

PENSAR Y HABITAR EL CONFLICTO⁴⁹⁴

Einar Iván Monroy Gutiérrez⁴⁹⁵

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7442-2703>

*Nuestro pensar está habituado desde hace mucho tiempo
a estimar la esencia de la cosa de un modo demasiado pobre*⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Este artículo es la versión mejorada de la ponencia presentada en el II Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica, Popayán, 12 al 15 de mayo de 2015. Producto del proyecto de investigación PS-13-14. *ἀπειρον, πόλεμος, ἀλήθεια*. La “contienda” como esencia del conflicto, aprobado por la Vicerrectoría Académica y de Investigación de la UNAD, mediante Resolución No. 007440 del 10 de Septiembre de 2014. Especial reconocimiento a Bibiana, Berenice, Alejandro y Edwin, estudiantes integrantes del semillero de investigación *Thaumadzein*.

⁴⁹⁵ Doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos - Universidad de Barcelona, España. Magíster en Filosofía Contemporánea por la Universidad de San Buenaventura-Bogotá. Especialista en Gerencia del Talento Humano - CEIPA. Filósofo - Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD. Investigador y docente de la de los cursos relacionados con la Filosofía Antigua, Filosofía Contemporánea y Líder del equipo de diseño del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAD. Ponente en varios congresos de filosofía, tanto en el ámbito nacional como internacional. ✉ enar.monroy@gmail.com ✉ enar.monroy@unad.edu.co.

⁴⁹⁶ Heidegger, Martin. Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994., p. 135. Cursiva del autor.

Cita este capítulo

Monroy Gutiérrez, E. I. (2020). Pensar y habitar el conflicto. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 457-475). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.29>



Introducción

Investigar sobre el conflicto tiene hoy su actualidad y valor propio indiscutiblemente en y para diversas ciencias humanas. Sin embargo, no ocurre lo mismo en la filosofía porque no sólo no se ha planteado el conflicto como una cuestión filosófica, sino que, sobre todo, tampoco se le ha pensado en su mutua pertenencia con la “cuestión” filosófica. Empezar a hacerlo es el objetivo del presente trabajo. Considerando que la ontología heideggeriana puede enmarcar nuestros esfuerzos, acudimos a la *diferencia ontológica* como pasarela que nos permite justificar nuestra apuesta de desmontar la comprensión óntica y barruntar una comprensión ontológica del conflicto. En primer lugar, nos referiremos a algunos de los desarrollos teóricos más actuales sobre el conflicto. Seguidamente, dilucidaremos los rasgos fundamentales de la diferencia ontológica. Luego, recabaremos en algunos fragmentos de Anaximandro, Heráclito y Parménides sus planteamientos ontológicos sobre el conflicto. Por último, formularemos algunas conclusiones.

1. Comprensión óntica del conflicto

En sentido estricto, óntico [*Ontisch*] hace referencia a las características concretas e inmediatas del ente⁴⁹⁷. Dicho del conflicto significa, que se lo ve como medio o instrumento de cambio, consecuencia de los miedos y necesidades humanas, como un ente con unas características concretas sobre las cuales es posible tasar, gestionar, transformar. Una comprensión *instrumental, antropológica y mediana* [*durchschnittlich*] no deja ver el conflicto en su esencia. Entendemos por comprensión instrumental del conflicto, aquella que lo considera como causa generadora de cambios y oportunidades o como medio para fines; por otra parte, considerar al conflicto como hecho connatural al ser humano, es decir, como lucha, confrontación, actitudes

⁴⁹⁷ Adrián, Jesús. El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder Editorial, 2009., p. 135.

hostiles, polémica, causados por el miedo, la necesidad de supervivencia y la satisfacción de las necesidades básicas entre dos o más partes –personas o pueblos–, es propio de una comprensión antropológica del conflicto; finalmente, la comprensión mediana del conflicto simplemente lo toma como confrontación armada. La conflictología y la filosofía para la paz se mueven en estas comprensiones.

En primer lugar consideremos algunas lecturas instrumentales del conflicto. A partir de una crítica sobre la connotación negativa, tal vez por el proceso histórico vivido en el Siglo XX, Josep Redorta y Eduard Vinyamata consideran el conflicto como instrumento de aprendizaje. Según Redorta “El conflicto nos sirve para incorporar cosas nuevas en nuestra vida”⁴⁹⁸, por cuanto es “una fuente de aprendizajes nuevos”⁴⁹⁹. Apoyándose en Piaget, el autor equipara los tres procesos básicos que configuran el aprendizaje –asimilación, acomodación y equilibrio– con la dinámica de la confrontación, incorporación y consenso. En el escenario organizacional es donde el autor cree confirmar sus postulados, por cuanto es allí donde mayormente se presentan “situaciones de ambigüedad que, a su vez, generan conflictos”⁵⁰⁰, así como oportunidades de aprendizaje y cambio. Vinyamata también llama a un cambio de percepción del conflicto y lo ratifica como oportunidad de conocimiento y aprendizaje⁵⁰¹. En otra obra⁵⁰², Redorta deriva al conflicto de las relaciones de poder, en tanto medio a través del cual se busca suplir una necesidad de conseguir, mantener o aumentar poder. En *Cómo analizar los conflictos*⁵⁰³ y en

⁴⁹⁸ Redorta, Josep. *No más conflictos: cómo resolver tensiones, diferencias y problemas en las organizaciones*. Buenos Aires: Paidós, 2012., p. 50.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 51

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, p. 63

⁵⁰¹ Vinyamata, Eduard. *Conflictología. Curso de resolución de conflictos*. 5ª ed. Barcelona: Ariel-Planeta, 2014. 328p.

