ver con los hombres, son en absoluto amorales, de aquí que los cultos y las ofrendas sean incapaces de modificar algo: la relación entre los hombres y los dioses o el dios simplemente no existe y todo problema debe ser resuelto por los hombres⁸. La figura del río aparece, se trata de la metáfora de la ciudad que permanece por encima de las acciones humanas mientras que estas se entretienen en ella y le dan, a su vez, permanencia.

Por último, si bien es cierto que en los *Fragments* el azar funda la belleza del *kósmos*, la armonía de la medida, también es cierto que sobre lo más grande no conviene ponerse de acuerdo por azar. Con esto nos parece que el testimonio de Diógenes Laercio expresa la primera pista: que la actividad política esté horadada por el conflicto no implica que se la deba abandonar, antes más considerar que el conflicto resulta inevitable y que a pesar de ello es la *medida* que preserva la ciudad.

⁷ DK31 y M53: “Fases del fuego: primero el mar, del mar la mitad tierra, y la mitad tormenta... la tierra se disuelve en mar, y se mide en la misma proporción que antes de devenir tierra.”

⁸ DK5 y M86: “Se purifican inútilmente cuando están manchados por la impureza de la sangre, como si alguien metido en el barro se lavase con barro. Parecería estar loco si algún hombre lo observase actuar así. Y rezan a estas estatuas como si estuviesen charlando con casas, no conociendo en absoluto quiénes son dioses ni héroes.”

Segunda Pista

Hay que saber que la guerra es común, y la justicia conflicto y todas las cosas llegan a ser por el conflicto y en estado de necesidad.

Heráclito, *Fragments*, DK80 y M28

Opinión común es que la importancia de Grecia para la filosofía radica en que allí nació la ciencia, rasgo definitorio de Europa, esto lo suscribe Gadamer, entre otros, quien afirma que el verdadero tema de la filosofía alemana es el par filosofía griega-filosofía moderna.

Hegel se inscribe en esta grecomanía cuando, en más de una ocasión, ya sea en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* o en la *Ciencia de la lógica*, expresa su admiración por Heráclito⁹ cuyo fuego lee como un proceso que tiene por intuición abstracta al tiempo, el *ahora* integrado por el ser y el no ser, momentos llamados a desaparecer en las mutaciones de la “movilidad absoluta, la disolución absoluta de lo existente: la destrucción de lo otro pero también de sí mismo”¹⁰.

En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel señala que el fuego metamorfoseador de las cosas corporales tiene por realidad al proceso todo y que sus movimientos abstractos son dos, hacia arriba como desdoblamiento y existencia de lo contrario y hacia abajo en la unificación o identificación de estos antagonismos existentes.

Las dos caras de *éris* decía Hesíodo: hacia arriba la hostilidad y la disputa como principio de generación de lo distinto, y hacia abajo la amistad y la armonía que conducen a la combustión; en la hostilidad el ser para sí se realiza en lo general imponiéndose, mientras que en la amistad el ser para sí se hunde en la indiferenciabilidad.

Heráclito supo observar, a decir de Hegel, que la naturaleza toda transita constantemente de lo uno a lo otro y que, en general, todo es una metamorfosis del fuego sin que ello se manifieste a la percepción externa; se trata de un proceso continuo de extinción y resurgimiento que resulta imperceptible para la certeza sensible.

En la *Ciencia de la lógica*, Hegel reitera que Heráclito destacó, contra la abstracción sencilla de que sólo el ser es y la nada no es en absoluto, el concepto más alto y total del devenir: el ser existe tan poco como la nada, todo fluye y todo es devenir. Este devenir implica que la nada no permanezca como (si) nada sino que traspase a su otro, al ser, y esto es tan cierto como que “*en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí ambos, el ser y la nada.*”¹¹

Como es bien sabido, el “estilo” dialéctico de Hegel no sólo es la manera más adecuada de discurrir en torno a la realidad, sino la única, en ella se expresa a cabalidad la unidad entre la forma del pensamiento y lo real. En la *Ciencia de la lógica* Hegel advierte que la filosofía no puede aceptar las separaciones establecidas por

⁹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 258.

¹⁰ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. cit., tomo 1, p. 266.

