

ΛΟΓΟΣ:

HERÁCLITO Y LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA



TESIS QUE PRESENTA ENRIQUE HÜLSZ PICCONE
PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO
MÉXICO
MM I



ΛΟΓΟΣ: HERÁCLITO Y LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA (RESUMEN)

Ensayo acerca del tema y el problema del *logos* en los fragmentos de Heráclito de Éfeso. Su objetivo principal es mostrar que, según los textos mismos, *logos* es un término dotado de una considerable densidad semántica, cuya pluralidad de sentidos no es mera multivocidad dispersa, sino una auténtica unidad, una síntesis, aparente en el plano lingüístico y operativa en el nivel literario y en el filosófico. De acuerdo con esto, la tesis propiamente dicha consiste en sostener que, en Heráclito, *logos* es una categoría clave: a la vez el primer principio y el centro de gravedad de su filosofía. Además de un estudio crítico del contenido semántico de *logos* y una propuesta de interpretación filosófica de los fragmentos en los que aparece la palabra, se ofrece (en los tres últimos capítulos) una exposición de la pertinencia global de la teoría heraclitiana del *logos*, discutiendo en particular la idea de la unidad, el concepto de cosmos, y la concepción del hombre. El trabajo hermenéutico (enfocado monográficamente en el problema del *logos*, en el que se distinguen los ámbitos ontológico, epistemológico ético y lingüístico) está acompañado de una nueva traducción de los fragmentos originales, en su totalidad incluidos en el Apéndice, en edición bilingüe con los contextos inmediatos de las diversas fuentes, y está enfocado monográficamente en el problema del *logos*, en el que se distinguen los ámbitos ontológico, epistemológico ético y lingüístico. Sin pretender una exhaustividad total, se analizan y discuten críticamente los fragmentos capitales. A modo de conclusión general, se sugiere que Heráclito no sólo es un pensador decisivo en el proceso de formación de la filosofía en tiempos presocráticos, precisamente por su teoría del *logos*, sino también una permanente fuente de luz para la filosofía actual y la del porvenir.

ΛΟΓΟΣ: HERACLITUS AND THE ORIGINS OF GREEK PHILOSOPHY

(ABSTRACT)

An essay on the problem of *logos* in the fragments of Heraclitus of Ephesus. The main claim is to show that, according to the texts themselves, *logos* is, semantically, a term very heavily charged, but its several meanings are connected in such a way that they build a deeper unity, a true synthesis, which is immediately apparent linguistically, and fully operative in the literary level as well as in the philosophical. The thesis proper could be reduced to this: *logos* is in Heraclitus, a key concept: at once the principle and the center of gravity of his whole philosophy. Besides a critical study of the semantic content of *logos* and the proposal of a philosophical interpretation of the fragments in which the word occurs explicitly, the last three chapters provide an exposition that backs the relevance of the heraclitean theory on *logos*, discussing the ideas of unity, cosmos and man. Hermeneutical work (focused monographically on the problem of *logos*, within which the ontological, epistemological, ethical and linguistic dimensions are distinguished) is accompanied by a new translation of all the original fragments, included in the Appendix, as a bilingual edition with the immediate contexts of the various sources. Without claiming to be an exhaustive treatment, the main fragments are analyzed and critically discussed. In the way of a general conclusion, it is suggested that Heraclitus is (and particularly because his theory on *logos*) not only a powerful contributor to the process of formation of philosophy in the crucial presocratic times, but also a permanent source of clarity for today's and tomorrow's philosophy.

ΧΑΡΙΣΤΗΡΙΑ



EDUARDO NICOL
AD MEMORIAM

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL	5
PRÓLOGO	7
CAPÍTULO I: HERÁCLITO EN SU TIEMPO	
§1. Preámbulo acerca del concepto y el origen histórico de la filosofía	9
§2. La actitud crítica de Heráclito ante la cultura de su época: la filosofía ante la poesía y la tradición de la sabiduría moral	24
§3. El libro	28
§4. La prosa de Heráclito. El problema del estilo: dialéctica de la claridad y la oscuridad	30
§5. La palabra filosofía en Heráclito: B35	38
§6. Relaciones con los filósofos milesios	47
§7. El problema de Heráclito y Parménides	53
§8. El destino de Heráclito en la filosofía griega	63
§9. Los grandes temas en los fragmentos	67
CAPÍTULO II: EL PROBLEMA DEL SIGNIFICADO DE LOGOS EN LOS FRAGMENTOS	
§10. El <i>logos</i> como tema y como problema: sentidos básicos de <i>logos</i> en los fragmentos	73
§11. Breve resumen de la hermenéutica reciente. El <i>logos</i> como racionalidad compleja	78
CAPÍTULO III: LOS FRAGMENTOS DEL LOGOS. TEXTOS Y COMENTARIO	
§12. Introducción a B1: la dimensión lingüística	95
§13. El significado de <i>logos</i>	97
§14. Dificultades sintácticas en B1. El <i>logos</i> como sentido: la dimensión ontológica.	100
§15. B39. B87. El contraste <i>logos</i> -yo en B50. El concierto de los <i>logoi</i> . B107.	102
§16. La condición epistémica de los hombres en B1, B34 y B19. Escuchar y entender. Universalidad del <i>logos</i> en el devenir. B108. B72	106
§17. La descripción de la filosofía como camino del <i>logos</i> en B1. Estructura narrativa del proemio. Despiertos y dormidos	111
§18. La comunidad del <i>logos</i> en B2	114
§19. La comunidad del <i>logos</i> en la ley divina de B114	116
§20. La racionalidad como proporción: B31b	119
§21. Los fragmentos sobre <i>logos</i> y <i>psykhe</i> : B45 y B115. Limitación y racionalidad	121
§22. Génesis y muerte de <i>psykhe</i> en B36	125
§23. La profundidad del <i>logos</i> . <i>Psykhe</i> como sede de la racionalidad humana en B107. B115	128
§25. Recapitulación: conclusiones acerca de la evidencia de una teoría del <i>logos</i> y su sentido general	135
CAPÍTULO IV: LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA DE HERÁCLITO	
§26. La teoría del <i>logos</i> como metafísica y "poética" de lo uno	139
§27. El <i>logos</i> y lo uno: del <i>kosmos</i> a la <i>polis</i> .	153

CAPÍTULO V: EL UNIVERSO DE HERÁCLITO

§28. El ΛΟΓΟΣ como ΚΟΣΜΟΣ: una exploración del sentido ontológico de ΛΟΓΟΣ	167
§29. ΦΥΣΙΣ	172
§30. El simbolismo del fuego	176
§31. Las medidas y la metáfora gubernativa	181
§32. ΗΑΙΟΣ	184
§33. El río del devenir y los contrarios	194
§34. ΑΡΜΟΝΙΑ, ΠΟΛΕΜΟΣ Y ΕΠΙΣ	204
§35. ΘΕΟΣ	214

CAPÍTULO VI: EL ΛΟΓΟΣ COMO PHRONESIS:

LA IDEA HERACLITIANA DEL HOMBRE

§36. El logos del ser y el ser del logos: una ontología de lo humano	223
§37. Despiertos y dormidos: logos como proporción o analogía	232
§38. La tipología de <i>hoi anthropoi</i> y la racionalidad como criterio	242
§39. La unidad cósmica como espejo de la humana	249
§40. La paradoja del hombre. El ser como <i>ethos</i> . El saber y la acción	257
§41. La ΦΥΣΙΣ del alma	269

EPÍLOGO	279
---------	-----

BIBLIOGRAFÍA GENERAL	283
----------------------	-----

APÉNDICE: LOS FRAGMENTOS DE HERÁCLITO

TEXTO GRIEGO Y NUEVA VERSIÓN AL ESPAÑOL	293
---	-----

PRÓLOGO

Esta tesis forma parte de un proyecto mayor, aún en curso, cuya meta es integrar *todos* los fragmentos del libro de Heráclito en un estudio sistemático de carácter filosófico. Las páginas que siguen representan el inicio de la tarea: en su conjunto, son una reflexión acerca de uno solo de los varios temas heraclitianos, el *logos*, cuya significación se aborda en los capítulos segundo y tercero, considerando en detalle los fragmentos en que aparece el término. En el capítulo cuarto he intentado una aproximación general a la función del *λόγος*, como categoría filosófica, en el tema de la unidad del pensamiento heraclitiano, y al propio concepto de lo uno, explícito en los fragmentos. El capítulo inicial, que intenta servir como introducción general, plantea el problema de la contextualización histórica de Heráclito, en estrecha conexión con el problema de la definición de la filosofía, y su origen histórico. He procurado no soslayar ninguno de los otros grandes temas heraclitianos --el fuego, el *kosmos*, la unidad de los contrarios, y el contraste de lo divino y lo humano--, siguiendo el eje maestro que sugieren los propios textos, a saber, la oposición y complementación de *κόσμος* y *ἄνθρωπος*, en los dos capítulos finales. Reproduzco el texto griego básico que he asumido, con sus contextos inmediatos y una traducción al español, en el Apéndice, conservando la numeración y el orden de Diels-Kranz.

Más que la propuesta y la defensa de una sola tesis interpretativa particular (en este caso, que existe una teoría del *logos*, que ésta representa uno de los apoyos principales del pensamiento de Heráclito y que es expresión de la autoconciencia de la primera filosofía), esta investigación quisiera concebirse como una exploración del laberinto de los fragmentos y como un encuentro con las categorías de la filosofía arcaica. Esperamos

conseguir mostrar que es muy posible que aún tengamos una porción considerable del Proemio, a partir del cual se puede trazar un mapa general del ámbito que recorría el escrito originario, y --al menos en algunos casos-- establecer relaciones iluminadoras entre los fragmentos mismos.

El marco general de la interpretación que consideramos mejor fundada implica, si no un rechazo total de la imagen aristotélica de Heráclito como mero φυσικός, al menos sí una considerable matización, que propone una recuperación del sentido metafísico que exhiben los fragmentos, tal como éste va desplegándose en su significación antropológica, ontológica, gnoseológica y ética. He querido presentar la filosofía de Heráclito, así, como una gran sistematización de la vida humana, trazada de acuerdo con el λόγος (entendido como ley y lenguaje del cosmos) y orientada a poner al descubierto la φύσις de todas las cosas, y especialmente la del propio ser humano. Antropo-logía y cosmo-logía son las dos mitades que integran lo que podemos denominar la teoría del λόγος en Heráclito. Esta contraposición es signo de una unidad más profunda, que tiene sentido metafísico, y que no se agota en sus derivaciones o implicaciones físicas y sociológicas. La teoría del λόγος que vemos en los fragmentos es, pues, una filosofía del hombre y lo humano. Pero también es una teoría acerca de la propia filosofía, que constituye, en este punto preciso, un tesoro para la tarea indispensable de dar razón de sí misma, que la tradición posterior retomó y profundizó, y que sigue siendo un imperativo urgente para la filosofía de nuestro tiempo.

I. HERÁCLITO EN SU TIEMPO

(NOTAS ACERCA DE LA IDEA DE LA FILOSOFÍA EN LOS *FRAGMENTOS*)

§1. PREÁMBULO ACERCA DEL CONCEPTO Y EL ORIGEN HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA.