⁵⁰² Redorta, Josep. *El poder y sus conflictos. O ¿quién puede más?* Barcelona: Paidós, 2005. 256p.

⁵⁰³ Redorta, Josep. *Cómo analizar los conflictos. La tipología de conflictos como herramienta de mediación*. 2ª ed. Barcelona: Paidós, 2007a. 336p.

*Entender el conflicto*⁵⁰⁴, el autor ofrece un modelo estructurado, una tipología del conflicto como herramienta para intervenir en situaciones conflictivas, por cuanto éstas siguen unos patrones –episodios sociales– de repetición y se resuelven a través de la negociación, pues según Serrano “la relación entre conflicto y negociaciones se ha convertido en una hipótesis”⁵⁰⁵. En síntesis, ya como fuente de aprendizaje; como medio a través del cual se arrebató, mantiene o acrecienta el poder; como situación cuya regularidad hay que identificar para poder intervenir, gestionar y resolver; finalmente, como un objeto de negociación, el conflicto es comprendido de un modo instrumental.

En segundo lugar, examinemos aquellos planteamientos en los que encontramos un acento antropológico. Desde la perspectiva de Vinyamata, tanto el origen como el desarrollo del conflicto tienen como base las relaciones entre las personas, los grupos sociales y sus contextos históricos. Así, comprender el conflicto consiste en identificar las causas, el desarrollo y las posibilidades de pérdida de control. Ahora bien, la causa del conflicto no es ni la diferencia, ni la necesidad de libertad, sino “el miedo atroz a no ver satisfechas las propias necesidades ‘por culpa’ de que otros también necesitan satisfacerlas”⁵⁰⁶. De este modo, la resolución de conflictos depende de la comprensión de las necesidades humanas, del control del miedo a perder lo que se posee y del deseo de lo que no se tiene, así como de la cooperación entre las personas y grupos sociales implicados. Además del miedo, Vinyamata⁵⁰⁷ reconoce otras tres causas del conflicto: injusticias sociopolíticas, los valores imperantes y las enfermedades físicas y mentales, las cuales pueden aparecer mezcladas y en diferen-

⁵⁰⁴ Redorta, Josep. *Entender el conflicto. La forma como herramienta*. Barcelona: Paidós, 2007b. 240p.

⁵⁰⁵ Citado por Redorta, Josep. *Entender el conflicto. La forma como herramienta*. Barcelona: Paidós, 2007b., p. 20.

⁵⁰⁶ Vinyamata. Op. cit, p. 158.

⁵⁰⁷ Vinyamata, Eduard. Comprender el conflicto y actuar educativamente. En Eduard Vinyamata. (Ed.), *Aprender del conflicto. Conflictología y educación* (pp. 9-28). 2ª ed. Barcelona. Editorial GRAO, 2009. 142p.

tes niveles. Redorta, Obiols & Bisquerra⁵⁰⁸ también consideran a las emociones como causas del conflicto, donde conocer y gestionar el conflicto consiste en determinar las fuerzas biopsíquicas que condicionan las emociones para regularlas y educarlas.

En las investigaciones realizadas desde la filosofía para la paz, París⁵⁰⁹ también aboga por una comprensión positiva y antropológica del conflicto y plantea que los conflictos se pueden asumir a través de la transformación, cuyos rasgos son el reconocimiento, el empoderamiento, la comunicación, la responsabilidad y el manejo adecuado de los sentimientos. En su tesis doctoral, París ve al conflicto no sólo como una oportunidad de transformación, sino también de aprendizaje y crecimiento moral para las partes implicadas. La diferencia entre los planteamientos de París, los de Vinyamata y los Redorta es que mientras para estos últimos, los conflictos tienen un carácter regular en virtud de sus estructuras, para aquélla un conflicto nunca es idéntico a otro, pues cada situación conflictiva tiene unos rasgos característicos y diferenciales.

2. La diferencia ontológica

La apuesta de una comprensión ontológica del conflicto pasa por la revisión de una de las cuestiones claves de la ontología heideggeriana: la *diferencia ontológica* [*ontologische Differenz*]. Aunque dicha expresión ya se escuchaba en las lecciones de 1923 y 1924 en la Universidad de Marburgo⁵¹⁰, sólo es tematizada en las lecciones de 1927

⁵⁰⁸ Redorta, Josep. Obiols, Meritxell. & Bisquerra, Rafael. *Emoción y conflicto. Aprenda a manejar las emociones*. Barcelona: Paidós, 2006. 219p.

⁵⁰⁹ Paris, Sonia. La transformación de los conflictos desde la filosofía para la paz. Castellón de la Plana, 2005, 427p. Tesis doctoral. Universidad Jaume I de Castellón de la Plana. Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual y Publicidad. Disponible en: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10456/paris.pdf?sequence=1>. PARIS, Sonia. Naturaleza humana y conflicto: Un estudio desde la filosofía para la paz. En: Eikasía. Revista de filosofía; 50. (Julio. 2013); p. 109-116. Disponible en: <http://revistadefilosofia.com/50-09.pdf>

⁵¹⁰ Gadamer, Hans-George. *Los caminos de Heidegger*. 2ª ed. Barcelona: Her-

dictadas en la misma Universidad y publicadas en 1975⁵¹¹. A partir de aquí, dicha cuestión atraviesa por completo las sendas de su pensar⁵¹².

