

**JORGE EDUARDO
RIVERA C.**

HERÁCLITO

El esplendente



bricklecciones

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2957

JORGE EDUARDO RIVERA C.

HERÁCLITO

El esplendente



bricklediciones

HERÁCLITO. EL ESPLLENDE

© JORGE EDUARDO RIVERA CRUCHAGA

Reg. Prop. Int. N° 157.299

I.S.B.N: 956-8588-03-5

Diseño de Portada: Teresa Ly

Diagramación: Caligrafía Azul

Derechos Reservados

Primera Edición

por Brickle Ediciones

Crucero Exeter 0325, Providencia

e-mail: info@brickleediciones.cl

www.brickleediciones.cl

Santiago de Chile 2006

“Aquí lo que hay que hacer no es investigar, sino -reflexionando- prestar atención a lo simple”.

Heidegger, “Logos”, en *Conferencias y artículos*, p. 185

CONTENIDO

Introducción	11
PARTE I	
I. El fragmento 50	25
§ 1. Primera parte	26
§ 2. Segunda parte	41
§ 3. Relación con el fragmento 112	44
II. El fragmento 45	49
§ 4. Primera parte	50
§ 5. Segunda parte	53
§ 6. Relación con el fragmento 101	57
§ 7. Relación con el fragmento 116	58
§ 8. Relación con el fragmento 115	61
III. El fragmento 72	63
§ 9. Primera parte	63
§ 10. Segunda parte	64
§ 11. Relación con el fragmento 73	69

IV.	El fragmento 1	71
	§ 12. Primera parte	72
	§ 13. Relación con el fragmento 93	75
	§ 14. Segunda parte	83
	§ 15. Relación con el fragmento 29	86
	§ 16. Tercera parte	89
V.	El fragmento 2	91
	§ 17. Primera parte	91
	§ 18. Relación con el fragmento 89	94
	§ 19. Segunda parte	100
	§ 20. Relación con fragmento 114	101
	§ 21. Primera parte	102
	§ 22. Segunda parte	105

PARTE II

VI.	El fragmento 16	111
	§ 23. Primera parte	113
	§ 24. Segunda parte	114
	§ 25. Relación con el fragmento 64	116
	§ 26. Relación con el fragmento 30	119
	§ 27. Primera parte	120
	§ 28. Segunda parte	127
	§ 29. Tercera parte	129
VII.	El fragmento 123	135
VIII.	El fragmento 54	139

IX.	El fragmento 51	143
	§ 30. Primera parte	145
	§ 31. Segunda parte	146
X.	El fragmento 8	147
	§ 32. Primera parte	148
	§ 33. Segunda parte	148
XI.	El fragmento 80	151
	§ 34. Primera parte	152
	§ 35. Segunda parte	153
XII.	El fragmento 53	157
	§ 36. Primera parte	158
	§ 37. Segunda parte	159
XIII.	El fragmento 10	161
	§ 38. Primera parte	163
	§ 39. Segunda parte	164
XIV.	El fragmento 41	167
XV.	El fragmento 32	169
	§ 40. Relación con otros fragmentos	169

INTRODUCCION

Heráclito, “el Oscuro”. Así se lo ha llamado. En realidad, debiera llamárselo exactamente al revés: “el Esplendente”. Porque si hay algo que lo caracteriza, es ese estilo suyo que consiste en que, de pronto, en medio de la noche en que los humanos nos movemos, el cielo se ilumina con el relámpago de sus decires, que, por breves instantes, hacen aparecer las cosas en su verdadero perfil, esto es, en su radical e inamisible unidad, para luego desaparecer nuevamente en la oscuridad de la noche. Los aforismos de Heráclito son breves, incisivos, espléndidos. Con la parquedad de sus palabras enciende en la luz de la *alétheia* el paisaje aún sumido en la noche del mito, y deja comparecer por un instante la realidad de todo lo que es. Heráclito no nombra todavía el ser, como lo hará poco más tarde Parménides. Pero lo experimenta entre brumas y lo menciona con otras palabras, que son la más espléndida descripción y exposición de lo que Parménides llamará el *eón* y el *eínai*. Se diría que Heráclito ha descubierto algo portentoso, que no acaba de mostrarse por entero. En renovadas arremetidas intenta decirlo, siempre con nuevas y a la vez antiguas palabras. El uno, el logos, la armonía, la unidad de los contrarios, la *physis*, el fuego, el relámpago, la guerra, etc. Heráclito representa en la historia de la filosofía el emocionante momento en que el hombre se aleja penosamente de los mitos para abrirse paso a la *alétheia* filosófica. Todavía sus palabras saben a mito. Pero hay algo nuevo que germina en medio de ese lenguaje titubeante, y

se manifiesta con el vigor de un descubrimiento. Es como si entre las brumas, a lo lejos se avistara la tierra firme de la filosofía, precisamente en el instante en que la luz momentánea de los aforismos vuelve a apagarse, dejando tras sí la iluminación de alguna dimensión nueva de eso que nosotros –hoy– llamamos el ser, y para lo cual Heráclito buscaba a tientas la palabra adecuada.

Lo oscuro de Heráclito no es Heráclito mismo, sino la situación en que se encuentra, ¿demasiado diferente de la nuestra de todos los días? Lo oscuro de Heráclito es la caverna de donde intenta salir. Sus palabras, en cambio, son esplendentes. Basta inclinarse meditativamente sobre sus “fragmentos” para percibir la potencia de un pensar audaz. Si somos capaces de advertir que las palabras que nosotros usamos para traducir esos “fragmentos” no son tampoco “claras” por sí mismas, como si hubiesen sido troqueladas de una vez para siempre, entonces nos sentiremos ciertamente empujados..., empujados a pensar. ¿Qué otra cosa puede pedírsele a un pensador sino esta invitación al pensar y repensar lo que él mismo ha dicho? Por ejemplo, “logos” se suele traducir por “palabra”. Y quedamos aquietados, como si “palabra” fuese una cosa más clara que “logos”. Es el problema en el que se debate la filología cuando aborda los textos de un filósofo y no va ella misma impelida por dentro por la pasión filosófica. ¿Sabemos lo que es la “palabra”? Decimos, por ejemplo; “te doy mi palabra”. ¿Qué es eso que damos? ¿Qué es el *dar* mismo? ¿Cómo se puede “dar” una palabra? ¿Qué es la *palabra* dada? ¿Qué quiere decir aquí “palabra”?

Ninguno de los términos con que podamos traducir a Heráclito es más claro que el propio Heráclito. Filología, “la Oscura”, debiéramos decir. Porque, a diferencia de Heráclito, la filología nos deja presuntamente tranquilos, o a medias tranquilos, como si sus palabras fueran verdaderas y definitivas

adquisiciones. Heráclito, en cambio, nos acucia, nos lanza en la aventura del pensar. Creo que no es difícil decidir dónde está la oscuridad y dónde el esplendor de la verdad.

No pretendemos, por supuesto, negar la utilidad de la filología, que –dentro de los límites de su tarea propia– es no sólo legítima, sino también necesaria. Y debemos agradecer el prolijo y penoso trabajo de los eruditos que se han esforzado en resolver toda clase de problemas de orden científico. Pero nada de esto nos exime del pensar, sino –al revés– abre para nosotros caminos de inexorable interrogación. Es posible que los tanteos filosóficos con las palabras de Heráclito abran, a su vez, nuevas vías para la filología misma, a condición, por supuesto, de que ésta se dé cuenta de lo precario de muchos de sus supuestos.

¿Por qué los aforismos de Heráclito no retienen en la luz el “ser” apareciente? Se diría que Heráclito necesita ensayar una y otra vez nuevas acometidas a eso que recién comienza a aparecer y que no se decide del todo a hacerse presente en su plena verdad. Pero no se trata propiamente de acometidas que Heráclito, el efesio, emprendiera ante algo que de algún modo ya estuviere ahí y que sólo exigiera ser aprehendido. Se trata, más bien, de una de las cosas más apasionantes para el historiador de la filosofía y para el filósofo a secas: del advenir a la luz del mismo ser, de su alborear histórico. No es algo que hace el hombre, simplemente con quererlo, sino que el hombre recibe esta luz como un regalo, inesperadamente. No en vano, el propio Parménides pone sus palabras en boca de una diosa.

A diferencia de Parménides, en quien el ser habla por boca divina a través de un discurso continuado, donde se canta y celebra poéticamente el nacer intacto de esa “cosa” apenas palpable que es el ser mismo, aquí, en Heráclito, lo que tenemos es un momento apenas anterior: el del irrumpir fragmentario, múltiple en perspectivas, de ese mismo ser,

todavía no del todo venido a presencia. Si en Parménides se canta, es decir, se exalta el nacimiento del ser, aquí, en Heráclito, se vive el estremecimiento y el dolor de un parto en plena ejecución.

Heráclito es, con toda exactitud, el momento preciso del abrirse paso del ser —a golpes, o sea, fragmentariamente— en medio de la noche del mito. Por eso, su “género literario” no podía ser otro que el que es: “fragmentos” de pensar, relámpagos refulgentes que brillan y se apagan. Heráclito es, en este sentido, un puro acontecer ontológico.

Lo propio de este pensamiento auroral es que por todas partes irrumpe a borbotones, y cada vez de un modo nuevo. Se diría que hay aquí una especie de lucha titánica por coger lo que cada vez se vuelve a escabullir. Pero eso sería poco decir. No se trata propiamente de que Heráclito se empeñe en agarrar el ser que se le escapa, sino que se trata del ser mismo, que se introduce y escabulle por todas partes en la incipiente historia del hombre.

Heráclito es oscuro, no porque su pensar sea intencionadamente enigmático. Es oscuro porque se mueve en la oscuridad de la caverna, anterior al despertar del ser. Es oscuro, porque está en lo más espeso del bosque. Y sus decires —los “fragmentos”— son el clarear, apenas insinuado, indeciso, avanzante y retrocediente, como todo nacer. Es el clarear de *lo abierto*, es decir, de ese ámbito de luz en el que desde ahora tendrá que moverse el hombre en todas sus decisiones y representaciones.

Lo oscuro de Heráclito no es lo propio de Heráclito. Lo oscuro de él es el lugar en que se encuentra. El pensar de Heráclito es luminoso y espléndido. Tan claro y refulgente, que nos encandila, nos deja cegados, lo mismo que la luz del sol al prisionero del Mito de la Caverna, que a tropezones se dirige primero al fuego y, en seguida, hacia la luz del día. Heráclito camina a tropezones por exceso de luz en los ojos.

No en vano habla Heráclito de la *phýsis*, es decir, de ese misterioso fondo último y originario de todo lo que hay. Heráclito ve ese fondo como “siendo”, y habla de la *phýsis* como de un fuego. El fuego se enciende y se apaga. Tiembla cuando el viento amenaza extinguirlo. El fuego aparece de pronto, al igual que el rayo de Zeus, que todo lo gobierna: *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*, “todo lo gobierna el rayo”. ¿Qué significa aquí que el rayo “gobierna”? *Oiakízein* es lo que hace el piloto de un barco, el *kybernétes*, esto es, el “gobernante”. El piloto maneja el barco manipulando el timón, el *oíax*. Manipulándolo, “hace” que el barco se dirija hacia donde él quiere conducirlo. El piloto tiene la dirección del barco en sus manos.

El rayo splende en la oscuridad de la noche. Es como la presencia de Zeus en medio del cosmos de las cosas. Y, esplendiendo, ilumina todo y lo muestra en su ser propio. Es decir, lo tiene en su mano, lo gobierna.

Πῦρ αἰείζων, fuego siempre viviente, esto es, imposible de extinguir, porque una y otra vez resurge ardiendo e iluminando: *ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*: “encendiéndose y apagándose cada vez como se debe”, es decir, como corresponde al verdadero fuego (fr. 30).

Esta *phýsis* que aparece y desaparece, que se muestra y, en tanto que se muestra, se oculta (Cf. Fr. 123), esta *phýsis* en constante devenir y reafirmación es, en el decir de Heráclito, un fuego *–πῦρ–*, luz que se mantiene en lucha con las tinieblas del no-ser. El fuego es, pues, un *acontecer*: está siempre en vilo entre el ser y el no-ser. Es puro y eterno devenir. ¿Un lenguaje simbólico? Ciertamente. Pero donde el “símbolo” es la eterna presencia de lo que siempre “es”, pero “es” en la fragilidad de lo sin fondo, de lo insondable. No es que el “fuego” simbolice el ser, sino que el ser mismo es fuego en su sentido superior: fuego de vida y de luz,

fuego de lucha contra las tinieblas. El nombre de “fuego” es el más adecuado para el ser en el momento en que éste adviene por primera vez a presencia ante el hombre, y en el que el hombre, asombrado, descubre –misteriosamente– algo en lo que siempre había estado, algo que le era constitutivo e inamisible.

¿Por qué nos atrae Heráclito? Desde hace más de veinticinco siglos, pasando a través de Parménides y de Platón, inundando a Hegel, sacudiendo a Heidegger y Gadamer, Heráclito se hace presente en toda la historia de la filosofía. Su presunta oscuridad es una permanente promesa de luz. Como toda oscuridad. Es que olvidamos que la oscuridad se *ve* con los ojos. ¿Cómo –si no– sabríamos de ella? La “oscuridad” de Heráclito es la penumbra del alba. Es el comienzo de la luz más esplendorosa. La noche está iluminada por las estrellas, y cuando llega a su final se convierte en luz de sol. La noche es incomprendible sin el sol escondido. La noche es el comienzo de la aurora. Y la aurora no es sino noche vencida. Heráclito nos atrae porque en él sentimos que en medio de la oscuridad ya empieza el clarear del día. Hoy, distantes –en cierto modo– de la noche del mito, podemos experimentar toda la potencia de este pensar que comienza. Heráclito nos atrae porque en él experimentamos la eterna lucha por la claridad del pensar. Nos atrae porque representa, en forma paradigmática, nuestra propia lucha, en tiempo del olvido del ser, por una vuelta a lo originario. Heráclito nos atrae hoy como una promesa de algo nuevo por venir. En cierto sentido, Heráclito somos nosotros mismos. Lo somos hoy como lo han sido los filósofos de todas las épocas. Pensar a Heráclito no es ocuparse de cosas pasadas, movidos por una curiosidad meramente historiográfica, sino que pensar a Heráclito es filosofar nuevamente, después de tanto calcular y conceptuar sin rumbo ni orientación. Heráclito no nos ofrece conceptos

cinzelados y definitivos. Nos ofrece vida filosófica, y esto significa: orientación radical. Ocuparse de Heráclito es hoy una de las tareas más urgentes de la filosofía y del pensar.

Este libro sobre Heráclito está íntimamente relacionado con Heidegger. No es ello de extrañar, puesto que Heidegger fue admirador entusiasta de Heráclito. Escribió dos importantes artículos sobre el pensador griego en *Vorträge und Aufsätze*: “Logos (Heraklit, Fragment 50)” y “Aletheia (Heraklit, Fragment 16)”¹. De ellos hay traducción española en *Conferencias y artículos* (traducción de Eustaquio Barjau)², pp. 179-199 (“Logos”) y pp. 225-246 (“Aletheia”).

Hay, además, un libro publicado bajo los nombres de Martin Heidegger y Eugen Fink con el título de *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, que contiene el texto de los protocolos del correspondiente seminario dado en la Universidad de Friburgo en el semestre indicado³, del cual también existe traducción española⁴. Fuera de esto, en las *Obras Completas* de Heidegger se han publicado dos cursos sobre Heráclito ofrecidos en la Universidad de Friburgo: son el curso del semestre de verano de 1943, titulado “Der Anfang des abendländischen Denkens” (“El inicio del pensar occidental”) y el curso del semestre de verano de 1944, titulado “Logik. Heraklits Lehre vom Logos” (Lógica. La doctrina de Heráclito acerca del logos)⁵.

La inspiración heideggeriana del presente escrito no significa empero la simple retoma de las interpretaciones que

¹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 2 ed., Tübingen 1954, pp. 207-229 y pp. 257-282, respectivamente.

² M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994.

³ M. Heidegger y E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt am Main 1970, Ed. Klostermann.

⁴ M. Heidegger y E. Fink, *Heráclito*, Ed. Ariel, Barcelona, 1986. Trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

⁵ M. Heidegger, *Gesamtausgabe (GA)*, Band 55, *Heraklit*, editado por M. S. Frings, Frankfurt am Main, 1979.

sobre Heráclito se nos ofrecen en las obras antes señaladas. Debo también parte de mi propia interpretación a Xavier Zubiri. Tuve el honor y la inmensa satisfacción de ser discípulo directo de Zubiri por los años 1966-1968. Mis ideas sobre Heráclito brotan también —como es obvio— del contacto personal con sus fragmentos, con los que me he ocupado desde el comienzo de mi actividad filosófica y —sobre todo— en mis cursos sobre la filosofía griega en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Dos artículos míos sobre Heráclito aparecieron en mi libro *De asombros y nostalgia*⁶; ellos son: “Heráclito y el escuchar” y “El cultivo del *noús*”.⁷

Este libro no pretende estudiar todos y cada uno de los fragmentos de Heráclito. Sólo abordaremos algunos de los que nos parecen más importantes. El criterio para seleccionar los que llamamos “más importantes” es, en nuestro caso, la presencia de un pensamiento que aborda eso que nosotros llamamos hoy el “ser”, y que para Heráclito era aún innominado. Heráclito “siente” la presencia de algo que reúne todas las cosas, las cuales, por eso mismo, son un “todas” —*πάντα*—, y hace de ellas algo *uno*, un *ἓν*. Esta “cosa” misteriosa e innominada es mirada por Heráclito desde muchos puntos de vista diferentes, pero cada vez apuntando a algo *mismo*. Eso *mismo*, único, radical, inasible, es abordado por él una y otra vez en las formas más variadas. De allí nacen una serie de nombres que, apuntando a lo mismo, lo abordan sin embargo desde diferentes puntos de vista.

En la primera parte de este escrito trataremos de los fragmentos que dicen el ser como *logos*. No hemos traducido esta palabra, porque su traducción sería ya una interpretación, y ésta sólo se justifica a través de las reflexiones que se irán haciendo en el texto mismo. Qué sea

⁶ Jorge Eduardo Rivera C., *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, Editorial Puntángeles, Valparaíso, 1999.

⁷ Pp. 51-59 y pp. 61-63, respectivamente.

el *logos* es, precisamente, uno de los puntos centrales de la interpretación de Heráclito. No pretendemos –obviamente– hacer una interpretación definitiva que acertaría, por así decirlo, en el “verdadero” Heráclito. Sólo nos proponemos *pensar* esa cosa extraña y misteriosa que es el *logos* de Heráclito. Lo pensamos desde *nuestra situación*, por supuesto. No existe ninguna otra manera de pensar, pues no podemos saltar fuera del sitio en que nos encontramos. Desde él pensamos a Heráclito o, mejor, por así decirlo, pensamos *con* Heráclito. Se nos podrá objetar que eso que nosotros pensamos no es Heráclito. Pero, ¿cómo lo sabe el objetante? Y, además, ¿qué significa ser o no ser Heráclito? Yo pienso que Heráclito es un desafío al pensamiento, naturalmente al pensamiento de cada época. ¿Qué más nos puede interesar en él desde un punto de vista estrictamente filosófico? ¿Acaso un presunto “verdadero” Heráclito? ¿Y cuál sería éste? ¿Podemos acaso prescindir de todo lo pensado en la historia de la filosofía y saltar a un Heráclito que nos sería dado como algo aislado de todo pensamiento posterior? ¿Interesaría este Heráclito? Tal vez podría interesar a una historiografía curiosa de novedades. Pero, ¿qué interés filosófico tendría un Heráclito con el cual no se pudiera dialogar, un Heráclito encerrado en sí mismo, “primitivo”, limitado, ignorante de todo lo que la filosofía posterior ha pensado? Si Heráclito era un pensador, ¿sería “pensable” un Heráclito puramente arqueológico? ¿Habría pensamiento –real pensamiento– en él? Un Heráclito presuntamente “descubierto” por la pura *ciencia* filológica sería un Heráclito que no piensa, es decir, pese a las pretensiones de esa ciencia, no sería el verdadero Heráclito.

Además, ¿con qué palabras “repensaríamos” a ese Heráclito “auténtico”? ¿Con las mismas que él usó? En tal caso, no daríamos ningún paso hacia adelante. No avanzaríamos en el conocimiento de Heráclito, y todo

nuestro afán sería empeño perdido. ¿Qué es el *logos* de Heráclito? ¿Ganamos algo traduciéndolo por “palabra”, para poner un solo ejemplo? ¿O por “discurso” o por “doctrina”? ¿Y qué son todas esas cosas? ¿Cómo las entendemos *nosotros*? Ese, exactamente, es el problema: que los que tenemos que entender a Heráclito somos nosotros mismos, nosotros los que pensamos en este final del siglo XX o en los comienzos del XXI.

En la segunda parte del libro abordaremos otros nombres con los que Heráclito intenta pensar el ser que divisa en lontananza y que él vislumbra oscuramente.

El resultado de todas estas incursiones pensantes será necesariamente inseguro. No importa. Importa *acercarse* –tanteando, como el mismo Heráclito– a Heráclito. ¿Nos habremos acercado a él? Esta pregunta es tan imposible de responder como cualquier pregunta acerca de una persona individual. ¿He logrado conocer realmente a Pedro o a Josefina? No hay “criterios” de verdad últimos respecto de ello. Sólo sabemos si comprendemos a alguien cuando esa persona se nos hace efectivamente más accesible. ¿Y cómo sabemos esto? Porque la conocemos mejor... Todo el mundo reconocerá aquí un círculo. Es el famoso círculo hermenéutico, el mismo que se da en todos los actos de nuestra vida. No tememos este círculo, porque en él nos movemos constantemente, en la medida en que estamos vivos. Por el contrario, creemos que este presunto círculo es la fiesta del pensar⁸. Y de esto se trata, de celebrar junto

⁸ Cf. M. Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege*, GA, Band 5, p. 32: “So müssen wir den Kreisgang vollziehen. Das ist kein Notbehelf und kein Mangel. Diesen Weg zu betreten, ist die Stärke, und auf diesem Weg zu bleiben, ist das Fest des Denkens, gesetzt, dass das Denken ein Handwerk ist”. Cf. La traducción en *Caminos de bosque*, Madrid, 1996, p. 12: “Así, pues, no nos queda más remedio que recorrer todo el círculo, pero esto no es ni nuestro último recurso ni una

a Heráclito la fiesta del pensar, de ese pensar que es inevitablemente un riesgo. Y este riesgo se corre necesariamente en toda la vida. No menos riesgoso es dejar de pensar y acoger pasivamente lo que “se” cree o “se” dice, cuando se evita el auténtico pensar.

deficiencia. Adentrarse por este camino es una señal de fuerza y permanecer en él es la fiesta del pensar, siempre que se dé por supuesto que el pensar es un trabajo de artesano”.

PARTE I

I

EL FRAGMENTO 50

Empezaremos nuestro estudio con el fragmento 50:

*Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.*

Propongamos, en primer lugar, una traducción “aproximada”, que más adelante retocaremos para insinuar algunos matices que no quedan expresados ahora, pero que es importante destacar. Esta primera traducción no tiene otra finalidad que dar una orientación general:

“No a mí, sino al logos escuchando,
es sabio con-decir [con el logos] que todo es uno”.

Este es uno de los más célebres fragmentos de Heráclito. Traducirlo es ya de por sí un problema. Como le sucede siempre, Heráclito habla aquí a borbotones. Más que el discurrir de una razón serena, lo que nos entrega son fulguraciones repentinas, relámpagos seguidos por la oscuridad y el silencio. Quizás la brevedad misma de estos “fragmentos” no tenga otro sentido que dejarnos en silencio con nuestros pensamientos.

¿De qué se habla en este fragmento? ¿Se habla propiamente del logos? ¿O más bien de la necesidad de escuchar? ¿De ir a una con el logos en el decir? ¿Se habla de la sabiduría? ¿O quizás de la unidad de todas las cosas? ¿Cuál es propia y verdaderamente el centro del fragmento?

Para proceder ordenadamente, dividamos el texto en las dos partes que obviamente lo componen. La primera parte es algo así como un *antecedente*: “No a mí, sino al logos escuchando...”, esto es: “Si se ha escuchado, no a mí, sino al logos...”. Si esto ocurre, ¿qué se sigue de ello? Se sigue lo que nos dice la segunda parte, el *consecuente*: que “es sabio con-decir [con el logos] que todo es uno”. Es una especie de oración hipotética: “si ha ocurrido A, entonces B”. El antecedente pone una condición, el consecuente expresa lo que se sigue del cumplimiento de esa condición. Veámoslo en detalle.

§ 1. Primera parte

Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας

Hemos traducido: “No a mí, sino al logos escuchando”. Más exacto sería traducir: “habiendo escuchado”, en tiempo pasado (aoristo, en griego): “Habiendo escuchado no a mí, sino al logos”. Pero la frase en esta forma pierde la posiblemente intencional *prioridad* del contraste entre “no a mí” y “sino al logos”. Otro tanto sucedería si tradujéramos, más exactamente aun: “Los que han escuchado no a mí, sino al logos...”.

Un misterioso fragmento. Ya es extraño que empiece con un “No a mí...”. ¿Qué es eso? Notemos que Heráclito escribe o, mejor, *profiere* una sentencia para decir: “No me escuchen a mí”. Entonces –diríamos nosotros– ¿para qué habla? Dice “No a mí...” y, al decirlo, se pone en primer lugar: Οὐκ ἐμοῦ... . Pero se pone en primer lugar precisamente para negarse.

Que la filosofía empiece polémicamente con un “no”, no es de admirar: es su esencia y su destino irrecusable. Desde sus orígenes, la filosofía es un permanente y tremendo

no. Un no a las tranquilas creencias del mito. Un no a la tradición establecida. Un no a un creer común de un pueblo. Un no a los decires de la gente. La filosofía ha sido y será siempre un poco como aquel fiero escolástico que a cada tesis de su predecesor replicaba con un *ego vero contra* (“pero yo afirmo lo contrario”). Se diría que la filosofía no ha sido, en toda su historia, sino un gigantesco y reiterado *ego vero contra*.

Pero aquí no se trata de ir en contra de una opinión anterior. No se trata de la eterna lucha de la *alethéia* contra la *dóxa*. Se trata de otra cosa. Se trata de ir en contra de sí mismo, en contra del propio filósofo que habla, en contra del *ego*... Se trata de negarse: *Οὐκ ἐμοῦ*, no a mí. Y de negarse, incluso, antes de empezar a decir algo. Es una forma de cortar de raíz con un potencial a la vez que persistente equívoco que subyace a todo hablar humano. Algo así como si se dijera: “De partida, por favor, no me escuchen a mí; lo que voy a decir no lo digo yo, lo dice otro que habla a través de mí y que es el único que puede decirlo. Yo soy tan sólo su portavoz, su intermediario. Por consiguiente –¡atención!–, cuando yo hablo, no me escuchen a mí, escuchen a ese otro”.

Notemos, de paso, el carácter oral del estilo de Heráclito. No se trata de *leerlo*, sino de *escucharlo*. Si hubo algo así como un “libro” o un *σύγγραμμα* de Heráclito, seguramente no fue otra cosa que una colección de sus decires de maestro, de lo que repetía muchas veces a sus discípulos. Hay en este “escrito” la misma remisión a una enseñanza oral que encontramos en los Evangelios, que recogen la enseñanza de la Iglesia primitiva. Hay una sabiduría que se expresa de viva voz, y que posiblemente los primeros discípulos recogen y fijan por escrito.

El comienzo de este fragmento es el más radical de los comienzos y es, a la vez, la más radical de las verdades. Se está diciendo que el hombre –y bien sea él, Heráclito mismo–

no es nunca lo central. El hombre no es centro de nada, ni siquiera de sí mismo. El hombre está siempre fuera de sí. Es un constitutivo éx-tasis. Un ser esencialmente ex-céntrico. La verdad se halla en este *fuera*. Cualquier posible *dentro* que se convirtiera en *puro "dentro"* sería el engaño mismo, lo contrario a la sabiduría, sería necesidad total. "No a mí" significa: "No a mí, como si yo fuera desde mí mismo". "No a mí, porque yo mismo soy desde fuera de mí". "No a mí, sino al logos escuchando".

Frente al yo de Heráclito y, contrapuesto a él, aparece el logos. ¿Quién o qué es este logos? Heráclito no lo dice. Es para nosotros, por lo pronto, un enigma. "Lo que Heráclito llama *logos*, lo que él piensa con esta palabra —dice Heidegger— es lo más oscuro dentro de la oscuridad de este pensador"⁹. Pero aunque no sabemos, de partida, quién es este logos, una cosa sí sabemos, y es que ese logos está *por encima* de Heráclito el pensador, y que el pensador Heráclito es precisamente un pensador porque *ha escuchado* al logos y porque habla *por* el logos, como intermediario suyo. Sabemos que Heráclito es Heráclito *en* virtud del logos. Y que debemos ir al logos *por* Heráclito, invitados y exhortados por él. Y que ese haber escuchado al logos es lo "sabio" o la sabiduría. Si se quiere, la filosofía *avant la lettre*.

Por otra parte, el hecho de que Heráclito aparezca contrapuesto al logos echa por tierra toda presunción de que el logos pudiera ser la "doctrina" de Heráclito, su propia palabra o cualquier presunto escrito suyo. El logos planea sobre Heráclito y sobre nosotros: es aquello que hay que escuchar antes que escuchar a Heráclito mismo. Es superior a Heráclito y a sus decires.

"Al logos *escuchando*", ¿qué quiere decir ese "escuchar"? ¿Suena el logos? ¿Dónde? ¿Cómo? Heráclito se hace oír en

⁹ M. Heidegger. *Heraklit*, GA vol 55, p. 242.

sus palabras, en las palabras que dice a sus discípulos, en estas mismas palabras que aquí se reproducen. ¿Qué es, en cambio, ese *escuchar al logos*, a que aquí se nos exhorta? ¿Sabemos lo que es *escuchar*? Para acercarnos al logos, meditemos acerca del escuchar que escucha al logos.