Este escrito es una investigación en el área de la historia de la filosofía. Eduardo Nicol expresó una verdadera regla de oro cuando escribió: "al hacer historia de la filosofía, el mayor contrasentido en que pueda incurrirse consiste en estudiar a cada autor con total independencia de sus predecesores y siguientes, y sin referencia alguna a los caracteres de su época"¹. Lo que este ensayo busca es contribuir a un enfoque *filosófico* de la historia, más que a una visión *historiográfica* de la filosofía². Los objetivos incluyen, pues, el intento de una exposición contextualizada y una propuesta de interpretación del pensamiento de Heráclito, considerado precisamente como filosofía.

Para acercarse a lograr esto se requiere, antes que cualquier otra cosa, saber qué fue exactamente lo que Heráclito escribió (algo que no siempre es posible), y ponerlo en perspectiva histórica, para aproximarse a lo que dijo y quiso decir con mayor objetividad. Aunque acaso no bastaría con saber qué dijo y qué quiso decir Heráclito, pues seguiría importando también, como lo

¹ Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (1ª versión, 1946), p. 223.

² Marco V. García Quintela (*El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, Taurus, 1992) afirma con sensatez (p. 25) que "la consideración del contexto histórico general es básica para la comprensión de los fragmentos de Heráclito". Pero a esta afirmación la llama "una hipótesis", que su ensayo intenta establecer. Por mi parte, la asumo como expresión precisa del hecho más elemental, que no debiera requerir argumentación alguna. El contraste entre una perspectiva *filosófica* de la historia de la filosofía y una visión *historiográfica* de que me sirvo aquí deriva de las páginas iniciales de este libro (donde el autor declara su ruptura con "la historia filosófica de la filosofía" y defiende la necesidad de una "historia histórica de la filosofía").

pone Jean Brun³, y mucho, buscar lo que Heráclito nos dice *a nosotros*. Como yo la entiendo, una aproximación filosófica e histórica tendría que buscar establecer un diálogo con Heráclito a través de los textos mismos, dejándolos hablar en sus propios términos. Lo primero es que Heráclito se haga oír. De ello depende que lleguemos a escucharlo realmente.

Poniendo atención a la dimensión histórica, el hecho principal es que el conjunto de los fragmentos del libro de Heráclito constituye el material original más extenso y más temprano que poseemos de un texto plena, indiscutiblemente filosófico. Pues, por una parte, como veremos más adelante con mayor detalle, la adscripción de las figuras de Hesíodo, Xenófanes y Pitágoras a la historia oficial de la filosofía presocrática puede ser de validez cuestionable. Por otra, las noticias acerca de los filósofos milesios, ciertamente anteriores a Heráclito son, además de escasas, en su inmensa mayoría, indirectas y muy tardías: los libros de Anaximandro y Anaxímenes⁴ se han perdido prácticamente en su totalidad, de modo que no disponemos de ningún otro ejemplo que pudiera rivalizar con el escrito, aunque esté fragmentado, de Heráclito. El conjunto de los fragmentos contiene, pues, lo más cercano que podemos tener al origen de la filosofía en su propia voz.

En el tratamiento de este último problema parece haber una especie de nudo metodológico: ¿cómo sería posible, al examinar el proceso real, reconocer a la filosofía naciente, sin una definición clara y previa? ¿Cómo podría hacerse

³ Cf. Jean Brun, *Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour* (Éditions Seghers. Col. Philosophes de tous les temps, Poitiers, 1969). Brun reconoce al principio de su excelente libro los excesos hermenéuticos de los innumerables comentaristas y editores: "La critique et l'hypercritique ont cherché à purifier les textes que la tradition nous a transmis afin de nous en présenter une version expurgée de toute glose; mais une si louable entreprise nous plonge plutôt dans l'embarras, car il est à peine exagéré de dire qu'il n'y a pas un mot des fragments qui n'ait été jugé suspect par quelque auteur". Y un poco más adelante, concluye diciendo: "Le présent volume ne se demande donc pas tellement de savoir ce qu'au juste Héraclite a voulu dire, que de chercher ce qu'il nous dit" (Introduction, p. 9; mis cursivas).

⁴ Para el texto de los fragmentos de los milesios, véase *infra*, pp. 21-22, con notas 18-20.

podría hacerse buena historia de algo de lo que se desconoce qué es? ¿Y cómo resultaría legítima una definición, si ella es previa al examen de los hechos (y especialmente del origen histórico)? ¿Cómo saber lo que ese algo es, sino a partir de su existencia histórica real? Desde una perspectiva filosófica, en el aspecto metodológico del problema del origen histórico no sólo está involucrada la definición "lógico-nominal", sino la definición "real", la definición de su propia esencia, su propio ser. Definir lo que es la filosofía es un problema específicamente filosófico, que ha de quedar debidamente planteado en sus propios términos.

Está claro, pues, que la historia de la filosofía no puede, o no debe hacerse dando la espalda a la pregunta por la naturaleza de la filosofía misma: la definición tiene prioridad metodológica, y la posibilidad misma de una búsqueda requiere, a título de condición previa, un saber básico, capaz al menos de identificar certeramente su objeto. Pero también, dialécticamente, la legitimidad de la aproximación filosófica se funda en la asunción de la historicidad misma, como el *factum* básico a partir del cual puede establecerse aquella naturaleza única, constante y por esto realmente definitoria.

Podemos constatar hoy la existencia de la opinión unánime de que Heráclito fue un filósofo, la cual ha predominado por milenios y es hoy, sin duda, un lugar común. Entre los objetivos de este trabajo no figura el oponerse a esta opinión, pero conviene indicar, en primer lugar, que tal unanimidad es sólo aparente (porque en realidad son diversos los conceptos de filosofía implicados y, por lo tanto, el vocablo 'filosofía' es empleado de manera equívoca). Y, más allá de la cuestión de la unanimidad, sea ésta aparente o no, la mera univocidad tampoco garantizaría la claridad mínima, ni la pertinencia requeridas por el concepto de filosofía que efectivamente se le atribuye.

La riqueza de los temas y los problemas, el carácter aforístico de la mayor parte de los fragmentos, y el estilo expresivo, rico en imágenes y metáforas, con frecuencia oracular y enigmático, han propiciado la variedad de lecturas. Decimos que Heráclito es un filósofo. Pero ¿quién es Heráclito, el filósofo? ¿Acaso él mismo empleó la palabra "filósofo"? ¿Fue un físico (como diría Aristóteles) o un metafísico (como sugieren Nicol y Heidegger), o un pensador místico (como sostiene W. Jaeger, entre varios), o quizás una combinación de todo esto? ¿Tienen alguna base la imagen del audaz negador de toda estabilidad en lo real (que Platon dibuja en el *Teeteto*), o la atribución tardía del lema πάντα ῥεῖ, "todo fluye"? ¿Hasta dónde puede ser lícito presentarlo, con Teofrasto, como el prototipo del melancólico, o como el pensador trágico que Nietzsche propone? ¿No reconoce todo el mundo que Heráclito es el mayor exponente de la teoría de la unidad e identidad de los opuestos? ¿No fue el genial descubridor de un λόγος que rige el cosmos todo, y que fundamenta (o debería fundamentar) el conocimiento y la acción de los hombres?

Antes de entrar en el laberinto de los fragmentos hay que detenerse por un momento y preguntar abiertamente: ¿qué es filosofía? Pero en vez de dar una definición, sería más provechoso decir que la respuesta está en la pregunta, pues puede decirse con razón que filosofar es por su esencia un preguntar. Pero no toda pregunta es filosófica. Lo es sólo la que se rige por *la verdad*: la que interroga consciente y deliberadamente por *el ser*. La filosofía es, en cuanto vocación de pensamiento y conocimiento verdaderos, indagación ontológica. Pero además, preguntar *hoy* por la naturaleza -- "esencia" y "origen"-- de la filosofía, forma parte del acto de filosofar. Hacer esta pregunta es el alma de esta disertación, y su propósito principal es desplegarla, darle expresión a una idea de la filosofía.

La existencia de la filosofía misma, por otra parte, es un hecho incuestionable, aun cuando su "esencia" y su origen histórico puedan no resultar evidentes de inmediato. La filosofía puede caracterizarse certeramente de varias maneras. Por ejemplo, en cuanto creación cultural específicamente griega, es una forma específica de pensamiento y aun de conocimiento, o más simplemente, es una nueva manera de hablar. Alternativamente, puede ser vista como parte de la historia de la literatura. En otro registro, la filosofía puede ser percibida como vocación y modo de vida, cuyo *telos* último es la verdad. Suele marcarse el origen de la tradición filosófica con el descubrimiento del *kosmos* y la *physis*, que constituye, sin duda, un eje fundamental del desarrollo de todo el pensamiento presocrático. (No está tan claro, sin embargo, *cuándo y cómo* exactamente se produjo tal descubrimiento.) Desde luego, la validez de cualquier hipótesis no puede establecerse *a priori*: la filosofía ha de definirse ateniéndose estrictamente a la experiencia, mirando el dato fundamental que es su propia vida histórica. Pero cuando se vuelve la vista atrás, hacia el proceso de su formación, en vez de resolver de inmediato el problema de la definición, lo que se hace manifiesto es que la propia tradición filosófica ofrece respuestas diversas: en busca de una noción unitaria, lo que la mirada histórica parece revelar primariamente es una pluralidad, y así parece tornarse problemática la unidad de la filosofía. (Se ve, no *la* filosofía, sino *las* filosofías). Aquí sale al paso una objeción de raigambre socrático-platónica: ¿cómo pueden diferir entre sí las filosofías, en cuanto que todas son filosofías? En esto, al menos, hay que seguir a Platón, quien tendría probablemente el mayor derecho de ser considerado, si no el inventor de la palabra, al menos sí del concepto de

filosofía, como ciencia y como sapiencia. *La filosofía es una y la misma: dice siempre las mismas cosas*⁵.

Toda pretensión de expresar lo que define al concepto de filosofía en general, aplicable a Heráclito lo mismo que a cualquier otra instancia particular, será mera afirmación abstracta si no se basa en el reconocimiento del hecho de que la filosofía misma es un proceso, en el que la temporalidad y el cambio son datos primarios, no menos que la unidad y la permanencia. A partir de esa idea de la filosofía, intentamos recuperar el sentido de la ontología de la etapa arcaica prearmenidea, que fue opacado después por la tendencia predominante a pensar el ser como esencia inmutable. En este sentido, se trata de recobrar el sentido de la pregunta por la naturaleza --que es la palabra con que suele traducirse el término griego φύσις, que mienta *el ser* permanente y uno *en el cambio mismo*--, y de vincular esta pregunta con la propia filosofía.

La naturaleza de la filosofía consiste, pues, en su *ser histórico*, en su historicidad, que significa el proceso por el que se constituye la realidad de su existencia: la filosofía en acto, el acto de filosofar. El recurso a la dimensión histórica, para mejor captar la índole de su ser, pone así en primer plano el origen. "*Natura di cose altra non é che nascimento*", decía Vico⁶: el origen tiene importancia decisiva porque es la exhibición primordial de la realidad de una cosa, de aquello que la hace irreductible a cualquier otra. Para las cosas, ser es nacer: nacimiento es naturaleza, y la filosofía no es la excepción: también ella exhibe en el origen la marca distintiva de su ser. El origen de la

⁵ Cf. *Gorgias*, 482a 8-9: ἡ δὲ φιλοσοφία αἰεὶ τῶν αὐτῶν (sc. λόγων) (el contraste inmediato es con los *logoi* cambiantes de Alcibiades, y con los de los dos *Demoi* que ama Calicles).