En primer lugar, la ontología tradicional comprendió al ser como fundamento, sustancia, esencia y al ente como aquello que “es”, aunque no se preguntó por su diferencia. Lo que es más, dado que el ser es algo que se da por supuesto es lo menos cuestionado. Así, rescatar al ser del olvido es una tarea que tiene en la elucidación del ser en su diferencia con el ente una de sus mayores premisas. La pregunta por el ser en tanto ser, no ya por el ente en cuanto ente, ha sido posible formularla por la intuición de la diferencia ontológica. Dicho de otro modo, el problema del ser supone el problema del modo de su advenir, de su mostrarse como sentido de lo mostrado.

En segundo lugar, la diferencia ontológica no es una consecuencia más del modo de ser de un sujeto. Dice Heidegger que la intencionalidad es la posibilidad para elaborar la diferencia ontológica⁵¹³, no sólo porque se establece una distinción entre el Dasein y lo subsistente –diferencia preontológica–, sino porque, existiendo, el Dasein comprende que el estar-descubierto del ente está fundado en el estar-develado del ser –diferencia ontológica en sentido estricto–, el ser es aquella apertura en la que un ente puede ser comprendido. La diferencia ontológica significa que el Dasein en tanto existe, esto es, comprende, lleva a cabo el desvelamiento del ser y la manifestación del ente, distinción que no es resultado de un acto psíquico, sino de la *maduración* de la temporalidad.

der Editorial, 2003. 409p., p. 355.

⁵¹¹ Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. 402p.

⁵¹² En textos como *De la esencia del fundamento* (1929), *¿Qué es la metafísica?* (1929), *Aportes a la filosofía* (1936), *Meditación* (1938-1939), *El habla* (1950-1951), *De un diálogo acerca del habla* (1953-1954), *¿Qué significa pensar?* (1954), *El principio de identidad* (1957), *La constitución ontoteológica de la metafísica* (1957), *Tiempo y Ser* (1962).

⁵¹³ *Ibíd.*, p. 103.

Tanto en *De la esencia del fundamento* como en *¿Qué es metafísica?*, la diferencia ontológica es nombrada por vía negativa: “el no entre ente y ser”⁵¹⁴ o la nada, que no es nulidad del ente, sino la posibilidad de su manifestación y, en cuanto tal, “pertenece originariamente al propio ser”⁵¹⁵. El no, retraimiento, ocultamiento, es pues, el esenciarse del ser mismo en los entes, no ya en el ser-ahí. Aquí se refuerza la comprensión de la diferencia ontológica, no como producto de una distinción del entendimiento, ni como distinción de dos entes, sino como *juego* de la trascendencia del ser-ahí consistente en el desistimiento del ente y en el remitir que empuja hacia el ser: “La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante lo ente como tal”⁵¹⁶. La trascendencia, entendida como rebasamiento de todo ente, incluso del Dasein mismo, es el modo de llevar a cabo la diferencia ontológica. Aquello hacia donde se trasciende no es un más allá del mundo, sino el mundo mismo, que no es un ente, sino horizonte de encuentro con los entes, de tal modo que los entes son presentes y descubiertos y el mundo es la apertura en la que se hacen presentes y los presenta así.

En el pensamiento del Heidegger tardío, la diferencia ontológica sigue conservando un lugar capital, ya que ser y ente se diferencian en el hecho de que el ente “es” y el ser “se da” [*es gibt*]. En algunas obras aparece tematizada como duplicidad o pliegue [*Zwiefalt*], en otras como inter-medio [*Zwischen*] o di-mensión, di-diferencia [*Unter-Schied*]. En *¿Qué significa pensar?*, el autor menciona la *duplicidad* como ámbito en el que se da el asomo de ente y ser, dicho más radicalmente, del ser del ente⁵¹⁷. Aquí, la diferencia ontológica es comprendida como lo que empareja ser y ente, no como una síntesis⁵¹⁸, sino como el presentarse mismo “la presencia de lo que se

⁵¹⁴ Heidegger, Martin. *Hitos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2007., p. 109.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 102.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁵¹⁷ Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Editorial Trotta, 2005a., p. 184.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 200.

hace presente”⁵¹⁹, aquello digno de ser pensado. En *De un diálogo acerca del habla entre un japonés y un Inquiridor*, en el contexto de una discusión sobre la expresión “casa del ser”⁵²⁰, Heidegger advierte la ambigüedad de la palabra “ser”: ser de lo existente y “esencia del ser”, es decir, aquella duplicidad [*Zwiefalt*] que pliega ser y ente⁵²¹. Finalmente, la diferencia ontológica es comprendida también como inter-medio [*Zwischen*] o di-mensión, di-ferencia [*Unter-Schied*], no escisión, sino intimidad donde ser y ente, mundo y cosa devienen distintos y, sin embargo, permanecen concordes; de tal modo que la diferencia no es distinción, ni relación sintética, sino “dimensión para mundo y cosa”⁵²², *dimensión* que no es un espacio a priori, sino la apertura que mesura ser y ente, mundo y cosa. En síntesis, la diferencia como dimensión que mesura la medida de la esencia de mundo y cosa, contienda en la que acontece el conflicto de los contendientes, el despliegue del desgarro de ser y ente, mundo y cosa⁵²³.

En la conferencia “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” de 1957⁵²⁴, en diálogo con Hegel, Heidegger quiere responder a la cuestión de la relación entre ser y pensar. Tanto para Hegel como para Heidegger, la cosa del pensar es el ser. Ahora bien, mientras que Hegel concibe al ser como concepto absoluto, Heidegger experimenta al ser tomado en su diferencia con el ente, vale decir, “la diferencia *en cuanto* diferencia” [*die Differenz als Differenz*]⁵²⁵. Pensar al ser en su diferencia con el ente no es distinción al estilo de una relación que el pensar añade al ser y al

⁵¹⁹ Ibid., p. 201.