Por lo pronto, es obvio que la palabra *ἀκούειν* tiene por lo menos dos sentidos. *Ἀκούειν* se dice en relación a Heráclito y en relación al logos. Heráclito se expresa en palabras que suenan y que es posible *oír*. Al logos, en cambio, no es posible oírlo, porque el logos no suena. ¿Qué es entonces el *ἀκούειν* aplicado al logos? Distingamos entre el oír y el escuchar. A Heráclito se le puede oír, y de hecho sus discípulos lo oían y nosotros lo oímos al recordar sus palabras. Pero esos mismos discípulos son exhortados a no “escuchar” a Heráclito, sino al logos. “Escuchar” significa entonces “prestar oído”. Aunque se oiga a Heráclito, no hay que prestar oído a sus palabras en tanto que *suyas*, sino al logos, es decir, a ese logos a que sus palabras nos remiten. Pero, ¿dónde encontramos al logos, para que podamos prestarle oído? ¿Y qué significa “prestar oído”? Prestar oído es tender al oído hacia... aquello que se escucha, y tender al oído o aguzarlo, a fin de acoger activamente eso a lo cual prestamos atención. Escuchar parece ser entonces acoger en sí lo escuchado, *hacerlo suyo*. Si esa acogida es tan radical que yo me *someto* a lo que escucho, el escuchar, *ἀκούειν*, se transforma en un *ὑπακούειν*, en un *obedecer*. *ὑπακούειν* es escuchar *ὑπό*, un escuchar poniéndose por debajo de lo escuchado, siendo dócil a ello. También nuestro “obedecer” viene del verbo *audire*, que en latín significa “escuchar”. Obedecer, *oboedire* o, lo que es igual, “*ob-audire*”, es: escuchar saliendo al encuentro (*ob-audire*) de lo que viene a nosotros.

Para profundizar en el escuchar, examinemos primeramente eso que llamamos el oír, esto es, el aprehender con nuestros oídos algo que nos toca en nuestra sensibilidad

corpórea. Comparemos el oír con el ver, es decir, el sentido del oído con el sentido de la vista.

Cuando veo una cosa, la cosa que veo está *presente* ante mí. El árbol extiende sus ramas ante mis ojos y en mi presencia. Está frente a mí, está allí “en persona”, podríamos decir (“*leibhaftig*”, dice Husserl). Está ante mí de un modo inmediato. Se me presenta. Comparece ante mí. La primera característica del ver es la inmediata presencia de la cosa vista.

Pero esto que así se pre-senta no nos muestra jamás –poniéndolo ante nuestros ojos– su ser más íntimo y singular. Lo que en realidad se deja ver, lo que se despliega ante nuestra vista, es su *figura*, su forma, es decir, eso que los griegos llamaban el *eídos*. Lo propiamente *visto* por el sentido de la vista es la figura externa y sólo ella. Esa figura lo es de un árbol *singular*, de un *individuum*. De esto no cabe la menor duda. Pero, el hecho de que *lo sea*, no se me revela a la vista. A la vista se nos revela –paradójicamente– una figura que es siempre, en principio, *repetible*. Con esa misma figura podría haber muchos árboles, y esos árboles serían individualmente distintos. Es lo que Platón advertirá más tarde con sin igual genialidad: el *eídos* es necesariamente universal.

Sería un error, sin embargo, pensar que lo que veo es sólo un árbol o una casa o una nube. A la vista jamás se muestran meras cosas aisladas. Veo el árbol contra el fondo del cielo, surgiendo de la tierra, a cierta distancia de mí. Es decir, veo el espacio entre él y yo. Y tras él veo otras cosas: una casa, tal vez, un río o la montaña. Las cosas se ofrecen a la vista en un conjunto o, más exactamente, en un *campo*. Y, dentro de ese ámbito, la vista tiene un extraño *poder*. Se diría que el campo entero ha caído bajo el dominio de la vista: es abarcado, envuelto, retenido por la visión. No en vano se habla de “dominar con la vista”: es como si las distintas cosas del campo visual, reunidas por el poder de la

visión, se entregaran mansamente a nuestro escrutinio. Verdad es que, a veces, este escrutinio no tiene nada de manso: que rompemos la nuez para ver lo que tiene dentro, que partimos la naranja para mirarle cara a cara los gajos jugosos. Pero todo ello es accidental al ver, en el que las cosas, una vez puestas al descubierto, se entregan mansamente a nuestro mirar.

La vista domina sus objetos y los retiene en su poder. Los domina y retiene abriendo un dominio campal en el que los objetos se nos entregan en sumisión.

Presencia inmediata de las cosas, carácter universal de la figura que presenta la cosa ante la mirada, totalidad unitaria del campo, dominio de la vista y sumisión de la cosa que se ofrece al mirar. He aquí cómo se nos dan las cosas en el sentido de la vista. Pero hay una característica que no hemos nombrado aún: que las cosas vistas se presentan a distancia. Esta distancia puede ser mayor o menor, pero es siempre parte esencial del ver. Se ve lo que está al frente. Los propios ojos, con ser tan cercanos, no podemos verlos.

Hay una distancia respecto de las cosas vistas. Pero no hay distancia del campo visual mismo en cuanto tal. El campo es inmediato a nosotros. Estamos sumergidos en él, estamos dentro de él. Por eso, el campo mismo jamás se nos enfrenta a la manera de una figura; ni distante ni figural, el campo es, sin embargo, algo *visto*. De no ser así, ¿cómo sabríamos de él? Ya dentro del campo, se dan las distancias y, por supuesto, una cierta organización. Pero el campo mismo no está a distancia ni está organizado a la manera de una figura. Su organización es de otro tipo.

¿Qué es entonces, propiamente, lo que vemos: el campo mismo o las cosas en su figuralidad? Tanto lo uno como lo otro, e inseparablemente. Campo y figura. Porque ambas cosas se copertenenen, se dan necesariamente juntas.

Cuando alguna vez la vista se “pierde” a lo lejos, se pierde dentro del campo abierto por ella misma, es decir, se pierde dentro de lo propio, se pierde sin perderse, porque la lejanía en que se pierde forma parte de la máxima cercanía, que es la cercanía del campo mismo.

Hasta aquí, la descripción del ver y de lo visto en él. ¿Qué pasa, en cambio, en el oír? En el oír las cosas no nos están pre-sentes. Entendamos bien esta afirmación: los sonidos nos están ciertamente presentes, puesto que suenan en el oído. Pero la *cosa sonora* misma no es inmediata al oír. El objeto sonoro se anuncia en su sonar. Pero el sonido que llega a nuestro oído nos saca fuera del oír mismo, hacia la cosa sonora misma, ausente al oído.

Oigo en la mañana cantar los pájaros en mi jardín. Oigo los pájaros mismos. De esto no cabe la menor duda. No oigo primaria y formalmente los sonidos, sino que lo que oigo son las cosas que suenan. Pero, a esas cosas, por ejemplo, a los pájaros de mi jardín, las oigo *lejos*. El oído es el sentido de la lejanía, no de la presencia inmediata. Lo que se manifiesta al oído es la cosa ausente. El oído es el más paradójico de los sentidos. Lo descubierto al oído es la ausencia de la cosa. Oigo el viento a lo lejos. Oigo el murmurar de la fuente remota. Oigo las olas del mar en lontananza. Oigo confusamente voces, sin saber a quién pertenecen, porque las personas de quienes ellas son voces no están frente a mí. Y es que el oído me lleva hacia *fuera*, hacia un fuera que no me es posible controlar. El oído es pura sumisión a lo extraño, está siempre “pendiente” de lo que puede venir, es decir, atento a la ausencia.

Al hablar del sentido de la vista, decíamos que lo que propia y primariamente vemos no son cosas aisladas, sino el campo visual en que ellas se organizan. Y cabe entonces preguntarse: ¿hay para el oído algo así como un campo auditivo? Normalmente oímos distintas cosas sonoras, cuyo

sonar puede ser simultáneo o sucesivo. Hay un transcurrir de los sonidos y un sucederse de unos a otros o de unas constelaciones de sonidos a otras. El sonar acontece formalmente de un modo temporal. En la vista podemos, sin duda, ir sucesivamente de una cosa a otra. Pero esta sucesión misma no se ve, sino que es, en el caso de la vista, meramente accidental al ver. Las cosas se dan a la vista siempre en forma compacta: lo que se nos da es la integridad de un campo, dentro del cual, naturalmente, muchas cosas pueden ir cambiando sin que el campo visual mismo cambie. Y si éste cambia, como cuando dirijo la vista en otra dirección, su cambio no es algo que propia y formalmente se presente ante la vista, sino algo previo al ver y condicionante suyo.

Sin duda puedo ver una cosa que se mueve: la veo moverse, la veo cambiar. Lo que veo entonces es el cambio de su figura. El cambio se hace presente al ver, pero no la sucesión temporal del cambio. Veo, podemos decir, el *movimiento*, pero no veo el tiempo del movimiento. No sucede lo mismo con el oír: el oír *oye* la sucesión, oye el tiempo.

En efecto, el sonar de las cosas se prolonga en el tiempo. Cada sonido tiene su lugar propio en la sucesión temporal. No hay —en rigor— un horizonte sonoro, sino tan sólo el transcurrir de los sonidos. Claro está que un determinado sonido puede destacarse sobre el fondo simultáneo de otros sonidos, destacarse —digo— por su altura o por su intensidad o por su timbre. Es lo que sucede, por ejemplo, en la orquesta. Pero ese fondo no es un campo de sonidos, no es un campo sonoro, sino uno o varios sonidos más entre los muchos que hay. Es, exactamente, un *conjunto de sonidos* que resuenan a la vez.

El único horizonte posible del sonar es el silencio. O quizás, el silencio tempóreo. Pero el silencio desaparece con el primer sonido. Cuando el silencio no ha sido roto, y no

hay más que silencio, entonces sí que se produce una especie de campo acústico, pero –paradójicamente– un campo sin nada dentro. Este campo del silencio es, a la vez, un campo del tiempo: es silencio de tiempo. Este campo u horizonte del silencio es la suprema lejanía. En él, el oído se adentra y se pierde. Oigo la ausencia de cosas sonoras. En este máximo oír no hay nada que se muestre en la presencia de una figura. Sólo se abre la no-presencia en cuanto tal. Al revés de lo que sucede con la vista, en la que el campo nos es inmediatamente presente y cercano con máxima cercanía, tan cercano que nosotros mismos estamos dentro de él, en el silencio somos arrebatados lejos de nosotros mismos. El silencio es lejanía pura. Y es, a la vez, tiempo puro. Cuando el oído se pierde en la lejanía del silencio, se pierde en lo ajeno, en lo extraño. Se pierde en éxtasis puro. El silencio es quizás, por eso mismo, la forma más impresionante de lo sagrado. En efecto, en el silencio se nos manifiesta lo Otro, lo que tiene más poder que nosotros, lo que nos domina. Por algo se dice que en un cierto paraje *reina* el silencio. Nadie puede adueñarse del silencio, sino que, por el contrario, es dominado por él.

En el silencio salimos de nosotros. “No a mí, sino al logos escuchando”, dice Heráclito. ¿No será acaso este logos el supremo silencio que convoca y congrega todas las cosas en la unidad de eso que no es ninguna cosa más, sino lo enteramente diferente de toda cosa, una especie de nada o silenciosidad de las cosas? Y si el silencio manifiesta auditivamente el tiempo puro, ¿no manifestará, a la vez, el puro ser, esto es, el ser sin cosas, el ser sin los entes? Ya volveremos sobre el tema, pero desde ahora advertimos el hecho de que también es posible oír lo que no suena, y que este oír es tal vez la máxima expresión del sentido auditivo. El supuesto de lo que estoy diciendo es –claro está– que en el hombre no hay puros “sentires”, que el sentir es, en el ser

humano, a la vez un inteligir. Es la *inteligencia sentiente* de que habla Xavier Zubiri.

Hemos distinguido entre el oír externo –el oír que acontece por medio de nuestros oídos– y el escuchar. Escuchar es más que mero oír. Se puede oír sin escuchar, pero se puede también escuchar o prestar oído a lo que oímos. ¿Qué es este misterioso *escuchar*? ¿Se puede escuchar también lo que no se oye? Ciertamente, puesto que podemos escuchar el silencio. Se lo puede escuchar y se lo puede también desoír. Porque a veces no advertimos al silencio. El silencio puede incluso turbarnos y angustiarnos. En tal caso, no lo escuchamos, sino que lo sentimos como algo perturbador. Cuando escuchamos, en cambio, el silencio, escuchamos su esplendidez, lo escuchamos en el recogimiento que nos produce, en su sacralidad.

¿Qué es escuchar? Escuchar es atender, es volverse auditivamente hacia algo o hacia alguien. “Escúchame, por favor”, decimos. Y esto significa: atiende a lo que te digo, acoge mis palabras, presta oído a mis deseos, a mis anhelos, a mi voluntad. En tal caso, escuchamos algo que no se ve con el sentido de la vista ni se oye por el oído. Escuchar es ser dócil, estar disponible para algo o para alguien. No en vano “escuchar” significa en muchos idiomas tanto como “obedecer”, “hacer caso”, o sea, dejarse conducir por alguien, ser dócil a su voluntad.

Las palabras tienen una amplitud que desborda su primera significación sensible. Cuando digo: “soy todo oídos”, quiero decir que estoy abierto a lo que venga, no sólo a los sonidos, sino también a lo que es más amplio y hondo que todo sonido, que todo lo que se puede oír por los oídos, como puede ser una persona en cuanto tal, una idea o un deseo. No es que haya aquí una “metáfora”, en que lo que tiene una significación “propia” en un determinado campo es “transportado” a significar otra cosa,

en un campo diferente. Si hablamos de “ver” algo, en el sentido de *comprenderlo* –como cuando decimos “sí, ya veo”–, esta palabra “ver” no ha sido transportada desde el campo de lo visible con los ojos al campo de lo inteligible. No se trata propiamente de una metáfora. Lo que ocurre es que el ver es *siempre* más que el simple ver óptico. Desde siempre, sin transportación ninguna, por consiguiente, comprendemos que el ver desborda el acto de la vista. Ver con los ojos es ciertamente *un ver*, pero no es todo el ver posible. Porque los seres humanos, al ver con los ojos, vemos, en ese mismo ver, algo más que la figura externa de la cosa: vemos su ser, su estar siendo, su realidad. Es precisamente lo que Zubiri llama la *inteligencia sentiente*. El inteligir de la inteligencia sentiente no es diferente del sentir, sino que en un mismo acto sentimos e inteligimos a la vez. Con lo que la palabra con que designamos el sentir, por ejemplo, la palabra “ver”, lleva en sí, además, otra significación que desborda el puro ver. Por eso, esa palabra significa, en su significación primaria, más que lo meramente sensible, significa también lo inteligible que se da a una con lo sensible. No hay ningún “transporte”, no hay “metá-fora”. Hay un hablar que presta oído a una dimensión más sutil u oculta de eso que llamamos el ver.

De la misma manera, también el escuchar es un acto de la inteligencia. Puede significar escuchar intelectivamente lo sonoro mismo. Pero puede significar también la acogida intelectual, en docilidad y disponibilidad, de cualquier cosa y también de una persona. Que “soy todo oídos” significa entonces: estoy abierto a lo que pudiere venir, estoy disponible, estoy en actitud de acogida. Es todo lo contrario de un dominar (recordemos el dominar de la vista). Es una actitud de docilidad, de obediencia, de acatamiento. Es un “estar pendiente” de algo o de alguien otro que yo.

Si ya en el simple oír se produce una sumisión a la cosa sonora, en el escuchar nos sometemos *expresa y voluntariamente* a ella. Escuchar es esa cosa fantástica que tiene lugar cuando exclamamos que somos todo oídos para alguien. Es haberse convertido *entero* en un oír, es no querer otra cosa, sino seguir con la inteligencia lo que el otro nos dice, es estar atentos a él, es aceptar su palabra y aceptarlo a él mismo. Probablemente es eso –justo eso– lo que quiere decir el verbo *ἐπαίω* en griego, ese mismo verbo que veremos aparecer más adelante en el fragmento 112, que nos servirá de comentario al fragmento 50 que ahora estamos analizando.

Este es el sentido del *τοῦ λόγου ἀκούειν*. Curiosamente, en griego *ἀκούω*, escuchar, exige no un acusativo (complemento directo), sino un genitivo: en griego se escucha “de” algo, y no simplemente “algo”. No se dice *τὸν λόγον ἀκούειν* (oír *al* logos, como en castellano), sino *τοῦ λόγου ἀκούειν*, oír (hacerse audiente, dócil, dúctil) *del* logos. Nuestro texto dice, pues, casi, casi, “háganse seguidores, discípulos, *del* logos”.

Estamos todavía en la primera parte del fragmento:

“No a mí, sino al logos escuchando...”

Hemos meditado en lo que es el escuchar. Hemos comparado el oír con el escuchar, y los hemos confrontado con el ver.

Si escuchar quiere decir ponerse en disposición de acogida, de receptividad frente a algo que se nos ofrece, de ahí podemos pasar al otro término clave de la primera parte, al logos.

Ya hemos dicho algunas cosas de este logos. Resumémoslas y añadamos otras que resaltan a primera vista:

a) el logos es un logos especial, un logos que lo es en grado particularísimo. Un logos singular. Es *el* logos. Se da por supuesto que los discípulos saben algo de este logos. A este logos, con el cual ellos ya están familiarizados, es necesario que lo escuchen.

b) Frente a los *lógoi* de Heráclito, sonoros, múltiples, “humanos”, este logos es silencioso y más que humano. No es el decir de ningún hombre. Es algo superior. En efecto, los logos humanos son como juegos de niños en comparación con la verdadera sabiduría que proviene de *el* logos: *παίδων ἀθύρματα... τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα*: “juguetes de niños... (son) las opiniones de los hombres”.¹⁰

c) Ese logos único bien podría ser algo así como el *silencio*, entendido como una palabra única y radical, que hace presente lo más hondo que hay: algo que reúne todo lo sonoro en un horizonte unitario. El logos podría ser algo así como el ser en su manifestación misteriosa, en su interpelación silenciosa al hombre.

Pero todavía hay más. Para ver esto, es necesario pasar momentáneamente a la segunda parte del fragmento. ¿Qué sucede si escuchamos al logos? En ese caso se produce la sabiduría. Y ésta consiste en con-decir con el logos que *todo*

¹⁰ Cf. Karl Reinhardt, “Heraclitea”, en *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, p. 176: “Zu *παίδων* ist als Gegensatz *ἄνδρες* hinzuzudeuten und zu *ἀθύρματα* das dem entsprechende Äquivalent eines Erwachsenen: wie Kinderspielzeug sich zum Ernste des Mannes verhält, so verhält sich... nun, z.B., menschliches Meinen zu wahrer Weisheit oder menschliche zu göttlicher Einsicht oder dergleichen” (“A *παίδων* hay que añadir interpretativamente *ἄνδρες*, y a *ἀθύρματα*, el equivalente correspondiente a aquél, de un adulto: del mismo modo como se las ha el juguete de los niños con la seriedad del hombre maduro, así se las ha..., por ejemplo, el opinar humano con la verdadera sabiduría o con la intelección divina, o algo parecido”).

es uno. Logos tiene que ver, obviamente, con la unidad de todas las cosas. Con ello se hace *plausible* que el logos podría ser lo que nosotros llamamos *el ser*.

Por otra parte, “logos” proviene del verbo *λέγειν*. Estamos acostumbrados a traducir *λέγειν* por “decir”. Pero esta significación de *λέγειν* no es la más antigua. No se la encuentra, por ejemplo, en Homero. Originariamente *λέγειν* significa 1º tomar algo, coger algo del suelo o tomarlo de una planta; 2º recoger o juntar, esto es, reunir. Se dice, por ejemplo: *ὄστέα... λέγωμεν*, que significa “recojamos los huesos” (*Il.* 23.239). Aquí “recoger” equivale a reunir los huesos en un lugar; 3º contar, numerar (que es un modo de reunir ordenadamente); 4º decir, relatar. A propósito de esta significación nos preguntamos: ¿por qué “contar una historia”, es decir, “contar” en el sentido de “relatar”, se dice con la misma palabra que significa numerar, reunir ordenadamente los distintos números?; 5º hablar (por primera vez en Hesíodo).

¿Y si logos fuera, en el fragmento 50, lo reunidor de todos los entes o, si se quiere, el acto que los reúne y los “recoge” para que no estén dispersos o perdidos, es decir, separados los unos de los otros, guardándolos, para ello, en un “espacio” o ámbito seguro? Naturalmente que no hay que imaginar a un Heráclito que hubiese pensado como Heidegger. Ciertamente que no. Pero, recordemos, primero, que ya en Parménides, esto es, 25 años después de Heráclito, se habla de *τὸ εἶναι* y de *τὸ εἶόν*, y que ese ser, a diferencia de las cosas múltiples, es algo *uno*. Heráclito parece percibir en muchos de sus fragmentos algo que reúne los *πολλά*, y que está por encima de lo así reunido, algo unitario en medio de lo múltiple, por ejemplo, el rayo que “gobierna” todas las cosas. ¿No habría aprehendido por primera vez, y en diferentes imágenes (por ejemplo, la imagen del *fuego*, identificado por él con la *phýsis*), eso que nosotros hoy

podemos señalar claramente como el ser? Y en ese caso, ¿qué inconveniente habría para interpretar el logos de Heráclito como el ser?

Con esta hipótesis se ilumina el *ἔν πάντα* con que termina el fragmento. Hacer de los *πάντα* un *ἔν*, un *unum*, es justamente lo propio del ser, que –como se nos dirá en otros fragmentos– es lo común (*τὸ ξυνόν*), de todas las cosas, esto es, de todos los entes, de todo lo que es. El ser abre el espacio donde pueden presentarse los diferentes y múltiples entes. En lo *uno* de lo abierto (de lo *verdadero* en sí mismo) son posible los muchos y diferentes que se “cierran” sobre sí mismos, constituyendo así la multiplicidad. “Descubrimos” los *πάντα*, es decir, los ponemos de manifiesto como *reunión* de los múltiples, precisamente porque los vemos como un *ἔν*. Si no los viéramos como algo “uno”, tampoco podríamos verlos como *πάντα*. Cada uno iría por su lado o, a lo sumo, se reunirían en clases o especies, pero estas mismas clases y especies serían múltiples, y se irían cada una por su lado, sin lograr reunirse todas ellas en la unidad total. Esta “dispersión” haría imposible que todas aparecieran en unidad y, por consiguiente, haría imposible su manifestación. Si sólo hubiera una multiplicidad sin unidad, no veríamos siquiera la multiplicidad. Nos dispersaríamos en la multiplicidad sin poderla ver “en conjunto”, es decir, sin verla siquiera como multiplicidad. Y si no la viéramos en la unidad de ese “en conjunto” no veríamos a los múltiples como un todo, no los veríamos como *πάντα*.

Hén y *pánta* se condicionan mutuamente: el *hén* aparece como *hén* cuando reúne a los *pánta*. Y los *pánta* son *pánta* cuando están radicalmente reunidos en un *hén*. Hay aquí –entre *hén* y *pánta*– una lucha, una tensión, un *πόλεμος*, merced al cual los dos en lucha llegan a ser lo que son.

§ 2. Segunda parte

Pasemos ahora a la segunda parte del fragmento. ¿Qué sucede si se cumple el antecedente, es decir, si efectivamente se ha escuchado “no a mí”, “sino al logos”? Si hemos escuchado al logos, sucede lo siguiente:

ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἔν πάντα εἶναι.

Es decir: “es sabio con-decir [con el logos] que todo es uno”. Digámoslo en otra forma: Si se ha escuchado no a mí, sino al logos... se produce la sabiduría: *σοφόν ἐστιν*.

¿Y en qué consiste esa sabiduría? Consiste en *ὁμολογεῖν*, en con-decir con el logos, esto es, en decir a una con el logos, en decir lo mismo que el logos manifiesta, lo mismo que dice el logos que hemos escuchado. ¿Y qué es eso mismo que ahora decimos a una con el logos? Que todo es uno. La sabiduría consiste en coincidir con el logos en que “todo es uno”.

En esta segunda parte se destacan –una vez más– ciertas palabras claves. Ellas son:

σοφόν = sabiduría

ὁμολογεῖν = con-decir (= decir junto-con el logos)

ἔν πάντα = todo-uno

Σοφόν es “lo sabio”, es decir, la “sabiduría”. Sabiduría tiene aquí un sentido práctico, y no –todavía– teórico. Heráclito es un maestro de sabiduría, de una sabiduría de la vida. Enseña a vivir sabiamente. Aquí “sabiduría” tiene todavía el matiz de un saber gustativo, que es propio de la palabra *sapiens* en latín. Sabio, en el contexto de Heráclito, es el que sabe distinguir lo bueno de lo malo, lo grande de lo pequeño, lo santo de lo profano. Pero este distinguir no

es algo mental, sino experiencial, a la manera como distingue el sentido del gusto lo dulce de lo amargo.

¿Cómo enseña Heráclito a sus discípulos? Remitiéndolos al logos que se manifiesta a cada cual. Heráclito no enseña una doctrina propia (*οὐκ ἐμοῦ*). Enseña a *ir al logos*, a atender al logos, a tomar en cuenta el logos. ¿Dónde está ese logos? En cada cual, en lo profundo del ser humano. Pero en una profundidad que es, al mismo tiempo, un “fuera” radical. El hombre está volcado sobre el logos, sobre el ser, y *desde allí* puede venir a sí mismo y constituirse precisamente en una mismidad viviente. Pues bien, la sabiduría de la vida consiste en *escuchar* al logos que se manifiesta de cada uno de nosotros. Por esta su manifestación, el logos es también una palabra. “Palabra” es la presencia manifestativa de lo que es. Y “la” palabra por antonomasia es la manifestación del ser: *el logos*.

¿En qué radica entonces “lo sabio”, el *σοφόν*? Radica en el *ὁμολογεῖν*. Lo sabio es ser capaz de *homologeîn*. *Ὁμολογεῖν*, *ὁμολογία*, es “acuerdo”: estar de acuerdo, acordar. Si interpretáramos el *λέγειν* que está dicho en el *λογεῖν* del *ὁμολογεῖν*, como un “decir” (que es lo que hicimos en nuestra primera traducción), *homologeîn* significaría: decir lo mismo o con-decir [con el logos], esto es, concordar con él en un *decir*.

Si se tratara en el logos de un decir humano, el de Heráclito o el de otro cualquiera, podríamos traducir: “es sabio decir lo mismo que (dice) el logos”. Pero el logos no es “decir”, no es proferir palabras, una tras otra. Es más bien un enorme silencio. Ahora tenemos que corregir la traducción dada al comienzo, puesto que sabemos que el logos es único, posiblemente silencioso, y que tiene algo que ver con el *ἐν πάντα*, ya que cuando se está de acuerdo con el logos, cuando se con-cuerda con él, se produce la comprensión de que “todo es uno”.

La palabra *ὁμολογεῖν* se compone de dos partes:

a) 'Ὄμο..., Cf. *ὁμός*, = común, parecido, igual. Viene de la raíz indoeuropea **somos*, que encierra la idea de ser parejo, igual, y de ser lo mismo o "el mismo".

b) *λογεῖν* equivale a *λέγειν*.

Si el logos es el ser, como hemos propuesto, ¿qué será entonces el *ὁμολογεῖν*, es decir, el *ὁμολογεῖν* con el logos? Podría ser el descubrimiento explícito de ese ser único. Y entonces *ὁμολογεῖν* significaría con-cordar con el ser, "ir a una con él", seguirle la pista. O, dicho de otro modo, *reconocer al ser*. Y eso, justamente eso, sería la suprema sabiduría.

Pues bien, este reconocimiento del ser, esta escucha del ser, nos lleva a reconocer la unidad de los *pánta*, que es el "efecto" del ser, su acción propia. Si se ha escuchado no a Heráclito, sino al logos, se produce la sabiduría en nosotros, y esta sabiduría consiste en concordar con el ser, en ser dócil a él, en ir a una con él reconociendo que todo es uno, que las muchas cosas que hay son, en el fondo, una unidad. Pero no una unidad que "disuelve" la multiplicidad, sino una unidad que *mantiene* la multiplicidad, pero la mantiene reunida en la unidad del ser.

Lo que el ser reúne "fuera", en la realidad misma, diríamos nosotros, el hombre lo reúne *en sí*, en su interioridad, que no es sino *su propio ser humano*, ser que consiste precisamente en salir "fuera" de sí y abrirse al ser mismo y a los entes, que son lo que son *por* el ser y *en virtud* del ser.

Esta segunda reunión, o segundo logos, que es el logos del *ὁμολογεῖν*, es decir, el logos interior al hombre, es una especie de "cuenta" o *λογισμός*. Esa "cuenta" que se

halla en muchas expresiones españolas, tales como: darse cuenta, caer en la cuenta, tomar en cuenta, contar con..., dar cuenta, rendir cuenta, etc. El hombre es, en su ser mismo, una “cuenta”, es decir, una reunión que “cuenta”, y de este modo reúne las cosas: es un *λογισμός*. En cuanto tal, está vertido al logos originario y arranca de éste en su contar reuniente. El “estar vertido a...” se convierte en un *ὁμολογεῖν* cuando “toma en cuenta” el *λέγειν* originario del logos, y esto lo hace cuando escucha al logos, cuando se hace dócil a él.

El hombre llega a ser así una reunión de los *πάντα* en el *βέν* del ser. El hombre mismo es un *ἐν πάντα*. El *βέν* y los *πάντα* sólo están “vistos” o “escuchados” *por el hombre*. Sin el hombre, no se sabe del *βέν* ni de los *πάντα*. El hombre vive en la tensión de esos dos dis-cordantes. El hombre *es* esa tensión.

A continuación vamos a examinar un fragmento que puede relacionarse de algún modo con los temas tocados a propósito del fragmento 50. Es el fragmento 112:

§ 3. *Relación con el fragmento 112*

*σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη,
καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν
κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.*

“La prudencia es suprema virtud y la sabiduría consiste, para los que escuchan atentamente en decir y hacer lo verdadero siguiendo a la *phýsis*”.

Esta traducción es provisional. Ya veremos que se puede mejorar y cambiar por razones imperiosas.

¿Qué dice este fragmento? El fragmento habla del *σωφρονεῖν* y de la *σοφίη*, es decir, de dos tipos de saber:

uno de ellos es un “saber de las entrañas” (literalmente, del “diafragma”), de unas entrañas “sanas”. El otro es la sabiduría: el saber vital que toma el sabor a las cosas. El fragmento se presta a ser leído en conexión con el fragmento 50.

Notemos que el verbo “es”, después de “prudencia”, y la palabra “consiste” de nuestra traducción, no están en el original. En éste hay dos frases nominales, sin verbo. Esta es la forma más antigua y más fuerte de la afirmación.

También en este fragmento se habla de escuchar o, más exactamente, de un *prestar cuidadosamente oído*, es decir, de un estar vuelto o tendido auscultantemente hacia aquello que se quiere aprehender: *ἐπαίοντα* es un participio presente del verbo *ἐπαίω*, que significa “prestar oído”, “atender” y –consecuentemente– “entender algo”, “ser experto en ello”. El problema en el texto es saber a qué se refiere ese *ἐπαίω*. ¿Qué es lo que tiene que ser cuidadosamente escuchado, comprendido? El participio presente *ἐπαίοντα* está en acusativo plural, y es sujeto de una oración de infinitivo. Se podría traducir: “y la *sophía* consiste en que los que tienden cuidadosamente su oído digan (*λέγειν*) y hagan (*ποιεῖν*) siguiendo a la *phýsis*”.