⁶ Giambattista Vico, *Principij di scienza nuova*. Edizione II, libro primo: Dello stabilimento de' principij, "Degli elementi, XIV: "*Natura di cose altro non é che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise; le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose*".

filosofía, como forma de pensar y hablar, está marcado por una interrogación racional, con pretensiones de universalidad y objetividad, acerca de lo que las cosas realmente son. Por esta definición originaria, implica la filosofía la pregunta acerca de su propio ser, y por esto la averiguación acerca de su naturaleza, para ser genuinamente filosófica, ha de ser necesariamente histórica. Más precisamente, la propia definición ontológica e histórica de la filosofía impone que la definición "teórica" que ofrezca cualquier enfoque que se pretenda filosófico asuma la forma de una búsqueda literalmente arqueológica: ha de ser un *lógos* acerca de su propia *arché*.

El fenómeno de la primera aparición, así, no representa sólo el surgimiento de algo nuevo, que sería contingente y efímero como el origen mismo, sino el acceso a una mismidad permanente, algo que provee un criterio para el contraste con lo otro, todo aquello que lo nuevo no es. Lo que surge en el origen implica una mutación interna del hombre griego, quien por primera vez se instala en el *kosmos* y ante la *physis*, inaugurando así una nueva forma de relación con lo otro y alterando para siempre la relación consigo mismo. Como todo lo que el hombre hace y es, la filosofía es, como vocación, como pensamiento en general y como forma especial de conocimiento, contingente. Esto quiere decir que pudo no haber sido, que cambia en el correr del tiempo (dentro de ciertos límites y según una ley interna), y que no tiene nunca el porvenir asegurado⁷. Pero asumir esta contingencia de la praxis filosófica --que es insoslayable porque es definitoria-- no impide reconocer que, una vez que hubo nacido, no pueda la filosofía cambiar (o sea, perder su forma original) sin dejar de ser lo que es, sin convertirse en algo diferente, como, por ejemplo, la poesía, la religión, la

⁷ Para un amplio tratamiento sistemático de la teoría de la filosofía, véase las siguientes obras de Eduardo Nicol: *La idea del hombre. Los principios de la ciencia*, y *El porvenir de la filosofía, passim*.

ideología o la política (me refiero a éstas cuatro, no en cuanto que son o pueden ser objetos de tratamientos filosóficos, sino en cuanto formas de la praxis, diferenciables de la filosofía propiamente tal). La filosofía es, en el nivel más primario, una forma del *ethos*, un modo de la *physis* humana: la aspiración a un saber verdadero acerca de lo real. Ella misma no es, en su raíz vital, sino una forma de ser hombre: la que consiste en la intención de expresar con verdad ideas de las cosas y de sí mismo. La *philosophia perennis* no es la de ningún autor o periodo en particular, sino la constancia histórica de la filosofía como vocación.

Al preguntar *filosóficamente* por lo que es filosofía, es el método el que impone la tarea de explorar históricamente los antecedentes y el origen mismo, seguir el sentido de su gradual desarrollo y atender a la compleja pluralidad de su morfología. La visión filosófica no es mera descripción. Es también, y esencialmente, visión sinóptica que tiende a integrar esa multiplicidad de manifestaciones en el concepto de una comunidad, una tradición. Uno de los rasgos distintivos del filosofar (su vocación "teórica", o sea literalmente visionaria) consiste en que, sin soslayar la diversidad y relatividad de lo individual, lo singular, haya de intentar ante todo descubrir lo unitario, lo universal y común. En este caso, lo que ella misma fue y es, y necesariamente será mientras exista.

El problema de la definición de la filosofía, así, es inseparable de la cuestión de su origen histórico. La cuestión propiamente genealógica de cuándo y como nació la filosofía debiera formar parte de cualquier estudio acerca de Heráclito. La cuestión crucial puede resumirse en la necesaria distinción entre el origen mismo y los antecedentes. No hay por qué negar a la tradición poética arcaica, de la épica y la didascálica a la lírica, y hasta la trágica y la cómica, el evidente logro de una variada sabiduría vital, ni se debe

desdeñar la importancia histórica de este saber acumulado en la poesía, que en verdad prepara y propicia el advenimiento de la ciencia, de la cual es vocacionalmente indiscernible la filosofía. Se puede decir con corrección, contra lo que se sostiene con frecuencia, que la filosofía no nació del mito sino de la poesía. Por los contenidos (sociales, religiosos y morales), mito, poesía y filosofía pueden ser difíciles de distinguir. La forma literaria de expresión no es tampoco criterio diferencial absoluto, como lo muestran elocuentemente los casos de Heráclito, Parménides y Platón. El criterio es vocacional. Hay que insistir en que poesía y filosofía, aunque se toquen en el origen (o mejor, precisamente porque se tocan), no pueden ser lo mismo: lo que engendró la poesía fue *otra* vocación. Poesía y filosofía son territorios colindantes, formas hermanas del *logos* bien diferenciadas por las finalidades vitales. Su parentesco o afinidad no impiden reconocer la especificidad de la filosofía como vocación del saber humano y forma simbólica irreductible del *logos*. Bien dice Eduardo Nicol:

El hecho evidente es que la filosofía no inventó la *sophia*, ni suprimió la vigencia de una vieja *sophia* que pervivió (y sigue viviendo) al lado de la ciencia. La filosofía simplemente creó una nueva *sophia*, fundada en la verdad como expresión o representación fidedigna de lo real. Mientras no se advierta la radical novedad de esta manera de hablar, se corre el peligro de confundir dos formas de sapiencia que coexisten y evolucionan paralelamente, pero que son enteramente distintas, lo mismo por la forma simbólica que por la motivación existencial.⁸

⁸ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 392. De Nicol tomo también las ideas de la definición de la filosofía como radical vocación humana y la tesis de que es la última de las vocaciones creadas por el hombre en su historia.

Por su parte, tanto el mito como la poesía esconden los correspondientes problemas de definición, que sólo podemos rozar aquí, sin atenderlos como es debido. Desde luego, tampoco hay que confundirlos: no es lo mismo el contenido mítico o religioso que la forma poética de expresarlo (y probablemente ésta última sea más decisiva que aquél para entender el nacimiento de la filosofía, precisamente vista, como sugiere Nicol, como "manera de hablar"). Baste aquí insistir en que los mitos constituyen otra clase de representación simbólica, diversa de la ciencia, con raíces vitales y efectos mundanos diferentes, y que el compromiso de la poesía, como actividad racional, no es con lo que los filósofos llaman la verdad y el ser. Aunque esto no agota, ni mucho menos, el problema de la definición, sí sirve para acotar de modo preliminar el terreno y para comprobar que las ideas que se tiene de la naturaleza distintiva de la filosofía son tan numerosas como las hipótesis acerca de su génesis. La indistinción entre la filosofía y las creencias religiosas o la mitografía, por ejemplo, suele propiciar propuestas de orígenes orientales varios --egipcios e hindúes, chinos y babilonios--, que han prosperado sin más criterio que el capricho de una opinión que se contenta con detectar vagas semejanzas entre una de las "concepciones del mundo" propuestas y la irreductible creación griega que lleva en el nombre el sello indeleble de su nacimiento.

Del otro lado, quienes reconocen la cuna griega no siempre coinciden respecto de cuáles son sus inicios en el tiempo histórico, seguramente porque no siempre se definen con justeza los límites precisos del concepto de filosofía. Entre los partidarios de un nacimiento premilesio, Olof Gigon⁹, para citar un caso extremo, lo remonta a la poesía de Hesíodo. Éste ha de ser

⁹ Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid, Gredos, 1980. Trad. esp. de M. Carrión. *Ibid.* especialmente pp. 13-44.

tomado en cuenta en cualquier intento serio de explicación, pero también ha de ser descartado como padre de la filosofía, pues ni su teogonía configura una auténtica cosmología (o cosmogonía, y menos aún una ontología), ni tampoco el aspecto moral de su pensamiento, aunque pleno de semillas que habrían de dar sus mejores frutos mucho después, en la fase clásica, constituye filosofía *stricto sensu*¹⁰. Lo cual no es degradar las ideas de Hesíodo, (quien era, en efecto, lo que se llama un hombre de ideas), ni impide reconocer que, entre muchos otros valores que poseen sus poemas, está el de ser antecedente de varias nociones filosóficas posteriores.

Al adentrarse en el problema de los antecedentes (que no es sino la otra cara del problema del origen), pudiera no ser inútil examinar el pensamiento de los líricos arcaicos, y volver la vista, por ejemplo, a los versos de la *Eunomía* y los yambos de Solón¹¹, en los albores del siglo VI, en los que el

¹⁰ La justificación que Gigon ofrece se basa en una lectura discutible de los versos 27 y 28: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι: "Sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, / mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad" (trad. Vianello). Gigon escribe (p. 14): "Hesíodo recibe el encargo de decir la verdad y no de inventarse falsedades que parecen verdades y no lo son. Éste es el sentido de las palabras de las Musas. Hesíodo, con esto, se da cuenta de apartarse de Homero. El mundo de las similitudes engañosas es el de Homero. Frente al mito homérico se coloca la verdad. Y por eso surge la filosofía". Pero esto último (la contraposición de Hesíodo a Homero, en términos de una oposición de 'mito' frente a 'verdad' --sin decir nada de la discutible exclusión de los *pseudea*, "mentiras"-- es, por decir lo menos, una exageración y una sobresimplificación: la idea en su conjunto es sumamente conjetural, y en todo caso, claramente especulativa. No debe confundirse la intención de veracidad de Hesíodo con la noción genuinamente filosófica de la verdad (es digno de notar que *etuma* y *alethea* están en plural). Tampoco parece legítimo fundamentar el supuesto carácter filosófico del pensamiento de Hesíodo en apreciaciones puramente subjetivas de sus versos (como el referirse a los siguientes, a título de principios "formales y, por así decir, ontológicos" (p. 29): "la pretensión de enseñar la verdad" (p. 23): la preocupación racional por determinar el Principio de todo; la apreciación de que el tema de la *Teogonía* es "el Todo" (p. 27). Más cuestionable aún parece la interpretación específica de los principios originarios en Hesíodo (Caos, Tierra, Eros), y especialmente el primero de éstos, Caos, como "una nada cualitativa, que contenga en sí la posibilidad de serlo todo" (p. 32). Aunque es frecuente que se hable de una cosmogonía dentro de la *Teogonía* [relativamente a los vv. 115-132], lo cierto es que algo semejante a la noción filosófica de *kosmos* o *physis*, como unidad total de la existencia, brilla por su ausencia. La objetivación de la naturaleza no se ha producido aún en Hesíodo: los poderes, fuerzas y zonas "naturales" no son tales para él, sino dioses. Encuentro discutible una afirmación como la siguiente, de Fränkel (*PFGA*, p. 106), si se la toma en sentido estricto: "Entre los dioses de los que trata Hesíodo, no sólo están los dioses personales como Zeus o Apolo, sino también las grandes entidades de la naturaleza como tierra, cielo, estrellas o vientos, y fuerzas vitales como victoria, lucha o mentira. Por ello, el 'origen de los dioses' equivale al origen del mundo" (las cursivas son mías).