⁵²⁰ Cfr. Carta sobre el Humanismo en Heidegger, Martin. *Hitos*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2007., p. 259.

⁵²¹ Heidegger, Martin. *De camino al habla*. 2ª ed. Barcelona: Ediciones del Serbal-Guitard, 1987., p. 107.

⁵²² Ibid., p. 23

⁵²³ Ibid., p. 25.

⁵²⁴ Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. 2ª ed. Barcelona: Anthropos, 2008, p. 191.

⁵²⁵ Ibid., p. 108-109.

ente⁵²⁶, sino la correspondencia del pensar a la interpelación misma de la diferencia, a partir de la cual, pueden ser descubiertos según su esencia: del ente su *presencia* y del ser su *rebasamiento*, “sobrevenida desencubidora” del ente. En palabras de Heidegger: “El ser, en el sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión”⁵²⁷. Mientras que el sobrevenir pertenece al ser, el advenir pertenece al ente; sin embargo, en este advenir del ente se da al mismo tiempo el sobrevenir del ser. Advenir, ser ente, perdurar en la presencia; sobrevenir, descubrir iluminador que da presencia. Este juego alternante del reflejarse mutuos, que Heidegger llama “resolución” [*Austrag*], es el esenciarse de la diferencia misma. Ahora bien, este “girar del ser y lo ente el uno alrededor del otro”⁵²⁸, que es el esenciarse de la diferencia como diferencia, sólo es posible sobre el elemento originario del claro [*Lichtung*], que no es una claridad absoluta sino juego de des-velamiento. En definitiva, la diferencia no es un análisis de entes producida por el entendimiento humano porque, sencillamente, no es ni distinción ni relación. La diferencia es la dimensión en que ser y ente son medidos y atravesados mutuamente. La diferencia deja-ser la luz que otorga el claro del mundo en el que las cosas son iluminadas en su presencia. Lo que impera aquí es el desocultamiento del ser, esto es, el acaecimiento propicio, pues como ya lo había dicho Heidegger, la diferencia entre ser y ente “es, inicialmente, lo que esencia del ser mismo, cuya inicialidad es el acaecimiento apropiante”⁵²⁹.

Para terminar, a la altura de 1962, en la conferencia *Tiempo y Ser*, aparecerá una última caracterización de la diferencia como *donación*. Por un lado, Heidegger propone pensar el ser sin lo ente⁵³⁰, pues no hacerlo así implica identificar el ser con el estar presente o

⁵²⁶ Ibid., p. 135.

⁵²⁷ Ibid., p. 139.

⁵²⁸ Ibid., p. 149.

⁵²⁹ Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2013., p. 920.

⁵³⁰ Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2009., p. 20.

advenir de la presencia, aunque determinado como presencia por el tiempo. Ahora bien, el ser no es una cosa, por tanto no temporal como las cosas; así mismo, el tiempo tampoco es cosa y, por tanto, tampoco algo presente como los entes. Esta no temporalidad del ser y no entidad del tiempo hace que entre ellos haya una copertenencia, pues mientras que del ente decimos “es”, del ser y del tiempo decimos “se da el ser y se da el tiempo”⁵³¹. Lo dado en el “se da” es el ser y el tiempo, pero ¿en qué consiste el “es-ello” [es] que “da” [gibt]? ¿Cómo se da tal donación? El ser esencia como un dejar-estar-presente al ente, como donación de un desocultar que trae a lo abierto, pero en lo donado, el ente traído a la presencia, en el “es” del ente se oculta la donación misma “En el εἶσι se oculta o alberga el Se da”⁵³². A este dar que se reserva y retira en lo donado, Heidegger lo llama destinar [*das Schicken*], al ser dado por el destinar, lo destinado [*das Geschickte*], lo cual implica que el ser se da epocalmente; el tiempo dado futuro-pasado-presente- es la regalía de la tetradimensión despejadora-ocultadora del espacio-tiempo⁵³³. En el “dar” [*geben*] del ser como destino y en el “dar” del tiempo como regalía despejadora-ocultadora, encuentran ambos, ser y tiempo su mutua pertenencia. El “Se-Ello” [es] donador, que determina ser y tiempo lo llama Heidegger (2009) el acaecimiento apropiador [*das Ereignis*]⁵³⁴, que no es un concepto omniabarcante de ser y tiempo, que ni “es” ni “se da”, sino que “acaece apropiadoramente” [*ereignet*]⁵³⁵, manteniendo en su mutua pertenencia a ser, tiempo, hombre; el ser que se da en la regalía del tiempo, es dado al hombre como su propiedad, no se da ser, ni se da tiempo sin el hombre.

⁵³¹ Ibid., p. 24.

⁵³² Ibid., p. 27.

⁵³³ Ibid., p. 34.

⁵³⁴ Ibid., p. 41.

⁵³⁵ Ibid., p. 43.

3. La experiencia ontológica del conflicto

¿Será acaso un azar que Anaximandro, Heráclito y Parménides nombren su experiencia del ser como ἀπειρον, πόλεμος, ἀλήθεια respectivamente? Consideramos que virar *hacia* Anaximandro, Heráclito y Parménides, a fin de indagar por los indicios de una comprensión ontológica del conflicto, tiene sentido no sólo por su indiscutible conexión teórica⁵³⁶, sino también metodológica, esto es dialéctica⁵³⁷.