¹¹ Hegel, *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar S. A., 1968, p. 79, cursivas en el texto.

el intelecto —esas que le hacen desconfiar de Aristóteles—, sino que la filosofía, en cuanto que ciencia, descubre que todos los seres son opuestos —oposición que es distinción y vinculación—, en esto coincide con Heráclito y en esto también se funda la dialéctica que reconoce en la lucha la generadora de todas las cosas. Esta nueva lógica, el primero de los peldaños a la filosofía del espíritu, descubrió, para decirlo en otras palabras, en la oposición la unidad de todas las determinaciones lógicas y reales.

En la *Ciencia de la lógica*, como en otros de sus textos, Hegel reconoce las dificultades que su esfuerzo exige afirmando que “*sólo los vacuos entes ideales, esto es, el ser y la nada mismos, son estos separados, y son ellos los que aquel entendimiento prefiere a la verdad, a la inseparabilidad de ambos, que se nos presenta por doquier.*”¹² En todo caso, cabe aclarar, para Hegel decir que ser y nada son lo mismo no refiere a un determinado (finito) ser y a una determinada nada, el hombre —sobre todo el que pretende hacer ciencia de la filosofía— debe elevarse a la universalidad abstracta, a la indiferencia, pues “lo que permanece es precisamente lo que es real allí donde todas las cosas están continuamente desapareciendo.”¹³

Así, para aquellos a quienes la verdad hace latir sus corazones —la expresión es de Hegel— la variedad no es perjudicial, antes más *es y ha sido* algo esencial y necesario para la existencia de la filosofía y no implica arbitrariedad “*sino que en el movimiento del espíritu pensante hay, sustancialmente, una trayectoria, una cohesión, un hilo racional.*”¹⁴

Si para Heráclito en el fuego extracósmico y siempre vivo hay ya una medida, para Hegel la verdad es la fuente de la que fluyen todas las demás cosas, todas las leyes de la naturaleza y todos los fenómenos de la vida y de la conciencia. La idea es lo verdadero y su naturaleza consiste en desenvolverse y llegar a comprenderse por obra de la evolución, llegar a ser lo que es. La evolución así planteada apunta lo mismo a la posibilidad que al acto, lo que es en sí tiene que convertirse en objeto, cobrar conciencia y cobrar realidad; esto es, su evolución consiste en que el salir fuera y el desdoblarse sean un volver a sí al mismo tiempo, a esto se le llama libertad.

La dialéctica es en Hegel, *grosso modo*, una progresión inmanente que pretende seguir el automovimiento de los conceptos, una fluidificación en que se anima espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados, de tal suerte que la contradicción es un rasgo positivo, pertenece a la esencia del espíritu sostener la contradicción y mantenerla en él como la unidad especulativa de los opuestos.

Con un panorama como este, en definitiva, lo que cabe para Hegel es la crítica a Aristóteles dado que la empresa de fluidificación se opone a reducir las más diversas determinaciones a un solo concepto; y la crítica a Kant y a su dialéctica trascendental que adscribe la contradicción como característica del

¹² Hegel, *Ciencia de la lógica*, ed. cit., p. 80.

¹³ Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, traducción de Manuel Garrido. España: Cátedra, 1998, p. 57.

¹⁴ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. cit., Tomo 1, p. 24.

entendimiento y no de las cosas.

La contradicción, desde la dialéctica hegeliana, está presente en todo y todo lo ordena: lo uno que se expresa los unos, los múltiples que son fenómenos, manifestación completa de la esencia —parte intermedia de la tríada ser-esencia-concepto— y lo múltiple, que se halla en unidad, se identifica con la sustancia. La dialéctica toca, incluso, al Universo cuando en 1801 y en medio del debate Newton-Kepler, Hegel sostiene que “no se debe explicar el sistema solar a partir de principios físico-matemáticos, sino que se le debe entender como una formación dialéctica en la que no se puede considerar a ningún cuerpo aislado y por sí mismo, sino sólo según su posición en el todo lleno de contrarios.”¹⁵

Políticamente. Mientras la Alemania de Hegel vivía el *atraso* representado por dos opciones para la existencia: esclavo o esclavizador, en Francia se luchaba por afirmar la libertad racional, pero allí la experiencia del terror en la época de Robespierre mostró a Hegel la tremenda dificultad, que no imposibilidad, de conjugar racionalmente la libertad del hombre y la organización político-social en un equilibrio en el que ninguno de los polos sea anulado completamente por el otro. Sirva esto para hacer hincapié en que, a este punto, la dialéctica hegeliana no tiene ya nada que ver con la heraclitana pues en el tercer momento dialéctico aunque se conserva y se releva a la vez, se está hablando de progreso, un perfeccionamiento y una reconciliación entre opuestos, *Aufhebung* que es un mantener superando.