¹¹ Frs. 3-6 (Diehl); *vid.* especialmente 3, 30-33: Ταῦτα διδάξει θυμὸς Ἀθηναίων με κελεύει, ὡς κακὰ πλείεστα πόλει Δυσμονίη παρέχει, Εὐνομίη δ' εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει. ["Estas son las

poeta expresa una visión racional del cosmos político (centrada en *Dike*, la justicia, en la exaltación de la Ley (*Eunomie*) y la condena de la *hybris*), que bien pudiera considerarse un punto de partida y un modelo de la literal y radical universalización por la que es célebre la primera filosofía, que es, en nuestra opinión, la de los milesios.

En general puede decirse que, frente a un trasfondo histórico bastante borroso que suele sintetizarse en la oscura idea de un pensamiento mítico, es un contemporáneo de Solón, Tales de Mileto, quien parece conservar el puesto de fundador que le asignara Aristóteles¹², si bien no ha faltado quien confiese que esta práctica es un tratamiento honorífico que obedece más a las presiones convencionales y a la inercia de una larga tradición que a la fuerza de la convicción¹³. Al margen del valor simbólico¹⁴ que tiene la figura de Tales, considerado unánimemente por los antiguos como uno de los Siete Sabios, y a pesar de las dudas, imposibles de resolver (pero también de desechar definitivamente), acerca de lo que pensó y dijo realmente, una reconstrucción razonable de su pensamiento debe incluir, en primerísimo lugar, la idea fundamental de que la *physis* de todas las cosas es el agua. El hecho filosófico medular, la teoría de una *physis* universal, supone la pregunta por lo que todas las cosas son (la cual es respondida con la teoría del agua como "sustancia" originaria o elemental, o ambas cosas). Es la

enseñanzas que mi corazón me ordena dar a los atenienses: cómo Disnomía acarrea males sin cuento a una ciudad mientras que Eunomía lo hace todo ordenado y cabal", trad. R. Adrados, I, p. 190]. Cf. el fragmento 24, 3 con Anaximandro B1.

¹² En *Metafísica*, A, 983b 21: ... Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας...

¹³ Así Conrado Eggers Lan (*Los filósofos presocráticos*. I. "Introducción general", pp. 10-23); cf. también su "Introducción" a los milesios. esp. p. 55.

¹⁴ En su doble función de sabio tradicional, interesado en temas morales y políticos, y filósofo, en el sentido de cosmólogo o físico, Tales mismo es una especie de mito o de símbolo, que sintetiza la continuidad de la transición de la sapiencia a la ciencia. La *sophia* de los Siete Sabios tiene el carácter de lo que llamaríamos sabiduría moral y política.

originalidad irreductible de este afán interrogativo, y no el aspecto doctrinal de su pensamiento lo que permite conferir legítimamente a Tales el título de "padre de la filosofía". Poco importan las afinidades, obvias o no, de su cosmología con los mitos, sean éstos griegos o no, ante la magnitud de la novedad que se percibe en el nivel existencial o vocacional¹⁵.

La perspectiva histórica del propio Heráclito, si la conociéramos, pudiera sernos de utilidad. Pero lo escaso de su testimonio acerca de Tales no permite ir muy lejos, hasta el punto de que es quizás más revelador su silencio que lo que pudiera haber dicho explícitamente. El único "fragmento" de Heráclito que habla de Tales, B38, no es en realidad una cita, sino una vaga glosa¹⁶, de la cual sólo puede inferirse que, según Heráclito (y, al decir del doxógrafo también según muchos otros¹⁷), Θαλῆς... πρῶτος ἀστρολογῆσαι, "Tales fue el primero en practicar la astronomía (o, de modo más simple, el primero en hablar racionalmente de los astros)". Es curioso (y quizás también perturbador) comprobar que en B105 se afirma algo muy semejante de Homero. Aunque un cierto interés cosmológico es evidente e innegable en varios fragmentos heraclitanos, la opinión de los estudiosos está muy dividida acerca de su alcance y sentido precisos. Intentaremos fijar nuestra propia postura en la parte final de este trabajo.

¹⁵ Nicol lo expresa de manera certera y concisa: "...el milesio es el primer hombre de ciencia porque es el primero que intenta explicar las cosas por sí mismas. [...] *El carácter científico de una proposición depende de la forma de la pregunta que la origina*, más que del contenido de esa respuesta que ella ofrece. *La ciencia es una manera especial de preguntar*" (*Los principios de la ciencia*, p. 379: las cursivas son de Nicol). La atribución de la idea de *physis* a Tales es una conjetura, basada en la presencia de este término en los fragmentos de Heráclito, los cuales citamos siempre, según el número asignado en el capítulo 22 de Diels-Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Con exclusión de los poetas líricos, citamos los fragmentos de los demás "presocráticos" según esta obra.

¹⁶ En el mejor de los casos, una mera reminiscencia (en Diógenes Laercio, I, 23).

¹⁷A saber: Xenófanes [B19], Heródoto [I, 74, 2], y Demócrito [B115a].

El carácter interrogativo del pensamiento filosófico está implícito, pero puede ser todavía percibido en los exiguos fragmentos de los milesios. Anaximandro escribe:

Aquello que es el origen para las cosas que existen, en eso mismo se produce su destrucción, de acuerdo con la necesidad; pues se hacen justicia y se dan reparación unas a otras por su injusticia según el orden del tiempo¹⁸.

Por su parte, Anaxímenes declaraba:

Así como nuestra alma, siendo aire, nos une y gobierna, así el aire y el aliento envuelven todo el universo¹⁹.

Éstos son los únicos textos filosóficos genuinos que conocemos, o lo más cercano a esto, antes de Heráclito.²⁰ Llama la atención que, lejos de hacer una

¹⁸ DK12B1: ἔξ, ὧν δὲ ἡ γένεσις ἔστι τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El texto en cursivas representa la porción mayoritariamente admitida como genuina. En la primera oración, ha sido cuestionada la autenticidad de casi todas las palabras (el contraste entre *ex hon* y *eis tauta*, paralelo a *genesis* y *phthora*, lo mismo que el uso de *ta onta* han hecho pensar a muchos que se trata de una paráfrasis de origen peripatético). Charles Kahn (*Anaximander and the origins of greek cosmology*, III, esp. pp. 168-178) ha mostrado, no la autenticidad de la cita, que tendría que haber sido adaptada por Teofrasto a discurso indirecto, sino la posibilidad de que todos estos términos (a excepción de *phthora*, para el que conjetura *teleute* en el original de Anaximandro) configuren una paráfrasis cercana: "...it is at most a word that has been changed, not an idea. We have the fragment of Anaximander in a form at least as faithful as that of the longer excerpts from the *Timaeus*, which Theophrastus has reproduced for us almost word for word in the *De sensibus*." (p. 178)

¹⁹ DK13B2 (Aët., I=3, 4): οἷον ἡμέτερα ψυχῆ, ἀήρ οὐσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, ἀήρ καὶ πνεῦμα περιέχει ὅλον τὸν κόσμον. A. Maddalena (*Ionici. Testimonianze e frammenti*, pp. 209-211) en una larga nota a pie de página, comentando este texto, hace expresas sus numerosas dudas y objeciones para considerarlo auténtico. Kirk (en *The presocratic philosophers*, 2nd ed., pp. 159-162) señala que el fragmento no está en jónico, afirma la imposibilidad de que el verbo *συγκρατεῖ* pueda haber sido empleado por Anaxímenes, y la improbabilidad de que *κόσμος* fuese empleado en el sentido preciso que tiene aquí. Sin embargo, concluye que la reformulación (indudable) no es probablemente muy grande, y parece retener al menos que la comparación entre macrocosmos y microcosmos es atribuible al milesio (aunque el sentido preciso de la analogía siga resultando oscuro y debatible).

²⁰ Desde luego, como señalamos en las dos notas anteriores, la autenticidad de ambos ha sido muy debatida. La mayor parte de los comentaristas contemporáneos tratan como cita textual de Anaximandro sólo las palabras que hemos reproducido en cursivas. En el fragmento atribuido a Anaxímenes, han favorecido la sospecha, sobre todo, las referencias a *psyche* y *holon ton kosmon*. Nosotros no consideramos imposible que en ambos casos haya habido glosa o interpolación, pero creemos que las ideas (ciertamente fragmentadas) de ambos, han sido al menos parcialmente preservadas (en un grado que es difícil de precisar). La conjetura de Kahn (*AGOC*, p. 80, n.3), «en el sentido de que "it was originally not the κόσμος but the earth which Air was said to dominate by surrounding", con una referencia a Ar. *Nubes* 264, parece bastante plausible. Por otra parte, en principio excluimos los fragmentos de Xenófanes (ciertamente anterior a Heráclito) como instancias

pregunta. ambos contengan expresamente unas aseveraciones bastante categóricas, en las que no es evidente de inmediato lo significado. Pero puede decirse que, en ambos casos, a través del contenido "cosmológico" --una teoría del devenir como ciclo de contrarios, en un caso, y una comparación del alma humana con el mundo, en el otro-- se exhibe la actitud inquisitiva que caracteriza a la filosofía de dos maneras distintas: por una parte, en cuanto que las afirmaciones presuponen unas preguntas (de las que nacen), y por otra, en cuanto que esas afirmaciones no sólo revelan la disposición interrogativa de sus autores, sino también, y muy fundamentalmente, muestran que el sentido del acto filosófico consiste en contagiarla, en generar una actitud inquisitiva semejante en el destinatario del mensaje, el oyente o el lector. Es decir, que la filosofía no sólo nace de la pregunta, sino que también la promueve. La filosofía es pensamiento que da razón del ser, y esa razón que ella da sólo puede poseerse preguntando. Estructuralmente, lo propio de la pregunta filosófica es su alcance universal, porque se dirige a cualquiera que quiera prestar oído, porque abarca a todas las cosas que son y porque considera a cada una precisamente en cuanto a su ser. Por razón de su estructura, la empresa de dar razón de todo obliga a la filosofía a dar razón de sí misma. Filosofar es la forma del pensar que, desde el principio y por razones de principio, sabe de sí misma. La filosofía es vocación de la razón que sabe de sí: la plena autoconciencia del pensamiento. Si esto es cierto,

de pensamiento genuinamente filosófico, y haciendo a un lado la cuestión de si lo que Pitágoras mismo y sus seguidores inmediatos hacían era o no filosofía, nos limitamos a señalar que no disponemos, en este último caso, de ningún fragmento preservado. Aunque la llamada "teoría de la μετεμψύχωσις" (a la que sería más adecuado denominar παλιγγενεσία o μετενσωμάτωσις. cf. Burnet, *EGP*, p. 93, n. 2) es habitualmente considerada una concepción característicamente filosófica, a través de su presencia en Platón, no es en modo alguno descabellado tratarla simplemente como una creencia religiosa. Más promisorio es quizás plantearse el problema de la naturaleza de la *psyche* implicada en esta concepción pitagórica.

podríamos razonablemente esperar encontrar alguna huella de esta autoconciencia en los fragmentos de Heráclito.