En primer lugar, consideremos el único fragmento de Anaximandro (12B1 DK) en la traducción de Cornavaca⁵³⁸:

[Anaximandro...ha dicho que principio...de los seres es lo ilimitado] desde lo cual hay generación para las cosas que son y hacia ello se produce la corrupción, según lo que debe ser; en efecto, ellas se añoran y reparan la injusticia recíprocamente, según la ordenación del tiempo⁵³⁹.

En la comprensión de lo ápeiron [ἄπειρον], desde Aristóteles⁵⁴⁰ hasta hoy, se han considerado múltiples aspectos y vías. Entre las múltiples fuentes e interpretaciones⁵⁴¹ del fragmento de Anaximandro, llama-

⁵³⁶ Colli, Giorgio. *La sabiduría griega II. Epiménides-Ferecides-Tales-Anaximandro-Anaxímenes-Onomácrito*. Madrid: Editorial Trotta, 2008., p. 301.

⁵³⁷ *Ibíd.*, p. 29.

⁵³⁸ Cornavaca, Ramón. (Ed.). *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2008., p. 49.

⁵³⁹ [Ἄ. ...ἀρχὴν... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἀπειρον...] ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖσ οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. En Cornavaca, 2008, p. 48.

⁵⁴⁰ Aristóteles. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 1995. 203b 15.

⁵⁴¹ Cornford, Francis Macdonald. *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor., 1987. p. 195ss; Eggers, Conrado. & Juliá, Victoria. *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Editorial Gredos., 2008. p. 82ss; Gigon, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid: Editorial Gredos., 1980. p. 65ss; Guthrie, William. *Historia de la Filosofía Griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*. 2a ed. Madrid: Gredos, 1999, p. 79ss; Kirk, Geoffrey., Raven, John. & Schofield, Malcolm. *Los filósofos presocráticos*.

mos la atención sobre la interpretación *metafísica* de Nietzsche⁵⁴², la *ontológica* de Heidegger⁵⁴³, la *jurídica* de Jaeger⁵⁴⁴, la *política* de Colli⁵⁴⁵ y la proyección *trágica* de Soares⁵⁴⁶. Nosotros nos aproximamos por vía negativa, ya que “la negatividad es el modo de manifestarse de lo ápeiron”⁵⁴⁷. La palabra ἄπειρον trae ya consigo una *oposición* indicada por la α privativa: α-περας; así mismo, ἄπειρον quiere decir aquello que no puede ser medido o calculado porque es imposible de recorrerlo y abarcarlo completamente⁵⁴⁸, es decir, guarda una *distancia* con respecto a aquello que puede ser tasado, lo ente; e indeterminado según la traducción de Nietzsche, algo de lo que nada se puede predicar porque ni es sustancia, ni es predicado, sino una *fuerza* continente y rectora⁵⁴⁹. En cuanto al distanciamiento⁵⁵⁰ o contienda entre ἐξ ὧν...εἰς ταῦτα “las cosas” de donde –indicando una comprensión pluralista de lo ápeiron, como unidad que contiene

Historia crítica con selección de textos. Madrid: Editorial Gredos., 2011. p. 141ss; Zeller, Eduard. *Fundamentos de la filosofía griega*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX., 1968. p. 36ss.

⁵⁴² Nietzsche, Friedrich. Los filósofos preplatónicos. En Sánchez, D. (Ed.), *Obras Completas II. Escritos filológicos* (pp. 327-427). Madrid: Tecnos., 2013.

⁵⁴³ Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial., 2006. Heidegger, M. *La sentencia de Anaximandro*. En Heidegger, M. *Caminos de bosque*. (pp. 239-277). Madrid: Alianza Editorial, 2012.

⁵⁴⁴ Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica., 1952. 267p.

⁵⁴⁵ Colli, Giorgio. *La sabiduría griega II. Epiménides-Ferecides-Tales-Anaximandro-Anaxímenes-Onomácrato*. Madrid: Editorial Trotta., 2008. 358p.

⁵⁴⁶ Soares, Lucas. *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Buenos Aires: Editorial Biblos., 2002. 157p.

⁵⁴⁷ Guariglia, Osvaldo. *Anaximandro de Mileto*. En: *Anales de Filología Clásica*. No. 9. (1966); pp. 23-155. Citado por Soares, Lucas. *Anaximandro y la tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*. Buenos Aires: Editorial Biblos., 2002., p. 81.

⁵⁴⁸ Eggers & Juliá. Op. cit., p. 90.

⁵⁴⁹ Guthrie. Op. cit., p. 93.

⁵⁵⁰ Colli. Op. cit., p. 300

toda pluralidad⁵⁵¹ – y τοῖς οὐσι “las cosas que son”, éstas se *separan* de aquellas, llevando consigo tanto manifestación como conflicto. Las cosas que *están* separadas y en conflicto, “según necesidad o destino” o “deuda”⁵⁵², retornan hacia su elemento originario, reparando la falta y restituyendo las posibilidades que se han quitado entre sí⁵⁵³. Así, la contienda originaria se muestra en la doble separación de las cosas que surgen de lo ápeiron, mientras que el conflicto acontece en la pretendida consistencia, persistencia, estabilidad y constancia de unas cosas sobre otras. El fragmento termina con la expresión “según la ordenación del tiempo”, vale decir, el tiempo se constituye en tribunal y juez que arbitra la *oposición* y disputa de los contendientes, les *retribuye* el reconocimiento y *destruye* las fuerzas que las determinan a la constancia, posibilitando el retorno a su origen⁵⁵⁴.