Una de las racionales consecuencias de la dialéctica omniabarcante de Hegel es la idea de que, en el progreso de la Historia, el mal y la negatividad son el motor que empuja la vida y que *no deja heridas*.

Momento. ¿No es que la eternidad y el resto de alimañas temporales de las que se vale la teleología trascendente eran de lo que debíamos guardarnos en la pesquisa? Volver al mundo sin hacer de la dialéctica una ley objetiva será no ya una pista, sino un camino irrenunciable.

Pólemos: ¿Fuego Siempre Vivo?

Si, como refiere Rodolfo Mondolfo en su prólogo a la *Ciencia de la lógica*, el valor de la contradicción al interior del sistema hegeliano ya ha sido ampliamente cuestionado por Benedetto Croce en *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, cuyo cuarto capítulo se encarga de señalar que la verdadera antítesis o contradicción (*Widerspruch*), en tanto que oposición inicial de ser y no-ser, quedó sustituida por la simple oposición (*Entgegensetzung*) que en general es pura distinción. Si esto significa que el defecto esencial de la lógica hegeliana consiste en haber aplicado a la conexión de los distintos la forma propia de la dialéctica de los opuestos, entonces, ¿por qué abordar la relación Heráclito-Hegel ahora?

... quizá se trate de una continuada resistencia a la idea heideggeriana de que la antigua Grecia y la nación alemana son las únicas regiones donde es posible la filosofía, aunque esta sería una respuesta fútil y sacada

¹⁵ E. F. Sauer, *Filósofos alemanes*, México: Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 102.

de tiempo y de lugar, tanto como creer que el asunto de los climas templados y el despliegue de la blancura son asunto que sea posible dirimir o que al menos sea posible disolver en tan breve espacio.

¿Qué decir de nuestro “caso” sino que siempre es posible la formulación de, al menos, una pregunta que haga sentido?

Vamos.

¿Qué se juega en la idea de un fuego siempre vivo?

Se juega, de entrada, una perspectiva de la guerra y del conflicto, se juegan guerras y conflictos concretos a ser tratados no sólo desde las perspectivas geopolíticas, economicistas o conductistas, sino desde un pensamiento filosófico y “algo así” como una antropología filosófica dispuesta a desmontar no sólo los idílicos conceptos de la metafísica sino a desarticular la idea del clivaje entre el animal humano y el resto de los animales.

Se juega nuestra capacidad de reconocer que la exaltación de la guerra tiene la singular genialidad de ser una justificación según la cual la guerra no tiene origen humano y que, al tiempo que históricamente ubica a las mujeres en el espacio privado —privada de voz, privada de virtud pero llena de compromisos y vocaciones ontológicas—, llama a los más jóvenes hacia sus muertes apelando a la compleja figura de la tragedia tras la cual se esconde sin dificultad el goce del *padre* al verse aliviado de nuevas competencias.

Se juega la idea de una guerra vinculada al concepto de *revolución*, esa voz vacía: vaciada por los múltiples partidos políticos revolucionarios y porque las historias de las revoluciones se convirtieron en la refutación directa al entusiasmo con que fueron emprendidas, vaciada porque la violencia ha perdido el carisma que Hegel, entre otros, le impuso como partera de la historia. Y es que, a pesar de que la revolución y la violencia difícilmente podrían retornar a sus nichos en la “teoría política”, al menos es deseable que no lo hagan pronto, esto conlleva un quebranto en las formas de formular el pensamiento político y en la posibilidad de apelar a la tradición para intentar codificar las condiciones contemporáneas de esas relaciones humanas que se suelen denunciar como “lo político”.