§2. LA ACTITUD CRÍTICA DE HERÁCLITO ANTE LA CULTURA DE SU ÉPOCA: LA FILOSOFÍA ANTE LA POESÍA Y LA TRADICIÓN DE LA SABIDURÍA MORAL.

Muchas cosas son materia de interpretación y especulación en los fragmentos. No es dudoso, en cambio, que la elocuente actitud de Heráclito ante la cultura tradicional de su mundo es crítica, con toda la fuerza significativa que pueda darse a este vocablo. La sentencia de B28a resume la perspectiva crítica general de Heráclito ante el paradigma tradicional del hombre sabio, que aparece como guardián de un cascarón vacío:

Son meras apariencias (δοκέοντα) lo que el [hombre] más reputado (ὁ δοκιμώτατος) conoce y custodia²¹.

Es notable el desdén satírico con que su crítica hiere por igual a la épica y a la lírica:

[a] Homero [lo declaró] digno de ser expulsado de los certámenes y azotado, y [a] Arquíloco lo mismo²².

El punto focal, en éste y otros casos similares, es la fallida pretensión cognoscitiva (y pedagógica) de los poetas. Más que hacer una crítica a un error específico, Heráclito ataca, en esta personificación satírica de ambos poetas muertos por largo tiempo, el dudoso valor de sus *obras*, que gozaban indudablemente de un amplio reconocimiento social. No es inverosímil que, en este último fragmento, Heráclito imitase deliberadamente el estilo de

²¹ B28a: CLEM., *strom.*, v. 9, 2: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει. Es notable el juego semántico que ofrecen los dos términos derivados de δοκεω.

²² B42: DIOG. LAERT. IX. 1: τὸν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ραπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως. La literalidad de la cita no puede ser en este caso total, ya que se encuentra referida en estilo indirecto.

Arquíloco al censurar a Homero, sólo para culminar revertiéndolo contra aquél²³.

Contra la autoridad de Homero como paradigma de sabiduría puede recordarse otro fragmento, excepcional por su forma narrativa:

Los hombres se engañan en el conocimiento de lo evidente, como Homero, quien era el más sabio entre todos los griegos y fue engañado hasta por unos niños que mataban piojos y le dijeron: 'cuantos vimos y atrapamos, a esos dejamos atrás; cuantos no vimos ni atrapamos, a esos los traemos'²⁴.

La imagen irónica del venerado poeta ciego que pasaba por ser el más sabio de todos y resulta engañado (*exepatesan*, que retoma *exepatenai*), al no descifrar el enigma que le plantean unos niños piojosos, expresa una aguda crítica del fundamento tradicional de la cultura griega mediante una cierta universalización de su ceguera proverbial, proyectándola sobre la condición humana, de la cual Homero se torna una ilustración paradigmática (y lo que ilustra es justamente la ignorancia de lo evidente). Hay analogía aquí con otros textos cruciales (en B1, los hombres son llamados *axynetoi*, "incomprensivos", y son descritos alternativamente como *apeiroi-peiromenoi*, "inexpertos- experimentando" y como *egerthentes-heudontes*, "despiertos-durmientes"; en B34 también se les compara a los sordos, quienes son *pareontas-apeinai*, "presentes-ausentes"), donde Heráclito reprocha a los hombres su letargo ante el *logos*, el cual se concreta, en general, como unidad-identidad de opuestos.

²³ Cf. Kahn. *ATH*, p. 111. con referencia a Bollack-Wissmann. *Héraclite ou la séparation*. Paris, 1972, p. 157.

²⁴ B56: Hippolyt., *refut.* IX. 9. 5: ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρον, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων· ἐκείνόν τε καὶ παῖδες φθειράς κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ [κατ]ελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

Tenemos un digno paralelo (B57) de la crítica a Homero en la denuncia de la ignorancia del otro pilar de la tradición de la sabiduría poética:

Maestro de los más es Hesíodo. Creen [aquellos] que éste sabía muchísimo, él, que no supo conocer el día y la noche: pues son uno²⁵.

Aunque es instructivo recordar que B106 describe el objeto de la ignorancia de Hesíodo con la palabra φύσις²⁶, el hilo conductor del ataque reiterado a estos dos maestros de la tradición popular no es la animadversión frente la forma poética de expresión, ni sólo la denuncia del error en el contenido, sino el mismo punto que lo lleva (en B40) a condenar otras figuras de la sabiduría tradicional:

La mucha erudición no enseña la mente. Pues le hubiera enseñado a Hesíodo y también a Pitágoras, igual que a Xenófanes y Hecateo.²⁷

Es revelador en B57 el juego lingüístico y conceptual en que se ofrece lo múltiple (como en B28a ocurre con *dokeonta-dokimotatos*): "la mayoría" (οἱ πλείστοι) hacen del poeta su maestro, y lo reconocen como quien "muchísimas cosas" (πλείστα) sabe. En consonancia con *polymathie* en B40, el valor de tal saber mucho (de los muchos y de las muchas cosas) es objeto de ironía, y coincide con la ignorancia de la no tan evidente unidad del día y la noche. B129 hace blanco de la crítica a la figura de Pitágoras:

Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que todos los demás hombres, y habiendo elegido de entre esos

²⁵ B57: Hippolyt. *refut.* IX. 10, 2: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγινώσκειν. ἐστί γὰρ ἓν.

²⁶ Estrictamente, la fórmula de B106 es φύσιν ἡμερας ἀπασης μίαν οὖσαν. "la naturaleza de todos los días es una sola".

²⁷ Díog. L. IX. 1: πολυμαθὴν νόον οὐ διδάσκει Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτὶς τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἑκαταῖον.

escritos, produjo su propia sabiduría, mero saber de muchas cosas, mala arte.²⁸

La crítica a la tradición es, pues, bastante clara y se confirma en otros lugares. Por ejemplo, un pasaje en Polibio, clasificado por Diels-Kranz como testimonio (A23):

No sería apropiado que me sirviera de los poetas y los mitógrafos como testigos acerca de las cosas ignotas, como hicieron nuestros antepasados las más de las veces, citando yo *autoridades no fidedignas*, como decía Heráclito, respecto de cuestiones discutibles.²⁹

Más parco y directo es B108³⁰: "De cuantos he oído los discursos, ninguno llega al punto de reconocer que [lo] sabio está apartado de todos". El énfasis está claramente puesto en una implícita exigencia epistémica: se trata de satisfacer el criterio de la sabiduría, cosa que no logra ninguno de los *logoi* que Heráclito haya escuchado. Quizás lo más característico de la idea y el ideal heraclitanos del conocimiento sea una paradigmática unión de ciencia y

²⁸ Diog. L. VIII. 6: Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορίην ἡσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθειὴν, κακοτεχνίην. Especialmente interesante es el léxico heraclitiano, que incluye aquí una secuencia de cuatro términos diferentes para expresar la idea del conocimiento característico de Pitágoras, con distintos matices, y creciente ironía: *historie*, *sophie*, y los neologismos *polymathie* y *kakotekhnie*. Contra lo que sostiene Diógenes Laercio, en el contexto inmediato, Heráclito no dice ni implica que Pitágoras haya escrito libro alguno (Diógenes procede, luego de la cita, a invocar los tres títulos que él mismo da por ciertos), sino sólo que *leyó* libros. Burnet llamó "old-fashioned" la fórmula ταύτας τὰς συγγραφὰς, y dijo que era "too good for a forger" (EGP, p. 134, n. 2), añadiendo que "the omission of the very thing to be proved would be remarkable". Kirk (en KRS, p. 217, n. 1), sin embargo, enmienda las tres palabras con *tauta*, "estas cosas", anticipando *sophie*, *polymathie* y *kakotekhnie*. El carácter crítico del retrato heraclitiano de Pitágoras no depende de la interpretación que se adopte.

²⁹ Polybius, IV. 40. 2 : οὐκ ἂν ἔτι πρέπον εἶη ποιηταῖς καὶ μυθογράφοις χρῆσθαι μάρτυσι περὶ τῶν ἀγνοουμένων, ὅπερ οἱ πρὸ ἡμῶν πεποιήκασι περὶ τῶν πλείστων, ἀπίστους ἀμφισβητουμένων παρεχόμενος βεβαιωτὰς κατὰ τὸν Ἡράκλειτον. El mismo pasaje era considerado por Bywater un fragmento auténtico (el número 14 en su edición), aunque exiguo en extensión (sólo las dos palabras que hemos traducido por "autoridades no fidedignas").

³⁰ Stob., III. 1, 174: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἔστι πάντων κεχωρισμένον.

sapiencia, racionalidad científica y sensibilidad ética, cuya unión es lo que Heráclito echa de menos en los representantes de la sabiduría tradicional.

§3. EL LIBRO

A pesar de que la filosofía no siempre se concreta en una obra escrita (entre los antiguos, Sócrates es el ejemplo más elocuente), ésa ha sido, históricamente, la tendencia natural. En Heráclito se consolida la práctica, iniciada por los dos últimos milesios, de escribir la filosofía. Pero aunque poseemos más de un centenar de textos probablemente auténticos, ignoramos la manera precisa en que éstos se integraban en la unidad del libro original, y en esto consiste básicamente el problema de interpretación. La ordenación que podamos hacer de los fragmentos preservados siempre será incierta y, probablemente, será también una función de la interpretación que asumamos, más que la posibilidad inversa. Resultaría muy difícil --si no imposible-- determinar siquiera qué tan escasos son esos restos (a pesar de lo cual, H. Gomperz estimaba que casi la mitad del libro ha sido preservada "en cita textual o paráfrasis cercana"³¹), pero es plausible suponer (a partir de la calidad que evidencian los fragmentos preservados) que "el discurso de Heráclito como un todo fue compuesto tan cuidadosa y artísticamente como [lo fueron] las partes conservadas, y [que] el ordenamiento formal del todo era un elemento en su significación total tanto como en el caso de cualquier poema lírico del mismo periodo"³². Sin pretender más, aquí partimos de la razonable conjetura de que Heráclito escribió en realidad un libro (βιβλίον³³), cuya existencia evidencian las diversas citas en la doxografía posterior.

³¹ *Apud* Kahn, C. H., *The art and thought of Heraclitus*, n. 22, p. 304.

³² Kahn, *op. cit.* p. 7.

³³ Dióg. L., IX, 6: τὸ βιβλίον: *cf. ibid., ad finem.* τὸ σύγγραμμα.