En segundo lugar, uno de los modos como Heráclito nombra su experiencia del ser es *pólemos*⁵⁵⁵ [πόλεμος]. Colli traduce el fragmento 22B53 DK así: “Pólemos es el *padre* de todas las cosas, el *rey* universal, que *presenta* a unos como dioses y a otros como hombres, a unos [los hizo] como esclavos y a otros como libres”⁵⁵⁶. La traduc-

⁵⁵¹ De aquello continente que está más allá de toda determinación y límite porque es de otra naturaleza y legalidad, aunque valga señalar que las cosas que son no están causadas o efectuadas por ellas, sino implícitas y unificadas en la unidad-pluralidad originaria.

⁵⁵² Fränkel, Hermann. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Madrid: Visor, 1993. 520p, citado por Cornavaca. Op. cit., p. 51, traduce *katà tò khreón* [κατὰ τὸ χρεών] por *nach der Schuldigkeit*, entendiéndolo que la “culpa” se debe a aquella apropiación de posibilidades, sustraídas a otras cosas que también pudieron ser.

⁵⁵³ Kahn, Charles. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Philadelphia: Centrum Philadelphia, 1985, citado por Cornavaca. Op. cit., p. 51, sugiere que no es conveniente enfatizar excesivamente en un sentido moral o escatológico; a nuestro juicio, como lo hace Nietzsche.

⁵⁵⁴ Guariglia. Op. cit., p. 138.

⁵⁵⁵ Nótese bien que πόλεμος es un sustantivo derivado del verbo πελεμιζειν, es decir, sacudir, de la raíz indo-europea *pel* que significa empujar, conducir, lanzar, impulsar, propulsar; expulsar, echar fuera.

⁵⁵⁶ Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς

ción de Cornavaca del fragmento 22B80 DK reza: “Mas es necesario saber que la guerra es *común* y la justicia discordia, y que todas las cosas *sucedan* según discordia y necesidad”⁵⁵⁷. Resaltemos lo esencial a los dos fragmentos: por un lado, es claro que *pólemos* no es nada ente ni una acción humana; por el otro que esencia como progenitor [πατήρ] y gobernante [βασιλεύς], que manifiesta y revela [ἔδειξε], hace [ἔποιησε], coliga [ξυνόν⁵⁵⁸] y lleva al surgir [γινόμενα]. De acuerdo con Colli, la diferencia entre ἔδειξε y ἐποίησε⁵⁵⁹ es que mientras lo primero deja ver una diferenciación esencial y primordial –dioses y hombres–, lo segundo sólo es una apariencia, de tal modo que la dinámica histórica de los pueblos y grupos sociales está precisamente en la superación de esa situación circunstancial de la apariencia. En síntesis, *pólemos* esencia como *surgir* –véase que el participio γινόμενα contiene la raíz γεν (origen, nacimiento)–, como *desvelamiento* y como *diferenciación* de lo revelado.

Cuando el fragmento 22B80 DK señala, por un lado, el esenciar del *pólemos* como “nexo” [ξυνόν] está indicando una correlación con el

ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. En Colli, Giorgio. *La sabiduría griega III. Heráclito*. Madrid: Editorial Trotta, 2010. p. 32-33. Cursiva mía.

⁵⁵⁷ εἰδέναι δὲ χρὴ πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεών. En Cornavaca. Op. cit., p. 246-247. Cursiva mía.

⁵⁵⁸ Es necesario señalar con Cornavaca (2008) que tanto en el fragmento 22B80 DK, como en 22B2 DK, 22B113 DK y 22B114 DK, ξυνός y κοινός –comúnse oponen a ἴδιος –particular o privado-. Sin embargo, ξυνός no dice *qué* es el *lógos* [λόγος], sino *cómo* es, aquello que por igual y de un modo imparcial se *apropia* de todo, *co-pertenece* y *vincula* a todo. Sobre la comprensión de ξυνός como vínculo, véase Colli, 2010, p. 137. En este sentido ξυνός es distinto (Colli. *Ibid.*, p. 137) de κοινός, aquello que se dice de las cosas en su *ser* apropiadas, copertenecientes y vinculadas: τὸ κοινόν ἀγαθόν –el bien público- τό κοινόν – el Estado, la Comunidad-τὰ κοινά –los asuntos públicos-. Sobre el *lógos* como coligación, Cfr. Heidegger, Martin. *Heráclito*. Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger-El hilo de Ariadna, 2012b; Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 179.

⁵⁵⁹ COLLI. *Ibid.*, pp. 138 y 185.

λόγος⁵⁶⁰, la multiplicidad dionisiaca del *pólemos* es recogida por la unidad apolínea del *lógos*; por el otro, que la justicia sea discordia y que todas las cosas acontecen según discordia y necesidad indica, no que es injusto, sino necesario que existan opuestos pues éstos son los que llegan a la presencia en virtud de la *separación* del principio originario, pues los opuestos están contenidos en una unidad originaria⁵⁶¹ de tal modo que la unidad no es identidad consigo misma sino fundamento de toda alteridad y diferenciación. Más bien, la injusticia ocurre cuando dichos opuestos pretenden, o imponerse los unos sobre los otros, usurpando sus fuerzas, desconociendo el vínculo que los une, o predominar en su constancia en el ser, ya que es necesidad estar sometidas al tiempo y a su ley de dar-tomar y no someter el tiempo, es necesidad surgir-declinar. Según Guariglia⁵⁶², la singularidad de un contrario se debe a la dialéctica mismidad-alteridad, es manifestación de sí mismo, en tanto manifiesta la contraria, en la manifestación del sí-mismo está, oculto pero presente, la manifestación de lo otro de sí. Todo acto de injusticia se descubrirá y compensará de acuerdo con la forma en que está ordenado el tiempo, pues éste determina la duración de la oposición y la retribución del equilibrio, deteriorado por las faltas habidas; pues el equilibrio no se da en la desaparición de la oposición y por ende de la culpa-castigo, sino en el proceso mismo de la oposición, lo que debe ser destruido no es el proceso de oposición, sino la injusticia que se manifiesta en él.