Dejemos, por el momento, fuera de nuestra atención la primera frase: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη*: la prudencia, es decir, el sentir equilibrado y sano de las entrañas (o sea, de nuestro ser entero), es suprema virtud o, si se quiere, “la capacidad más alta”. Notemos que lo más alto está, para Heráclito, en el orden práctico, nosotros diríamos “ético”: es saber qué es lo que se debe hacer, cómo se debe vivir.

Concentrémonos, por ahora, en la segunda frase, que es más importante en relación con el fragmento 50 que hemos examinado anteriormente:

“la sabiduría consiste, para los que escuchan atentamente, en decir y hacer lo verdadero, siguiendo a la *phýsis*”.

Se podría suponer que, si se ha de “seguir a la *phýsis*” (*κατὰ φύσιν* = siguiendo el curso de la *phýsis*, sus indicaciones, su inclinación, sus señas), lo que se ha de oír atentamente es, justo, esa misma *phýsis*. ¿Qué es la *phýsis* para los primeros pensadores griegos, para los milesios? Es lo *uno* de todo, es el origen primero de donde todo viene y adonde todo vuelve. Es también algo que está en todo a la manera de una especie de “sustancia” o quintaesencia de todas las cosas. ¿Será exagerado decir que la *φύσις* es lo que desde Heráclito y Parménides va a ser visto como el *ser*? Se trataría, en ese caso, de prestar oído atento al *ser* de todo lo que hay, a ese ser que permea todas las cosas y las “hace” ser. O sea, lo mismo que decía el fragmento 50 cuando hablaba de *escuchar* al logos. Y recordemos que ese escuchar al logos era llamado allí un *homologeîn*, un concordar con el ser.

Ahora se nos dice que la sabiduría (... *καὶ σοφίη*) – antes, en el fragmento 50, se le llamaba *τὸ σοφόν*– consiste en que, escuchando atentamente a la *phýsis*, digamos *τὰ ἀληθέα*. Esta última palabra significa: las cosas puestas al descubierto, en lo abierto. ¿Qué son estas cosas? Quizás: los entes, es decir, todo lo que queda puesto al descubierto en virtud de la abertura que es el ser.

Hemos traducido *λέγειν καὶ ποιεῖν* por “decir y hacer”. Pero, si recordamos que *λέγειν* significa, antes que “decir”, *reunir*, la sabiduría consistirá en reunir los entes que han sido puestos al descubierto, en reunirlos precisamente en *su estar al descubierto*, es decir, en reunirlos a la luz del ser, que todo lo descubre y hace patente. Los entes son algo “uno” por su carácter de “descubiertos”, por estar en “lo abierto” que es el ser mismo. Esa reunión realizada ya por el ser, es acogida ahora en el *λογισμός* o “cuenta” que es el ser mismo del hombre, llevado por la *σοφίη* a su plena posesión de sí, esto es, a su interioridad. La *σοφίη* no es, pues, algo distinto del ser del hombre, sino que es este mismo

ser “en forma”, en plenitud y cabalidad. A ese “estar en forma” del ser del hombre es a lo que los griegos llaman *ἀρετή*, que podríamos traducir por “excelencia”. El hombre es “excelente” cuando acoge, en audición dócil de la *phýsis*, todas las cosas en la unidad del ser. Si esta unidad se le escapa, si no “cae en la cuenta” de ella, el hombre, pese a seguir siendo hombre, se *degrada*, se rebaja, se empequeñece. Vive fuera de la verdad, sin “tomar en cuenta” la verdad, es decir, sin hacer entrar en su “cuenta” (*λογισμός*) la verdad que hace verdaderas, descubiertas, todas las cosas.

Ποιεῖν, antes que significar “hacer”, quiere decir “poner ahí delante”, es decir, literalmente, pro-ducir. Y esto quiere decir “poner en lo abierto”, o sea: dejar ser. “Dejar ser” significa entonces dejar que las cosas *sean* ante nosotros, dejarlas comparecer. Lo que com-parece, se presenta en persona, se pone delante. Dejar ser es pro-ducir: llevar hacia delante, poner frente a nosotros.

La sabiduría –paralela aquí al *σωφρονεῖν*– es, al igual que éste, *ἀρετὴ μέγιστη*, máxima excelencia del hombre. Y esa sabiduría consiste 1º en reunirlo todo en un *ἓν*, y 2º poner cada cosa como uno de los *πάντα* reunidos en ese *ἓν*: *λέγειν καὶ ποιεῖν*. Este *λέγειν καὶ ποιεῖν* equivale aquí al *ἓν πάντα* del fragmento 50. Todo es uno, y el uno es todo: *λέγειν καὶ ποιεῖν*. El *ἓν καὶ πάντα* era en el fragmento 50 el resultado del *homologeîn*. Ahora es la sabiduría misma, que brota del escuchar atento de la *phýsis*. A ésta es a la que hay que seguir (*κατά*) y obedecer. Y así se es sabio. Es la acción del ser sobre nuestros actos. Es la primera mención filosófica de la “ética”.

¿Será un azar que el texto empiece con el *σωφρονεῖν*? ¿Qué es este *σωφρονεῖν*? Esta palabra se descompone en dos partes: *σάος* y *φρονεῖν*.

La primera partícula, *σάος*, significa “sano y salvo”, es decir, que algo está a salvo de la destrucción o de la

corrupción. En este caso, lo que está a salvo es el *φρονεῖν*, es decir, la capacidad de pensar y sentir, donde pensar y sentir no son sino dos caras de la misma realidad. *Φρονέω* viene de *φρήν*, que significa el diafragma y el corazón, esto es, lo más íntimo del hombre, sus entrañas.

Σωφρονεῖν es, por consiguiente, el tener entera y cabal la capacidad de sentir o, lo que es igual, ser sensato en plenitud. Ser “sensato” es saber sentir todo lo que se ha de sentir: sentir sin desmedros.

Esta sensatez plenaria es justamente lo que se dice en el fragmento 112 ser la *ἀρετὴ μεγίστη*, es decir, la máxima excelencia del hombre.

¿Qué es lo que aún falta del fragmento 112? Nos falta una sola palabra, una palabra mínima: el *καί* que une las dos partes del fragmento:

*σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη,
καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν
κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.*

“Ser sensato es la máxima excelencia,
y la sabiduría consiste en reunir todo loabierto y
ponerlo delante, dejándolo ser,
con el oído atento a la *phýsis* y siguiéndola dócilmente”.

La “y” no es aquí signo de una reunión de dos cosas, no tiene un sentido aditivo; sino que es una partícula en este caso *explicativa* y *fundacional*. *Καὶ* significa *entonces*: “y esto es así porque...”. O sea, por medio del *καὶ* se aclara lo dicho antes: Ser sensato es máxima excelencia... y esto es así porque la sabiduría consiste en reunir todo lo descubierto y ponerlo delante dejándolo ser, y todo esto es posible si se tiene el oído atento hacia la *phýsis*, siguiéndole los pasos, yendo a una con ella.

II

El fragmento 45

Examinemos ahora el fragmento 45:

Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν
ἐπιπορευόμενος ὁδόν·
οὔτω βαθὺν λόγον ἔχει.

“Los confines del alma no podrías, en tu marcha,
encontrarlos
aunque recorrieras todos los caminos:
¡tan profundo es el logos que ella tiene!”

Este fragmento también tiene que ver, como constataremos, con los fragmentos 50 y 112.

¿Qué llama la atención en él? Nos llama la atención que se diga que el alma tiene un *logos profundo*. Esto no se relaciona directamente con el logos del fragmento 50, sino más bien con el *ὁμολογεῖν* del mismo y con el *κατὰ φύσιν* del fragmento 112. El logos de que aquí se habla (el logos *del alma*) es el *λογισμός*, la “cuenta”, que, como hemos visto, es el ser mismo del hombre. Esa “cuenta” es profunda en el sentido en que es profundo un bosque. Si avanzamos por el bosque, nos vemos remitidos cada vez a algo más y más lejano.

El fragmento introduce nuevos términos claves. ¿Cuáles son éstos? Son:

- alma (*ψυχῆ*)

- límites o confines del alma (*πείρατα τῆς ψυχῆς*)
- caminar, recorrer caminos
- profundidad del logos humano

Veamos el fragmento en sus dos partes:

§ 4. *Primera parte*

“Los confines del alma no podrías, en tu marcha,
encontrarlos,
aunque recorrieras todos los caminos”.

¿Qué es el *alma*, la *ψυχή*? Aquí se habla del alma humana, algo exclusivo del hombre. El alma es lo que *anima* al ser humano, vale decir, lo que lo mantiene vivo y despierto. Es lo que hace de él un ser *humano*. El alma, en griego, tiene que ver con la respiración. La respiración es, míticamente, lo propio de la vida. Cuando se “expira”, es decir, cuando se entrega el último aliento, la vida se acaba. También el niño empieza su vida propia con la primera “inspiración”.

El aire de la respiración tiene un doble movimiento: un movimiento de “inspiración”, de entrada, y un movimiento de “expiración”, de salida. En este doble movimiento se realiza la vida.

Recordemos el texto del Génesis, en que se nos narra, en lenguaje mítico, la creación del hombre. Se lo encuentra en el relato yahvista, el más antiguo de los dos relatos de la creación. Lo hallamos en Génesis 2,7: “Entonces Yahve Dios formó al hombre con el polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente”.

Recordemos también que “hombre” se dice en hebreo *ádam*, y que esta palabra está relacionada con *adámah*, que significa el suelo. El “aliento de vida” es el “espíritu” –soplo–

que da la vida. El hombre, antes de vivir, es tierra. Y vive en virtud de un soplo o espíritu *divino*, que lo anima y eleva a “ser viviente”. Lo vivo del hombre es visto por el Génesis como algo divino que mora en el hombre, y que ha entrado en él —como de prestado, diríamos— y que lo abandona en el momento de la muerte. El hombre vive en una cima de riesgo, siempre en peligro de perder lo que lo hace ser quien es. Y, mientras es, vive en virtud del soplo divino que está en él.

Algo análogo sucede en el pensamiento griego: el alma es la respiración que nos mantiene vivos. Alma tiene que ver con *vida*. Con vida humana.

Ahora bien, vida, ζωή, es abertura, es lo que nos hace salir fuera de nosotros mismos: hacia las cosas, hacia los otros seres humanos. Y —añadiremos nosotros— hacia el ser mismo, en cuanto unidad de todo lo que es. Pero la vida no es sólo movimiento hacia fuera. Es también entrada en sí mismo, vuelta sobre sí desde fuera de sí. Este doble movimiento está simbolizado por la respiración, esto es, por el alma.

El alma nos lleva hacia fuera, hacia el mundo que nos rodea, y nos lleva hacia la interioridad de nuestro cuerpo. Este es un pensamiento mítico. Filosóficamente, el alma nos abre a “lo otro que nosotros” y nos recoge en nosotros *mismos*, puesto que la vuelta sobre nosotros, que nos hace ser un sí-mismo sólo es posible como vuelta *desde* lo otro: desde lo otro que es el ser, que abarca los entes que *no* somos nosotros y el ente que somos nosotros, los que salimos hacia fuera. El hombre se constituye ontológicamente en el ente que es, cuando, desde el ser —que no es él mismo—, retorna a sí, al mismo que ha salido hacia el ser. Dicho con nomenclatura escolástica: la inmanencia del hombre es precisamente su trascendencia.

La esencia del hombre se cobra en ex-sistir, en su salida fuera. El alma, que es míticamente lo que hace salir fuera y volver adentro, es, pues, el símbolo del ser humano en lo que éste tiene de más propio, en lo que tiene justamente de *humano*. El alma es la quintaesencia del hombre (y lo es en un sentido casi químico). Al decir “alma” (*ψυχή*), Heráclito está diciendo, en lenguaje arcaico y prefilosófico: el hombre en lo que le es más propio.

“Los confines del alma” significa entonces el “hasta dónde” de la salida y el “hasta dónde” de la entrada. Por consiguiente, los confines del alma son lo mismo que los confines del ser humano. ¿Hasta dónde puede llegar el alma en su salida hacia fuera? ¿Hasta qué hondura puede entrar cuando entra en sí misma? Esto significa: ¿hasta dónde llega el sí-mismo del hombre? ¿Qué abarca el hombre en su ser?

Respuesta: esos límites últimos, por mucho que marches (*ἰών*) en tu salida o en tu entrada, “nunca los encontrarás”. O sea: *no los hay*. El hombre está abierto sin límites, está abierto al in-finito. En efecto, ¿qué es un límite o un confín? Es la imposibilidad de ir *más lejos*. Pero el hombre, al salir de sí por medio de su alma, sale a *lo abierto*, es decir, a lo sin límites. El ser no está “encerrado” dentro de límites. Es la abertura i-limitada. Si no fuera así, sería lo mismo que el ente, sería un ente más, un ente más grande, si se quiere, pero no sería el *ser*. Y otro tanto sucede con la entrada en *sí-mismo*. El *sí* es siempre un *sí mismo*. Es la mismidad del propio ser. Y, por consiguiente, el sí-mismo llega hasta allí *mismo* adonde llega la salida del propio ser. La *profundidad* del hombre equivale exactamente a su in-finita *altura*. Tampoco el sí-mismo tiene límites: no tiene otros límites que los del ser. Y si el ser no tiene límites, tampoco los tiene la “entrada” en sí del hombre. El hombre es un ente abierto, abierto a la abertura del ser. Y ése —precisamente— es su ser.

§ 5. *Segunda parte*

“¡Tan profundo es el logos que ella tiene!”

El alma (la vida, por consiguiente) tiene un *logos*. A ese logos del alma que se constituye desde el logos que es el ser mismo, lo hemos llamado el *λογισμός*, la “cuenta”. El hombre no se agota nunca en su “cuenta”. En la “cuenta” del hombre siempre cabe, en principio, algo más; siempre es posible “caer en la cuenta” de otra cosa. Ninguna cosa agota la “cuenta” humana, siempre podemos “darnos más y más cuenta” de la realidad. La “cuenta” es tan amplia y extensa como la realidad misma. A esta extensión i-limitada de la “cuenta”, que es también la extensión i-limitada del ser, es a lo que Heráclito llama la “profundidad” del logos del alma. “Profundo” no es sólo lo que se extiende hacia abajo, como es, por ejemplo, profundo un pozo o como es profundo el mar. “Profundo” es también lo que se extiende siempre más y más, como, por ejemplo, un bosque. La profundidad del logos del alma es la profundidad de un bosque inagotable.

Y si el alma está radicalmente abierta al ser, también lo está a los entes. Al recorrer el ámbito de “lo abierto”, siempre es posible, en principio, encontrar nuevos entes. La “cuenta” nunca se cierra. Siempre hay más ser y, consiguientemente, más entes. A esa totalidad asintóticamente abierta es a lo que debe llamarse *τὰ πάντα*. *Tà pánta* no significa una totalidad cerrada, no significa algo así como la suma de todo lo que efectivamente hay. *Tà pánta* abarca no sólo lo que de hecho hay, sino todo lo que, además, *puede haber*. *Tà pánta* es una totalidad abierta. Abierta sin límite alguno. Ello es posible porque *Tà pánta* se constituye como algo unitario *desde el ser*. Y, como el ser es sin límites, es decir, *abierto* en un

sentido radical, también la totalidad de los entes es una totalidad abierta.

El logos del que se habla en el fragmento 45 es el logos humano. Pero el logos humano sólo llega a ser ese logos que él es, a partir de “el” logos que es el ser, un logos único y singular. El logos humano es –en palabras del fragmento 50– un *ὁμολογεῖν*, es decir, un *λέγειν* a una con el ser. Un *λέγειν* que reúne todo lo que reúne el ser, porque está en concordancia con el ser. Y, consecuentemente con ello, el logos humano es un *λέγειν τὰ ἀληθέα* (fragmento 112), un reunir de los *pánta*, que quedan al descubierto merced al ser y en función del ser. El fragmento 45 señala la infinitud del movimiento reunidor del logos humano. Esto quiere decir que nunca estaremos a la altura de lo que *somos* por nuestra apertura al ser. El ser humano, por su alma, está siempre “en camino”, es un esencial movimiento.

Ψυχή es un nombre “mítico”. Curiosamente, también nosotros hoy, en nuestro lenguaje de todos los días, seguimos usando este nombre mítico. Esto quiere decir que el mito desborda siempre nuestro hablar filosófico. Queramos o no queramos, estamos allende la filosofía. Y una auténtica filosofía es una filosofía que es capaz de reconocer, por encima de ella, una dimensión enigmática, una dimensión “mítica” de la existencia. Nosotros hablamos del “alma”. “Alma” significa *ánima*. Y *animus*, que es el origen del “alma”, viene del término griego *ἄνεμος*, que significa “viento”, aire en movimiento. Cuando hablamos del “alma”, estamos señalando –enigmáticamente, en *αἴνυγμα*, en espejo– el carácter dinámico del ser humano, ese su estar indefinidamente en movimiento en medio de lo abierto.

El alma sale fuera de nosotros: es una aventura ontológica, constitutiva del ser humano. Y “vuelve” también, de nuevo, hacia el “dentro”. Con el lenguaje mítico del “alma”, vale decir, de la respiración de la vida, se dice lo

que filosóficamente queremos decir cuando sostenemos que, saliendo de nosotros mismos hacia el ser y hacia la totalidad abierta de los entes, llegamos a ser nosotros mismos. La “entrada” en nosotros expresa enigmáticamente la autoposesión que es propia del ser humano, esa autoposesión que constituye nuestra “personalidad”, como decimos hoy. Eso es lo que la palabra “alma” dice, pero no teoréticamente (como lo hemos hecho aquí), sino experiencialmente. Esto es, “prácticamente”. El lenguaje mítico es esencialmente *práctico*. Y “práctico” significa aquí dotado de una comprensión vital, de una comprensión en la que la vida se comprende a sí misma. Todos los pueblos han comprendido estas cosas “prácticamente”, las han *sentido* y, sintiéndolas, han comprendido la grandeza inimaginable del hombre. A esa grandeza la llamaron alma. En Heráclito hay un primer esbozo de comprensión filosófica. Pero ésta no se desprende aún de su resonancia mítica.

Eso es lo que “escuchamos” en el fragmento 45 cuando Heráclito nos habla de los *πείρατα τῆς ψυχῆς*, de los confines del alma. Podríamos traducir también “las fronteras”. El alma se extiende hacia sus fronteras, hacia aquellos confines en que alcanzaría su verdadero ser. Y lo fantástico del texto es que Heráclito nos dice que, por mucho que recorramos la “existencia” del alma (*ἰών*, yendo, caminando, alejándose), nunca llegaremos a esas fronteras. Es un modo –práctico– de decir que el alma no tiene fronteras.

¿En qué consiste entonces el *recorrer* mismo? Es un intento por “abarcarse”, algo así como una toma de conciencia, es decir, un advertir taxativo, de hasta dónde llega la propia alma. Siempre más, siempre más, como cuando avanzamos por un bosque sin llegar nunca a sus lindes. No logramos “coger” la totalidad de nuestra alma. Esta se nos escapa inexorablemente. ¡El alma tiene un logos profundo! No profundo hasta un cierto límite, sino esencialmente

profundo, absolutamente profundo, porque *su* logos consiste en la concordancia con *el* logos. Por eso, la palabra “profundo” está enfatizada en el texto de Heráclito. ¿Cuán profundo es el logos del alma? ¡Tan profundo, que nunca llega a sus confines! El “ir” mismo del alma es como un intento de abarcar lo inabarcable, es un recorrer “caminos”. En todas las direcciones. Siempre hay nuevos caminos. El alma se abre a todos los caminos. Y esto le da una sensación de estar “perdida”, al igual que en un bosque del que no logramos salir. El hombre es esencialmente un ser a la deriva, un ser desorientado. Por eso tiene necesariamente que ser un buscador. El hombre recorre los caminos de su alma y lo hace “abriendo” caminos. Por esos nuevos caminos abiertos el alma se adentra. Se adentra cada vez por uno nuevo. No puede recorrerlos todos a la vez. El alma —diríamos— se quiere *poseer*, quiere tenerse a sí misma en su poder. Y la experiencia que hace es que jamás está plenamente en su poder. Hay algo sobre ella que la domina. Zubiri lo llama el “poder de la realidad”, entiéndase: no de tal o cual cosa real, sino de la realidad en cuanto tal. El ser está por encima del alma y la domina. Pero está por encima de ella desde dentro de ella misma.

Esta “situación” del hombre es esencialmente de orden práctico. No es un pensamiento. Es una realidad. Es algo que le *ocurre* al alma, y que ella comprende en la estricta medida en que le ocurre.

Surge espontáneamente la pregunta que tendemos a hacerle a Heráclito: “Y usted, ¿cómo sabe que el alma no llegará nunca a sus confines?”. ¿Cómo sabe Heráclito que el logos marcha siempre sin llegar nunca a su término? Heráclito no nos lo dice. Pero nos dice asertóricamente que es así, o sea, nos dice —implícitamente— que lo sabe. ¿Cómo lo sabe? Sólo puede saberlo si hay una *experiencia* de que el alma se mueve en un elemento que es, de suyo, sin límites,

sin confines. Es decir, Heráclito sólo puede saber que el alma no llegará nunca a sus fronteras, porque lo infinito, lo sin-fronteras, *nos está dado*. Y eso sin fronteras no puede ser otra cosa que el ser. Porque el alma se encuentra *con* el ser y *en* el ser, puede Heráclito decir que nunca llegará a sus confines. Y este moverse es de la esencia del alma. El alma es movimiento esencial *porque* está en lo abierto.

§ 6. Relación con el fragmento 101

En otro fragmento, muy breve, en el fragmento 101, Heráclito nos dice:

ἐδιξήσάμην ἐμεωυτόν

Se ha traducido este fragmento, a veces, por un “me he investigado a mí mismo”¹¹ o por “*ich habe mir selbst nachgeforscht*”¹², y se ha especulado también con la idea de una especie de *autoinspección psicológica*. Pero el verbo *δίξημα* no significa, en primer lugar, “investigar” (conocimiento explícito y teórico), sino “buscar”. Lo que Heráclito está diciendo aquí es exactamente lo que hemos visto en el fragmento 45 cuando Heráclito dice que “tú no podrás hallar los confines del alma”. Allí se busca –caminando por *todos* los caminos– hasta dónde llega el alma. Y no encuentra sus confines. Pero esta experiencia no tiene nada que ver con una investigación teórica. Es la experiencia –advertida por Heráclito– que nos constituye en nuestro ser práctico, en nuestro estar en camino, que es el vivir del alma.

Aquí, en el fragmento 101, Heráclito dice que se ha buscado. ¿Por qué se ha buscado? Eso no lo dice. Pero es

¹¹ Rodolfo Mondolfo.

¹² Bruno Snell.

obvio que si se ha buscado, es porque de alguna manera está “perdido”. ¿Dónde se pierde el hombre? En lo insondable de la abertura de su alma. Heráclito ha buscado dónde está cuando está perdido. Pero no puede hallarlo, porque el sitio donde se está no es “situable” por medio de parámetros que estuvieran en nuestro poder. El sitio donde se está *rompe* todos los cálculos y todas las determinaciones: es lo abierto mismo en cuanto tal.

“Me he buscado a mí mismo”. Y habría que completar: “y no he logrado encontrarme”. Me he sondeado a mí mismo, y no he topado fondo: *οὐτῶ βαθὺν λόγον ἔχει!* Si se hubiera hallado, habría podido decir: ¡*aquí estoy!* Pero el *aquí* o el *ahí* del hombre no es este o aquel lugar, sino lo abierto mismo en cuanto tal: eso que Heidegger llama el *Da* de la existencia, donde *Da* significa la abertura como tal. Todo lugar supone un campo en el cual el lugar es determinable. Pero, si es así, el campo mismo no es “situable” a la manera de un lugar, pues en tal caso tendría que ser visto desde un campo más amplio.

El fragmento 101 expresa la admiración que provoca el hecho de que yo estoy en el lugar ninguno. El hombre está siempre viviendo en una esencial *u-topía*. Lo extraño y admirable es que estoy más allá de todo lugar. Lo que el fragmento 101 expresa es la admiración sobre el propio ser del hombre, que es incomprensible, inabarcable, incontrolable.

§ 7. Relación con fragmento 116

En el fragmento 116 se dice:

*Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωπτούς
καὶ σωφρονεῖν.*

“A todos los hombres les ha sido otorgado conocerse a sí mismos y poner a salvo el conocer entrañable”.

¿De qué “conocimiento” habla este texto? No –por supuesto– de un conocimiento teórico. *Γινώσκω*, en griego, es un conocimiento vital. En nuestro caso, se trata de un conocimiento por compenetración en sí mismo, por familiaridad práctica consigo mismo. El texto dice que todos los hombres saben (sienten) cómo son. ¿Cómo son? Son abiertos, sin límites, abiertos a *lo abierto*. Por eso Heráclito también sabía que, por mucho que recorriera todos los caminos, no llegaría a los confines de su alma. Las fronteras del cuerpo son claras, o relativamente claras. Pero las del alma no son hallables. Y lo que Heráclito ha encontrado cuando se ha buscado a sí mismo, es precisamente eso: que tiene un alma sin confines. Eso lo “sabe”, en alguna forma, no sólo Heráclito, sino también todo hombre. Pero la diferencia entre Heráclito y “la mayoría” de los hombres, es que éstos, pese a *sentir* la profundidad de su logos, no lo “advierten”, es decir, lo olvidan, lo obliteran, lo pasan por alto, como si no lo sintieran. Heráclito, en cambio, es un sabio, un pensador, porque *se recoge* en este ser que siente y lo “toma en cuenta”, “cuenta con ello” expresamente. Parece una pequeñez: una pura cuestión de advertencia o no advertencia. Pero en esta pequeñez se pone en juego todo el ser del hombre, como veremos posteriormente en otros fragmentos.

En el fragmento 116, la clave –¡como tantas veces en estos fragmentos!– está en la “y” que junta las dos partes del fragmento:

“A todos los hombres les ha sido otorgado conocerse a sí
mismos
y poner a salvo el conocimiento entrañable”.

Esta “y” no *agrega* algo distinto a lo dicho en la primera parte, no es una mera cópula entre dos afirmaciones. Sino

que la “y” *explica* lo dicho antes por medio de lo que sigue. La segunda parte del fragmento no es sino la ratificación y aclaración de la primera parte. Si en ésta se dice que “a todos los hombres les ha sido otorgado conocerse a sí mismos”, la segunda parte nos dice en qué consiste este conocerse a sí mismo: consiste en *σωφρονεῖν*, en “poner a salvo el conocer entrañable”: *σω* = salvar, resguardar; *φρονεῖν* = el conocer del corazón, de las entrañas. Es lo que llamamos la *prudencia*. Prudente es el que se conoce a sí mismo, el que sabe que es más grande que todo lo que se puede imaginar. Y, consiguientemente, sabiendo eso, vive prudentemente. Y esto quiere decir: vive cuidadoso de su ser. Eso es, precisamente el *σωφρονεῖν*: no actuar “a tontas y a locas”, sino *sensatamente*, como decimos en español con espléndida palabra. “Sensatamente” quiere decir: “tomando en cuenta” lo que sentimos, dejándonos guiar en nuestros actos por eso que sentimos. El sensato no es tan sólo el que “siente”, sino el que “resguarda” cuidadosamente su sentir. Es el circunspecto, el que mira bien eso mismo que ya ha visto. El que se “fija” en ello, que lo advierte y no lo pasa por alto.

Μέτεστι, del verbo *μέτειμι*, significa: “le corresponde”, “le pertenece”, “le es permitido”. Yo diría, en traducción libre: “le es connatural”. Es lo que corresponde al hombre, o sea, lo que *va* con su ser. Lo que le es propio, en su sentido más hondo.

Que no todos los hombres, en la práctica, siguen esta posibilidad ínsita en su ser, es claro en Heráclito, que habla constantemente de la torpeza humana. Una cosa es, pues, lo que el hombre en principio puede, y otra lo que hace *de facto* cotidianamente. El fragmento 116 habla de lo primero.

§ 8. *Relación con el fragmento 115*

Un último fragmento, en relación con el fr. 45. Es el 115:

Ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἐωυτὸν αὔξων.

“El logos del alma es crecedor en sí mismo”.

Una vez más, el logos *del alma*, es decir, que *tiene* el alma.

Este logos “crecedor” (*αὔξων*) es el logos profundo que no llega jamás a los confines del alma, y que puede extenderse sin fin, es decir, desarrollarse a sí mismo hasta el in-finito. Notemos, de paso, que si tradujéramos *λόγος* por “palabra”, el fragmento carecería de sentido.

III

El fragmento 72

Estudiemos ahora el fragmento 72.

᾿Ωι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ
διαφέρονται,
καὶ οἷς καθ' ἡμερὴν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς
ξένα φαίνεται.

“Del logos con el cual se las han máximamente en todo momento, ellos disienten, y les semejan extrañas aquellas cosas con las cuales tropiezan a diario”.

Una vez más, tenemos un fragmento dividido en dos partes. ¿Pertenece esto al *estilo* propio de Heráclito? En cada una de esas dos partes se nos presenta una *paradoja*.

§ 9. Primera parte

᾿Ωι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ
διαφέρονται,

“Del logos con el cual se las han máximamente en todo momento, ellos disienten”

De aquello con lo que más familiaridad tienen, *frente a*: se separan, se apartan. Familiaridad, encuentro íntimo, *frente a*: disenso, divergencia.

¿Cuáles son las palabras claves de esta primera parte?

- *ὄμιλοῦσι*, de *ὄμιλέω* = estar con, tratar con, reunirse con, encontrarse con, tener relaciones matrimoniales, tener familiaridad, habérselas con.

- *διαφέρονται*, de verbo *διαφέρω*, en voz media, que significa: diferir, estar en desacuerdo.

Hay dos verbos: uno expresa contacto, relación, trato. Y esto, elevado al máximo: *μάλιστα*.

O bien —en otra lectura—: *μάλιστα διηνεκῶς*, que significaría: “de un modo máximamente continuo. Véase la traducción de Snell: “*Mit dem sie am engsten verkehren, dem Sinn...*” (“Aquello con lo que más estrechamente tratan, el sentido...”).

El otro verbo expresa separación, disenso, desacuerdo.

Hay también un sustantivo: *λόγος*. Hay un logos con el cual los hombres tienen un contacto y un trato *máximo* y, además, *continuo*.

¿Cuál es este logos?

§ 10. *Segunda parte*

*καὶ οἷς καθ' ἡμέρην ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς
ξένα φαίνεται.*

“y les semejan extrañas aquellas cosas con las cuales tropiezan a diario”.

Las cosas con que se encuentra, a diario, *frente a*: “les parecen *extrañas*” (desconocidas).

¿Cuáles son las palabras claves de cada una de estas partes? También en la segunda parte hay —paralelamente— tres palabras claves:

- οἷς – ταῦτα = aquello (en plural: aquellas cosas)

- y dos verbos: ἐγκυροῦσι, del verbo ἐγκυρέω, que significa encontrar, tropezar con...; y ξένα φαίνεται = les parecen extrañas, esto es, desconocidas.