Es conveniente insistir en este último punto, ya que una posibilidad distinta ha sido sugerida por G. S. Kirk, quien ha postulado³⁴ una redacción tardía, suponiendo que Heráclito mismo se habría limitado a comunicar su pensamiento a través de enseñanzas orales. Aunque no es posible demostrar una cosa o la otra, es lícito discrepar de Kirk, cuya tesis parece más implausible que su alternativa, y compartir el sentir de García Calvo, quien dice:

Que los fragmentos que leemos puedan venir de veras de un libro escrito por Heraclito en Éfeso alrededor del 500 antes de Cristo, y [...] que por tanto las pocas noticias que de él nos dan los antiguos, empezando por la de su peculiar modo de edición por depósito de un ejemplar en el templo de Ártemis Efesia, sean fabulaciones y las citas, tardías, que nos han llegado procedan más bien de alguna falsificación alejandrina, tienen por fortuna menos fundamento que el que podían tener los arqueólogos para dudar de si hubo nunca en Éfeso de veras un templo como el de Ártemis y si de él son indicio cierto de realidad los restos y capiteles sueltos que de él se dice que nos quedan o son laboriosas fabulaciones las noticias que nos llegan del comienzo de su construcción algo antes de nacer Heraclito, de su incendio glorífico por Heróstrato a mediados del siglo IV antes de Cristo y su destrucción por ciertos godos en el III después de Cristo.³⁵

³⁴ G. S. Kirk, *Heraclitus. The cosmic fragments*, p. 7: "Thus when Diogenes or his sources mention a book (σύγγραμμα or βιβλίον) of Heraclitus they may have been thinking of a later compilation. It is possible that Heraclitus wrote no book, at least in our sense of the word. The fragments, or many of them, have the appearance of being isolated statements, or γνώμαι: many of the connecting particles they contain belong to later sources. In or perhaps shortly after Heraclitus' lifetime a collection of these sayings was made, conceivably by a pupil. This was the 'book': originally Heraclitus' utterances had been oral, and so were put into an easily memorable form." La transición de la oralidad a la escritura, como se ve, queda pospuesta hermenéuticamente y referida a la intención de un discípulo puramente hipotético (de cuya existencia, por otra parte, no hay el más mínimo indicio en las propias fuentes doxográficas antiguas). Las referencias en Platón y Aristóteles a ciertos "heraclitianos" no garantizan mucho.

³⁵ Agustín García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*. Madrid, ed. Lucina, 1985. Prolegómenos. p. 9. Aunque no hay una regla confiable para

Por otra parte, al interpretar esas escasas citas, sin duda es metodológicamente desaconsejable (en este caso como en tantos otros) abstraer el contenido de su formulación singular, pues el uno no existe, en verdad, aparte de la otra. La originalidad innegable de la concepción heraclitiana del ser y el hombre no se percibe sin la experiencia de su estilo expresivo, tan abundante en profundidades. Para determinar suficientemente si hay o no filosofía en Heráclito, y en qué consista, ha de mirarse a la vez el contenido conceptual, el estilo y la forma concreta de la expresión.

En este trabajo no llegaremos a tanto como a proponer una reconstrucción del libro original. Siguiendo una tradición que no es ya tan breve, sin embargo, creemos que es razonable afirmar que poseemos aún la mayor parte del Proemio, y que, por la naturaleza de su forma, ese pasaje contiene una caracterización sinóptica y anticipatoria del cuerpo del *logos* de Heráclito, y representa una base de valor inapreciable en lo que respecta a la interpretación de los demás fragmentos.

§4. LA PROSA DE HERÁCLITO. EL PROBLEMA DEL ESTILO: DIALÉCTICA DE LA CLARIDAD Y LA OSCURIDAD.

El libro en prosa de Heráclito es uno de los primeros especímenes históricos de que tenemos memoria del nuevo "género" literario (que surgió como revolucionaria alternativa a la forma poética de la sabiduría tradicional). Después de los antecedentes milesios de los libros de Anaximandro y Anaxímenes, e instancias más marginales como Hecateo, con Heráclito se

la trasliteración de los nombres propios, llama la atención que García Calvo escriba sistemáticamente "Heraclito" en vez de "Heráclito".

consolida la arcaica tradición literaria específicamente filosófica. No deja de ser paradójico y fascinante que esa prosa de Heráclito nos resulte hoy tan desconcertantemente cercana a la poesía.

Se ha dicho que a la intención expresiva de Heráclito le conviene la caracterización que él mismo ofrece del dios délfico, Apolo: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, "ni dice, ni oculta, sino hace señales"³⁶. Diógenes Laercio informa que "Teofrasto dice que, debido a su melancolía, [Heráclito] escribió unas cosas [que] quedaron a medio hacer, y las otras [las expresó] a veces de un modo, a veces de otro"³⁷. La apreciación (claramente negativa) de Teofrasto parece aislar dos vertientes (insuficiencia e inconsistencia) de la oscuridad expresiva de Heráclito, pero explica ésta, en primera instancia, como un efecto del mal de la bilis negra. Desde luego, resulta innegable que hay en los textos mismos una voluntad de ambigüedad, debida a un designio estilístico que no puede ser sino deliberado, y es esto lo que en general hace posible la variedad de las interpretaciones. Para servirnos de otro ejemplo prominente de la imagen de Heráclito como un pensador oscuro, recordemos el famoso reproche de Aristóteles:

Pues puntuar los [escritos] de Heráclito es difícil, por no estar claro a cuál de las partes, la posterior o la anterior, se agrega [una palabra], como en el mismo comienzo de su libro. Pues dice: "aun siendo este *logos* real siempre se vuelven los hombres incapaces de comprenderlo": no está claro, pues, de

³⁶ B93 (Plut. *de Pyth. or.* 404 D). Es importante señalar que la inequívoca referencia a Apolo (la fórmula ó ἀναξ οὔ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δέλφοις, "el señor, cuyo oráculo está en Delfos"--primera línea de las dos que forman el fragmento-- específica, en efecto, rango, función y sede) se hace con el mismo estilo críptico que expresamente se le atribuye al dios.

³⁷ D. L. IX. 6: Θεόφραστος δὲ φησιν ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμίτελῃ, τὰ δ' ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι.

cuál de las dos partes debe separarse el 'siempre' mediante puntuación.³⁸

Pero la dificultad en que se basa el reclamo aristotélico depende no sólo de que las expresiones τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ, de una parte, y αἰεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται, de otra, sean *ambas* inteligibles y lingüísticamente consistentes y plausibles, sino de presuponer que la univocidad es el único criterio legítimo de lectura. Si prescindimos de esta última exigencia, es realmente difícil, no sólo puntuar, sino optar por una sola construcción, abandonando la otra: el juego de contraposición semántica, cifrado aquí en la palabra "siempre" (ἀεὶ, o mejor, αἰεὶ, la forma jónica), es al menos una posibilidad de lectura no desdeñable, sobre todo en Heráclito. Las dificultades sintácticas a que alude el pasaje aristotélico están restringidas a ese adverbio, pero tienen, para nosotros, un impacto en la cuestión del significado del *logos* (si se construye con *logou eontos*, 'siempre' tiene el sentido fuerte de "eternidad", mientras que si se construye con *axunetoi ginontai* adoptaría el sentido, mucho más débil, de una mera aproximación, una generalidad estadística). Sin embargo, como veremos, la dificultad del significado de *logos* no queda ya zanjada por la solución que se dé a estas cuestiones sintácticas. Por eso es importante deslindar la ambigüedad, como plenitud y complejidad de significado, de la proverbial oscuridad que la mentalidad unívoca tan injustamente atribuye a los textos. Y no es que éstos sean de inmediato transparentes y comprensibles para cualquiera (en verdad, precisamente porque no son unívocos resultan tan expresivos, y requieren un arte de leer), pero también es cierto que con frecuencia expresan las ideas con

³⁸ Aristóteles. *Rhet.*, III, 5, 1407b 11 ss.: τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον, διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται. τῷ ὕστερον ἢ τῷ προτερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῆι τοῦ συγγράμματος· φησὶ γάρ· "τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται." ἄδηλον γὰρ τὸ αἰεὶ πρὸς ποτέρῳ <δεῖ> διαστίξιαι.

una luminosidad difícil de exagerar. Un antiguo epigrama anónimo sintetiza bien este punto:

No desenrolles con prisa hasta el eje el libro de Heráclito
el efesio: es para tí camino muy difícil de atravesar,
lleno de sombras y tenebrosa oscuridad. Pero si un iniciado te
conduce, se torna más radiante que la luz del sol.³⁹

No es exacto afirmar, aunque se diga con frecuencia, que el estilo de Heráclito es aforístico. Muchos fragmentos, desde luego, pueden ser legítimamente vistos, atendiendo a su forma y estructura, como verdaderas sentencias gnómicas, y esta forma expresiva merece un tratamiento específico, como todos los demás que puede (y debe) también darse al resto de los modos concretos de formulación. De cualquier manera, resulta inicialmente sospechosa, por su apriorismo, la postura que minimiza el problema de la reconstrucción de la unidad original de los fragmentos, considerándolos a todos como *gnomai* inconexas. Como observa agudamente M. L. West, la posibilidad de que el libro de Heráclito haya sido una colección de aforismos es, por varias razones, "improbable": "muchos de los fragmentos [*sc.* de Heráclito] tienen un carácter gnómico, pero esto ocurre también con muchos de los fragmentos de Eurípides"⁴⁰. La indicación de que el escrito original era expositivo se halla, como lo señaló Walzer, en *diegeumai*, dentro de B1.

³⁹ Epigrama anónimo. *apud* Diógenes Laercio, IX, 16. Ha sido atribuido al estoico Cleantes por Deichgräber: *cf.* Kahn, p. 307, n. 57:

μη ταχὺς Ἡρακλείτου ἐπ' ὀμφαλὸν εἴλεε βιβλὸν
τοῦ φεσίου· μάλα τοι δύσβατος ἀτραπιπός.
ὄρφη καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπητον· ἦν δὲ σε μύστης
εἰσαγάγη. φανεροῦ λαμπρότερ' ἠελίου.

⁴⁰ M. L. West, *Early greek philosophy and the West* (Oxford, 1971), p. 112-3, n.2: "Kirk thinks that the 'book' may have been from the start a 'collection of sayings' (*HCF*, p. 7, *KR*, p. 185). This is unlikely; no other early book took such a form, and Walzer in his edition notes that fr. 1, and particularly *διηγέομαι* 'non indica una raccolta di aforismi, ma piuttosto uno scritto diegematico'. Many of the fragments have a gnostic character, but then, so have many of the fragments of Euripides".

Aunque no son tan numerosos, han sido conservados algunos pasajes que son indudablemente narrativos (al menos, B1, B114, B2, B5, B56, B58; podrían ser de esta clase B30, B31, B50, B17, B104, B108 y B121). Muchos otros, además, podrían leerse juntos, de manera que configuren secuencias significativas, aunque no estemos en condiciones de restablecer con alguna confiabilidad su orden preciso en el original, y ni siquiera podamos depender demasiado de las conexiones temáticas que nos parezcan relevantes. A pesar de las innumerables incertidumbres que cercan los fragmentos conservados, no cabe duda, en cambio, que por su elección expresiva, la escritura de Heráclito es una prosa *sui generis*, que evidencia una enorme riqueza de recursos expresivos, los cuales muestran la huella de un conocimiento de la tradición y una sensibilidad poética muy original. En varios sentidos, Heráclito es, por su estilo literario y por su forma de ideación, uno de los paradigmas máximos del periodo arcaico de la filosofía y la literatura griegas.

Por otra parte, la clasificación de la mayoría de los textos como simples aforismos (o *gnomai*) no va suficientemente lejos, puesto que esta forma "genérica" admite variaciones "especiales", como la paradoja, el símil, la metáfora, y la máxima moral propiamente dicha. La intención enigmática (generalmente interpretada como signo de un *pathos* religioso, místico) suele ser el fundamento que se invoca cuando se caracteriza al estilo de Heráclito como oscuro (y cuando se le considera una especie de profeta). Con frecuencia se cita el fragmento 93 para ilustrar la propia intención expresiva del filósofo. Y yo no pretendo eliminar la posibilidad de que ese texto pueda ser considerado significativo a este respecto, al menos parcialmente. Lo que quiero es subrayar que suele faltar en los comentarios una penetración mayor en la dialéctica de la ocultación y la revelación, la sombra y la luz que están implicadas en el fenómeno del oráculo.