Finalmente nos remitimos a Parménides para considerar la esencia de la ἀλήθεια en su poema, siendo conscientes de que estamos ante una enmarañada multiplicidad de puntos de vista sobre la verdad, lo cual hace más difícil y exigua, no sólo una comprensión de su esencia hoy, sino de cómo fue experimentada por los griegos, toda vez que lo esencial *difiere*, cada vez, en cada época. A nuestro proceder por vía

⁵⁶⁰ Cfr. Nota 65

⁵⁶¹ Cornford. Op. cit., p. 195.

⁵⁶² Guariglia. Op. cit., p. 125-126.

negativa, le agregamos ahora la indicación de Heidegger⁵⁶³ de *suspendere* [*Absagen*] los puntos de vista predominantes⁵⁶⁴ del pensar ordinario, *abdicar* de pensar la verdad en relación con lo ente, *retrocediendo* [*Zurücktreten*] ante lo inicial [*das Anfängliche*].

Sin más digresiones, atengámonos al fragmento 28BI, 29 DK⁵⁶⁵, donde encontramos que la diosa aconseja a Parménides aprender “el corazón imperturbable de la verdad bien redonda”⁵⁶⁶. Siguiendo a Heidegger, en la palabra ἀλήθεια –desocultamiento– tenemos que escuchar ἀ-λήθεια –des-ocultamiento–. Ahora bien, por un lado, *des-ocultamiento* nos remite tanto a “ocultar” en tanto velamiento o preservación como “encierro” y “reclusión”; por el otro, *des-ocultamiento* nos remite a “cancelación” o “denegación” del ocultamiento. Esta multiplicidad de significados nos pone ante la esencia misma de la verdad comprendida como *des-ocultamiento*, esto es, contienda inicial. Parménides nos dice que el corazón de la verdad es imperturbable, con Heidegger hemos llegado a la esencia de la verdad como contienda inicial. ¿Nos ha extraviado el juego lingüístico del pesado pensar heideggeriano? Consideremos más de cerca el “ocul-

⁵⁶³ Heidegger, Martin. *Parménides*. Madrid: Ediciones Akal, 2005b.

⁵⁶⁴ Los puntos de vista predominantes sobre la verdad podrían agruparse en dos: mientras que unos la consideran a partir de un modelo lógico que inspira los razonamientos sobre el ser y la verdad de un modo estrictamente proposicional, la verdad como corrección”; otros lo hacen inspirados en un modelo matemático, pues los entes abstractos de la matemática - números (aritmética) y figuras (geometría)-, “nos ofrecen un caso eximio de algo que es lo que se dice que es de tal manera que no puede no serlo en ningún momento, ni tampoco puede serlo ni más ni menos de lo que es” Bredlow, Luis. *Verdad, creencia y convicción en el poema de Parménides*. *Ontology Studies – Cuadernos de Ontología*, 2011, 11, p. 263-279. Recuperado de http://www.ontologia.net/studies/2011/bredlow_2011.pdf. Cfr. Cornford. Op. cit., p. 146ss; Eggers & Juliá. Op. cit., p. 417ss; Gigon. Op. cit., p. 274ss; Guthrie, William. *Historia de la Filosofía Griega II: la tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. 2a ed. Madrid: Gredos, 1993, p. 18ss; Kirk, Raven & Schofield. Op. cit., p. 321ss; Zeller. Op. cit., p. 57-59.

⁵⁶⁵ ἤμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ. Cornavaca, R. (Ed.). *Filósofos presocráticos. Fragmentos II*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2009., p. 26.

⁵⁶⁶ Kirk, Raven & Schofield. Op. cit., p. 324; Bernabé. Op. cit., p. 21.

tamiento” puesto que es lo que está en juego en el desocultamiento. En el des-*ocultamiento* [ἀ-λήθεια] escuchamos un olvido ληθές; sin embargo, dado que el antónimo de “verdad” es “falsedad” [ψεῦδος], debiéramos reconocer en no-falsedad [αψευδές] la expresión correcta para la palabra “verdad” y no ἀλήθεια. Ahora bien, según Heidegger, aunque “lo oculto no es de hecho lo falso [,] lo falso [sí es] *un tipo* de ocultamiento y de ocultar”⁵⁶⁷, como lo es el olvido, la destrucción, la preserva –albergar que salva–, el secreto, el misterio. Lo falso, en su encubrir, suplanta –pone algo otro en lugar de– y muestra al ente distorsionándolo –como siendo algo que no es–, por eso, lo falso siempre conduce a engaño. El olvido no significa la consecuencia de un trastorno de la memoria, sino que, en tanto dimensión en la que lo olvidado se sumerge y *cae*, y acontecimiento que *separa* al hombre de lo olvidado, el olvido es un “dejar-de-ser” presente⁵⁶⁸.