La diferencia entre las dos partes consiste en que en la primera tratan (los hombres, algunos hombres) con algo singular: el logos. En cambio, en la segunda parte se encuentran o tropiezan con muchas cosas (οἷς... ταῦτα, en plural).

O sea, hay algo común a las dos partes: la paradoja de la *máxima cercanía* y de la *disensión* o *desconocimiento*. Y, a la vez, hay una diferencia: la primera parte habla de algo singular con lo que se tiene relación estrecha, y la segunda de algo plural.

Lo más extraño de este fragmento es que no sabemos de quién habla: ¿quiénes son los que, tratando con familiaridad al λόγος, disienten de él? ¿Y quiénes son lo que, tropezando a diario con ciertas cosas, las ven, sin embargo, como extrañas o extranjerías, es decir, nada familiares? ¿De quién se habla? Obviamente tiene que tratarse de seres humanos. Pero, ¿cuáles?

Como Heráclito es habitualmente crítico de ciertos hombres, a los que llama οἱ πολλοί, podemos suponer que aquí se refiere a ellos. Llamémoslos los hombres que viven fuera o lejos de la sabiduría. Quizás su nombre propio sería “los insensatos”, es decir, aquellos que no se atienen a lo que “sienten”, que no se guían por lo que debiera guiarlos.

¿Qué es esto que debiera guiarlos? Según la primera parte, es el logos: el logos con el cual se las han máximamente y en todo momento. Ahora bien, si suponemos –siguiendo el fragmento 50– que este logos es el ser, divisado vagamente

y entre brumas por Heráclito, como lo reunidor de todas las cosas, este fragmento 72 estaría en íntima relación con el fragmento 50. El logos con el cual los seres humanos –también los insensatos– tratan íntimamente en todo momento, es el logos reunidor de todo, el logos que, según el fr. 50, hay que escuchar para tener sabiduría, esa sabiduría que consiste en concordar con el logos, en ir a una con él.

Con ese ser, que es el logos, los humanos se las han máximamente en todo momento. Notemos que se habla de un máximo y continuado contacto. En efecto, no hay contacto tan *hondo* y *decisivo* como el contacto con el ser. ¿Por qué? Porque los humanos son precisamente humanos *en virtud* de ese contacto. Es lo que, a siglos de distancia, Heidegger llamará la *comprensión del ser*, donde “comprensión” no tiene ningún sentido teórico, sino el sentido de que por medio de esa comprensión los seres humanos son, por así decirlo, “expertos en ser”, “especialistas” (podríamos decir) en ser. Entiéndase: en ser ellos mismos, en dejar ser a los entes y especialmente a esos entes que son los otros seres humanos. Y, sobre todo, son especialistas en ser (ellos mismos) en función *del ser, con vistas al ser en general*.

Ese contacto con el ser es *inevitable*, porque es constitutivo del ser humano o, si se quiere, esencial a su “alma”. Además, ese contacto es el más profundo que cabe (*μάλιστα*). Por lo mismo, es un contacto que no se interrumpe nunca mientras haya vida, es *διηνεκός*, constante.

Hay, pues, en todo ser humano, incluso en los insensatos, un contacto íntimo y continuado, un contacto de familiaridad, de connaturalidad, con el ser.

Ahora bien, los insensatos, los que carecen de sabiduría y de *σωφρονεῖν*, los *πολλοί*, no se dejan guiar por este logos, es decir, no lo toman en cuenta, no atienden a él, no lo *escuchan*. Y por eso, en el fragmento 72 se dice que

“disienten” de él, que no le son concordes, y esto significa que carecen de ese *ὁμολογεῖν* del que hablaba el fr. 50. *Por eso*—precisamente—son insensatos, lo contrario de sabios. Recordemos, en efecto, que cuando se ha escuchado al logos, se da la sabiduría, que consiste en el acuerdo con el logos acerca de la unidad de todas las cosas. Aquí, en cambio, no hay ni *escucha* del ser, ni *homologeín*. En vez de sabiduría, hay insensatez, tontería, necedad, error vital. Porque disienten del logos, no lo siguen, no lo escuchan, no van junto con él, se apartan cada cual por su camino (Cf. Fragmentos 1 y 2).

¿Cómo es posible entonces que los *πολλοί*, siendo seres humanos, disientan del logos? Es posible porque el ser humano es siempre *reduplicativo*, esto es, es dos veces. Es, primeramente, eso que él es, es su propio ser. Pero es, al mismo tiempo, en la ratificación en actos de ese ser que él es. Ahora bien, esta ratificación es la que puede faltar en el hombre. Es la razón del imperativo “sé el que eres”. Se puede ser, en los actos que se realizan, de un modo que es contrario a lo que se es. Se puede ser también de un modo concorde con el propio ser. Ambas posibilidades están abiertas para el ser humano. No cabe duda de que se puede preterir, en los actos, el propio ser. Y eso, precisamente, es la insensatez, la falta de sabiduría práctica. En tal caso, el hombre vive como si no tuviera ninguna comprensión del ser. Eso que él “sabe” con un sentir radical, sentir que es, naturalmente, intelectual, eso mismo no lo toma en cuenta en sus actos y actitudes. Esta forma de vivir es el *olvido*. Sólo se olvida lo que de algún modo se posee. El que olvida, “tiene” lo olvidado, pero lo tiene, justamente, *olvidado*. En tal caso, el hombre pasa de largo ante lo que tiene. Y ese pasar de largo es el olvido. Lo olvidado *está*, pero está *olvidado*. No es una simple ausencia de la cosa olvidada, sino su preterición, su obliteración.

La vida que se hace en el olvido de lo que es esencial es una vida degradada, una vida inconsecuente (no lógica, sino vitalmente inconsecuente), es lo que Heidegger, con toda razón, va a llamar —siglos más tarde— la *caída* de la existencia (*das Verfallen*).

La segunda parte del fragmento 72 empieza, como tantas veces en Heráclito, con un *καί*, con una “y”. Una vez más, esta “y” no es una simple cópula que sirva para añadir una cosa a lo que se ha dicho antes, sino que ahora expresa una *consecuencia*. El fragmento dice que si se produce lo expresado en la primera parte, es decir, si el hombre se aparta en su vivir efectivo de lo que, sin embargo, él es en su ser mismo, entonces ocurre lo que se nos dice en la segunda parte, esto es, que todas las cosas con las que tropezamos a diario (nosotros diríamos “los entes”) se nos antojan *extraños*, extranjeros, ajenos a nosotros. Es obvio: si nos apartamos del ser, los entes ya no aparecen en lo más propio de ellos, no aparecen como “siendo”. Son huéspedes hostiles y extraños a nuestra realidad misma. Nos fustigan, nos atraen, nos extravían, nos hastían.

Las cosas con las cuales los seres humanos, incluidos los insensatos, tropiezan a diario son los *pánta* de que nos hablaba el fragmento 50. Esos *pánta* son algo “uno” en virtud del ser. Si el ser se aleja o, lo que es igual, si nosotros nos alejamos del ser, los *pánta* se convierten en una mera multitud sin unidad y sin sentido. Son simple dispersión. Y, como tales, son “extraños”, en el sentido literal de quedar radicalmente alejados de nosotros y sernos ajenos, ajenos a nuestro verdadero ser.

Ahora, en la segunda parte, se nos dice que “los entes con los cuales se encuentran (*ἐγκυροῦσι*)”, y esto *a diario*, es decir, constantemente e inevitablemente, les “semejan extraños”, les parecen incomprensibles, no les son connaturales. ¿Será una mera coincidencia que aquí se mencione la *cotidianidad*? Lo extraño es lo que se muestra en la vida cotidiana que los hombres hacen olvidados del ser.

Los insensatos viven en la dispersión: en la dispersión, en primer lugar, de unos con los otros. No viven en verdadera comunidad o comunión. También los mismos hombres con los cuales se encuentran les son extranjeros, radicalmente otros y ajenos: *ζῶουσιν οἱ πολλοί ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* (fr. 2), “viven como teniendo un saber íntimo propio”, es decir, no compartido con los demás. Viven –diríamos hoy– en un radical individualismo. “Es como si estuvieran durmiendo”, nos dirá el fr. 1. Los entes les parecen extraños *a ellos*. En realidad no son extraños, son incomprensibles, cercanos unos con otros. Pero todo esto lo son gracias al ser. Si el ser se pierde de vista, los entes se nos alejan y se hacen adversos.

§ 11. *Relación con el fragmento 73*

En el fragmento 73, Heráclito dirá, en forma misteriosa:

Οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.

“No hay que obrar y hablar como dormidos”.

Cuando soñamos, creemos obrar y hablar, esto es, actuar y decir. Lo creemos, pero en realidad no actuamos ni decimos. ¿Qué es esto de estar dormidos? Es haberse ido cada cual a su propio mundo, es haber perdido el mundo común. Es esencial soledad. Cuando actuamos y hablamos en los sueños, actuamos y hablamos “a tontas y a locas”, sin contacto con el ser, sin tomar en cuenta el ser. Actuamos y hablamos insensatamente. Es lo que les ocurre habitualmente a los *polloí*, a los insensatos, es decir, a aquellos de que habla el fragmento 72.

IV

El fragmento 1

Veamos ahora el fragmento 1.

Τοῦ δὲ λόγου τούδ' ἔόντος αἰεὶ ἀξύνετοι
γίνονται ἄνθρωποι
καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ
πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον
τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι,
πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων,
ὁκοίων ἐγὼ
διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ
φράζων ὅκως ἔχει·
τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα
ἐγερθέντες ποιούσιν,
ὁκώσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

“De este logos que es siempre llegan a ser
incomprensores los hombres
antes de escuchar y después de haber escuchado.
Y aunque todas las cosas suceden [o son] según este
logos, a inexpertos
semejan aunque tengan experiencia de palabras y obras
como loas que yo expongo distinguiendo cada cosa
según la *phýsis* y explicando cómo es.
En cambio, a los demás hombres se les oculta cuanto
hacen despiertos, así como también olvidan cuanto hacen
dormidos”.

Este fragmento puede ser dividido en tres partes. Veremos, en primer lugar, los problemas interpretativos que se nos plantean en cada una de estas partes y, luego, analizaremos con cuidado nuestro fragmento parte por parte.

§ 12. *Primera parte*

“De este logos que es siempre”

¿De qué logos? ¿Cuál es “este” logos?

“es siempre”, *ἔόντος ἀεὶ*. ¿Qué es esto?

“Llegan a ser incomprensos los hombres”

¿De qué incomprensión se trata?

“los hombres”: ¿cuáles hombres?

¿todos, menos Heráclito?

¿o sólo algunos? En este caso, ¿quiénes?

οἱ πολλοί?

“Antes de escuchar y después de haber escuchado”

¿a quién? ¿al logos? ¿o a otro?

“después de haber escuchado”. Es como si no oyeran

¿De qué escuchar se trata? ¿Escuchar una doctrina?

¿qué relación tiene este escuchar con el escuchar del fragmento 50?

Este fragmento sería, según Aristóteles¹³, el comienzo del escrito (*σύγγραμμα*) de Heráclito. Otro tanto testimonia Sexto Empírico en *Adversus Mathematicos* VII, 132, que lo cita como el comienzo del *Περὶ φύσεως* de Heráclito.

Si Heráclito escribió o no un libro es discutido y discutible. Parece que su estilo responde más bien al de una

¹³ *Retórica* III, 1407 b 16.

enseñanza oral de carácter oracular. Es posible, en cambio, que ya sus discípulos inmediatos hayan puesto por escrito las enseñanzas orales que de él recibieron. No se sabe, sin embargo, de la existencia de discípulos directos de Heráclito. Pero, obviamente, lo más probable es que los tuviera. El orden de estos recuerdos vivientes es, posiblemente, obra de ellos mismos, más que de Heráclito.

Si efectivamente el fragmento 1 contuviera algo así como “el comienzo” de la enseñanza de Heráclito, se podría pensar que el *logos* del que aquí habla sería la doctrina misma que en obra se va a exponer. Así se lo ha entendido en algunos casos. Pero este sentido de la palabra “*logos*” no me parece aceptable aquí si el *ἀεὶ* después del *ἔόντος* se refiere a este último término y no a *ἀξύνετοι*, como también podría pensarse. Los filólogos se dividen en este punto, y ya el propio Aristóteles hace notar en su texto de la *Retórica* que no es posible saber con seguridad cuál es la palabra determinada por el *ἀεὶ*. Yo creo que si el texto dijera: “De este *logos* que es, siempre llegan a ser incomprensos los hombres, etc.”, en primer lugar no se entendería eso de “este *logos* que es”, a menos que el “es” se interpretara en el sentido de “es verdadero”. Pero esto último parece bastante insulso, porque si un autor se refiere a su propia doctrina, no parece necesario ni útil que diga expresamente que esa doctrina es verdadera. Por otra parte, tampoco parece que Heráclito haya querido afirmar que los hombres *siempre* llegan a ser incomprensos de su doctrina. ¿No tenía acaso discípulos, sino sólo adversarios? Y si *siempre* llegan a ser incomprensos, parece bastante inútil repetirles su doctrina.

Prefiero entender el texto tal como queda en la traducción propuesta: “De este *logos* que es siempre, llegan a ser incomprensos los hombres...”. El texto hablaría de un *logos* bien determinado: “éste”. Y de él dice que “es

siempre”. Y la paradoja estaría en que *eso que es siempre* no es comprendido por los hombres o –quizás– por la mayor parte de los hombres (*οί πολλοί*). El fragmento estaría hablando, lo mismo que el fr. 72, de esa cosa extraña que, precisamente aquello que es lo más cercano al hombre y que es sin desmayo, sin desfallecimiento y “en todo momento”, no sea comprendido por los hombres. Toda la doctrina de Heráclito trataría, en última instancia, de la paradoja LOGOS-HOMBRE. Si el logos de que aquí se habla, al igual que en el fragmento 50, es identificable con el ser, la paradoja sería de SER-HOMBRE. El ser “toca” al hombre, y lo toca siempre, pero la mayoría de los hombres disienten de él, no están en homología con él, se vuelven “incomprensos”. El hombre no es incomprensor por su ser mismo, sino, al revés, por su ser mismo está invitado a comprender el logos. Pero su incomprensión es algo a lo que “llega”, es un acontecer, algo que podría muy bien no ser, si hubiera más bien una comprensión del logos, cosa que también es posible, naturalmente. Es –me parece– el matiz que debemos entender en el *γίνονται*, que significa “devienen”, “llegan a ser” o simplemente “son”, pero entendido este ser como una actividad, como un “llegar a ser”. Los hombres “llegan a ser” incomprensos. No lo son por “naturaleza”, por así decir, sino que lo son por *devenir*, por “historia”.

Ahora bien, si el logos de que Heráclito habla “es siempre”, obviamente ese logos no es la doctrina de Heráclito, porque ésta *no es siempre*. Parece que aquí hay un contraste intencional entre el ser siempre del logos y el devenir incomprensos de los hombres. Estos “llegan a ser” incomprensos, no lo son siempre, no lo son necesariamente. En cambio, el logos sí que es siempre, y no puede dejar de ser.

¿Qué logos es éste? ¿Qué quiere decir aquí “este logos”? Está hablando de un logos muy *particular*. de *éste*. ¿Cuál? Del logos de que habla continuamente Heráclito, o mejor, de *ese* logos al que Heráclito se refiere constantemente, hacia el cual hace señas. Porque Heráclito habla del mismo modo que la Pitonisa de Delfos, habla por señas misteriosas. No *dice*—ni puede *decir*—claramente el logos, porque ese logos es indecible, ya que él es el supuesto último de todo decir. Tampoco lo oculta, porque Heráclito no puede callar acerca de ese logos. No puede decirlo, esto es, mostrarlo, ni tampoco lo puede ocultar. ¿Qué hace, pues? “Señala” hacia él, lo dice “por señas”, indirectamente.

§ 13. Relación con el fragmento 93

Veamos el fragmento 93:

Ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς,
οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.

“El señor cuyo oráculo está en Delfos
ni dice, ni oculta, sino que señala”.

El que habla en Delfos es el “señor” de Delfos, el dios Apolo, el hermano de Artemisa, la diosa de Efeso. Apolo habla por medio del oráculo, o sea, a través de las palabras de la Pitonisa, la sacerdotisa de Apolo, que daba sus oráculos en el templo de Delfos, sentada en un trípode. Ella responde, en nombre de Apolo, a las preguntas o consultas de los fieles.

Ahora bien, las palabras del oráculo no dicen claramente lo que Apolo quiere decir. Tampoco lo ocultan, es decir, no lo callan. *Λέγει*, en el fragmento 93 significa “dice”, en el sentido de “muestra”. Recordemos que nuestro “decir” viene del *dicere* latino, el cual, a su vez, viene de *δείκνυμι*, que en

griego significa *mostrar*. El decir es un mostrar, es *hacer ver* lo dicho, hacerlo aparecer. El decir muestra por medio de las palabras. La palabra misma es, en el fondo, un hacer ver algo, la palabra trae a presencia las cosas que ella dice. Si digo “rosa”, muestro, *con* mis palabras y *por* ellas, esa cosa espléndida que es una rosa, la hago aparecer para mí y para los oyentes. La rosa aparece en toda su diafanidad en la *fantasía*, que no es otra cosa que el lugar de la *aparición*. Fantasía deriva de *φαίνω*, que es hacer aparecer. Nosotros pensamos de ordinario que la fantasía es algo “fantástico” o “fantasioso”, es decir, no real, la pensamos como algo “puramente imaginario”. Pero la fantasía es, en nosotros, el momento de la “aparición” de las cosas, es aquello, en nosotros, en que las cosas –reales e imaginarias, da lo mismo– se manifiestan, se hacen patentes, aunque no estén presentes a la vista.

Que el *λέγει* del fragmento 93 tiene el sentido de “decir”, esto es, de *manifestación*, queda claro por su contrario: *οὔτε κρύπτει*, “ni oculta”. Ello significa que Apolo en sus respuestas ni manifiesta claramente, ni oculta. ¿Sino? *σημαίνει*, indica, señala, “hace señas hacia”. Las “señas” son señales ocultas que aluden a algo que el que oye entiende, pero sólo él entiende, porque sólo él está en el secreto, y este secreto es algo experimentado sólo por aquel a quien se dirigen las señas. Es, por ejemplo, el “guiño”, que sólo entiende el aludido.

Pues bien, lo que pasa en el oráculo, pasa también –suponemos– en el hablar oracular de Heráclito. También ese hablar es un hablar por señas, que sólo capta el aludido, merced a un saber secreto, experiencial, que solamente se da en él. Heráclito habla, pues, por “alusiones”, por “guiños”, acerca del logos. ¿Por qué no lo dice claramente? El logos es el nombre más importante en Heráclito para el ser que él vislumbra oscuramente. Y el ser es indecible. Si yo digo “ser”, lo que digo no se entiende sino sobre la base

de una experiencia del ser, esto es, a menos que oigamos la palabra “ser” como una referencia a ese ser que *ya* experimentamos en nuestro propio ser, al ser que “es” –que “serea”, diría yo, con una palabra un poco salvaje– en la comprensión del ser que está en nosotros. Sólo a través de *esta comprensión del ser* adquiere la palabra “ser” una significación para el hombre. “Ser” no puede ser mostrado directamente, porque no es un *ente* que comparezca ante nosotros. Ser es, más bien, “algo” que experimentamos como lo reuniente de todos esos entes que están frente a nosotros. Él está en todos ellos, pero, a la vez, es *otro* que todos ellos y los trasciende. El ser es esencialmente “más” que todo ente y que todos ellos juntos. Es esencialmente un “otro”, que no se deja aprehender como algo que estuviera delante. En el ser estamos, nos movemos y somos, y al ser lo comprendemos precisamente a través de ese estar y de ese movernos y ser en él, es decir, lo comprendemos “connaturalmente”, por afinidad. Lo “trascendente” sólo comparece en nuestra propia comprensión, nunca está “fuera” a la manera de una cosa. Por eso, del ser sólo se puede hablar por señas, las cuales remiten a la comprensión misma y, de este modo, in-directamente, a lo comprendido en ella. Nuestra comprensión del ser es un misterio que sólo conocemos nosotros mismos, los comprensores.

Y por eso mismo, en el fragmento 50, Heráclito dirá “No a mí, sino al logos escuchando”. Entiéndase: mi palabra no tiene sentido en sí misma, sino que sólo lo tiene como *referencia* al ser mismo que está en cada uno de nosotros, y al cual hay que “escuchar”, esto es, acoger dócilmente.

“De este logos *que es siempre*”. Generalmente lo que nos causa problemas de interpretación es el “que es *siempre*”, pues damos por sabido que entendemos lo que es el “es”. ¿Qué es el “es”? El “es” sólo se entiende desde *el ser*. Y si

somos incomprensores del logos (es decir, del ser), mal podemos comprender el “es”.

Aquí Heráclito nos fuerza a que *saltemos*: desde sus palabras (“que es siempre”) al *ser*. Sólo así entenderemos sus palabras: “No a mí, sino al logos...”. Y sólo entenderemos el ser si logramos “agarrar” nuestra comprensión del ser, esa comprensión que ya está desde siempre en nosotros. El ser está en nosotros por medio de la comprensión del ser. ¿Cómo está entonces el ser? El ser es *la* experiencia más radical y constitutiva de nuestra existencia. Es la experiencia por la cual somos, precisamente *ex-sistentes*, o sea, entes que están fuera de sí mismos, en el ser, que se abren al ser y que, por medio de esta apertura, llegan a ser los entes que ellos son: seres humanos.

El ser es, pues, una cierta *pre-sencia* para el existente humano: el ser nos “toca”, nos “afecta”, nos “interpela”. Y en todas esas formas se hace *pre-sente*. “Pre-sente” no significa aquí “que está delante”, que está ahí, frente a nosotros, sino que significa que “es” ejecutivamente en la afección con que nos afecta. “Pre-sente” no significa aquí *gegenwärtig*, sino *anwesend*, significa que el ser “llega hasta nosotros” dándose *en* nosotros, *junto* a nosotros, *con* nosotros. Si comprendemos esto en forma vital, no teórica o especulativa, comprenderemos la palabra “ser”, es decir, comprenderemos las “señas” que la palabra nos hace en dirección a lo que se vuelve presente en nuestro propio existir. Y, entendiendo esto, comprenderemos también el “es” del “es siempre”, lo comprenderemos como advenimiento, como venida a nosotros, es decir, como *presencia*.

Ese logos del cual habla Heráclito “es siempre”, significa entonces que se hace presente siempre en nuestra existencia, que nos afecta, nos concierne siempre, nos interpela siempre.

De *ese* logos que es siempre “llegan a ser (o son) incomprensores los hombres”. Habla Heráclito. Habla

palabras que son señas que sólo se comprenden desde la propia existencia, en tanto que algo en nosotros queda *aludido* por ellas. Y, al comprender esa alusión, es decir, al sentirse aludido por las palabras de Heráclito, se nos hace *explícitamente* presente el ser o el logos, que es siempre, es decir, que desde siempre estaba *tácitamente* haciéndose presente en nosotros.

Notemos la paradoja que tiene lugar aquí en el hablar oracular de Heráclito: tampoco podemos entender eso de “llegan a ser incomprensores los hombres”, si no hemos comprendido nosotros al logos. Porque, si no lo hemos comprendido —ahora en una comprensión explícita, meditativa, recogida sobre el fondo de nosotros mismos—, tampoco podemos entender lo que significa “ser incomprensores”, de la misma manera que, en el Mito de la Caverna, sólo el que ha salido a la luz del sol sabe que *antes* se hallaba en la oscuridad de una caverna. No saben de “caverna” ni de “oscuridad”, porque no han conocido el “fuera” luminoso y, por consiguiente, no tienen otro término con el cual comparar aquella oscuridad y así darse cuenta de que la oscuridad es realmente oscuridad y nada más.

Las palabras que ahora está diciendo Heráclito (“llegan a ser *incomprensores* los hombres”) son incomprensibles para “esos” hombres. ¿Cuáles son esos hombres? Seguramente los *polloí*. ¿Para quién habla entonces Heráclito? Sólo para “el que tiene oídos para oír”. No es de extrañar entonces que la versión oficial considere a Heráclito un “Oscuro”.

¿Qué significa que la mayoría “llegan a ser incomprensores”? *Ἀξύνετοι* debe ser entendido como *ἀσύνετοι*. *Ἀσύνετος*, es el que carece de algo. Es lo que expresa la alfa privativa. La palabra viene del verbo *ἀ-συν-ίημι*, donde *ίημι* quiere decir ir hacia algo, ir o lanzarse en dirección hacia. El *συν*, que significa “con”, expresa el hecho de que ese movimiento-hacia se hace *junto con* algo, siguiéndole, por así decir, los pasos. *Συνίημι* es, pues, comprender algo,

atender o escuchar algo. Com-prender, en griego (*συνίημι*) es *ir con* la cosa que se comprende. O sea, algo muy semejante al *ὁμολογεῖν* del fragmento 50. Lo contrario de ello son los *ἀσύνετοι*, los *ἀξύνετοι*, los in-comprensos, esto es, los que no pueden seguirle el paso a las cosas.

Los que oyen a Heráclito hablar del *logos que es siempre* y no son capaces de entender sus “señas”, es decir, no son capaces de *volver* expresamente sobre la experiencia constitutiva de su ser, es decir, sobre la experiencia del ser, quedan sin comprender el *logos que es siempre*, es decir, “este” logos que siempre se manifiesta. Lo que en el fondo no comprenden es el “este”, porque esta palabra déictica sólo se comprende en la comprensión de una situación concreta, que es lo que a estos hombres les falta. Ellos no han “escuchado” al logos (fr. 50), o sea, carecen del *ὁμολογεῖν*, de ese concordar con el logos que es, precisamente, comprenderlo. *No van* con el logos, son *ἀξύνετοι*, es decir, carecen de sabiduría (del *σοφόν*).

“antes de escuchar y después de haber escuchado”

¿De qué escuchar habla ahora Heráclito? Se suele entender esta frase refiriéndola al logos, como si lo escuchado fuese el logos. Y entonces se traduce “antes de escucharlo y después de haberlo escuchado”. Pero esto no tiene sentido. Antes de examinar por qué no tiene sentido, notemos que en el texto griego el verbo “escuchar” –*ἀκούσαι... ἀκούσαντες*– carece de complemento. Es decir, en el texto original no hay ningún apoyo para interpretar el escuchar como un escuchar del logos. Pero, además, esa interpretación carece de sentido, porque 1º ¿cómo podrían ser “comprensos” los hombres antes de escuchar al logos? Sería absurdo reprocharles que son incomprensos si no han escuchado al logos. Lo más que

se podría, sería reprocharles que no lo escuchen, pero no el que sean “incomprensos” antes de escucharlo. 2º ¿Y cómo podrían ser “incomprensos” *después* de haberlo escuchado? Si lo escuchan, atienden a él y, por consiguiente, hay *homología*.

Me parece que el único sentido posible de la frase es que los hombres son incomprensos antes de escuchar hablar de él y después de haber escuchado (lo que se habla de él). A favor de esta interpretación está el hecho de que en la segunda parte del fragmento se nos habla del “hablar y obrar” del propio Heráclito que ha sido “experimentado” por los *πολλοί* y, sin embargo, éstos no han comprendido lo que él les decía. ¿Por qué no se dice entonces, en la primera parte, “antes de haberme escuchado y después de escucharme”? Porque da lo mismo que sea Heráclito el que habla del logos o cualquier otro. No es Heráclito el que importa, sino el logos. “No a mí, sino al logos escuchando”. En la segunda parte va a hablar Heráclito, pero en la primera parte se refiere a cualquier hablar del logos (incluido Heráclito, por supuesto).

Entonces, el texto dice que la mayoría llegan a ser incomprensos “antes de escuchar”, o sea, antes de que se les habla del logos, porque no comprenden, pero *podrían comprender* antes de escuchar hablar del logos. ¿Cómo? Atendiendo a lo que está dado en la propia existencia, es decir, en la comprensión del ser (= del logos) que existe en todo ser humano. El propio Heráclito fue comprensor, no porque otro haya hablado antes que él del logos, sino escuchando su propio ser, vale decir, el logos que se hace presente en su ser.

Por supuesto que no estamos sosteniendo que Heráclito hable expresamente de la “comprensión del ser”, en esos términos, que son términos heideggerianos. Pero tenía una vislumbre borrosa de que el logos se hace presente a todo hombre, y que los hombres “tratan familiarmente”, en

forma máxima y constante, con el logos, como lo hemos visto en el fragmento 72.

Las mayorías son incomprensoras también “después de haber escuchado”, entiéndase: a Heráclito o al que fuere. ¿Por qué llegan a ser incomprensos los *polloí*? “Llegan a ser” quiere decir: no lo son necesariamente; podrían ir con el logos y seguirle los pasos, podrían escuchar las “señas” que se les hacen y advertir a la comprensión del ser que hay en ellos, o –lo que es igual– al logos con el cual tienen trato familiar en todo momento. En este caso, habrían “escuchado” realmente lo que se les decía oracularmente, y habrían atendido al logos que se les hace presente. Pero esto es lo que *no ocurre*. Esa comprensión explícita del ser no es “natural” en ellos, sino que sería un acontecer “contingente”, “histórico”. ¿Y por qué no han sido capaces de escuchar a Heráclito o al que fuere? Porque del ser (del logos) sólo se puede hablar por “señas”, y las “señas” no dicen claramente lo que dicen, sino que lo señalan *enigmáticamente*. Para entender las “señas” es necesario volver sobre sí mismo, recogerse en sí mismo, y sumergirse expresamente –en actos particulares que se pueden poner o no poner– en el propio ser y en lo abierto en este ser, vale decir, en el “logos que es siempre”. Ante el lenguaje oracular de Heráclito, cabe lo sordera, la incomprensión. Las mayorías son incomprensoras, no escuchan la voz del ser que habla en su interior. Olvidan lo que está dado en su propia interioridad, lo obliteran y pasan por alto. Si no fuera así, todos los hombres serían sabios y filósofos.

§ 14. *Segunda parte*

“... todas las cosas suceden según este logos”.

¿Cómo podría tratarse de una doctrina?

El logos parece mandar, ser origen de todas las cosas.

“a inexpertos semejan...” ¿Qué quiere decir esto?
 “aunque tengan experiencia...”: paradoja...
 “palabras y obras como las que yo expongo”: ¿y
 obras? ¿cuáles?
 “distinguiendo cada cosa según la *phýsis*”: ¿qué
phýsis es ésta? ¿qué relación
 tiene con la *phýsis* del fragmento 112? ¿cada cosa?
 ¿qué quiere decir esto?
 “explicando cómo es” = cómo se comporta
 ¿cada cosa? ¿hombre
 Pitia
 fuego
 etc.?