El texto en cuestión dice: "El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta sino que hace señales" (ὁ ἄναξ οὐ μαντεῖόν ἔστι τὸ ἐν Δέλφοις οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει). Sin duda no es accidental que Heráclito reproduzca en su propio texto el modo oracular de expresión que atribuye a Apolo, sin nombrarlo. Pero es quizás excesivo tomarlo tan simplemente como un símil tácito (interpretando "Así como el oráculo délfico, yo también..."), como si se tratara de una autoreferencia meramente estilística, que tendería fácilmente a ser universalizada, es decir, aplicada implícitamente a todos y cada uno de los fragmentos (o las declaraciones singulares). Suponiendo que una autoreferencia implícita no pueda ser excluida, sería indispensable aplicar el sentido de lo que Heráclito atribuye al oráculo también a lo que se dice del propio Heráclito.

En primer lugar, la referencia a Apolo es, como ya notamos, ella misma oracular y críptica, en el sentido más general: el dios permanece innombrado aunque ha sido, de hecho, certeramente identificado: él mismo se manifiesta o se revela, pero siempre y necesariamente de manera indirecta, como aquél que está oculto. Quizás estemos aquí frente a una alusión a la naturaleza evasiva de lo divino, que parece confirmada en B32, un enigma: ἓν, τὸ σόφον μόνον, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα: "[Lo] uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus". ¿Qué significa la identificación de Zeus como único sujeto de sabiduría y dotado de voluntad? ¿Cuál es el alcance de la referencia al nombre? Una complicación crucial es la notable opacidad del estatuto de lo divino: ¿estamos frente a una desmitificación o naturalización de la creencia ingenua popular, o ante una deificación de la naturaleza?. Podría ser una hipótesis viable que se trate en B93 (Apolo) y B32 (Zeus) de casos particulares, ejemplos, del principio general que enuncia B123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, "la naturaleza ama

ocultarse" [o "ser ocultada"]. Desde luego, la clave está en el sentido que se confiera a *physis*. Éste, en mi opinión, y a la luz de los fragmentos B1, B112 y B106 ha de ser radicalmente ontológico: en B1, B106 [posiblemente una paráfrasis] y B123, *physis* es el criterio real y verdadero conforme (κατά) al cual opera Heráclito la *diairesis* de cada cosa (ἕκαστον), y de todas, "tanto palabras como hechos" (καὶ ἐπέων καὶ ἔργων). La traducción por "naturaleza" no es impropia, siempre que se reconozca en ésta algo así como la estructura dinámica objetiva de toda realidad, y la realidad como un todo, que pasan desapercibidas a los hombres. Es atractiva la posibilidad de que el significado de *physis*, en cuanto ésta mienta el objeto del des-conocimiento, sugiera precisamente la idea de la presencia, la manifestación, el surgir a la luz, como intrínsecos (lo cual daría un sentido especialmente interesante a B123: sería susceptible de ocultación aquello que consiste en lo contrario, en mostrarse o manifestarse). Buen complemento de estos fragmentos es B16: "¿Cómo podría uno ocultarse de *lo que nunca tiene ocaso*?" (τὸ μὴ δῶνόν ποτε ἄν τις λάθοι; o "¿cómo podría alguno pasar desapercibido a lo que nunca tiene ocaso?"). Además del énfasis que ponemos en la noción de una presencia ineludible (¿qué mejor imagen del aspecto apofántico de *physis* que la imagen inexpressa de un sol que no se pone?), B16 sugiere una importante distinción, y por lo tanto una correspondencia, entre los aspectos subjetivo y objetivo de la ocultación. Tomando estos otros textos en cuenta, B93 podría ser, no sólo una indicación reflexiva acerca del modo heraclitano de expresión, sino también una invitación a una verdadera comprensión de la *physis*, y una advertencia de la dificultad del camino hermenéutico.

Ahora bien, desde la antigüedad hasta hoy, respecto de este fragmento la línea interpretativa de los eruditos ha solido ser unilateral, pues se ha enfatizado excesivamente la oscuridad estilística, al vincularla sólo con la

ocultación *per se* del ser verdadero. Lo cual es desmentido por una consideración atenta de las palabras de B93: [el dios] "ni dice, *ni oculta*, sino que [sólo] hace [o da] señales [o signos]". Es fundamental insistir en lo obvio, que a veces (como enseña Heráclito mismo en B56) escapa a la comprensión: un oráculo es un dicho, una expresión, ya sea oral u escrita, que no puede darse sino con palabras. La declaración oracular presenta un sentido trivial aparente, el cual encubre --pero también apunta a-- un significado profundo, no evidente de inmediato. La ocultación, desde luego, está en función también del sujeto ante quien se produce la manifestación, y a cargo del cual corre la indispensable interpretación. Es pues digno de notar que Heráclito afirma que Apolo *no dice* (λέγει) y *no oculta* (sino que se limita a dar un signo o señal, a partir del cual el destinatario tiene que realizar la exégesis requerida para volver inteligible el contenido). Resulta evidente que el verbo λέγω se emplea aquí en un sentido distinto al de mero decir, puesto que el oráculo *es* un dicho: que el dios *no dice*, significa que dice, pero no lo revela todo, de igual modo que *no oculta*, lo cual equivale a "no calla". La señal (σημα) que Heráclito mismo ofrece aquí, luminosamente, es la unidad e identidad de los contrarios (en este caso, el manifestar y el encubrir). La paradoja radical está en la conexión entre ambas cosas, no decir y no ocultar. Como veremos, 'conexión' es precisamente el sentido del término ἁρμονίη, con el que Heráclito piensa y expresa la naturaleza de la propia φύσις.

Siguiendo en lo medular a Uvo Hölscher⁴¹, proponemos que el estilo heraclitiano es muy rico, pero es también, a través de sus variaciones,

⁴¹ Me refiero al artículo de Uvo Hölscher, "Paradox, Simile, and Gnomic Utterance in Heraclitus", en *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*. Edited by Alexander P. D. Mourelatos. Anchor Books, New York. 1974, pp. 229-238. Se trata de una traducción abreviada de una parte del libro *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, pp. 136-41, 144-48, 149).

esencialmente unitario, y reproduce (o quiere reproducir) esa naturaleza de las cosas mismas: no se trata de una elección expresiva contingente entre distintos modos igualmente posibles de representar la realidad, sino del intento esforzado de satisfacer las exigencias de la propia realidad, que Heráclito mira como armonía⁴².

§5. LA PALABRA FILOSOFÍA EN HERÁCLITO: B35.

¿Hay una idea expresa de la filosofía en los fragmentos heraclíteos? La pregunta es menos ociosa de lo que parece. Puede justificarla, en primer lugar, una consideración histórico-lingüística. Contra lo que de antemano pudiera pensarse, los nombres φιλοσοφία y φιλόσοφος y las distintas formas del verbo φιλοσοφεῖν están ausentes, no sólo del texto *indiscutible* de los fragmentos conservados de Heráclito, sino también del léxico de todos los que hoy llamamos *filósofos* "presocráticos". Aunque pueden citarse algunos usos pioneros en el jónico del siglo V⁴³ las palabras griegas equivalentes a "filósofo", "filosofar", "filosofía", y otras de esa familia no ocurren nunca en los fragmentos de Heráclito, o los demás presocráticos. En cambio, están

⁴² Vale la pena citar aquí *in extenso* la conclusión de Hölscher en el artículo recién citado: "All Heraclitean sayings are *discoveries*: insights that dawn upon the thoughtful soul like the solution to a riddle. The Heraclitean saying mirrors not only the riddle-form of his knowledge, but also the suddenness with which that knowledge presents itself. The revelatory character of Heraclitean truth has been justly emphasized. Hesiod and Parmenides experienced revelations, but the content of the revelation remained for them untouched by the *form* of the revelation. In Heraclitus it informs the manner of knowing itself; it becomes the inner form of his *logos*. It is what Goethe calls an "aperçu": "the sudden realization of what really underlies appearances."... (p. 238).

⁴³ El lugar común más célebre es Heródoto, I, 30, 2 (φιλοσοφῶν, dicho por Cresos de Solón). Excluyendo el fragmento 35 de Heráclito, los únicos otros usos preplatónicos documentados de que tengo noticia son tres, quizás cuatro: Xenofonte, *Symp.* 8, 39, el pseudohipocrático *De la medicina antigua*, 20; Tucídides 2, 40, 1; y Gorgias, B11, 13. *Vid.* también Cicerón, *Disp. Tusc.* 5, 3, 8, y Diógenes Laercio, I, 12, y VIII, 4 (la historia de la invención de la palabra φιλόσοφος por Pitágoras, sobre la autoridad de Heráclides Póntico [fr. 88 Wehrli]); pero *cf.* Platón, *Phaedr.* 278d (*infra*, n. 48).

ampliamente documentadas en los textos de Platón e Isócrates⁴⁴, lo que parece indicar que su aparición (para designar un modo de actuar y vivir, cifrado en un pensamiento y un cierto lenguaje especiales), es un fenómeno tardío, que se produce probablemente en la segunda mitad del siglo V, el tiempo de los sofistas y Sócrates.

Pudiera haber, sin embargo, un caso que aducir como excepción, un texto (el fragmento 35 en la edición de Diels) atribuido precisamente a Heráclito (por Clemente de Alejandría), cuyo valor sería proporcional a su excepcionalidad:

(B35) Pues es bien necesario que los varones que aman la sabiduría sean indagadores de muchas cosas, según Heráclito⁴⁵.

A pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, no está claro en modo alguno cuáles son los límites de la cita, ni lo que signifique. Para comenzar, la estructura de la frase contiene una curiosa ambigüedad sintáctica (algo que quizá podría ser un argumento en favor de su autenticidad). Una traducción alternativa al español, basada en la otra posibilidad de construcción sería: "Es necesario que los varones que indagan muchas cosas (*pollon historas* tomado con *andras*) sean filósofos (*philosophous... einai*)". Lo más llamativo de inmediato es que en ambos casos se recomienda asociar el ser 'indagadores' de lo múltiple y el ser 'amantes de la sabiduría' (la variante que radica en la inversión de sujeto y predicado no hace, a este respecto, ninguna diferencia). Según la primera lectura, nos encontramos ante la declaración de una exigencia (*χρή*) que establece una especie de definición de la filosofía: la

⁴⁴ Por ejemplo. φιλοσοφεί en Platón, *Symp.* 204a, *Ap.* 28e, *Rep.* 473d, 619d, *Phdr.* 249a, *Soph.* 253e, *Phd.* 67e; en Isócrates. 8.116; 3.9; 8.5; 4.6; 15.121. Φιλοσοφία: Platón, *Phd.* 61a, 68c, *Grg.* 484c, *Euthid.* 288d, *Thi.* 172c; Isócrates, 12.209, 2.35, 10.6, 4.10, 10.67, 11.22.