Se juega una idea de lo político que, a fuerza de ponderar el conflicto sobre todas las cosas o bien de anular y apagar el conflicto, es todo menos algo político. Un olvido del conflicto que no es recurso exclusivo de la fraternidad universal, sino que también se expresa en posiciones como las de los liberales-ilustrados del republicanismo cívico o del neokantismo contemporáneo, Rawls, Habermas o Seyla Benhabib, quienes, por privilegiar el vivir conjuntamente y en comunicación como lo propio de la *polis*, han dejado de lado el *Pólemos* haciéndose, a sí mismos, incapaces de reconocer la complejidad que podría encerrarse en una democracia que, por definición, no puede ser modélica, y se han encargado, incluso a su pesar, de fomentar

la permanencia de una forma de monismo en la teoría y el pensamiento políticos¹⁶.

Se juegan las consecuencias de aceptar que es más nocivo que útil pensar en algo así como la Historia universal, esa racionalización arbitraria que todo lo carga de sentido. Consecuencias que pueden ser, entre otras, la fragmentación de lo cotidiano, la reformulación y cuestionamiento de presupuestos narrativos, la ausencia de transacciones compensatorias con el futuro por los daños recibidos, la extraordinaria capacidad de la voluntad de certidumbre para recrearse en nuevas y risibles teleologías y se juega, también, una noción de esperanza.

Pues bien, hablar de *Pólemos* como fuego siempre vivo viene al caso, solamente, si al ofrecer algún tipo de conclusión hacemos énfasis en que no se trata de un fuego extracósmico que todo lo rige, si cargamos un poco la mano (nunca ha estado de más) contra lo inaceptable en el gran Hegel, si, como venimos diciendo en este último apartado, intentamos aproximarnos a una explicitación de lo que está en juego al acercarse a los calores, hirientes unas veces y estimulantes en otras, del conflicto y si, por último, reconocemos que por “siempre vivo” no apelamos a una constante trascendente sino a la expresa probabilidad de que toda vez que haya dos seres humanos juntos, habrá un conflicto de menor o mayor intensidad, de posible o imposible resolución.

Posdata

(...) es difícil luchar contra nuestro corazón: pues todo lo que desee, lo compra a costa de nuestra alma.

Heráclito, *Fragments*

Antes de perder de vista la valía de las cosas de la ciudad, Heráclito abonaba las reflexiones en torno a los procesos de deliberación del Consejo. En ese entonces, a pesar de su homérica y aristocrática perspectiva, o quizá a razón de ella, el efesio comprendía que en el Consejo las cosas no siempre andan por el mejor cauce e insistía en la conveniencia de apreciar los valores negativos: si las carencias, enfermedades, hambre y fatigas no son aceptadas, difícilmente se podrán valorar los logros. La sorna con que describe los rituales religiosos no es, en su caso, el llamado de un acólito de la Razón, sino la estremecedora exigencia de reconocer que, independientemente de sus nombres, para los dioses todo es bueno, bello y justo, mientras que para los hombres lo propio es, en cambio, distinguir las acciones justas de las injustas.

Con todo y que la, dolorosa para algunos, certeza de la distancia insondable que separa a los seres humanos de sus dioses, pudo haberlo orientado al estudio exclusivo de la política, Heráclito también hizo el recorrido interno por el alma, a la que veía infinita, y en esa interioridad asumió otro aspecto innegable, una cierta debilidad del alma para imponerse de manera eficiente a los deseos del corazón, de tal suerte que, sin

¹⁶ Sin embargo no es, por cierto, Kant el responsable, ya en la *Idea de la historia universal en sentido cosmopolita*, por dar un ejemplo, señalaba que el antagonismo es el “medio” de desarrollar las disposiciones de los seres humanos, en particular de la valiosa capacidad para dotarse de órdenes legales que no expresan sino el cansancio respecto de la guerra y de las experiencias tristes. Cf. Kant, “Idea de la historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

ingenuidad o empacho alguno, pone énfasis en la incapacidad de los hombres para relacionarse políticamente, para hacer cuanto es debido en todo momento y lugar.