Esta segunda parte no está simplemente añadida a la primera, como otra cosa, sino que es la explicitación concreta de la primera. Por lo pronto, se dice una frase esencial acerca del logos, paralela a la frase que hablaba del logos “que es siempre”. Ahora se nos dice que “todas las cosas suceden (o son) según este logos”. Y luego se muestra lo que ocurre a la mayoría: “a inexpertos semejan... etc.”. O sea, esta segunda parte es rigurosamente *explicativa* de la primera, y retoma lo dicho allí, en forma nueva y explícita.

“Y aunque todas las cosas suceden [o son] según este logos...”

En la primera parte se había dicho que “este logos... es siempre”, o sea, que se pre-senta *siempre*, atañe siempre al hombre. Ahora el logos aparece en relación con “todas las cosas”, con los *πάντα*. En la primera parte aparecía el ser en relación con el hombre, ahora aparece ese mismo ser en relación con los entes en general. Los entes son “determinados” por el ser.

Γινομένω γὰρ πάντων... quiere decir: dado que, puesto que, como quiera que... los πάντα llegan a ser o cobran su “ser” en virtud del ser. Los entes –diríamos nosotros– son *adveniencias*, son un llegar a ser, o sea, *son*, pero son en forma dinámica y, a la vez, contingente. El ser de los entes es comprendido por Heráclito como algo activo, como un devenir, siempre amenazado del no-ser. El ser es “un fuego que se enciende y se apaga”, un poco a la manera de los seres vivos, que nacen y vienen a presencia, pero también pueden morir y desaparecer. Γίγεσθαι es ser, pero ser en actividad y según el modelo de los seres vivos.

Los pensadores anteriores a Heráclito, sobre todo los tres milesios, ven la totalidad de todo lo que hay como una unidad activa y vital: hay una φύσις de la que provienen todas las cosas, y a la cual todo en alguna forma retorna. Heráclito entiende esta misma φύσις como una especie de magno fuego originario. Por ahora nos interesa que los πάντα llegan a ser y, de este modo, son κατὰ τὸν λόγον τόνδε, “según este logos”. “Según”, en castellano, se relaciona con el verbo “seguir”. Lo que es “según”..., es lo que sigue a algo, a la manera de quien sigue las aguas de un río. Los πάντα siguen al logos, siguen, se podría decir, su “inclinación”, le siguen las aguas. Es decir, van con él –lo acompañan– y van en la dirección que él señala. Las cosas son dóciles al logos –al ser–, se pliegan a él (Cf. Fragmento 112: κατὰ φύσιν).

O sea –repetiendo–, “supuesto que todas las cosas (todos los entes) llegan a ser y son *siguiendo a este logos*¹⁴, es

¹⁴ Aquí veremos que “este logos” no puede ser la “doctrina” de Heráclito, porque los πάντα no son en docilidad a la “doctrina” de Heráclito, sino, al revés, ésta se pliega al ser mismo, al logos, y a lo que quieran ser las cosas que son.

decir, respondiendo dócilmente al logos, ellos –la mayoría– a inexpertos semejan”:

ἀπείροισιν εἰκόσιν

Ἐοίκοσιν quiere decir: “son como...”, actúan y viven en la práctica como si fueran inexpertos: ἀπείροισιν, dat. plural de ἄπειροσ, que es el inexperto, el que no tiene experiencia, conocimiento vital directo, el ignorante de algo. La palabra viene del verbo πειράω, que significa –entre otras cosas– hacer o tener experiencia de algo. El verbo πειράω viene de la raíz *per-*, que significa “atravesar”, pasar de un lado a otro. O sea, πειράω quiere decir “recorrer” y así *sentir* algo en su ser mismo, esto es, tener un conocimiento íntimo de esa cosa.

Lo contrario de ἄπειροσ es ἔμπειροσ, que es el experimentado, el inteligente (en significación verbal), es decir, el “buen entendedor”, el sensato, cuerdo, perspicaz, sagaz, hábil, diestro. Es el que tiene un excelente conocimiento práctico de las cosas. “Ellos” –la mayoría– no son eso, no son experimentados, buenos entendedores, sensatos, etc. No son “conocedores prácticos”. ¿De qué? De aquello a lo que las palabras de Heráclito hacen señas. O sea: del logos, del ser. Y no lo son, “aunque tengan experiencia de palabras y obras como las que yo expongo...”.

Heráclito habla por medio de sus palabras (ἔπεα), es decir, por medio de su discurso, de su discurrir, de sus sentencias, de sus oráculos. Aquí, los ἔπεα son obviamente las sentencias oraculares de Heráclito, sentencias que hablan, como el Señor de Delfos, por medio de “señas”, por medio de *Winke*, diría Heidegger. A estas “palabras” de Heráclito se contraponen o agregan sus obras (ἔργα).

¿En qué consisten estas “obras”? Las obras de Heráclito son su actitud, lo que hace, la postura que toma. Por ejemplo,

“obra” de Heráclito es su menosprecio por lo vulgar y su aprecio de lo más alto, de lo único importante. Lo podemos ver, por ejemplo, en el fragmento 29.

§ 15. *Relación con el fragmento 29*

¿Qué dice el fragmento 29?

Αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι
κλέος ἀέναον θνητῶν,
οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὄκωσπερ κτήνεα.

“Prefieren, pues, los mejores algo uno a todas las cosas, gloria eterna por encima de las cosas mortales; la mayoría, en cambio, se atiborran como ganado”.

Nuevamente una sentencia en dos partes. En la primera aparecen los ἄριστοι, los excelentes, los mejores. Su “obra” consiste en *preferir* algo uno a todo lo demás, vale decir, la fama, el renombre, la gloria que dura, la gloria eterna, por encima de todo lo que perece y se acaba. En la segunda parte, aparece el contraste de los πολλοί, de las mayorías, que se llenan, se atiborran, de cosas, de entes. Igual que lo que sucede en nuestra época ultratécnica. ¿No es ésta la descripción de nuestra sociedad de consumo? Tener más dinero, más aparatos, más casas, más trajes, más zapatos, más corbatas, más información, más novedades, más placeres... ¡Igual que el ganado! La frase es dura, pero verdadera: lo que nos distingue de los animales es algo *uno*: la comprensión del ser, de lo que está por encima de los múltiples entes. Quien busca la gloria eterna (¡el cielo!), es hombre hecho y derecho y se eleva por encima de los animales. El que se llena de entes, es semejante al ganado que engorda. ¿Soberbia heraclíteica o sabiduría suprema? Es

cierto que esta frase no suena “democrática”. Pero igualmente poco “democrática” es la frase del Evangelio: “Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por ella. ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuán pocos los que dan con ella!” (Mateo 7, 13-14). Notemos también aquí el carácter doble de estas sentencias, igual que las de Heráclito. “Recorría ciudades y aldeas, enseñando y siguiendo su camino hacia Jerusalén. Le dijo uno: Señor, ¿son pocos los que se salvan? Él les dijo: Esforzaos a entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos serán los que busquen entrar y no podrán; una vez que el amo de casa se levante y cierre la puerta, os quedaréis fuera y llamaréis a la puerta, diciendo: Señor, ábrenos. Él os responderá: No sé de dónde sois. Entonces comenzarán a decir: Hemos comido y bebido contigo y has enseñado en nuestras plazas. Él os dirá: Os repito que no sé de dónde sois. Apartaos de mí todos, obradores de inequidad” (Lucas 19, 22-27).

“Obradores de inequidad”. ¿Advertimos que se trata de obras, de un modo de comportarse, de vivir? Es algo análogo a lo que dice Heráclito. En el fragmento 1 se habla de “palabras y obras como las que yo expongo”: *ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι*. Notemos el “como”. Estas palabras y obras son tan sólo algunas de las posibles. No se trata solamente de las palabras y obras de Heráclito. Cualquiera podría hacer y decir lo que él dice y hace. Lo importante no es Heráclito, sino aquello a lo que sus palabras y obras remiten. “No a mí, sino al logos”. Palabras y obras no son dos cosas: una, las palabras, y otra, las obras. La “y” no reúne dos cosas distintas, sino que, colocada antes de “obras”, explica las palabras mismas como verdaderas obras. Las palabras de Heráclito, son prácticas, son obras, son manifestación de una actitud viviente.

Y aunque hayan oído y visto estas palabras y estas obras “expuestas” por Heráclito o por cualquier otro, no las entienden, son como “inexpertos”, como si nada vieran u oyeran. El verbo *διηγέομαι* significa “contar”, “exponer”, “describir cuidadosamente”. Heráclito pone delante sus obras y sus palabras (que también son operativas), las expone, para que cualquiera pueda verlas y oír las. Pero lo importante es escuchar, comprender, a qué apuntan esas palabras y obras, qué es aquello hacia lo cual señalan.

¿Cómo son las palabras de Heráclito? En ellas se distingue cada cosa “según la *phýsis*” y se explica cómo es. ¿Qué quiere decir esto? Yo creo que se refiere a ver cada una de las cosas como algo que proviene del ser, que es *κατὰ τὸν λόγον τόνδε*, que proviene de *el* logos, de la *φύσις* (que es otro nombre para el ser en Heráclito). Distinguir las cosas según la *φύσις* es comprenderlas como proviniendo de la *φύσις*, o sea, exactamente lo mismo que se decía al comienzo de la segunda parte del fr. 1: “y aunque todas las cosas sucedan (y sean) según este logos...”. Ahora se dice que las cosas son “según la *phýsis*”, y que Heráclito *las ve como tales*, es decir, las *distingue* de todo lo otro, es decir, de lo que no aparece como viniendo del ser, esto es, las “cosas” de las que se atiborran las mayorías como ganado.

“... y explicando cómo es” (*ὅκως ἔχει* significa literalmente “cómo se comporta”, “cómo se las ha”). ¿Cómo es cada uno de los entes? Es proviniendo del ser, dejándose llevar por la corriente del ser.

Volvamos atrás. Heráclito nos ha dicho que “aunque todas las cosas (*τὰ πάντα*) suceden (o son) según este logos, a inexpertos semejan” los *πολλοί*. ¿A inexpertos de qué? ¿Qué es lo que no conocen los *πολλοί*, qué es aquello de lo que no tienen experiencia? ¿A qué se refiere el “inexperto”? Los inexpertos son inexpertos del ser, del logos, de la *phýsis*. O sea, los *πολλοί* no *distinguen*, no *disciernen*

las cosas como provenientes del logos, no las ven a la luz del ser.

Pese a haber experimentado las palabras –sentencias– y obras –actitudes– de Heráclito, no las comprenden como “señas” de algo que se encuentra en ellos mismos. En efecto, no basta oír las palabras ni ver las obras. Es necesario dejarse llevar por esas palabras y por esas obras. Dejarse llevar por ellas hacia el logos “que es siempre”, que se manifiesta siempre en nosotros mismos, y verlos allí, en la propia existencia. Lo que les falta a los πολλοί es entrar en sí mismos, en su propia vida íntima, y tomar en forma expresa y “consciente” lo que allí se manifiesta implícita y tácitamente, a la manera de un misterio. Tienen –literalmente– ojos para ver el ser y no lo ven en sus propios actos, reduplicativamente, “éticamente”. Recordemos el fragmento 101:

ἔδιξήσάμεν ἑμεωυτόν

“me he buscado a mí mismo”

O sea: he ido hasta mis entrañas, he entrado en lo profundo de mí ser. Eso es lo que les falta a los πολλοί, y por eso no comprenden las “señas” de Heráclito.

§ 16. Tercera parte

“... se les oculta lo que hacen despiertos”.

Nuevamente una paradoja...

Palabras claves del fragmento:

lógos aei ón
ginoménon pánton katà tòn lógon tónde
katà phýsin diairéon hékaston

“En cambio, a los demás hombres se les oculta cuanto
hacen despiertos,
así como también olvidan lo que hacen dormidos”

¿Qué quiere decir esto? Se contrapone él mismo, con sus palabras y obras que *distinguen* cada cosa según la *phýsis*, a los “demás hombres”. ¿Cuáles? Los que no distinguen las cosas según el ser. A esos hombres *se les oculta* cuanto hacen (y dicen) despiertos. Es como si estuvieran dormidos: no ven ni comprenden realmente lo que hacen y dicen. Están en el ocultamiento (*λανθάνει*). La palabra *λανθάνω* tiene la misma raíz que *λήθη*, el olvido. El olvido es la forma de ocultarse las cosas, a pesar de estar presentes. El ocultamiento no es un extinguirse, un dejar de ser, sino un modo de *estar*: estar, pero estar cubiertas, ocultas.

Lo contrario del ocultamiento, de la *λήθη*, es la *ἀ-λήθεια*, la verdad, entendida entonces como un desocultamiento, como *salida* del ocultamiento. Los “demás hombres”, es decir, los que no son Heráclito, no tienen la verdad, están alejados de ella, se mueven en el olvido en “todo lo que hacen”. O sea, no se comprenden a sí mismos. Les sucede despiertos lo mismo que a todos nos sucede dormidos: no tienen la presencia reunidora del ser. Sólo se mueven entre “fantasmas”, es decir, de lo que es en la forma de la mera apariencia, en la forma del parecer (Cf. Parménides). Es la *λήθη*, que no significa absoluta ausencia de ser, sino presencia “olvidada” de él. ¿Qué es este olvido? Lo veremos más adelante.

V

El fragmento 2

A continuación estudiaremos el fragmento 2.

Διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ [τουτέστι τῷ κοινῶ·
ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός]
τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοί
ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

“Por eso, es necesario seguir lo común [es decir, lo que es de todos; porque es común el que es de todos].

Y aunque el logos es lo común, viven los más como si tuvieran un pensar particular”.

El fragmento se divide, una vez más, en dos partes. En la primera se plantea –drásticamente– un principio práctico, es decir, un principio acerca de cómo se ha de vivir. La segunda parte nos remite violentamente a la “realidad”, al modo como de hecho viven los πολλοί. Veamos en detalle cada una de las partes.

§ 17. *Primera parte*

Esta primera parte nos plantea, por lo pronto, una serie de dificultades interpretativas. “Por eso”, se nos dice. ¿Por qué? ¿A qué se refiere el “eso”? “Es necesario”, δεῖ. ¿Es necesario para qué? ¿De qué necesidad se habla? “Seguir”, ἔπεσθαι: ¿qué quiere decir esto? ¿En qué consiste el “seguir lo común”? “Lo común”: ¿a qué se refiere esta expresión?

¿Qué o quién es “lo común”? ¿Por qué es “común”? ¿Qué quiere decir esto de “común”? ¿“Común” a qué o a quiénes”?

Veamos el fragmento más detalladamente.

Si este fragmento es la continuación del fragmento 1, el *διό* –“por eso”– debería aludir a lo dicho en el fragmento 1. ¿Qué se ha dicho allí? Que las mayorías –los *πολλοί*– son *incomprensoras* (*ἀξύνετοι*). “Incomprensoras” significa en griego, literalmente, que “no van a una con algo”, en este caso, con el logos. No le siguen los pasos al logos. Ahora se nos dice: “por eso...” –porque los más no van con el logos– *es necesario* seguir al logos. En efecto, en la segunda parte se nos dirá explícitamente que lo común es el logos. ¿Para qué es necesario esto? No lo dice Heráclito, pero, en el supuesto de que éste fuera la continuación del fragmento 1, sería claro que seguir lo común es necesario para no ser incomprensor, para ser hombre cabal, hombre pleno, hombre de verdad, y no uno de los *πολλοί*.

En pro de esta ordenación del fragmento 2 a continuación del fragmento 1 está el hecho de que en la segunda parte de este fragmento 2 se nos habla repentinamente del logos, que no había aparecido antes en el fragmento. Ello se explicaría porque “antes”, en el fragmento 1, se hablaba latamente del logos. Además, en el fragmento 1 se hablaba de que, aun cuando el logos es siempre, es decir, se hace siempre presente para el hombre, los más son “incomprensoras”. Y esto último significa que *no van con el logos*, que no le siguen las trazas. Pues bien, “seguir lo común” es exactamente lo contrario de esta actitud de los *πολλοί*, ya que lo común es el logos. Es necesario –se nos dice– seguir al logos, ir con él, en la misma dirección que él, o sea: acompañarlo. Si no se lo sigue, sucede lo que decía el fr. 1: que los más son ignorantes del logos, inexpertos, *ἄπειροι*, y esto quiere decir que a ellos “se les oculta cuanto hacen despiertos”, o sea, todo lo que hacen

en su vida, lo cual equivale a que son igual que personas que duermen, las cuales *ohidan* lo que les sucede en el sueño, es decir, no lo reconocen en su ser. Ya diremos poco más adelante lo que entonces sucede. Antes, añadamos algo más sobre la correlación entre los fragmentos 1 y 2.

Hay, en efecto, otro aspecto del asunto. Y es que la estructura de la última frase de nuestro fragmento 2 es rigurosamente paralela a la de la primera frase del fragmento 1. Allí se nos decía que *του̇ δὲ λόγου τούδ' ἐόντος ἀεὶ... ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι...* etc. Ahora se nos dice que *του̇ λόγου δ' ἐόντος ξυνου̇ ζώουσιν οἱ πολλοί...* etc. (Digamos de paso que este paralelismo es una nueva razón para unir el *ἀεὶ* del fr. 1 al *ἐόντος*). El paralelismo de esta frase del fragmento 2 con la del fragmento 1 hablaría a favor de una cercanía de ideas y de lenguaje entre los dos fragmentos. Por lo demás, ¿qué quiere decir que el fragmento 2 va inmediatamente después del fragmento 1? ¿Los decía así, seguidos, Heráclito cuando hablaba? Si el *σύγγραμμα* de Heráclito fue obra de sus discípulos inmediatos, sería, más bien, una asociación que en ellos se produjo al recordar las sentencias –seguramente aisladas y solitarias– que habían escuchado a Heráclito en diferentes momentos. La “cercanía” de los dos fragmentos se produce espontáneamente por el parentesco de lo dicho en ellos y por el modo de decirlo. Por otra parte, el fr. 2 remite al fr. 1, y no al revés. Hay aquí una conexión y un orden de ideas y una semejanza en el lenguaje. Nada más.

Volvamos a aquellos a quienes se les oculta lo que hacen despiertos, y que son como hombres dormidos. Los que duermen (*εὕδοντες*) tienen –nos dice el fragmento 89– su propio mundo, esto es, un mundo particular que no es compartido con los demás hombre: cada cual tiene *su* mundo, que es *συγο* y nada más que suyo.

§ 18. *Relación con el fragmento 89*

Veamos este fragmento 89:

Τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι,
τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον
ἀποστρέφεται.

“[Dice Heráclito] que los que están despiertos tienen un solo mundo en común, en cambio, de los que duermen cada uno se vuelve a su propio mundo particular”.

Una vez más se contrastan dos modos de vivir: por un lado, el de los que “están despiertos” (*ἐγρηγορόσιν*) y, por otro, el de los “que duermen”. Obviamente, estas dos formas de vivir son símbolo de dos modos de existir como hombre. Los despiertos simbolizan una vigilia no meramente física, sino espiritual e intelectual. Es un modo de vivir semejante al modo de vivir de que nos habla el Evangelio cuando dice. “Estad alerta y velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo. Como el hombre que parte de viaje, al dejar la casa, encargó a sus siervos a cada uno su obra, y al portero le encargó que velase (*ἵνα γρηγορή*). Velad, pues (*γρηγορεῖτε οὖν*), vosotros, porque no sabéis cuándo vendrá el amo de la casa, si por la tarde, si a medianoche, o al canto del gallo, o a la madrugada, no sea que, viniendo de repente, os encuentre dormidos. Lo que a vosotros os digo, a todos lo digo: Velad” (Marcos 13, 33-37). Este texto evangélico *se parece* en algo a Heráclito, y *se diferencia* también de él. Se parece en que habla de estar despiertos y de dormir, y los contrapone. El estar despierto (*γρηγορεῖν*) es algo positivo, y el estar dormido es algo negativo. Al igual que en Heráclito que, aunque no lo dice en el

fragmento 89, lo da a entender, sobre todo si ponemos en relación este fragmento con otros, por ejemplo, con el fr. 2, que estamos analizando en este capítulo. Asimismo, tanto en el Evangelio como en Heráclito se alude a modos de vivir, y no sólo al velar o dormir “físicos”. Velar y dormir simbolizan aquí actitudes espirituales: el estar *atento*, el estar *cuidadoso* y no *olvidado*, y su contrario. Estar despierto es un estar *re-cordado*, es decir, recogido en el corazón, es estar en la interioridad y preocupado de lo que “ocurre”. Estar dormido, en cambio, es estar en el olvido, desatento de lo que pasa, no *enterado*, como decimos en castellano con espléndida palabra. La diferencia entre el Evangelio y Heráclito radica en que Heráclito habla de estar atento al logos, al ser, a lo común, es decir, habla de algo que forma parte de nuestro ser humano mismo. En cambio, el Evangelio habla del *καιρός*, de un momento decisivo, de un acontecimiento por venir, que puede llegar en cualquier hora.

Los que duermen, nos dice el fragmento 89, tienen cada cual su propio y particular mundo. En cambio, los que están despiertos tienen un mundo común: el mismo para todos. No entremos aquí en el problema de lo que significa en este contexto la palabra *κόσμος*. Lo que nos interesa, por el momento, es el contraste de las dos actitudes: por un lado, la unidad y unicidad del mundo común; por otro, la multiplicidad de mundos privados. El mundo de los que duermen es “cerrado”, encerrado en sí mismo. Es el mío *ahí*, en *ese* sueño. Ni siquiera es el mío *siempre*. Ese mundo de cada sueño no tiene nada que ver con el mundo de otro sueño mío o con el mundo del sueño de otros hombres. Menos aun tiene que ver con el mundo único y común de la vigilia.

Ahora bien, esto, que es tan obvio, es, al mismo tiempo, tremendamente misterioso. ¿Qué es lo que pasa en el sueño?

El sueño, de tanto sernos familiar, es algo absolutamente incomprendido en su estructura ontológica. ¿Por qué no se *comunica* el mundo del sueño con el mundo real o con el mundo de otros sueños diferentes? Que es así, no puede ser puesto en duda, pero ¿por qué es así?

En el sueño, el que duerme no es que no esté en el ser. En tal caso, dejaría de ser humano. Está en él, pero está de un modo especial. ¿Cuál? Obviamente, Heráclito no lo dice, pero sus palabras nos invitan a filosofar nosotros hoy, y a hacernos estas preguntas. Yo diría que el que duerme –física o espiritualmente– está “aludiendo” al ser, pero a la vez no lo intelige explícitamente, no lo siente “a sabiendas”, como decimos en otra excelente expresión española. El ser *está*, pero está *olvidado*. Una vez más, el “olvido” es una categoría ontológica del más alto nivel. Cuando algo está olvidado, está preterido, “dejado de lado”. ¿En qué consiste este “dejar de lado”? Es –ciertamente– una modalidad de la existencia, pero una modalidad supremamente misteriosa.

El ser es necesariamente *común*. Común significa aquí que es compartido por todos los existentes humanos. La existencia humana no es algo solitario, sino que es siempre un co-existir con otros. Al ser se lo conoce estando *con* los demás. Si se deja de coestar con los otros, el ser pasa a ser preterido, obliterado, olvidado. Y ese ser que está “compartido” crea, precisamente, el mundo común, el *Mitwelt* de que habla Heidegger. Eso es lo que falta al que duerme: está *solo*, aunque sueñe con otros. Si sueña con *otros*, estos otros son los otros “de él”, no los otros mismos, que son siempre “otros”, es decir, otros *con* los que se está como otros de mí, no como unos otros *proyectados* desde mí, que en definitiva no son realmente otros. Se trata de unos otros real y verdaderamente otros, sin los cuales, empero, yo no sería *realmente* yo mismo. Es el tremendo misterio del sueño

y de la vigilia, un misterio vivido cada día, pero jamás entendido en su profundidad ontológica y antropológica.

Lo que le falta al que duerme es una real comunicación. ¡Cuidado con esta palabra! No se trata de comunicar ideas y traspararlas a otros. Eso también lo hace el que sueña. Lo hace cuando habla con los otros soñados. Pero no comunica su ser con los otros. Comunicación no sólo de información, sino de ser. Es *comuni3n*, y comuni3n significa compartir el ser con los otros, sin dejar de ser, pese a ello, los que somos cada cual en s3 mismo. No se trata de diluir las fronteras y confundir a unos con otros en una especie de piélagos indiferente. Se trata de *comulgar* con *otros* siendo, precisamente, nosotros mismos. En el fondo, el misterio ontol3gico es aqu3 el misterio de la “mismidad”, del s3 mismo de cada cual, que es un s3 mismo *desde* la alteridad de los otros y *con* ella. Si el hombre no fuera un ser extático, es decir, vuelto *desde s3 mismo* a lo otro que él, esto ser3a imposible.

Lo contrario de la comunicaci3n, entendida como comuni3n de ser, es la *soledad* ontol3gica. Esta es la del sueño. En realidad hay dos soledades diferentes: la soledad del que vive perdido en el anonimato del “uno” o de “la gente”, que es una soledad *en medio* de la comunicaci3n informacional m3s exacerbada; y la soledad “auténtica”, que es recogimiento en el propio ser, en el verdadero s3 mismo, que sólo existe junto con los otros y es *para* los otros. En un caso, se est3 a solas en medio de los dem3s, inmerso en el impersonal “uno” o “se” de la vida diaria. En el otro, se est3 a solas *con* los otros, que son tambi3n solitarios, en comuni3n rec3proca.

Permítaseme a este respecto citar un espléndido texto de Kierkegaard, que habla precisamente de esto mismo. Kierkegaard dice en *Kjerlighedens Gjerninger* (*Las obras del amor*):

“¡Cuán *profundamente* arraigada está en el hombre la necesidad del amor! La primera observación –por así decirlo– hecha acerca del ser del hombre por el único que podía hacerla con verdad, vale decir, por Dios, y hecha acerca del primero de todos los hombres, dice precisamente esto. En efecto, leemos en la Sagrada Escritura: ‘Dijo Dios: no es bueno que el hombre esté solo’ (Génesis 2,18). Entonces fue *sacada* la mujer del costado del hombre y le fue *entregada* como compañera – porque, en efecto, el amor y la vida en común primero sacan algo del hombre y luego se lo dan. En todos los tiempos, los que más hondamente han meditado sobre el ser del hombre, han reconocido en él la necesidad de compañía. ¡Cuán a menudo se ha dicho y repetido y vuelto a repetir esto mismo, cuán a menudo se ha exclamado ¡Ay del que está solo!, y se ha descrito el dolor y la miseria de la soledad. ¡Cuántos hombres ha habido que, cansados de la corrupta, bulliciosa y confusa vida colectiva, se han refugiado, con sus pensamientos, en un lugar solitario para volver a aprender la nostalgia de la auténtica compañía! De esta manera se ha vuelto una y otra vez a lo primero, vale decir, al pensamiento de Dios acerca del hombre. En medio de la multitud atareada y apretujada que es, en cuanto sociedad, a la vez demasiado y demasiado poco, el hombre se cansa de la vida en sociedad. Pero la curación de este mal no consiste en que el hombre haya hecho el descubrimiento de que el pensamiento de Dios no era válido, ¡oh no!, la curación del

mal consiste precisamente en que el hombre ha de volver a aprender, una vez más, aquello primero: comprenderse a sí mismo como una nostalgia de compañía. Tan hondamente arraigada en el ser del hombre se halla esta necesidad, que nada ha cambiado en este punto desde la creación del primer hombre, que ningún nuevo descubrimiento ha podido hacerse, sino tan sólo la única y misma consideración, ratificada de generación en generación en las más diversas formas, diferentes solamente en la expresión, en la presentación, en el giro del pensamiento”.¹⁵

Volvamos ahora al fragmento 2.

Διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ.

“Por eso, es necesario seguir lo común”.

“Es necesario”: ¿para qué? Para ser hombre cabal.

“Seguir lo común”: ἔπεσθαι, del verbo jónico ἐπέπω – en ático ἐφέπω, que significa “seguir a alguien de cerca”, “perseguir”; y que en voz media significa “ser dócil”, “obedecer”, que –según creo– es lo que más concuerda con nuestro contexto. Heráclito estaría diciendo: “Por eso, es necesario ser dócil, ser dúctil, a lo común”. Como esto común es el logos (Cf. Segunda parte del fragmento), Heráclito dice que hay que ser dócil al logos, dejarse llevar por el logos.

¹⁵ En la edición alemana, Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, Düsseldorf-Köln, 1966, p. 170 s.

“Lo común” es lo que impera sobre todo. ¿Qué todo? En primer lugar, todas las cosas, es decir, todos los entes con los cuales el hombre tiene que habérselas. Pero también “lo común” es lo común a todos los hombres. Sin embargo, podría asimismo suceder que *no* nos dejáramos conducir por lo común, que lo *olvidáramos*, que es lo que dice el fragmento 1. Por eso, Heráclito insiste en que “es necesario” dejarse guiar por lo común, por el logos. Si no lo hacemos, seremos como los que duermen que, como dice el fragmento 89, se van cada uno a su propio y particular mundo.

§ 19. *Segunda parte*

“Y aunque el logos es lo común”. ¿Por qué es el logos “lo común”? Porque es lo *uno*, lo reunidor. Es, por consiguiente, algo que está en *todo* (en los *pánta*), juntándolos y haciendo de ellos un *unum*. ¿Cuál es el modo de reunir que tiene el logos, el ser? Reúne *estando* en todas las cosas reunidas, estando en todos los entes (cosas u hombres) y haciéndolos ser lo que son, es decir, *entes*. Todo en el ente es del ser, y todo en todos los entes es ser. Luego, en el fondo de los entes, penetrándolos hasta lo más íntimo, está el ser, el ser único, que por eso es “lo común”. Todos los entes y el todo de los entes comulgan en el ser, esto es, los entes son “en común”. Y esto, que sucede en todos los entes, sucede máximamente en los entes humanos, que no sólo “son”, sino que en su ser se abren al ser, y son lo que son por esa abertura al ser. Los entes humanos son, literalmente, *en* el ser único, son, si entendemos al pie de la letra la expresión del lenguaje, “en común”, esto es, en “lo común”.

Ahora bien, aunque ello es así, “viven los más como si tuvieran un pensar particular, su propia *φρόνησις*. La *φρόνησις* es lo más íntimo del ser humano: es el saber de las entrañas o, si se quiere, del corazón. Pero, a la vez, es

lo más común, porque la interioridad del hombre consiste, precisamente, en el “salir fuera”, hacia el ser.

Si la *φρόνησις* se hace algo privado, ello quiere decir que el hombre se ha aislado en sí mismo, y ha perdido entonces su grandeza y su dignidad humana. Es como el sueño cuando dormimos. ¿Qué tribunal juzgaría a un ser humano por sus sueños? ¿Quién tomaría en serio los sueños que tiene? A menos que se considere el contenido de los sueños como “signo” de algo que al hombre mismo se le escapa de su vida real (como “signo” del llamado inconsciente). Pero en ese caso, los sueños nos remiten a algo que no es sueño, sino “realidad”. El psicoanalista no sueña cuando analiza a sus pacientes.