La diosa le ha comunicado a Parménides que lo digno de ser pensado es “el corazón imperturbable de la verdad bien redonda”. El corazón de la verdad no es la verdad misma. En la verdad comprendida como desocultamiento, encontramos la clave para barruntar su corazón mismo: el ocultamiento⁵⁶⁹, que en el lenguaje parmenídeo sería λήθη. El ocultamiento y el ocultar son la posibilidad de todo desocultar. Los epítetos “bien redonda”, “persuasiva” y “bien iluminada”⁵⁷⁰, son dichos de la verdad mas no de su corazón; cualquiera de ellos, lo que es más, el concurso de ellos, da cuenta del modo de esenciar de la verdad. El corazón de la verdad es imperturbable pero sumamente perturbador. Es imperturbable e inusurpable porque

⁵⁶⁷ Heidegger, Op. cit., p. 32.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁶⁹ Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (22B123 DK). El surgir imperante ama el ocultar albergante.

⁵⁷⁰ Dentro de los epítetos de la verdad, en este fragmento se presentan las siguientes variantes: “bien redonda” εὐκυκλέος (Simplicio); “persuasiva” εὐπειθεος (Plutarco, Sexto, Clemente, Diógenes Laercio); y “bien iluminada” εὐφεγγέος (Proclo). Cfr. Bernabé, Alberto. (Ed.). *Parménides. Poema* (Fragmentos y traducción textual). Madrid: Ediciones Istmo, 2007., p. 35.

se halla en lo oculto y esencia como ocultación que se retrae, pero es perturbador porque lleva a todo ente a la presencia, lo muestra en la claridad y redondez de su ser; según Heidegger, “el dominio esencial de la ἀλήθεια, el único que lo aclara todo, no es conocido ni experimentado”⁵⁷¹. Aunque esto sea así, en el corazón imperturbable y libre de la verdad acontece una contienda inicial, la irrupción o desocultamiento del ser mismo, en virtud de lo cual, los contendientes atienden a la interpelación del ámbito en que fueron arrojados, el conflicto. La ἀλήθεια interpretada como contienda inicial significa: el *des-ocultamiento* que esencia contra la ocultación ἀ-λήθεια, pero al mismo *tiempo*, para el cuidado como *des-ocultación* ἀ-λήθεια. El corazón imperturbable de la verdad estremece. La contienda inicial entre desocultamiento y ocultamiento es aquello que no sólo hay que pensar, sino en lo cual hay que habitar.

Conclusiones

En virtud de lo expuesto, pensar⁵⁷² y habitar⁵⁷³ el conflicto no es el título de nuestro artículo, sino una imperante necesidad histórica. En primer lugar, una onticización del conflicto en los tres sentidos señalados, ha estado al servicio del interés de dominación, control

⁵⁷¹ Heidegger, Op. cit., p. 141.

⁵⁷² El Pensar no significa representar, explicar o calcular sino que está comprendido como implicar, atender la interpelación de lo inicial, esto es, aquello que acontece como donación epocal y hacer de ello mismo no sólo un modo de habitar, sino la región misma donde se habita. Heidegger, Martin. (2005a) ¿Qué significa pensar? Madrid: Editorial Trotta, 2005a; Heidegger, M. ¿Qué quiere decir pensar? En: Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994

⁵⁷³ Habitar no como residir o estar alojado, ni el fin de todo construir, puesto que el construir es ya un modo de habitar (p. 128); todo originario habitar significa construir en el sentido de abrigar y cuidar, según Heidegger, “cuidar y mirar por” (p. 131), habitar es el modo como somos en la tierra, es decir, señala el “rasgo fundamental del ser del hombre” (p. 130). Heidegger, Martin. *Construir, Habitar, Pensar*. En: Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

político-mediático y técnico-instrumental, buscando resolverlo en el ámbito cerrado de la interioridad particular como patología o de lo social como “cese al fuego” entre fuerzas estatales y al margen de la ley; mientras que una comprensión ontológica ofrece la posibilidad de pensar el conflicto como desvelamiento del ser y, en cuanto tal, habitar en la apertura en la que son dados los contendientes como un juego especular, pensar que es ya un habitar en el sentido de implicarse en lo otro, ser la pluralidad de los “sí mismos” que pueden y deben llegar a ser, incorporándolos en su singularidad a través de su experienciación. Sólo quien construye su singularidad a partir de la pluralidad, puede pensar, aceptar y habitar con y en una multiplicidad y diversidad de formas de vida.

En segundo lugar, en tanto “desocultación y ocultación son un rasgo fundamental del ser”⁵⁷⁴, concebimos la contienda originaria, dicha por Anaximandro como ἄπειρον, por Heráclito como πόλεμος, y por Parménides como ἀλήθεια, como la esencia del conflicto [ἔρις], esto es, la irrupción del ser mismo y, con él, la comparecencia de los contendientes.

Finalmente, no es la gestión, transformación, superación o eliminación del conflicto lo que hay que buscar, se trata de desmontar piedra a piedra el edificio construido alrededor del conflicto hasta ver los pilares sobre los que se levanta, remontarlo o retorcerlo en el sentido de dar acuerdo –pensar– y otorgar –habitar– reconocimiento a las partes contendientes que han sido encubiertas, acalladas, silenciadas. “el ser es la acción de remontar la discordia; esto es: el no seguir existiendo consistentemente en la constancia porque el tránsito pertenece a la esencia del ser”⁵⁷⁵.

⁵⁷⁴ Heidegger, Op. cit., p. 93.

⁵⁷⁵ Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial, 2006., p. 170.