¿Será posible una aproximación a Heráclito sin que una se tenga que desasir del candente hierro llamado principio de no contradicción? Pareciera que se habla de dos hombres distintos. ¿Debemos repetir las elecciones refinadas entre una vida de guerra o una vida en los montes, decidirnos por una faceta? ¿Escribía el efesio en aquellos momentos en que se arrojaba sin tregua a la guerra o durante los otros en que trepaba cansado a los montes? ¿O será que el fragor de la guerra y el silencio del monte estuvieron juntos en un mismo cuerpo?

Heráclito, quiero creer, no se interesaría en descifrar su propio *teatro de la memoria*, podría ser y no ser Mario Bruneri y Giulio Canella al mismo tiempo¹⁷, incluso podría no encontrar grotesco un día escribir que Heráclito huyó del *Pólemos* ardiente de Éfeso cuando no pudo más dar la batalla a sus acomodaticios conciudadanos o que Heráclito, antes de tomarse un descanso en sus años maduros, dio “la buena batalla” centrándose en las oposiciones y conflictos propios de la política, que al fin y al cabo es claro que la política no lo reconcilia todo ni es la esfera de preeminencia que preserva el arco de la vida, que al fin y al cabo, como dice Lyotard, “*la historia en cuyo proceso de narración me encuentro revela que cualquier narrativa comienza en el medio de las cosas y que su llamado «fin» es un corte arbitrario en la secuencia infinita de datos.*”¹⁸

Para terminar un exabrupto más y más conocido: resultaría harto gracioso dar cuenta un día de que el fuego del que hablaba el efesio está muy cerca de la idea de una sucesión de soles. El súbito y destructor cambio de soles que también puede interpretarse como el perspicaz sinsentido de afirmar que el Universo, y nuestro mundo en él, no está pegado por necesidad a una lineal evolución ni prendido de la Causa primera y última que todo lo mueve en una ininterrumpida continuidad. Es el sol mismo el que, de cuando en cuando y a su involuntario tiempo, se convulsiona haciendo arder todo hasta que nuevos destellos surgen no se sabe de dónde ni por qué.

El no tener tras de sí un origen perfecto (bueno, bello y verdadero) es una de las distancias “incurables”, no higienizables, que hay entre el paradigma occidental y las formas de pensamiento de los habitantes de las, otrora, colonias, un vacío de mutua exclusión que se traduce en uno, de los muchos, conflictos contemporáneos del milagro relacional; un conflicto cuya resolución aparece como imposible y cuya disminución se muestra impostergable, entonces ¿qué hacer?

Bibliografía

Gadamer, Hans Georg *Antología*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido y Manuel Olasagasti.

¹⁷ En efecto, me estoy refiriendo a los nombres de los personajes indiscernibles, y ese es el meollo argumentativo, de la novela *El teatro de la memoria* de Leonardo Sciascia.

¹⁸ Lyotard, *Peregrinaciones. Ley, forma, acontecimientos*, traducción de María Coy. Madrid: Cátedra, 1992, p. 14.

-
- Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos. Traducción de Manuel Garrido. España: Cátedra, 1998.
- García Calvo, Agustín *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario del libro de Heráclito.* Madrid: Editorial Lucina (Lecturas Presocráticas II), 1985.
- García Quintela, Marco V. *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito.* España: Taurus, 1992.
- Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica.* Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. 2° edición. Buenos Aires: Solar S. A., 1968.
Lecciones de historia de la Filosofía. Tomo I. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Kant, Emmanuel “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia.* Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. Segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. (pp. 39-65).
- Lyotard, Jean-François *Peregrinaciones. Ley, forma, acontecimientos.* Traducción de María Coy. Madrid: Cátedra, 1992.
- Marcovich, Miroslav *Heraclitus. Texto griego y versión castellana.* Mérida-Venezuela: Editio minor, 1968.
- Mondolfo, Rodolfo *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación.* Prólogo de Risieri Frondizi. Traducción de Oberdan Caletti. Segunda edición. México: Siglo XXI editores, 1971.
- Sauer, Ernst Friedrich *Filósofos alemanes.* México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Sciascia, Leonardo *El teatro de la memoria.* Traducción de Juan Manuel Salmerón. España: Tusquets, 2009.
- Vattimo, Gianni *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger.* Traducción de Carlos Gentile. Barcelona: Ediciones Península, 1985.