§ 20. *Relación con fragmento 114*

En conexión con esto veamos un nuevo fragmento: el 114:

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ
 πάντων,
 ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺν ἰσχυροτέρως.
 τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι
 ὑπὸ ἐνόσ τοῦ θείου
 κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ
 ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

“Los que hablan con *noús* es necesario que se hagan
 fuertes
 con lo que es común a todas las cosas, como una ciudad
 con la ley, y mucho más fuerte aun.
 En efecto, todas las leyes humanas se alimentan de lo
 Uno

Divino, porque éste impera como quiere, y es
 Suficiente para todas las cosas y las supera”.

Una vez más, un fragmento en dos partes. En la primera se plantea una necesidad para los que hablan con *noûs*: la necesidad de hacerse fuertes con lo común a todas las cosas. Y se pone un ejemplo de esto que es común a una multitud de cosas: la ley para la polis. Pero este ejemplo queda corto. Los que hablan con *noûs* deben hacerse más fuertes con lo común a todo, que la ciudad que se hace fuerte con la ley.

En la segunda parte se habla de las leyes humanas y se las ve “alimentadas” por lo Uno divino, y se da la razón de esta afirmación.

Veamos ahora cada una de estas partes.

§ 21. *Primera parte*

Observemos, en primer lugar, el juego de palabras –posiblemente intencional– que se produce entre $\xi\grave{\upsilon}\nu \nu\hat{\omega}$ del comienzo y el $\xi\nu\nu\hat{\omega}$ que viene después. ¿Se trata solamente de un juego de palabras ingenioso o de una insinuación más importante? Ya lo veremos más adelante.

“Los que hablan con *noûs*”, es decir, con esa inteligencia que penetra hasta el fondo mismo de todo. ¿Quiénes son estos? Son obviamente los que comprenden el ser de todo lo que es, y lo expresan, esto es, lo dicen explícitamente. Son los “pocos”, los *aristoí*. De ellos se dice que “hablan con *noûs*”: $\xi\grave{\upsilon}\nu \nu\hat{\omega} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\alpha\varsigma$. “Hablar” es poner delante las cosas, ponerlas de manifiesto, hacerlas aparecer, hacer que se vean de un modo expreso. Pero hay distintos modos de hablar. Se puede hablar a la ligera, simplemente repitiendo lo que *se* oye, lo que *se* dice. El que hace esto, no pone realmente las cosas delante, sino que “hace como si las pusiera”, pero las cosas no se manifiestan *ellas mismas* para él. Se “alude” a ellas, pero no se las descubre realmente. Es lo que los griegos van a

llamar la *δόξα*, el mero parecer, sin auténtico *aparecer*. Es lo que Heidegger llama *Gerede*, la habladuría, es decir, el hablar común de “la gente”, del *Man*, del “uno”, esto es, de ese sujeto impersonal e irresponsable que son “todos” y a la vez “nadie”. Es hablar como dormido, sin tomar en serio y a fondo lo que “se” dice. Ese hablar se mueve en el elemento del ser, como el pez se mueve en el elemento del agua y el pájaro en el elemento del aire. Pero al ser no lo toma en serio ese hablar irresponsable. ¿Qué es ese misterioso “tomar en serio” y su correspondiente “no tomar en serio”? Tomar en serio es algo así como *tomarle el peso* a algo, en este caso, al ser, “agarrarse” de él viviendo *desde* él. Pero se puede también hablar *ξὺν νόῳ*, con *noús*, con inteligencia verdadera, es decir, con visión, con verdadero contacto. Recordemos que para Aristóteles el *noús* va a ser algo así como la mano que toca y palpa la realidad misma de las cosas. En este caso, se habla “de veras” como decimos en español, esto es, *desde* la verdad, desde el desocultamiento de las cosas. El *noús* no está nunca en el aire, sino que es, al mismo tiempo, sentir e inteligir, vale decir, sentir intelectivo e inteligir sentiente.

Cuando se habla con *noús*, *χρῆν*, es necesario, o sea, se impone como un destino, que se hagan fuertes... ¿De qué necesidad se trata? Obviamente, de una necesidad relativa a ser eso que ellos son, o sea, indagadores atentos de lo más profundo, de lo más “común”, del logos o del ser. ¿Y de qué “fuerza” se habla aquí, cuando se dice que hay que hacerse fuertes? De una fuerza interior, que arraiga en el ser mismo de esos hombres. Se trata de la fuerza del *σοφόν*, de la sabiduría. El que se hace fuerte con el poder del ser, de lo “común”, es capaz de hablar verdaderamente. Su hablar no viene de sí mismo, en cuanto ser humano particular, sino del propio ser, de lo que es “común” y, como tal, tiene el *poder* de arrancarnos de nosotros mismos y ponernos en lo abierto que –como

veremos más adelante— *manda* sobre todas las cosas y también —obviamente— sobre el propio ser humano. No es una fuerza exterior, que violente las cosas, sino que es la fuerza interna del *ἦθος*, de la existencia misma del hombre cabal. Esta fuerza vence todos los obstáculos de la vida, está por encima de las vicisitudes azarosas de lo que puede ocurrir. Es la fuerza que proviene de “lo que es común a todas las cosas”, del ser mismo.

Como imagen de esta fortaleza interior se nos propone la *πόλις*, unificada y hecha fuerte por la ley, por el *νόμος*, que unifica la ciudad-estado y la hace sólida. De esto los griegos de la época de Heráclito tienen el modelo en sus propias *πόλεις*, que resistirán el embate de las Guerras Médicas y la corrupción a que tienden todas las sociedades humanas. La ley manda y los ciudadanos obedecen. La ley es lo fuerte. Con ella se logra la concordia civil y la paz.

“Y mucho más fuerte aun”. El modelo de la *πόλις* es deficiente, porque la polis sólo regula las relaciones públicas de los ciudadanos, no su vida interior misma. En cambio, la fuerza proviene de “lo común a todas las cosas” (*ξυνὸν πάντων*), es una fuerza reunidora y consolidadora de la existencia humana. Es la fuerza del bien vivir, de la sabiduría práctica. Este *ξυνόν* —es el genial atisbo de Heráclito— es siempre un *σὺν νόῳ*. Heráclito está descendiendo a lo más profundo de la existencia humana. *Antes* que la polis hay algo radicalmente poderoso en la vida de los hombres: es la comunión con el ser y —a través del ser— con todos los entes, incluidos —claro está— los otros entes humanos. Aquí nos hallamos en el *origen* de la comunidad humana, en el origen de la polis. La polis tiene leyes comunes *porque* hay algo previo, poderosísimo, que une a los hombres entre sí. Es lo que debiera —hoy— llamarse con una expresión muy manoseada y frecuentemente mal entendida, el *derecho natural*. Ese derecho natural no es otra cosa que el ser mismo.

§ 22. Segunda parte

En esta parte, Heráclito nos explica por qué la fuerza de lo común es superior a la fuerza de la ley que rige la ciudad.

τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι...

“En efecto, todas las leyes humanas se alimentan...”

¿Qué significa “se alimentan”? El alimento es aquello que sostiene la vida. Viene de fuera y se torna interior, como toda vida y como el “alma”, la respiración ontológica del ser humano. El alimento “mantiene” la vida y la hace seguir viviendo. Sin alimento la vida desfallece y termina por morir. La imagen aquí está tomada de la vida vegetativa. Por ejemplo, el árbol. El árbol saca su alimento de la tierra en la que hunde sus raíces, es decir, su mismo ser. Lo extraído de la tierra, de esa tierra a la que el árbol *sale* en su movimiento vital hacia fuera; pasa a ser parte del propio árbol vivo. Así las leyes humanas se alimentan, extraen su fuerza, su vigor vital, de un “suelo” misterioso. ¿Cuál es ese suelo?

τρέφονται... ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου

“se alimentan de lo Uno divino”

Podría entenderse este texto en otro sentido: “se alimentan de la ley una, divina”. Pero, ¿se trata de dos cosas distintas o son lo mismo? Que las leyes humanas se alimentan de la única ley divina, y que las leyes humanas se alimentan de lo Uno divino, parece ser lo mismo. En efecto, la llamada “ley divina” es precisamente eso Uno divino (*θείου*) que es el ser mismo. El ser es “divino” en el sentido de que manda,

impera, sobre los hombres y —derivadamente— sobre las cosas que hacen los hombres, por ejemplo, sus leyes. Los griegos hablaban de $\Theta\acute{\epsilon}\mu\zeta$ como la ley divina. $\Theta\acute{\epsilon}\mu\zeta$ es lo “puesto” de antemano, lo que está puesto no por los hombres, como las leyes humanas, sino por Dios mismo, que lo pone como base de todas las posibles leyes humanas. Tal es el lenguaje mítico, anterior a la filosofía. Heráclito empieza a desmitologizar el mito, es decir, empieza a *ver*, por su cuenta, qué es eso de lo que el mito habla. El *Uno*, superior a las leyes puestas por los hombres, es el ser mismo. Y ese ser es *divino*, como lo era también la *physis* para los milesios, por cuanto manda sobre los hombres y sobre todas las cosas. Lo llama “divino”, no lo llama “Dios”. El ser es “divino” porque procede de Dios. No es Dios mismo. El ser es una especie de aura divina que, como una palabra suprema, abre y muestra todo lo que hay, y en ese sentido “le habla” al hombre. El ser habla a los hombres con poder divino. En efecto:

κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει

“porque éste impera como quiere”.

“Como quiere” significa aquí: “todo lo que quiere”: *ὀκόσον*.

Notemos el *τοσοῦτον*, referido al anterior *ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου*. El neutro *τοσοῦτον* tiene que referirse a un neutro anterior. Si adoptáramos la traducción: “de la ley divina una”, debería seguirle un masculino (*νόμος*), y entonces exigiría un *τοσοῦτος*, y no un *τοσοῦτον*. Una razón más para reforzar la traducción que hemos propuesto.

En este contexto se expresa la relación de lo Uno con los hombres y sus leyes. Luego, en la frase siguiente, se expondrá la relación de ese mismo Uno con *todo lo que es*, con los *πάντα*. Entonces Heráclito nos dirá:

καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνηται.

“y es suficiente para todas las cosas y las supera”.

¿Qué significa que el Uno divino “es suficiente” para todas las cosas (πᾶσι), o “basta” a todas las cosas? Quiere decir que el Uno divino penetra plenamente todas las cosas, las abarca y las sostiene.

Pero no sólo está presente en todas las cosas y las abarca, sino que, además, las “supera” (περιγίνηται), las excede, va más lejos que ellas, más lejos que la totalidad de lo que hay. ¿Hasta dónde? Heráclito no lo dice, pero deja claramente establecido que los πάντα son sobrepujados, “trascendidos”, diríamos nosotros. Quizás el ser nos hace señas hacia Dios mismo, allende el ser, como corresponde a aquel que es “lo mayor” que se puede pensar, como dirá más tarde San Anselmo. Y allí —es decir, donde habita Dios— el lenguaje humano tiene que callar, porque, como dice la escritura, “Dios habita en una luz inaccesible” (I Timoteo 6, 16):

φῶς οἰκῶν ἀπρόσιπον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς
ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.

“que habita una luz inaccesible, que ningún hombre
ha visto, ni puede ver”.

Notemos que lo “inaccesible” de que habla aquí el texto sagrado no es sólo Dios, sino *la luz misma* en la cual Él habita. ¿No será esta “luz” algo que está colocado por encima del ser? En este caso, el ser trascendería todos los entes y, finalmente, remitiría por encima de él mismo: hacia la luz en que habita Dios, y hacia Dios que la habita. Aquí se dice con palabras humanas lo más que el hombre puede decir. Después de ello sólo es posible el silencio.

PARTE II

VI

El fragmento 16

A continuación, en esta segunda parte de nuestro estudio de los fragmentos de Heráclito, veremos aquellos otros fragmentos que se refieren también al ser.

El primero que analizaremos es el fragmento 16:

τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

“De lo que nunca tiene ocaso ¿cómo podría alguien ocultarse [mantenerse oculto]?”

El fragmento expresa una pregunta que supone una respuesta obvia. La respuesta obvia es: “es imposible que alguien se oculte”.

Respecto de las traducciones de los fragmentos de Heráclito, quisiera citar lo que dice Heidegger al comienzo de su curso sobre Heráclito en el semestre de verano de 1943:

“Toda traducción es un recurso de urgencia. Si la urgencia es pequeña, el recurso puede remediarla fácilmente; es el caso de la traducción de documentos comerciales. Aquí se entiende por ambas partes de qué se trata; a lo mejor se lo entiende incluso demasiado bien. Tratándose de la traducción de palabras de Heráclito, el apremio es grande. Aquí la “*transposición*” se torna en *transposición* hacia

otra orilla, que apenas es conocida y que se halla al otro lado de un ancho curso de aguas. En tal caso es fácil equivocarse el viaje y la mayor parte de las veces éste termina en un naufragio. En este campo de la traducción, todas las traducciones son o muy malas o menos malas; malas, lo son siempre. De este juicio no se excluye la traducción aquí intentada. Las traducciones en el campo de la comprensibilidad general y del intercambio comercial pueden prescindir de una interpretación. En cambio, las traducciones en el ámbito de la elevada palabra de la poesía y del pensar están siempre necesitadas de interpretación, pues ellas mismas son una interpretación. Tales traducciones pueden, entonces, o bien introducir la interpretación o bien concluirla. Pero precisamente la traducción que completa la interpretación de las palabras de Heráclito debe ser necesariamente tan oscura como la palabra original”.¹⁶

Tratemos de adentrarnos en el dicho de Heráclito. Este contiene dos partes: en la primera, se presenta aquello que nunca tiene ocaso. Uno se pregunta, naturalmente, qué será “eso”. Es algo así como un sol sin ocaso, pero obviamente no se trata del “sol” que vemos con nuestros ojos. Entre otras cosas, porque éste *tiene ocaso*. ¿De qué se trata entonces? Clemente de Alejandría, que cita esta sentencia de Heráclito, la entiende de “Dios”, de quien nadie puede ocultarse. Pero ésta es claramente una “aplicación” teológica de lo que dice Heráclito. ¿De qué habla Heráclito entonces?

¹⁶ M. Heidegger, *Heraklit*, pp. 44-45.

En la segunda parte se pregunta Heráclito: ¿Cómo podría alguien ocultarse [o estar o mantenerse oculto] de eso que no tiene ocaso? ¿Quién es este “alguien”? ¿Un hombre, cualquier hombre? ¿Tiene algún modo el ser humano de ocultarse de lo que no tiene ocaso? ¿Y por qué querría ocultarse?

Veamos ahora de cerca cada una de estas partes:

§ 23. *Primera parte*

τὸ μὴ δύνόν ποτε...

“De lo que nunca tiene ocaso...”

El participio δύνόν, es un participio neutro que viene del verbo δύνω, que significa “hundirse”, “sumergirse”, “ponerse”, en el sentido en que el sol o las estrellas se ponen tras el horizonte y *desaparecen*. También puede significar “entrar” en un lugar, o penetrar dentro de algo. Así, por ejemplo, el sol entra en el mar, se sumerge en el mar, y al hacerlo, queda oculto, deja de verse. Recordemos la significación nominal y verbal de los participios.

El texto dice: τὸ μὴ δύνόν ποτε... “lo que no se oculta alguna vez”. También se lo puede entender en el sentido de lo que no se *ocultará* alguna vez¹⁷. O sea, la idea es de “algo” que nunca ha conocido el ocaso ni lo conocerá. ¿Qué es “esto” que no conoce ni conocerá jamás el ocaso? Parece ser algo luminoso, algo que lo ilumina todo, al igual que un sol. Pero un sol que nunca entra en ocultamiento.

Si es difícil que alguien se oculte de “eso” de que aquí se habla, y, más aun, *imposible* que se oculte de ello, es porque esta “luz” no sólo nunca desaparece, sino que, además, penetra *por todas partes*. Si fuera alguien podría ocultarse en un escondrijo.

¹⁷ En el primer caso, ποτέ está referido al pasado; en el segundo, al futuro.

Sabemos entonces:

1° “eso” que no conoce ocaso, es “algo”, es algo expresable por medio de un neutro, pero es ¿una “cosa” o una acción? No es alguien, no es un ser humano. No parece tampoco ser un Dios... porque un Dios no es “algo”, sino “alguien”. Es “algo”; pero ¿en qué sentido?

2° jamás se oculta ni se ocultará. O sea, ilumina siempre.

3° lo abarca todo. Ninguna cosa queda fuera de su iluminación: es omniabarcante, omniluciente.

Nos preguntamos, sin embargo: ¿Por qué Heráclito se expresa negativamente, y no positivamente? ¿Por qué dice: lo que *nunca* se sumergirá en el ocultamiento y no “lo que siempre y por todas partes brillará? Por ahora no lo sabemos. Pero *es oportuno anotar este carácter negativo de la sentencia*:

μη... no

ποτέ... jamás

§ 24. Segunda parte

πῶς ἄν τις λάθοι;

“¿cómo podría alguien ocultarse?”

El verbo *λανθάνω* significa 1° estar oculto y 2° escapar del alcance de alguien o de “algo”. La “cosa” de la cual se escapa se expresa en griego por un acusativo, o sea, tal como está en nuestro texto en español: “¿cómo podría alguien ‘escapar del alcance *de* lo que’ no conoce jamás el

¹⁸ Si tradujéramos como se dice en griego, podríamos decir (más o menos): “¿Quién rehuirá lo que nunca tiene ocaso?”.

ocaso?”¹⁸. Podríamos imaginar, en contra de lo que dice el texto, que alguien podría escapar del alcance de este sol que no conoce el ocaso, escondiéndose en un lugar oculto. Pero, obviamente, el texto está diciendo que eso es imposible... Luego, lo que el texto dice es que no hay lugares ocultos para “lo” que no conoce el ocaso. Eso que no conoce el ocaso penetra a través de todos los escondrijos. No hay ocultamiento posible.

¿Qué *es* entonces eso que no conoce ningún posible ocultamiento? Tiene que ser algo que brilla *interiormente* para todos los seres humanos. En efecto, el $\tau\acute{\iota}\varsigma$ se refiere sin lugar a dudas a los seres humanos. ¿Qué es entonces lo que brilla para el ser humano sin que sea posible esconderse de ello? Respuesta: *el ser*, ese mismo ser de que han hablado los fragmentos del logos. Ese ser se hace *presente* para el hombre siempre y necesariamente, es decir, como dice el fr. 1, ese ser que *es* siempre. Recordemos que el “es” fue interpretado anteriormente como el hacerse presente, el afectar o concurrir necesariamente a la existencia del hombre. Es también, como lo dice el fr. 72, aquello con lo cual todo ser humano tiene una íntima familiaridad, un trato máximo y continuo, sin interrupción posible.

Lo que el fragmento 16 nos dice es, pues, que *el ser* penetra *siempre* hasta el hombre y lo ilumina. Que esa iluminación no desaparece nunca, y que penetra en todas partes. Ningún hombre escapa a esta presencia luminosa del ser. Siempre, todos los humanos están expuestos a la luz sin ocaso del ser.

¿Por qué entonces el fragmento se expresa en forma negativa? Precisamente porque quiere poner de manifiesto la *inexorabilidad* de la presencia del ser en la existencia del hombre. Es una luz esencial al ser humano, que ciertamente puede ser olvidada, no ser tomada en cuenta, pero que no puede dejar de brillar: $\tau\acute{o}\ \mu\grave{\eta}\ \delta\acute{\upsilon}\nu\acute{o}\nu\ \pi\omicron\tau\epsilon$.

§ 25. *Relación con el fragmento 64*

En relación con este fragmento 16, veremos otro fragmento que *podría* estar en la misma línea. Es el fr. 64:

Τὰ δὲ πάντα οἰακίξει Κεραννός

“Todo lo gobierna [o conduce] el Rayo”.

Es un fragmento es una sola frase. No es lo más habitual en Heráclito.

¿Qué llama la atención en este fragmento?

1º que el rayo “gobierne” o “conduzca” las cosas.

2º que el rayo lo conduce *todo*.

Sabemos por otros fragmentos que *τὰ πάντα* se refiere a *todo lo que hay*. ¿Cómo puede el rayo, que es una de las cosas que “hay”, gobernarlo *todo*?

Esta afirmación nos lleva a sospechar que Heráclito no habla del rayo común y corriente. ¿Qué ve en el rayo que sea extensible a algo que tiene relación con *todo*? Posiblemente la *iluminación*. El rayo ilumina *todo* el paisaje, y lo ilumina con poder. Repentinamente brilla, y nada *escapa* a su luz.

Pero el rayo de que habla Heráclito no es el rayo que vemos con los ojos, el rayo por todos conocido. ¿No será un nombre más para *el ser*? Antes, en el fr. 16, se hablaba de lo que no conoce ocaso. Pero tampoco se trataba sólo del ocaso, por ejemplo, del sol o de las estrellas. Se trataba de una luz que penetra todo, de tal manera que no hay escondrijos hasta donde no llegue. Esto no ocurre con el sol. El sol no penetra en los lugares ocultos y cubiertos. Luego –fijémonos–, se toma del sol tan sólo “algo”. ¿Qué? El que las cosas quedan *expuestas* a su luz.

Además, el sol se pone cada noche, en cambio τὸ μὴ δύνόν ποτε, no se “pone” nunca: brilla siempre, *permanentemente*. Y brilla no sólo para las “cosas” físicas, por así decirlo, sino que brilla –sobre todo (cf. Segunda parte del fr. 16)– para los seres humanos: los expone a la luz. ¿Cómo podrían ocultarse? No se trata de una luz “física”, se trata de una luz *interior*, que ilumina al hombre por dentro.

Esto nos lleva a pensar que τὸ μὴ δύνόν ποτε es el ser mismo, el ser que *pone de manifiesto* todas las cosas, pero que, ante todo y por encima de las cosas, ilumina la mente del hombre, su *noûs*, su capacidad intelectual.

¿No ocurrirá otro tanto con el rayo? No se trata de un rayo cualquiera, sino:

1º de un rayo que lo ilumina todo

2º que “conduce”, “guía”, “gobierna”

Se diría que este rayo tiene inteligencia y voluntad. A este propósito, ver fr. 64 a:

φρόνιμον [εἶναι] τὸ πῦρ

“el fuego [es] inteligente”

En este fragmento se habla del “fuego”. Ya veremos otros fragmentos sobre el fuego. Fuego parece decir, ante todo, luz. Recordemos que en las noches de Grecia no hay más luz que la del fuego. Y que el sol, para los griegos, era fuego. El fuego del que se habla en el fr. 64 a es un fuego distinto de todos los fuegos conocidos, es un fuego dotado de *inteligencia práctica*, no de inteligencia teórica: φρόνιμος = sensato. ¿Será Dios? También el Rayo del fr. 64 podría ser Zeus. Pero recordemos que el nombre de Zeus viene de

la luz, de lo claro. El genitivo de Zeus es *διός*, que tiene la misma raíz que “día” en castellano.

Zéus (en lesbio Zeûs, en boecio *Δέυς*) viene del indoeuropeo *diens*, relacionado con el antiguo iranio *dyaúh*, que significa “cielo”, “día”. Júpiter, que es el nombre latino de Zeus, es Zeûs *πάτερ*, en antiguo iranio *dyaús-pitá*, que significa el Padre Cielo.

El rayo es, pues, lo luminoso, lo claro; lo mismo que el fuego. El rayo es –seguramente– inteligente, por eso “gobierna”.

Recordemos lo dicho en la “Primera Parte” de este libro, esto es, que Heráclito se mueve en el límite entre el mito y la filosofía. Sus representaciones y su lenguaje están tomados del mito, y por eso no es extraño que piense el rayo y el fuego como luz inteligente y poderosa para guiar y conducirlo *todo, τὰ πάντα*.

Πάντα οἰακίξει Κεραννός

“todo lo gobierna el rayo”

Οἰακίξει significa “gobernar”, “dirigir”. Es, por ejemplo, lo que hace el piloto de un barco, el *κυβερνήτης*, es decir, el que “gobierna” el barco. El piloto gobierna el barco por medio del timón, del *οἴαξ*. De ahí *οἰακίξειν...* ¿Qué hace el piloto? Maneja [con sus “manos”] el timón, y así conduce el barco adonde quiere. El barco, en ese sentido, está en poder del piloto. Así también, en el fr. 64, *τὰ πάντα*, todas las cosas están bajo el poder del rayo, de la luz que penetra por todas partes.

Es cierto que el rayo se apaga. Pero –parece– Heráclito no ve en el rayo el apagarse, sino la explosión de luz que irrumpe con poder sobre todas las cosas. El rayo, al igual que el sol, conoce el ocaso. Pero Heráclito, al igual que en el fr. 16,

habla de un “sol” y de un “rayo” que no conocen el ocaso, que no se esconden de nuevo y se ocultan, sino que brillan *siempre*. ¿Una imagen del ser? No veo ningún inconveniente para pensarlo; en cambio, muchas razones para hacerlo.

§ 26. *Relación con el fragmento 30*

En relación con el fr. 16 y con el fr. 64, podemos examinar un fragmento que habla del fuego. Me refiero al fr. 30:

Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις
θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν
ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται·
πῦρ αἰείζων, ἀπτόμενον μέτρα
καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

“Este cosmos, el mismo para todas las cosas, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre era y es y será: fuego siempre viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida”.

Este fragmento es citado por Clemente de Alejandría (siglo II) en sus *Stromatas* V, 14, 2.

El fragmento consta de tres partes:

- 1º Este cosmos, el mismo para todas las cosas, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres
- 2º sino que siempre era y es y será
- 3º fuego siempre viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida.

¿De qué habla el fragmento 30? El sujeto del que todo se dice es aquí “este cosmos”. ¿Por qué “este”? ¿Hay otros? ¿Qué quiere decir aquí “cosmos”?

De ese cosmos se dice: 1º que no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, 2º que era siempre y es y será, 3º que es un fuego siempre viviente, que se enciende y apaga con medida.

Veamos cada una de las partes del fragmento.

§ 27. Primera parte

“Este cosmos, el mismo para todas las cosas, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres”

Κόσμον τόνδε: “Este cosmos”.

¿A qué se refiere Heráclito? La palabra **κόσμος** significa “orden”, “ser en orden”, “decencia”, “conveniencia”, “disciplina”, “organización”.

Antes de la época de Heráclito, **κόσμος** significaba “adorno”, “aderezo” (*Iliada* XIV, 187) o “modo de estar hecha o construida una cosa” (*Odisea* VIII, 492: “Canta la disposición [**κόσμον**] del caballo de madera”), o también “orden político y social”.

Desde comienzos del siglo V, la palabra **κόσμος** se usa para designar el conjunto estructurado que es el mundo.

¿A qué se refiere Heráclito? Podría ser, o bien el orden del universo entero (cielo y *tierra*) o sólo el orden del cielo (en Pitágoras parece que se llamaba **κόσμος** al cielo).

Podría pensarse que, puesto que en la Segunda parte se dice de este cosmos que “siempre era, es y será”, Heráclito se estaría refiriendo al cielo, que permanece, mientras todas las cosas de la tierra “pasan”. Pero la idea, plenamente garantizada por los doxógrafos, de que **πάντα ῥεῖ**, y que nada permanece inmóvil, también se aplica al cielo. De modo

que lo más probable es que el *κόσμος* de Heráclito sea tanto el cielo como la tierra, o sea, la unidad de *todas las cosas*. *Κόσμος τόνδε*: este mundo en que nosotros estamos sumidos.

Recordemos, a este propósito, el fr. 89 que ya hemos citado en la Primera Parte de este libro.

Τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι,
τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον
ἀποτρέφεσθαι.

“[Dice Heráclito] que los que están despiertos tienen un solo mundo en común, en cambio, de los que duermen cada uno se vuelve a su propio mundo particular”.

Cuando en el fr. 30 Heráclito habla de “este” cosmos, está, pues, refiriéndose no a los múltiples mundos particulares de los que duermen, sino al *único* mundo común de los que están despiertos.

¿Cuál es la diferencia entre los mundos del sueño y el mundo de la vigilia? Que éste es *común* y los del sueño son “particulares”, “privados”. Una de las notas que Heráclito descubre en el ser (logos) es el ser común no sólo a todas las cosas, sino a todos los hombres. Los que apprehenden el ser viven en lo común (Cf. fr. 2).

τὸν αὐτὸν ἀπάντων

“el mismo para todos”

Este cosmos, este mundo en que vivimos, es *uno solo*, es la reunión de todas las cosas. Nada queda afuera. Todo queda reunido en “este cosmos”. No hay dos cosmos, sino uno solo.

Heráclito no lo dice, pero nosotros podemos decirlo: si en el cosmos quedan reunidas todas las cosas, entonces el cosmos algo tiene que ver con *el ser*, que es *lo uno* de todas las cosas. El cosmos es ese mismo *Uno* (ἓν), visto en su esplendor, en su belleza, en su “orden”. El “uno” aquí no es el *κοινόν*, lo común a todo, sino el conjunto reunido de todos los entes. Ese “uno” de todo está presente en todas las cosas, pero, a la vez, las trasciende; trasciende a cada una de las cosas y las trasciende a todas juntas. En cambio, el cosmos, aunque reúne todas las cosas, 1° sí está presente en todas, porque *es* el conjunto de todas, pero 2° no las trasciende en su conjunto, aunque trasciende a cada una de ellas. ¿Cómo reúne a todas las cosas el cosmos? Tomando en cuenta lo particular de cada una y conectándola con lo particular de otras. Llamamos –con Zubiri– a eso particular y propio de cada cosa su *talidad* (= su ser “tal”). El cosmos será entonces la “respectividad” de todas las cosas en su *talidad*.

En cada cosa está ciertamente presente “por conjunción” el todo de todas las demás, pero “lo propio” de cada cosa *no es* eso que “por conjunción” está presente en ella. Hay una *diferencia* entre cada cosa y cada una de las demás y entre cada cosa y todas las demás. La conexión se hace precisamente entre los diferentes. Es una “conjunción” por “ajustamiento”, por “justeza” (en griego *δίκη*): una especie de ensambladura, que exige obviamente las diferencias.

En cambio, entre *el ser* y cada uno de los entes la relación es diferente. Todo “lo propio” de cada ente *es*, y, por consiguiente, el ser está presente precisamente en lo más propio de cada cosa. No es un “otro” que “coincidiera” con la cosa en cuestión, o ajustara con ella. No. Es un “otro” (el ser no es cada ente) que está *dentro* de cada cosa, pero que es otro, porque “es” todo lo que es esa cosa y, además, algo que la excede. El ser se diferencia de los entes por *excedencia*, no por *diferencia*.

El ser reúne todo, penetrándolo todo, com-penetrándolo. O sea, es “lo común” a todo, τὸ κοινόν, como dice Heráclito del logos en el fr. 2. En cambio, el cosmos reúne todo “juntándolo”, “ensamblándolo”. Son dos modos de reunión totalmente diferentes, pero que tienen que ver entre sí.

La frase τὸν αὐτὸν ἀπάντων, “el mismo para todos” (literalmente, “el mismo *de* todos”), no se halla en la cita de Plutarco ni en la de Simplicio, pero sí en la de Clemente. Algunos filólogos proponen eliminarla del texto (Reinhardt, Snell, Kirk, Fränckel). Otros la mantienen (Vlastos, Marcovich).

¿Cómo entenderla? Puede entenderse: “el mismo para todos los hombres”, τὸν αὐτὸν ἀπάντων [= ἀπάντων ἀνθρώπων]; en contraposición a los diferentes cosmos de los que duermen; o bien: “el mismo para todas las cosas” (o sea: abarca todas las cosas y las reúne). Obviamente las dos interpretaciones no se excluyen necesariamente. Quizás Heráclito está enfatizando la “mismidad” del cosmos en todos sus sentidos.

οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν

“no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres”

Los griegos no conocieron la idea de la creación del mundo. Es una idea bíblica que pasa de Israel al cristianismo y de él a la filosofía. Para los griegos el cosmos existe *siempre*; las cosas individuales podrán surgir y nacer y morir o desaparecer, pero el cosmos existe siempre. Es –como lo dice Zubiri– el *horizonte* de la filosofía antigua, la absoluta ausencia de la idea de una *nada*.

“En Grecia, las cosas circundan al hombre en perpetua variación, en perpetuo movimiento,

κίνησις. Este movimiento no es simplemente un movimiento local: es toda la movilidad de lo real. El hombre está en medio de las cosas, e incluso también en sus mutaciones, que se llevan el secreto de su destino, y con él, su *ἀγαθόν*, su bien. Las estaciones del año, los cambio meteorológicos, el nacimiento y la muerte, la suerte de las ciudades, todo es mutación y cambio, todo es *κίνησις*. Las cosas están ahí para el hombre: ahí está también el hombre mismo; pero le huyen todas, le huye su misma vida: preferiría no haber nacido, como decía ya Theognis.

“Pero el hombre no está entre las cosas como una de tantas. El hombre habla, *λέγει*, y, en su logos, expresa las cosas entre las que está. En este trato locuente con las cosas se forma, a un tiempo, el horizonte desde el cual el griego ve el mundo, y la especial manera dentro de la cual éste se presenta a aquél.

“¿Qué dice, en efecto, el logos? Cuando expresamos algo, el más efímero de los eventos, pretendemos revelar lo que él oculta tras su fugaz existir, manifestarlo, arrebatarlo del secreto en que transcurre. A este raptó llamó el griego *ἀλήθεια*, verdad. La verdad sobre la cosa es su estar-manifiesta, su ser-patente. El hombre, a su vez, es un ser que vive, un ser animado, un *ζῶον* que se mueve y articula sonidos. Pero a diferencia de los demás animales, cuando sus gestos y sonidos se articulan en cierta forma, expresan las cosas, porque sus sonidos las significan, al igual que, con ciertos *rythmos*, expresan sus movimientos

la belleza plástica. Es un ζῶον λόγον ἔχον, un ser viviente cuya vida expresa el mundo por el λόγος. Formando parte de él, arrastrado por él, viviendo en él el animal humano, al expresar el mundo, está, sin embargo, en cierto modo, por encima del mundo en que vive, aparte, fuera de él. El hombre excelente, el σοφός dice Heráclito, es πάντων κεχωρισμένον: está separado, segregado de todo, es extraño a todo: es la extrañeza que produce en todo momento el saber que, con un movimiento suyo (φονή σημαντική), significa la inmóvil índole de las cosas que se mueven. En este apartamiento o extrañeza, en efecto, en este χωρισμός (separación), se iluminó *el horizonte mismo en que el logos se mueve sin saberlo*. Al expresar el logos las cosas, no pretende, en efecto, sino decirnos lo que son tras su fugitiva existencia; por tanto, lo que *siempre son*. Así surgió la visión de *una totalidad que es siempre*, como horizonte en que el hombre ve las cosas cuando las expresa. A esta visión directa de que *hay* en todo ‘algo que siempre es’ llamó Parménides νοεῖν. En ella se mira el mundo al descubierto, sin el ambage de las palabras, directamente; por eso es verdad. Pero lo es en un sentido aun más radical que el logos, porque lo que hace posible al hombre expresar las cosas, lo que hace posible su logos, es ese moverse en la visión de lo que siempre es. El *noein* es esa especie de visión interior por la que sé que Fulano es un buen amigo; por la que sé qué es estar enfermo, tal vez por haber tenido un padecimiento; por la que sé que tal acción

es injusta, a pesar de todas sus indiscutibles y evidentes justificantes legales. El que posee *nous* es el ‘conocedor’ de las cosas a través de sus múltiples manifestaciones; en especial, el conocedor de las cualidades de las personas, de aquello para lo que sirven, de su *ἀγαθόν*, de su bien. El logos no hace sino decir lo que se sabe o se conoce ya en el *noein*, sin la niebla de los largos discursos, cara a cara, frente a las cosas mismas, en íntimo contacto con ellas, con lo que son permanentemente, cualesquiera que sean las formas de sus manifestaciones. Al mirar a las cosas en lo que siempre son, descubre el hombre a éstas en lo que verdaderamente son. Y lo que en verdad son es lo visto en esta visión: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*, son inseparables unidad ‘ser’ y ‘visión de lo que siempre es’¹⁹.

Volvamos al texto de Heráclito. De “este cosmos, el mismo para todas las cosas”, se dice en el fr. 30 que “no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres”. Es decir, el mundo *está ahí* desde siempre, sin necesidad de haber sido hecho.

¿Qué nos llama la atención, sin embargo, en este texto?

1º que a Heráclito se le “ocurra” la idea de que este mundo pudiera haber sido hecho. ¿No es excesivamente poco griega esta pregunta?

2º que pudiera haber sido hecho por los hombres. ¿De dónde sale una posibilidad tan disparatada?

¹⁹ Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía*, p. 42-44.

Notemos, en primer lugar, que no se niega que este mundo haya sido “creado” por algún dios u hombre. No se habla de “creación”; no habría tenido palabras para ello Heráclito... Sin embargo, hay traductores que traducen así (por ejemplo, Diels y Snell). Se habla de “hacer”: *ἐμποίησεν* = pro-ducir, “hacer” (para adelante, presentar). ¿Qué será lo que Heráclito tiene *en mente* para negarlo?

Partamos de la 2ª dificultad: que se diga que este mundo no ha sido hecho, pro-ducido, por ninguno de los hombres. ¿En qué piensa Heráclito? Hay dos tipos de seres que podrían haber producido el mundo: los inmortales o los mortales. Recordemos que los mortales, los hombres, producen cosas “dentro del mundo”. Pero obviamente no pueden producir el mundo mismo, entre otras razones, porque no tendrían “materia prima” para producirlo. Otro tanto les sucede a los dioses. Ellos se mueven “en el mundo” y pueden hacer muchas cosas en el mundo (ayudar a un combatiente, producir tormentas, etc.), pero no pueden producir el mundo mismo.

Heráclito está diciendo, en el fondo, una perogrullada, esto es, lo que cualquier griego diría. Pero está *viendo* eso que dice desde una perspectiva nueva: el ser. Para mostrar esto, tenemos que pasar a la segunda parte.

§ 28. Segunda parte

ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται.

“... sino que siempre era y es y será”

Notemos, en primer lugar, los tres tiempos. Y notemos el *ἀεὶ*, el *siempre*. ¿Se aplica este “siempre” a los tres tiempos? No, porque no se puede decir que “es” [ahora] siempre. Ciertamente se aplica al “era”, esto es, “estaba siendo” siempre. Se puede aplicar también al “será”, esto es, “será siempre”. Pero esto último no demuestra que no haya sido

hecho por los dioses. Si se contraponen (*ἀλλά...*) el haber sido “hecho” por dioses u hombres al “era siempre y es y será”, esto sólo vale para el “era”, no para el “es” y el “será”.

¿Qué quiere decir Heráclito? Tal vez se contraponen el haber sido hecho al “ser siempre”, donde este “ser” (infinitivo) se despliega aquí en sus tres tiempos: el mundo fue siempre, es ahora y será en adelante; tiene un modo de *ser* que está por encima de cualquier “factura”. Su *ser* es su tiempo, y este tiempo es indefinido hacia delante y hacia atrás.

Se ve entonces qué importante es la frase de la 1ª parte: *τὸν αὐτὸν ἀπάντων*, “el mismo para todas las cosas”. Porque si no fuera “el mismo”, podría “otro” haber sido hecho por los dioses u hombres. Pero no hay otro. Sólo hay *uno*. Ese que “hay”, fue antes siempre, es ahora y será en adelante. Su ser está allende todo acto que se hiciera en *alguno* de los tiempos. Su ser abarca todos los tiempos...

El cosmos –hemos dicho– está en íntima relación con el ser. Por eso es uno, el mismo, uno solo. Pero también está su relación con el tiempo: “siempre era y es y será”. El cosmos se despliega –podríamos decir– en el tiempo, pero no porque nazca y muera dentro del tiempo, sino porque *consiste en el desplegarse temporal mismo*, que “siempre era y es y será”. Notemos que aquí aparece explícitamente el ser; y, al aparecer, aparece el tiempo: ser y tiempo.

El “siempre” (*ἀεὶ*) no es la “superación” del tiempo, como será más tarde en Platón y Aristóteles: aquel punto de realidad (*οὐσίᾳ*) allende el tiempo, desde el cual surge el tiempo (Cf. *Parménides* de Platón), sino que es algo así como el tiempo mismo, sin inicio y sin final.

§ 29. Tercera parte

“fuego siempre viviente, que se enciende según medida
y se apaga según medida”

Πῦρ ἀείζων = fuego siempre viviente

Se pone en conexión el cosmos, el ser, el tiempo; con el *fuego*. Y a este fuego se lo considera “siempre viviente”.

Obviamente esta frase es apositiva a “este cosmos, el mismo para todas las cosas... que siempre era y es y será”. O sea, se dice de “este cosmos”.

¿Qué nos llama la atención en esta frase?

1° que este cosmos sea *fuego*

2° que ese fuego sea vivo y siempre vivo.

“Fuego” es para Heráclito, a) luz, iluminación. Pero es también, b) algo en perpetuo *devenir*. El fuego nunca está firme y sólido, sino que está constantemente llegando a ser y dejando de ser. Por eso, en la frase se hablará después de “encenderse” y “apagarse”, pero de hacerlo “con medida”, o sea, no totalmente, sino “en parte”, parcialmente. ¡Misteriosa condición del fuego! Se diría que para Heráclito el fuego, es decir, el ser, es “salvarse” constantemente, salvarse del no-ser. O sea: puro devenir. El fuego es como una respiración y como un latir: siempre en peligro de acabarse, pero no acabándose nunca, porque surge y resurge una y otra vez. ¡Como si estuviera vivo! Quizás por eso mismo se dice que este cosmos (= la totalidad de lo que hay) es “fuego *siempre viviente*”, donde hay que prestar atención al “siempre”. “*Siempre viviente*” significa que no nace ni muere, sino que tiene una vida que *es siempre*. “Siempre viviente” equivale a “siempre ‘siente’”, es decir, a que este cosmos “es” y es desde siempre y para siempre. Notemos que ya desde el comienzo para los griegos ser es *ser-siempre*. Aunque sea deviniendo.

¿Se preguntó Heráclito por la diferencia entre “cosmos” y “ser”? No lo sabemos. Recordemos que el ser apenas

aparece en Heráclito y que lleva toda clase de nombres, que tratan de coger lo que se está vislumbrando entre penumbras.

“Siempre viviente” nos lleva a hablar de la “*vida*” en la antigua Grecia y en Heráclito. Permítame el lector citar, por lo pronto y para comenzar, un texto de Heidegger. Se encuentra en el curso “Der Anfang des abendländischen Denkens” (“El inicio del pensar occidental”), del semestre de verano de 1943, al que hicimos alusión en la introducción de nuestro libro. Está editado en el tomo 55 de las Obras Completas, titulado *Heraklit*. En el § 4, letra b) leemos lo siguiente:

“Si en la palabra τὸ μὴ δύνόν ποτε se nombra el ‘no caer jamás en el ocultamiento’ [descubrimos aquí una nueva razón de la forma negativa de esta frase: que el ser no se hunde nunca, pese a que siempre está en peligro de ello] en tanto que este jamás ocultarse es un ‘salir a luz o abrirse’ siempre [*das immer Aufgehen*], y si φύσις, φύειν, φύον es la palabra para el *salir* y el *abrirse*, entonces Heráclito bien podría haber parafraseado lo dicho por él, por medio de la frase τὸ ἀεὶ φύον comprimiéndola incluso en una palabra por medio de la expresión τὸ ἀείφνον. Ahora bien, esta palabra no se encuentra en la sentencia heraclítica. Tampoco la encontramos en los demás fragmentos de Heráclito. Pero, en vez de ella usa Heráclito la palabra ἀείζων²⁰, lo ‘siempre viviente’. En vez de φύον está allí ζῶον, el participio del verbo ζῆν. Traducimos este verbo a la ligera por ‘vivir’, porque creemos saber lo

²⁰ Véase fr. 30.

que es esto de vivir. ‘Vivir’, ¿cómo no habríamos de saber lo que es esto, siendo que nosotros mismos ‘vivimos’ y que, según el principio de la metafísica moderna, nosotros sacamos la idea del ente (y por ende del ser) de la experiencia del propio yo²¹” (p. 90).

Sigo ahora con otro texto, el texto del artículo “Alétheia” en *Conferencias y artículos*, p. 239 s, que cito corrigiendo la traducción de Eustaquio Barjau. [Este artículo es una especie de “resumen” de aquel curso de 1943]. Heidegger trata aquí de precisar qué es ζῆν, y lo hace estudiando la raíz ζα-.

“... la lengua emplea, sobre todo en el decir de Homero y Píndaro, palabras tales como ζάθεος, ζαμενής, ζάπυρος. La lingüística explica que ζα- indica un reforzamiento: ζάθεος significa según esto ‘muy divino’, ‘muy sagrado’; ζαμενής quiere decir ‘muy fuerte’; ζάπυρος ‘muy fogoso’ – Pero este reforzamiento no significa ningún aumento mecánico o dinámico. Píndaro llama a ciertos lugares y montañas, a ciertas vegas y orillas de ríos ζάθεος, y lo hace cuando quiere decir que los dioses, los que nos miran resplandeciendo, se dejaban ver allí con

²¹ Cf. Leibniz, *Monadología* § 30: “C’est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux *actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui s’appelle *moi*, et à considérer que ceci ou cela est en nous: et c’est ainsi qu’en pensant à nous, nous pensons à l’Être, à la Substance, au simple et au composé, à l’immatériel et à Dieu même; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnements”.

frecuencia y verdaderamente, es decir, *se hacían presentes en su aparecer*. Los lugares son especialmente sagrados porque se absorben en dejar aparecer lo apareciente. Y así también *ζαμενής* quiere decir aquello que *deja emerger la irrupción y la llegada* de una tormenta en la plenitud de su presencia.

“ζα- significa el *puro dejar que algo se abra*, dentro de los modos y para los modos del aparecer, del presentarse, del irrumpir y del llegar. El verbo *ζῆν* nombra el salir a la luz. Homero dice: *ζῆν καὶ ὀράν φάος ἠελίοιο*: ‘vivir, y esto quiere decir mirar la luz del sol’ – Las palabras griegas *ζῆν*, *ζωή*, *ζῶον* no deben ser pensadas desde lo puramente animal, ni desde lo biológico, entendido en un sentido amplio. Lo que nombra el término griego *ζῶον* se halla tan lejos de todo ser animal mirado desde un punto de vista biológico, que los griegos pueden llamar *ζῶα* incluso a sus dioses. ¿Por qué? Porque los que miran hacia nosotros son los que se hacen presentes en su mirada... *ζωη* y *φύσις* dicen lo mismo: *ἀείζων* significa *ἀείφνον*, es decir, significa: *τὸ μὴ δύνόν ποτε*” (p. 239 s.)

El “fuego siempre viviente” es la luz que se abre y resplandece siempre. Pero se abre como fuego, como algo en constante *devenir*. No se abre por momentos, sino *desde siempre y para siempre*. Esa luz es la que reúne todas las cosas en la claridad, es decir, es lo mismo que el *logos* y que la *phýsis*, y lo que no tiene nunca *ocaso*. Es el ser que hace de todo lo que hay un cosmos ordenado y bello. Como se ve, Heráclito da cada vez un nombre diferente al ser *según el*

lado desde donde lo ve. Aquí el ser es lo brillante, lo que esplende y así se abre y lo abre todo. Es –diríamos hoy– la verdad más radical, es decir, aquella que saca a todo de su ocultamiento y lo pone delante. Al hacerlo lo hace aparecer en toda su belleza, lo hace ver como un *cosmos*.

Este fuego siempre viviente no permanece siempre igual y estático, es un fuego en movimiento, “que se enciende según medida y se apaga según medida” (*ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*). ¿Qué significa esto? Significa que el fuego primordial se enciende y se apaga “mesuradamente”. Se extingue sólo en cierta medida; si se extinguiera completamente, cesaría de ser “vivo”. Pero el fuego es siempre vivo. Y como es “siempre vivo” quiere decir que no se apaga nunca sin encenderse nuevamente. El fuego vive en una especie de riesgo perpetuo. En ese riesgo se arriesga y juega. Su ser es un juego permanente entre el ser y el no ser. Es, quizás, lo que debiéramos nosotros llamar un perpetuo devenir. Notemos que el fuego reúne en sí los contrarios: el ser y el no ser, en la forma del devenir. Ya hablaremos más delante de este uno que reúne a los contrarios.

VII

El fragmento 123

Estudiemos, ahora, el fr. 123.

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

“La phýsis tiende a ocultarse”

Se ha traducido este fragmento diciendo que la phýsis ama ocultarse, o “se oculta con gusto”. DK traducen: “*Die Natur (das Wesen) liebt es sich zu vorbergen*”. Otros (Kirk, Marcovich) traducen por: “tiene la costumbre de...”. En Heidegger se dice: “mira con simpatía al ocultarse”.

Φύσις: ¿qué es esta *phýsis*? Según Kranz sería *Wesen*, o sea, la “esencia” de cada cosa o, si se quiere, su “naturaleza particular”. Pero, 1º la aplicación de la palabra φύσις a las cosas particulares para designar su modo de ser, es posterior a Heráclito, aparece recién en Platón, y 2º Heráclito, además, escribe simplemente φύσις, y no φύσις πραγμάτων ο φύσις ἐκάστων.

Recordemos que φύσις viene del verbo φύω, que significa nacer o hacer nacer; brotar o hacer brotar. O sea, puede tener un sentido transitivo o intransitivo. Puede significar el desplegarse o abrirse. En los presocráticos es el fondo último de donde brotan todas las cosas. Es algo así como el origen.

¿Y si φύσις fuera lo mismo que el ser? Entonces el fragmento estaría diciendo que el ser tiende a ocultarse. Pero φύσις es justamente lo contrario del ocultarse, es el

desplegarse o mostrarse. ¿Cómo es entonces que tiende a ocultarse?

El ser es también lo manifiesto: es la luz de todas las cosas. ¿Puede ocultarse? Ciertamente, porque al ser le pasa lo que le pasa a la luz misma. A la luz misma no la vemos, vemos las cosas iluminadas por la luz. Pero, realmente ¿no vemos la luz? Sin duda que la vemos, pero no como “algo”, como una cosa visible, sino que la vemos como “lo visible” de todas las cosas. La luz se manifiesta en un sentido muy especial: se manifiesta disimulándose. Se manifiesta no como un objeto, sino como lo no objetivo, como algo que se confunde con nosotros mismos. Nosotros quedamos *iluminados* por la luz, quedamos *en* la luz sin advertirlo. La luz se oculta en el sentido de pasar inadvertida. Pero está ahí, iluminándonos en nuestra visión de las cosas. El conocimiento de la luz es un conocimiento *connatural*, no un conocimiento *representativo*. Por eso nos pasa inadvertida: de tanto sernos connatural, no nos fijamos en ella. En ese sentido se oculta.

Se comprende entonces la paradoja de Heráclito, la *φύσις* es lo más manifiesto que hay, es –podríamos decir– pura manifestación. Pero en esa manifestación estamos sin fijarnos en ella, porque en lo que nos fijamos son las cosas puestas de manifiesto por la manifestación. Por eso Heráclito habla de que la *φύσις* gusta de ocultarse o tiende a ocultarse, porque habitualmente no la vemos, y no la vemos en el sentido de no fijarnos en ella.

Es lo que sucede con el ser. En el ser estamos. En su luz vivimos. Y es *esa* luz la que ilumina los entes en que nos fijamos o detenemos. Nos quedamos en los entes y preterimos el ser. El ser suele estar olvidado, obliterado.

¿En qué sentido tiende el ser a ocultarse? En el sentido de que no es algo de lo que podamos apoderarnos. Al contrario, es algo que se escabulle de nuestra mirada

posesiva, aprehensora. El ser se oculta de la aprehensión *porque* está manifiesto de un modo no aprehensible. Se podría decir: en la *φύσις*, en el ser, hay una cierta inclinación a pasar desapercibidos, inadvertidos.

VIII

El fragmento 54

Pasemos ahora al fragmento 54, que dice:

ἄρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων

“La armonía invisible es superior a la visible”

Un fragmento de una sola frase, que encontramos en Hipólito romano [fallecido en 235], *Refut.* IX, 9, 5. Este fragmento habla de la armonía. ¿A qué se refiere Heráclito con esta palabra? Además, distingue dos clases de armonía: la invisible, es decir, la que no se manifiesta, la oculta; y la armonía visible, la manifiesta. ¿Qué son estas dos armonías? Y añade que la armonía oculta, no manifiesta, o invisible es superior a la visible, a la que se deja percibir. ¿Por qué?

Como siempre pasa en Heráclito, este fragmento también es misterioso. Seguramente, Heráclito explicaba su sentido a los discípulos. Intentemos nosotros, ahora, desentrañarlo.

¿Qué es armonía? La raíz de la palabra *ἄρμονίη* es *ar**, que significa “ajuste”, “ensamblaje”. De esa misma raíz viene la palabra *ἄρμα*, *ατος*, neutro, que significa “carro de combate” y también “tiro”, o sea, los caballos de un carro. El carro es un aparato complejo, en el que entran muchas partes que, naturalmente, tienen que ajustar unas con otras (ruedas, eje, la caja, el asiento, etc.). La palabra *ἀρμάμαξα* significa “coche cerrado para viajar”.

Una armonía típica es la musical, o sea, la conveniencia de dos sonidos o más (hoy diríamos dos o más sonidos simultáneos).

Otro ejemplo es la armonía de los movimientos en la danza: armonía de los miembros que se mueven en cada persona, y armonía entre dos o más que danzan juntos.

El propio Heráclito menciona, en el fr. 51, el ejemplo del arco y el de la lira, que se componen de varias partes en tensión y armónicas entre sí. Si la tensión es excesiva, el arco se rompe o las cuerdas de la lira se cortan. Tiene que haber, pues, un *equilibrio*. También *esta palabra* se refiere a lo “armónico”. Del fr. 51, hablaremos más adelante.

Todas las armonías que hemos mencionado son manifiestas, en alguna forma se perciben. ¿Cuál es entonces la armonía *ἀφανής*, oculta? Este es *el centro* del fragmento, obviamente. De esa armonía oculta se dirá que es “más fuerte”, *κρείττων*, más poderosa, o sea, mejor, mayor, superior. *Κρείττων* viene de *κρατύς*, que significa “fuerte” (*κράτος* es fuerza). También se usa *κρείττων* como comparativo de *ἀγαθός*, o sea, en el sentido de “mejor”.

¿Quién percibe la armonía manifiesta? No siempre cualquiera, sino –muchas veces– sólo el *experto*, por ejemplo: el músico, o el arquero. Así, por ejemplo, *Ulises*, cuando para probar su arco “lo hace girar y lo vuelve a dar vuelta, tanteándolo por aquí y por allá”, nos dice Homero (*Odisea XXI*, 393-394). *El músico* que toca la lira es el que sabe si el instrumento está afinado (o sea, si sus cuerdas armonizan) y tensa o suelta un poco las cuerdas hasta lograr su “armonía” (como diría un griego, armonía aquí es afinación).

La armonía invisible, inaparente, no es de esta clase. ¿A qué se refiere entonces Heráclito? ¿Cómo “ajustan” las cosas unas con otras para formar un *cosmos*, o sea, un todo ordenado y bello? Vemos el orden y vemos la belleza, ¿pero

qué hace *que* “haya” orden y belleza? Es un ajuste de las cosas que son y que son tales o cuales. Pero, ¿cómo ajustan? ¿Cómo ajustan todas las cosas para que puedan “soportarse”, no destruirse unas a otras, no eliminarse unas a otras, no “ocultarse” unas a otras”? Ahí está el caballo sobre la tierra, alzándose por el aire, iluminado por la luz del sol, respirando por sus narices el viento fresco, haciendo sonar sus cascos en el suelo, sosteniendo al jinete, trotando o galopando hacia un punto determinado del campo. ¿Cómo “pega” todo esto? ¿Cómo ajusta una cosa con otra? La armonía inaparente parece ser otro nombre para *el ser*. El ser –él mismo– es la armonía, pero una armonía que *no se ve ni percibe*, pero que produce la conjunción de todo. El ser “abarca” todas las cosas, las “toma” a todas, las reúne a todas. Es la *ἀρμονίη ἀφανής*, parece. El ser –nos dirá más tarde Aristóteles– es *καθόλου μάλιστα πάντων*.

Pero el ser que reúne todo es un ser en devenir, que siempre está en movimiento y que, así, junta lo de hoy con lo de ayer y con lo de mañana. La armonía constitutiva del ser es el *tiempo*, siempre cambiante, pero también siempre “siente”. El tiempo no deja de “ser”, pero, a la vez, no deja de cambiar. Es puro y perpetuo devenir.

La armonía oculta es un ajuste no sólo de las cosas “indiferentes” las unas a las otras, sino –a la vez– de los contrarios. Ya veremos más adelante este aspecto de la *unidad de los contrarios*.

IX

El fragmento 51

Veamos ahora otro fragmento al que ya hemos hecho alusión. Es el fr. 51: (Hippol. *Loc cit.*).

Οὐ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενον ἔωντῶ
συμφέρεται παλίντονος
ἄρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

“No comprenden cómo lo divergente concuerda consigo mismo: armonía de tensiones opuestas como [las] del arco y de la lira”.

Observemos, en primer lugar, que hay una variante del texto, sobre la cual no están de acuerdo los especialistas, pero que, por lo demás, no es demasiado importante. En vez de *παλίντονος ἄρμονίη*, se puede leer también *παλίντροπος ἄρμονίη*. En efecto, *παλίντονος* significa “tenso”, en dirección hacia atrás, de *τείνω*; y *παλίντροπος* significa que *vuelve* hacia atrás, de *τρέπω*.

El fragmento se compone de dos partes:

1º no comprenden cómo lo divergente concuerda consigo mismo

2º armonía de tensiones opuestas como [las] del arco y de la lira.

En la primera parte se refiere —posiblemente a los *πολλοί*—, a quienes “no comprenden” (Cf. fr. 1). ¿Qué es

lo que no comprenden? Que lo divergente, lo *διαφερόμενον*, esto es, lo que va en direcciones opuestas, lo que, en cierto modo, es contradictorio en sí mismo o, mejor, adversario de sí mismo, distendido en sí, ¿desarmonizado? Los más, los *πολλοί*, sólo ven la contrariedad interna, y no la paradoja que afirma Heráclito: eso que es contrario en sí mismo, disyunto, disgregado, “concuera consigo mismo”: *ἑωντῶ συμφέρεται*. Note el lector la paradoja que se expresa en las dos palabras contrarias:

- *διαφερόμενον*
- *συμφέρεται*

Uno estaría tentado de ponerse del lado de los *πολλοί*...

En la segunda parte, Heráclito pone, por así decirlo, el *principio* en general y luego da dos ejemplos: el arco y la lira, hechos de tensiones opuestas: el arco que tiende a abrirse, pero que es sostenido en tensión permanente por la cuerda. Y la lira, de cuerdas tensas entre un extremo y el otro.

¿De qué habla este fragmento? Habla de los que “no comprenden”; pero también, indirecta y tácitamente, habla de los que “comprenden”, o sea, se dan cuenta de que los otros “no comprenden”, porque sólo entienden el “no comprender”, los que comprenden (Cf. Mito de la Caverna). ¿Quiénes son los que “comprenden”? Se diría: los “sabios”, los pocos, los que ven algo que no se echa de ver fácilmente, o sea, la *ἁρμονίη ἀφανής*. Los sabios comprenden la “unidad” allí donde hay aparente contrariedad. Ven lo *σοφόν μούνον*, como diría el fr. 32, del cual hablaremos más adelante

La dificultad de los que “no comprenden” radica en la contrariedad y aparente desarmonía de lo que está hecho

de tensiones opuestas. La sabiduría de los sabios radica en comprender la *unidad de los contrarios*.

Veamos cada una de las partes:

§ 30. *Primera parte*

Οὐ ξυνιᾶσιν = no son capaces de *ir juntos*. Recordemos que el verbo *συνιῆμι*, que significa, entre otras cosas, “comprender”, significa también “enviar juntamente”, o “ir con” una cosa, seguirle las trazas. *Συνιῆμι* puede significar, también, “escuchar”, o sea, “prestar atención”, “fijarse bien” en algo. Los no sabios, no comprenden porque no pueden “seguir” a la cosa que encierra en sí las contrariedades; son *ἄξύνετοι*, como dice el fr. 1.

¿Qué es lo que no comprenden, lo que no pueden seguir interiormente? La unidad de los contrarios: *ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶ συμφέρεται*. Sin embargo, lo *διαφερόμενον* no es necesariamente *una cosa*; puede significar también “el todo”: *τὸ διαφερόμενον*. Pero, ¿por qué no lo comprenden? Porque no ven *lo uno* que hay en los opuestos. Y eso “uno” se debe a algo que hay en los opuestos que supera la oposición, que abarca los diferentes y opuestos. Eso uno es *el ser*. El ser está en cada uno de los opuestos, los reúne, estando él —el ser— en ambos. Se diría que Heráclito ve en este momento el carácter *trascendental* del ser, es decir, que el ser abarca los contrarios y tiene en sí el poder de reunirlos. Por ejemplo, cada uno de los opuestos “es”: *es* lo blanco, pero también *es* lo negro; *es* lo alto, pero también *es* lo bajo. El “es” lo *abarca* todo, es *καθόλου*, universal; pero no universal como un género, sino universal transgenérico.

διαφερόμενον viene del verbo *διαφέρω* (Cf. “diferir” en castellano), que significa “ser diferente” (digamos di-ferente), que va en direcciones opuestas.

Συμφέρω significa, por el contrario, “reunir”, “congregar” y también “estar de acuerdo”. *Lo contrario está de acuerdo consigo mismo*. ¿Cómo es posible esto? Sólo si cada momento de los contrarios lleva en sí “algo” que es *uno* en sí mismo. Este “algo” no puede ser otra cosa que *el ser*, que reúne en sí los contrarios.

Lo que no ven los *polloí* es *el ser*, *lo uno*. Se quedan en lo que se manifiesta y no ven lo oculto. No ven la *ἄρμονίη ἀφανής*.

§ 31. Segunda parte

Παλίντονος ἄρμονίη. Ahora a la *ἄρμονίη ἀφανής* se la llama “armonía de tensiones opuestas”. Es la “identidad de los diferentes” o “de la diferencia”, como dirá Hegel. El ser es *identidad de la diferencia* (diferencia). Para ser idéntico no es necesario ser *igual*. Basta que los diferentes estén unidos, como por ejemplo: en la *vida de un árbol* o, en general, en la vida de cualquier viviente. Recordemos que para Aristóteles *la vida es el ser de los vivientes*.

Los ejemplos del arco y de la lira son solamente eso: meros ejemplos, tomados del orden visible y manifiesto. Pero estos ejemplos apuntan a algo invisible y no manifiesto, que puede ser el todo de lo *καθόλου*, de lo universal, del universo.

X

El fragmento 8

Analicemos ahora el fragmento 8:

Τὸ ἀντίξουν συμφέρον
καὶ ἐν τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν.

“Lo que se opone es concordante
y de los discordantes, la más bella armonía”

Este fragmento se encuentra citado por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, libro Θ (8), 2, 1155 b 4. La cita es, pues, relativamente cercana a Heráclito. El texto completo donde aparecen estas palabras de Heráclito dice lo siguiente:

“... dice Eurípides [fr. 898 Nauck] que la tierra reseca ama la lluvia, y que el majestuoso cielo henchido de lluvia ama caer en la tierra; y Heráclito que lo opuesto es lo que con-viene, y que la armonía más hermosa es la producida por tonos diferentes, y que todo nace de la lucha [Cf. fr. 80]”.

Aristóteles está hablando de la amistad y se pregunta si la amistad es entre semejantes, como dicen algunos, o entre diferentes, como sostienen otros. Entre éstos cita a

Eurípides y Heráclito. La parte final del texto de Heráclito se halla en el fr. 80.

El fragmento 8 se compone de dos partes que dicen algo semejante. Es posible que las dos partes hayan sido reunidas por Aristóteles, sacándolas de distintos contextos.

§ 32. *Primera parte*

Ὁ ἀντίξοος significa “el contrario”, “el opuesto”. Τὸ ἀντίξουν sería, pues, “lo opuesto” (entiéndase en sí mismo, es decir, lo que lleva en sí contrariedad).

La palabra deriva de ἀντί y ξέω, que significa reparar, pulir. La idea de la raíz de ξέω, que es *qs-es, es la de una estrecha cercanía. Una cercanía de cosas que se enfrentan (unión en oposición estrecha).

συμφέρον = con-corde

συμ-φέρω = llevar juntamente, reunir, congregar

La idea es, pues, que aquello que lleva en sí mismo contrarios, que se oponen, es, sin embargo, concorde consigo mismo, está unido interiormente. Es, pues, lo mismo que hemos visto en el fr. 51: διαφερόμενον ἐωυτῶ συμφέρεται (lo dis-cordante concuerda consigo mismo).

¿No será esto mismo lo que está citando Aristóteles?

§ 33. *Segunda parte*

καὶ ἐν τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.

“Y de los discordantes [proviene] la más bella armonía”.

Nos preguntamos si esta “bellísima” armonía no es precisamente la ἁρμονίη ἀφανής del fr. 54. Que coincide

materialiter con ella, es seguro. Pero la pregunta es si Aristóteles no está citando *lo mismo*. La armonía “mejor”, la ἀφάνης, sería, a la vez, la más bella. Recordemos que en Grecia “bello” puede significar muchas veces “bueno”. “La mejor” sería entonces “la más bella”. De aquí podríamos inferir que la “armonía que no se manifiesta” (ἀφάνης) sería *la armonía de los opuestos*.

Si el texto citado por Aristóteles es *uno solo*, y no la reunión de dos diferentes, el καὶ significaría: “o lo que es igual”, como sucede frecuentemente en Heráclito.

XI

El fragmento 80

Estudiemos ahora el fragmento 80 de Heráclito, que encontramos en Orígenes, en *Contra Celso* VI, 42.

Εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν,
καὶ δίκην ἔριν
καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.

“Es necesario saber que la guerra [pólemos] es [lo] común y la justeza lucha. y todas las cosas llegan a ser [o son] por lucha y necesidad”.

Un fragmento de dos partes, como tantas veces en Heráclito. En la primera se habla de *πόλεμος*, la guerra o la lucha o la competencia. También habla de la “necesidad de saber”. ¿Qué necesidad es ésta? Parece ser la necesidad de la sabiduría: necesidad para no caer en los errores de los *polloi* (Cf. fr. 2: *Διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ*). La sabiduría aparecería entonces en relación con la reunión de los contrarios, o sea –si es verdad nuestra interpretación de esta unidad de los contrarios– con el ser. Sabio es el que descubre el ser. Esta primera parte tiene dos momentos: la guerra es [lo] común y la justeza es lucha o –dándolo vuelta– la lucha es justeza, ajuste, armonía. Y *esto* es lo que es necesario saber.

En la segunda parte dice Heráclito: “Todo llega a ser por lucha y necesidad”. O sea, la lucha es necesaria y es el origen de todo.

Veamos estas dos partes con más cuidado.

§ 34. *Primera parte*

Εἰδέναι δὲ χρῆ = “es necesario saber”. En el fr. 2 se decía: *Διὸ δεῖ ἔπείσθαι τῷ ξυνῶ* = “es necesario seguir lo común”, es decir, seguir las huellas de lo común. Ahora se dice que es necesario saber que la guerra (*πόλεμος*) es lo común. En el fr. 2, lo común era el logos, es decir, lo que reúne o junta todas las cosas. Y allí vimos que el logos era el ser. ¿No será el *πόλεμος* lo mismo que el ser? El pólemos reúne a los contrarios en la guerra. Los que combaten están unidos en la lucha. Si no estuvieran unidos no podrían encontrarse. Encontrarse es una excelente palabra: en-contrarse, esto es, contra (frente a frente) *en lo mismo*. Los adversarios *se unen* en la pelea. Cada uno existe para el otro, para su adversario. El *ad-versario* está “vuelto” hacia su ad-versario: lo toma en cuenta, cuenta con él, está *versus ad* “vuelto hacia” el otro. El *πόλεμος* es lo “común”, es el ser común a los adversarios.

“Es necesario saber” es lo mismo que “es necesario seguir lo común”. ¿No estará Orígenes retraduciendo este “seguir” con el *εἰδέναι*? Al “seguir” algo, lo comprendemos, lo sabemos. Saber que el pólemos es lo común es lo mismo que seguirle las trazas al pólemos, entenderlo en su estructura interna [Reunir en tensión].

Otro tanto dice la segunda frase de la Primera parte: *καὶ δίκην ἔριν*. Es necesario saber que la justeza, el ajuste, o sea, la armonía es la lucha: reunión de los contrarios. Esta segunda frase dice lo mismo que la primera, o sea, dice que la lucha, la guerra, es armonía, ajustamiento

adecuado. Y *eso* es necesario saberlo, “verlo”, tenerlo *bien visto*, esto es, sabido (*ὄραν* = ver; participio *εἰδέναι* = tener visto).

¿Qué es entonces lo que “hay” que saber? Hay que saber lo común, lo reunidor, la *δίκη*. Díke sería también un nombre para el ser. El ser es lo que el sabio conoce, es lo *σοφόν*, esto es, lo sabio, o sea, el objeto de la sabiduría: *τὸ σοφόν*, esto es, lo que ha de saberse.

En el fr. 32 se dice:

“*Ἐν τὸ σοφόν μῦνον*”

“Lo único sabio (o sea, lo único que preocupa al sabio) es lo *uno*”. Ahora, en vez de *δίκη*, de *τὸ ξυνόν*, se dice *ἔν*, esto es, lo uno.

Lo “uno” que hay en la guerra, en la discordia, en el logos, eso es lo que “debe saberse”, lo que *es necesario saber*. Y “eso” es el ser, lo reunidor de lo di-ferente, lo uno de lo múltiple y adverso. Lo que está arriba “es”, y lo que está abajo “es”. *Son* los contrarios, los que luchan. Y son, por consiguiente, algo *uno*.

§ 35. Segunda parte

καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα.

“y todas las cosas llegan a ser por lucha y necesidad”

“Llegar a ser” = devenir = son: ambigüedad de *γίνεσθαι* en Heráclito.

Aquí se explica por qué *es necesario saber* que la guerra es lo común y la justeza lucha. ¿Por qué? Porque todas las cosas (*πάντα*), todos los entes *son*, y son en diferencia (= en lucha) y por necesidad: “son” por necesidad en la

diferencia. ¿Por qué es así? Porque donde hay *multiplicidad* hay di-ferencia. Si no fuera así, no “serían” y entonces no serían *entes*, no habría τὰ πάντα, la multiplicidad. La multiplicidad es la otra cara de la unidad, del ἔν.

En esta segunda parte es clave la palabra πάντα. No sólo algunas cosas son “según lucha” (κατ’ ἔριυς), sino *todas*. La esencia de la multiplicidad es la diferencia (Cf. Parménides, Segunda parte del Poema).

Γινόμενα puede significar que “son” o que “llegan a ser”. Recordemos que en Heráclito ser es devenir y mantenerse deviniendo. Si leemos γινόμενα como “llegar a ser”, la lucha (o el pólemos) será el origen de las cosas.

En el fr. 53 –que examinaremos más adelante en detalle– se dice:

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι

“La guerra es el padre de todas las cosas (πάντων)”.

Χρεώμενα viene de χράω, que en voz media significa “tener necesidad”, “querer”, “pedir”. Podría ser un pasivo, y en tal caso diría que las cosas llegan a ser por estar necesitadas de ello, no porque ellas lo decidan, sino *forzadas a ser*. Hay que ver esta palabra en relación con el χρῆ de la primera parte. Plutarco (en *De sollertia animalium* 964 d) atestigua que Heráclito concibe a la φύσις como “necesidad” y “guerra”.

Algunos han propuesto en vez de χρεώμενα: καὶ χρεών = y necesidad.

La guerra y la lucha de que habla Heráclito no es la guerra destructora, sino la que es lo diferente de la paz y, por consiguiente, se *une* con ella y, así, se hace fecunda. La concepción de Heráclito –dice Nietzsche– “toma su fuente en la gimnasia y la palestra, en las justas artísticas” (*Escritos*

póstumos 1870-1872). Según Aristóteles (*Eth. Eud.* VII, 1, 1235 a 26) “Heráclito censura al Poeta por haber dicho [*Il.* XVIII, 107]: ‘Ojalá que Eris desapareciera de entre los dioses y los hombres’, porque el ajuste [*ἀρμονία*] no existiría sin lo agudo y lo grave, ni los animales son los contrarios que son el macho y la hembra”.

La justa deportiva significa que los contrarios no se aniquilan mutuamente, sino que, en el seno de su oposición, se respetan como lo hacen los atletas y se ponen de acuerdo para crear (como los sexos opuestos).

XIII

El fragmento 53

Pasemos ahora al fragmento 53.

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ
βασιλεύς,
καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους,
τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ
ἐλευθέρους.

“Pólemos [la guerra] es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los muestra como dioses, a los otros como hombres, a los unos los hace esclavos, a los otros libres”.

Un fragmento en dos partes, unidas por un *καὶ* [= y]. Este *καὶ*, una vez más no une dos cosas diferentes, sino expresa el modo y algunos ejemplos de lo que se dice antes del *καὶ*. Significa, pues, algo así como: “y de esta manera”...

¿Qué llama la atención en la dicción griega? Hay que leer en voz alta este fragmento y escuchar cómo suena. ¿Qué nos resuena de él? Apenas perceptible, pero clara es la contraposición *μὲν... δὲ*: “por una parte, por otra...”. Esta forma de decir es *adecuada a lo que* se dice: el pólemos, la contra-posición: “por un lado... por otro”.

Es este uno de los fragmentos más bellos de Heráclito, y de texto más claro e indiscutido.

Ya sabemos qué se dice con la palabra “pólemos”. “Pólemos” es aquí el centro del fragmento. Es, además,

gramaticalmente, el sujeto de todos los enunciados. Hay tres verbos: ἔστιν, ἔδειξε, ἐποίησε (estos dos últimos son aoristos gnómicos, que deben traducirse por *presentes*).

El fragmento está citado por Hipólito Romano en *Refutación de todas las herejías* IX, 9, 4.

Veamos el fragmento parte por parte.

§ 36. *Primera parte*

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ
βασιλέυς

“Pólemos [la guerra] es el padre de todas las cosas y el rey de todas”

Pólemos. Mejor sin traducción. Si hubiera que traducir, podríamos decir: la “oposición”, la “lucha”, la “rivalidad”. *Ob*-posición es estar frente a frente. Lucha: se diría que cada uno de los que luchan quisieran ser el “todo”; pero no lo puede, porque también “es” el otro, al frente. Rivalidad consiste en que los dos quieren lo mismo: “ser” y ser de tal manera que nada más sea. El “otro” fuerza a superar esta rivalidad “celosa”.

“Es el padre”: ya sabemos por el fr. 80 que “todas las cosas” (*pánta*) *llegan a ser* por la lucha. Entiéndase: *llegan a ser como son y lo que son: limitados*.

Πάντων, “de todo”. Recordar que *pánta* no son sólo las cosas de un determinado sector. Son *todas*, sin excepción. Incluso las *posibles*. El concepto de *pánta* es asintótico, o sea, un concepto *tendencial*, que no llega *nunca* a aquello a que tiende.

¿Qué razón profunda hay para que el pólemos sea el origen de todas las cosas? Ya hemos dicho: la multiplicidad nace de la di-ferencia. Porque cada cosa guarda *su* lugar, *su*

espacio, *su* modo de ser; por eso hay muchas, es decir, unas que no son las otras. Multiplicidad es dis-continuidad, diferencia. La armonía va *por dentro* (ἄρμονίη ἀφανής).

πάντων δὲ βασιλεύς: “y rey de todas”. Βασιλεύς significa rey. O sea, el pólemos no sólo está en el origen de las cosas (πατήρ), sino también “manda” (como rey) sobre todas las cosas ya constituidas. Es lo mismo que también se expresa en griego con el doble sentido de la palabra ἀρχή. Esta palabra significa “principio” del llegar a ser de las cosas (= origen); pero también significa príncipe, o sea, “mandar” sobre las cosas ya originadas (ἄρχεσθαι). (Ver *monarquía*, *autarquía*). El principio es *origen* y es, al mismo tiempo, *dominación*, *reinado*.

Pólemos es rey, porque *domina* sobre todas las cosas; como *el ser*, que manda y *mantiene siendo* a las cosas. Lo que en el fondo se está diciendo en esta primera parte del fr. 53 es que el pólemos (el ser) es el *fundamento* (*Grund*) del ser de las cosas, su “razón de ser”, como diríamos nosotros. Pero, a la vez, pólemos es el principio de subsistencia, o sea, el “príncipe” que rige el ser de cada uno de los *pánta* y también de todos ellos como unidad (expresada en la palabra *pánta*). En un caso, el pólemos (el ser) *domina desde fuera*. En el otro, *domina desde dentro* de cada uno de los muchos y *desde dentro* de la totalidad en cuanto tal.

§ 37. Segunda parte

Καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, “a unos los muestra como dioses”, o los “exhibe” como dioses. Exhibir es aquí: “poner ahí delante”, o sea: *hacer ser* (ποιεῖν), como la *poesía*. El pólemos hace ser a los dioses. ¿Qué es esta “cosa” tan *potente* que hace ser a los mismos dioses? Es, obviamente, el *ser* mismo, por encima de *todos* los entes

Τοὺς δὲ ἀνθρώπους, “a los otros como hombres”. Entiéndase: los hace ser hombres. Aquí hay que observar la *oposición*, la lucha, la di-ferencia. La di-ferencia de *dioses* y *hombres*, vale decir, esencialmente, de inmortales y mortales, esto es, de vida y muerte. Por encima de esta diferencia, está la unidad del πόλεμος (del ser).

¿Cómo son dioses (inmortales) los dioses? Mandando, ordenando, siendo superiores. Los dioses son la vida en plenitud, son lo sempiterno, lo que dura por encima de las vicisitudes de la naturaleza.

Hay, pues, oposición. Con lo que queda claro que se trata aquí de un ejemplo del advenir de los opuestos desde la unidad del ser.

El otro ejemplo es: *τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους*, “a unos los hace siervos, a otros, en cambio, libres”. Notemos, en primer lugar, el *ἐποίησε*, el “hace”, que es *paralelo* al *ἔδειξε*, muestra, exhibe, pone delante.

Ahora la oposición es entre siervos y libres. Otro ejemplo de lucha o πόλεμος.

XIII

El fragmento 10

Estudiemos, ahora, el fragmento 10.

Συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον
διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον,
καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

“Conexiones: enteros – no enteros, concordes – discordes,
cónsono – dísono,
y de todas las cosas lo uno, y de lo uno todas las cosas”.

Este fragmento está citado por Aristóteles en *De mundo*, 5, 396 b 7. El contexto de Aristóteles es el siguiente:

“Acaso la naturaleza (*φύσις*) se deleita en los contrarios, y de éstos produce lo acorde y no de los semejantes; así como, sin duda, al macho lo une con la hembra, y no a cada uno de los dos con el del mismo género, y el primer acorde lo compuso mediante los contrarios y no mediante los iguales. Y el arte también parece hacer esto, imitando a la naturaleza; pues la pintura, mezclando la naturaleza de los ocres blancos y de los negros y de los colores rojos, suele producir las imágenes acordes con los modelos; y la música, mezclando conjuntamente tonos agudos y graves, largos y breves, produce en los sonidos diferentes una armonía

única; y la gramática, formando una composición de letras sonoras [vocales] y mudas [consonantes] ha constituido de ellas todo su arte. Esto mismo era también lo expresado por Heráclito el Oscuro: conexiones... etc.”

Veamos, en primer lugar, las dificultades de comprensión que presenta el fragmento.

Éste es muy conciso, y hasta apretado. Primero muestra ejemplos de “conexiones”; entiéndase: de conexiones entre cosas contrarias. Pone tres ejemplos: enteros – no enteros, concorde – discorde, cónsono (= consonante) – dísono (= disonante).

Luego, en la segunda parte, unida a la primera por un extraño *καὶ* (y), plantea un principio: “de todas las cosas (*πάντων*), lo uno, y de lo uno todas las cosas”. ¿Cuál es el verbo [tácito] aquí? Seguramente: “deviene” o “llega a ser”. La pregunta más grave es: ¿qué tiene que ver esta segunda parte con la primera? En la primera se habla de la *unión íntima* (conexión) entre cosas dispares. En la segunda, de la relación entre *πάντα* y *ἓν*, o sea, entre la multiplicidad y la unidad. Es como si dijera: no puede haber multiplicidad sin unidad; la unidad es la unidad de lo múltiple. Y, al revés, la multiplicidad es la multiplicidad de lo uno.

Podríamos pensar que las “conexiones” son ejemplos de la unidad de los contrarios, o sea, de unos múltiples. Los ejemplos son sorprendentes: enteros = todos que forman una unidad de integridad, o sea, íntegros. Y, por el otro lado: no todos íntegros, o sea, partes, parcialidades que sólo existen en un todo (íntegro). El segundo ejemplo, es más habitual en Heráclito: concorde – discorde (*συμφερόμενον, διαφερόμενον*, literalmente: lo conferente – lo dia-ferente (¿lo mismo y lo diferente?). Lo “mismo” es siempre lo “mismo” de lo diferente: por ejemplo,

el mismo árbol en las distintas etapas de su desarrollo. Es “el mismo” siendo no “lo mismo”, es decir, siendo “lo diferente”. El tercer ejemplo, es musical: con-sonante – di-sonante. Pero en este caso uno se pregunta dónde está la *unidad* aquí o, si se quiere, la “conexión”. La unidad parece ser la de los sonidos que se relacionan entre sí como consonancias o disonancias.

Veamos ahora el detalle del fragmento.

§ 38. *Primera parte*

Συνάψεις. Hay una variante que dice *συνάψεις* (Cf. fr. 88 y fr. 111), que significa más o menos lo mismo: “conjunciones”

Συλλάψεις es un plural de *σύλλαψις*, que viene del verbo *συλλαμβάνω* (= *συν-λαμβάνω*, esto es, “tomar junto”). *Συλλαμβάνω* significa: reunir, congregar; comprimir; tomar consigo, asir; comprender (obviamente figurativo); concebir. Por consiguiente, la idea fundamental es la de juntar o reunir varias cosas. De esa idea fundamental derivan las otras significaciones. Podría traducirse *συλλάψεις* por “estructura”, “trama”, “composición”

Heráclito quiere mostrar que esas cosas diferentes que él va a nombrar después se conectan, no están separadas, ni menos aun contra-puestas. Sin embargo, aparentemente están contra-puestas. Ya el lenguaje mismo las separa y opone: *ὅλα καὶ οὐχ ὅλα*, “todos y no todos”, “integridad y no integridad” (notar que en el texto *no hay* la “y”. ¿Por qué? Porque si pusiera la “y” las reuniría, y Heráclito quiere mostrar fuertemente la separación aparente. Hay, pues, aquí una paradoja, como tantas veces en Heráclito). Por un lado “conexiones” y por otro –diríamos– “separaciones”.

¿Será una vez más que lo uno aquí es lo no ostensible, lo oculto? Una nueva forma de *ἀρμονίη ἀφανής*.

El segundo ejemplo es: *συμφερόμενον – διαφερόμενον*. La *συμφερόμενον* es lo que “va” (*φέρω*) al encuentro de sí mismo, lo *com-pacto*, lo *acorde* (*ad-cor*). La *διαφερόμενον* es lo que “va” hacia la dispersión, la disgregación.

Y ahora se nos dice que ésta es una conexión, o sea, la conexión (reunión) de lo que se junta y lo que se separa. *Ensamblaje* de los contrarios, *ἀρμονίη ἀφανής*.

Otro tanto pasa con el tercer ejemplo: *συνᾶδον διᾶδον*. Lo consonante ya es diferente dentro de sí mismo, pero siendo sonidos diferentes, con-cuerdan, o sea, son armoniosos, entiéndase: audiblemente armoniosos: *ἀρμονίη φανερής*. Pero eso consonante y lo disonante ¿cómo se juntan? Heráclito nos dice que son en “conexión”. ¿Cuál? Ciertamente no visible, sino invisible: *ἀρμονίη ἀφανής*.

Para entender esta paradoja, tenemos que ir a la segunda parte. Y, por lo tanto, comprender el sentido del *καί*.

§ 39. Segunda parte

Parece que la segunda parte va a mostrar en qué consiste la “conexión” de los dispares. Entonces la “y” tendría el sentido de “porque”. Es como si Heráclito dijera: “y esto es así porque...”. ¿Por qué? Porque: “de todas las cosas lo uno, y de lo uno todas las cosas”.

Ἐκ πάντων ἔν: desde todas las cosas *surge*, llega a ser, deviene, o es, simplemente, *lo uno*. Ahora tenemos enfrentados el *πάντα* y el *έν*, *todas las cosas* y *uno*. Enfrentamiento de contrarios, una vez más. *Πάντα* es un plural, *έν*, un singular. ¿Cómo se enfrentan estas dos cosas? Se enfrentan entrelazándose en una lucha. Veamos: *πάντα* es un plural,

pero con significación singular (el verbo tiene que ir en singular en griego). Además, “todas” quiere decir esa unidad que reúne a todas las cosas. Si fuera pura dispersión, 1º no podríamos “entenderla” (com-prenderla), no la “agarraríamos”. Agarrar la multiplicidad es unificarla. 2º no podríamos “decirla”. La pura multiplicidad es indecible. Tratemos de decirla: casa, fósforo, luz, tres, carambola, tuétano, redundancia, giri, verde... y no terminamos *nunca*. Es *indecible*. No se acaba, o sea, no se “coge” la multiplicidad pura. La palabra “todo” (πάντα) es una palabra *admirable*: coge el todo, sin decirlo en cada una de sus partes. ¿Cómo lo coge? Lo coge en un concepto no “representativo”, sino “tendencial”. Palabra y concepto asintóticos.

O sea, en πάντα hay, a la vez, una multiplicidad y una unidad. La palabra es una συλλάψις, una conexión de diferentes.

Otro tanto ocurre con ἓν. Hen no es mera *unidad numeral*. Es “lo uno de...”, ¿de qué? De la multiplicidad. Tanto πάντα como ἓν dicen, a la vez, lo uno y lo múltiple. Están traslapados. O sea, conectados esencialmente.

Entonces, ¿qué significa ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα? Notemos, de partida, el nuevo καὶ, misteriosísimo. Es como si dijera: “es lo mismo que”. Si partimos de todas las cosas, hallamos el hen; y esto es igual a que si partimos del hen llegamos a todas las cosas. Aquí la conexión está *vivida*, está mostrada *in actu exercito*. Se entiende: para el que es capaz de pensar el πάντα hasta el fondo y el ἓν hasta el fondo.

XIV

El fragmento 41

Veamos, ahora, el fragmento 41.

*ἔν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην
ὄτῃ κυβερνήσαι πάντα διὰ πάντων*

“una sola cosa es lo sabio: conocer la inteligencia por la cual todo se gobierna a través de todo”

El fragmento se encuentra en Diógenes Laercio IX, 1. Hay muchas variantes, pero ninguna tiene demasiada importancia para los efectos de lo que en el fragmento se dice.

El fragmento puede ser considerado como una sola frase.

“*Ἐν τὸ σοφόν*”: una sola cosa es lo sabio. Esta parte de la frase total dice que la sabiduría se reduce a una sola cosa. *Τὸ σοφόν* es “lo sabio”, es aquello en que la sabiduría consiste. Si se quiere: “lo sabio de la sabiduría”; el constitutivo formal de la sabiduría. Podría ser también: aquello que la sabiduría ha de saber, gustar, experimentar. Eso “sabio” es una sola cosa, es algo *simple*.

Ἐπίστασθαι γνώμην significa “conocer la inteligencia”, o sea: inteligir. ¿Inteligir qué? Que la inteligencia lo gobierna todo.

La palabra *γνώμη* tiene muchos sentidos: 1º inteligencia, buen juicio, 2º recta razón, 3º espíritu, carácter, 4º opinión, 5º proposición, 6º sentencia, máxima, 7º designio, proyecto, 8º conocimiento de algo.

La palabra dice, en su raíz: saber, conocer. Traduzco *γνώμη* por inteligencia, en el sentido más amplio de esta palabra. En este caso es una inteligencia inmanente a las cosas, una especie de “razón universal”, antes de esta palabra (*ratio* viene del latín). ¿Qué es, esencialmente, la inteligencia? Es la reunión de los múltiples (*inter*) por medio de la unidad (*legencia*, logos). La inteligencia es la unión de los múltiples.

La esencia misma de la sabiduría es, pues, esta visión de lo uno en la multiplicidad

‘Οτέη κυβερνήται πάντα διὰ πάντων, “por lo cual todo es gobernado a través de todo”. “Por lo cual”, indica el *modo* como todo es gobernado. “Todo es gobernado” mediante la inteligencia (la unidad de lo múltiple), o sea, dirigido, guiado. “A través de todo” en sus diferentes modos de ser. Todo es gobernado *διὰ πάντων*, por medio de todo. O sea, unas cosas se gobiernan por las otras. Los contrarios se gobiernan por los contrarios. Y de esta contrariedad (vida – muerte; calor – frío, etc.) surge la unidad a la que tiende la inteligencia

La unidad del ser es la que gobierna a la multiplicidad de los entes. Y eso es *inteligencia* en la realidad misma. Pues bien, esa inteligencia que es el ser es *lo sabio*: el objeto de la sabiduría.

XV

El fragmento 32

Estudiamos un último fragmento, el fr. 32.

“Ἐν, τὸ σοφὸν μόνον, λέγεται οὐκ ἐθέλει
καὶ ἐθελεὶ Ζηνὸς ὄνομα

“Lo uno, lo único sabio, no quiere
y [sin embargo] quiere ser llamado con el nombre de
Zeus”

Una vez más se habla del ἔν, de lo uno. O sea, del ser. Y se dice que el uno es “lo único sabio”, esto es, el “único objeto de la sabiduría”.

Ahora bien, esto uno “no quiere”, pero, a la vez, “quiere” llevar el nombre de Zeus

¿Por qué “no quiere”?, porque Zeus es un nombre religioso, que se rige por otros parámetros, no intelectuales, sino religiosos: adoración, respeto, amor, confianza. “Lo uno”, por un lado, no tiene nada que ver con esto religioso, que, en realidad, no es ningún “esto”. Pero, por otro lado, es asumido por el “sabio” como lo más alto que hay y, por consiguiente, como Dios. Es el Dios de la sabiduría: “quiere ser llamado Zeus”.

§ 40. *Relación con otros fragmentos*

Aquí vendrán todos los fragmentos de Heráclito que hablan del Dios como la unión de todos los contrarios, como

lo uno mismo, es decir, como *el ser*. Por ejemplo, fr. 67: “El Dios [es] día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre”; todos los opuestos. Esta inteligencia ($\sigma\tilde{\nu} \acute{o} \nu\omicron\upsilon\zeta$) toma formas mudables, así como [¿el fuego?] cuando se mezcla con aromas, se denomina según el gusto de cada uno [de ellos]”; fr. 102: “Para la divinidad [$\text{T}\hat{\omega} \mu\epsilon\nu \theta\epsilon\hat{\omega}$] todo es bello y bueno y justo; los hombres, en cambio, consideran a algunas cosas injustas, a otras justas”; fr. 76: “El modo de ser humano no tiene inteligencia, pero el divino sí”.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



COLOFON

Las 174 páginas de esta publicación se compusieron en Adobe Page Maker 7.0, tipografía Garamond Normal cuerpo 12 en 14,4. El interior se imprimió en papel bond ahuesado de 80 gramos a 1/1 color, y la portada en cuché de 270 gramos a 3/0 colores más polipropileno mate. Encuadernación costura al hilo. Impreso en los Talleres de Andros Impresores.

Santiago de Chile, octubre de 2006.