⁴⁵ B35: CLEM., *strom.*, V, 140. 5: χρή γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡρακλειτον.

relación especificaría que la actividad propia del filósofo *debe* incluir la indagación de *ta polla*, "lo múltiple" o, más simplemente, "las muchas cosas". ¿Se trata, en primer lugar, de una denominación de la propia actividad de Heráclito como filosofía? Si éste es el caso, entonces se diría que la exigencia explícita establece sólo la *ιστορίη* como *conditio sine qua non*, causa necesaria pero no suficiente. La palabra *ιστορίη* nombra genéricamente la actividad de indagar por cuenta propia (en oposición a basarse en la opinión ajena o la convención social establecida), una actitud empírica y científica a la vez, muy característica de los primeros autores de tratados en prosa en la Jonia del siglo VI. De tomarse en el otro sentido posible ("Es necesario que los indagadores de la pluralidad sean filósofos"), la relación en este caso es de una neta exclusión: el imperativo suena a denuncia de una insuficiencia ajena, y parecería un reclamo a los *historountes* (probablemente los blancos incluirían a Hecateo, Pitágoras y Xenófanes, atacados en otros fragmentos que se consideran auténticos, B40 y B129). Los motivos del reclamo podrían incluir quizás la falta de radicalidad de éstos, su ceguera de la unidad de lo múltiple (lo cual fortalecería la asociación del pensamiento de Heráclito con la filosofía, y lo opondría a aquéllos, además de sugerir indirectamente la conexión de *sophia* y unidad). En ambas alternativas, la referencia a *philosophoi* (en un caso adjetivo y sujeto, en el otro, predicado nominal) es el eje de interpretación (que produce apreciaciones distintas, sobre todo de la *historie*).

Así, si suponemos que la expresión "según Heráclito" avala una cita textual, y el fragmento (tal como lo toman Diels y Kranz) es genuino, parecen seguirse algunas consecuencias:

(1) Heráclito podría ser el *inventor* del nombre que la disciplina adoptaría después --de hecho, se trataría del uso más antiguo registrado en la

lengua griega (extrañamente, sin embargo, φιλοσόφους sería un *hapax legomenon*, no sólo en el conjunto de los fragmentos auténticos, sino en toda la tradición filosófica presocrática).

(2) Además, habría expresado ambiguamente a la vez la diferencia, incluso la oposición, y la afinidad o la continuidad de *historie* y *philosophie* (quedando la primera subordinada a la segunda).

(3) Al nombrarla, Heráclito quizás habría expresado de manera consciente su propia actitud de búsqueda, especificando la exigencia de enfrentar lo múltiple (siendo éste el sentido en que Clemente lo entendió), o bien,

(4) exigiría a los *hombres* esforzarse por alcanzar la verdadera sabiduría (quizás hubiera aquí una alusión especial a Pitágoras, cuyo saber es llamado, sin duda irónicamente, σοφίη en B129).

(1) es posible, aunque quizás improbable; ciertamente indemostrable. (2) parece plausible, con ciertas reservas (siempre sobre la base de que Heráclito haya empleado el término *philosophos*); (3) y (4), en cambio, son altamente inverosímiles, a la luz de la evidencia interna de los propios fragmentos. Una lectura del contexto en que aparece la supuesta cita alimenta un escepticismo aún mayor. Clemente escribe:

[Empédocles] ha hecho claro, de modo divino, que conocimiento e ignorancia son delimitaciones de la felicidad y la desdicha, pues, según Heráclito, es muy necesario que los varones que aman la sabiduría sean indagadores de muchas cosas, y en realidad es necesario que "mucho ande errante quien busque ser bueno".⁴⁶

⁴⁶ Clemente, *Strom.* V. 140, 5 (II. p.421 St.) *post* Emped. fr. 132: γνῶσιν καὶ ἀγνωσίαν ὄρους εὐδαιμονίας καὶ κακοδαιμονίας τε θείως ἐδήλωσεν (sc. ὁ Ἐμπεδοκλῆς): χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον. καὶ τῶι ὄντι ἀνάγκη πολλὰ πλανηθῆναι διζήμενον ἔμμεναι ἐσθλόν (Phocylid. fr. 13 D).

Haciendo a un lado la combinación de fuentes, la referencia de Clemente no permite establecer con claridad cuáles pueden haber sido las palabras de Heráclito.⁴⁷ A pesar de la seductora idea de que Heráclito fuese quizás el inventor de la palabra filosofía (o según otra conjetura, uno de los primeros usuarios del término, que habría sido acuñado por Pitágoras⁴⁸), es un hecho que la presunta cita se nos presenta en estilo indirecto, de manera que, en el mejor de los casos, más que una cita textual, nos encontramos ante una paráfrasis, que podría además encubrir una interpolación. B35 es, en este sentido, un buen ejemplo del tipo de problema preliminar a que debe enfrentarse con frecuencia la interpretación de Heráclito, y que consiste en determinar la extensión precisa de un determinado fragmento. El texto amplio que imprimen Diels y Kranz excluye sólo las palabras καθ' Ἡράκλειτον, de modo que si esta postura es correcta, estaríamos frente al primer uso documentado en la historia de la lengua griega del adjetivo "filósofos" (seguramente desprovisto de sentido técnico⁴⁹). Aunque esto no es imposible (teniendo en cuenta el uso heraclitano de neologismos como πολυμαθίη y κακοτεχνίη), aun en este caso algunos han creído más plausible entender la referencia a 'los hombres que aman saber' como una ironía, que como una

⁴⁷ En el extremo opuesto a Diels-Kranz está la postura de Karl Reinhardt, quien sólo consideraba auténtica la palabra ἵστορας. Cf. Marcovich, p. 27.

⁴⁸ Me refiero aquí al pasaje I, 12 en el 'Prólogo' de Diog. Laert., considerado por Wehrli el frag. 88 de Heráclides Póntico: φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον... μηδένα γὰρ εἶναι σοφόν [ἄνθρωπον] ἀλλ' ἢ θεόν. La autenticidad y la veracidad de este texto son también controvertidas. Cf. Morrison, J. S., *CQ* 52 (1958), pp. 198-218; también Burkert, W., *Hermes* 88 (1960), pp. 159-177; y De Vogel, C. J., *Pythagoras and Early Pythagoreanism* (Assen, 1966), 97-102 y 278 ss. Heráclides Póntico fue autor de diálogos, y no podría haber estado presente en la conversación que refiere entre León de Fliunte y Pitágoras, de cuya historicidad es más que razonable dudar. El contrapunto en la polémica acerca de la veracidad de la anécdota lo provee el texto platónico del *Fedro* 278d: τὸ μὲν σοφόν [...] καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνῳ πρέπειν. τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτον τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ.

⁴⁹ En este sentido, aunque con cautela expresa, se pronuncia Charles H. Kahn, *op. cit.*, p. 105, donde juega con dos posibles lecturas de *philosophoi* (la primera positiva y la segunda irónica o crítica): "men who love wisdom" y "men who want to become sages".

caracterización del propio camino de Heráclito (quienes así piensan se topan con una aporía al reconocer el carácter imperativo de la sentencia).

Por otra parte, resulta convincente el cuestionamiento que de este texto ha hecho Miroslav Marcovich⁵⁰, cuyo análisis lleva a descartar como parte del original la fórmula φιλοσόφους ἄνδρας (que habría sido añadida, piensa él, igual que εὖ μάλα⁵¹, por Clemente de Alejandría). Sobre esta base, Marcovich conjetura que la expresión recuperable acaso se reduce a cuatro palabras, de las nueve que generosamente imprimen Diels-Kranz. Para Marcovich, así, el fragmento sería algo como esto:

πολλῶν ἱστορας χρῆ [sc. ἀνθρώπους] εἶναι	Es necesario que (¿los hombres?) sean indagadores de muchas cosas.
--	--

Así, al percibir B35 no como cita textual sino como mera paráfrasis (quizás sumamente libre), el original no incluye referencia a los *philosophoi andres* y no parece ser tanto una tesis acerca de la definición del objeto de conocimiento, cuanto un reconocimiento de la *dificultad* de la investigación. La restauración de Marcovich implica perder la referencia a los *philosophoi* y sustituirlos con un sujeto que no está en el texto. Un escollo considerable es la incertidumbre respecto de quienes son los depositarios de tal deber: ¿los hombres, los mejores, los sabios? En el mejor de los casos, si Heráclito estaba poniendo su propio quehacer como modelo, la introducción del término

⁵⁰ La clasificación que Marcovich (*Editio maior*, pp. 25-27) hace de este texto, como paráfrasis cercana y no como fragmento *stricto sensu* (cita textual), es probablemente certera. Entre los argumentos que Marcovich aduce conviene recordar: 1) la referencia a otro pasaje de los *Stromateis* (I. 68. 3) donde ocurre la fórmula γένη φιλοσόφων ἀνδρῶν y además, 2) la predilección de Clemente por la palabra φιλόσοφος empleada como adjetivo. Según el criterio de Marcovich, sólo puede razonablemente considerarse auténtica una expresión como πολλῶν ἱστορας χρῆ [sc. ἀνθρώπους] εἶναι. Sobre este punto, *vid.* también García Calvo, *op. cit.*, pp. 78-80, quien retiene el texto de D-K, incluyendo φιλοσόφους, confesando que el texto, sin este término, le ha parecido sospechoso en cuanto a su autenticidad "por el hecho de que la parte εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας ἀνδρας forma cuatro pies dactílicos (y no sin cierta sintaxis hexamétrica en su comienzo)".

⁵¹ Sigo también a Marcovich en la traducción, tomando esta expresión junto con χρῆ más que con πολλῶν.

φιλόσοφος pasaría desapercibida (incluso en el resto de los fragmentos preservados), y se trataría de una especie de regla metodológica prescriptiva, según la cual la ἵστορίη resultaría una actividad preliminar indispensable de la verdadera sabiduría. Lo más cercano a esto en los fragmentos, terminológicamente, es τὸ σοφόν, "lo sabio", que contrasta con la indagación como lo uno contrasta con lo múltiple. Pero "lo sabio" permanece implícito en el texto de B35. Me parece, pues, que, aunque pueda retenerse la caracterización del verdadero conocimiento como indagación empírica y libre y como comprensión de la unidad de lo múltiple, parece sensato no depender demasiado de la tesis de que Heráclito haya empleado el término "filosofía", a la vez que reconocer que la incertidumbre implica, como tal, la posibilidad de que así haya sido.

Esta perspectiva es consistente con otros textos. En particular, podría tener apoyo en B22, el cual pudiera ser incluso el texto que inspiró (al menos en parte) la paráfrasis o recreación que es B35. La fuente es también Clemente⁵². En este texto es digno de notar que la pluralidad *no* es propiamente el objeto de la búsqueda: "Los que buscan oro cavan mucha tierra y poco encuentran"⁵³. Aun si descartamos la pertinencia de B35, quizás tengamos, después de todo, una base para la atribución de una autoconciencia vocacional a Heráclito, que quedaría ahora fundada, con menor claridad pero mayor seguridad, en sus propias palabras. Lo que esta interpretación del fragmento requiere es una analogía con el proceso cognoscitivo, sugiriendo así el sutil y complejo contraste "*mucha tierra*"--"*poco oro*", y "*mucho buscar*"--"*poco encontrar*". El contexto aparece como principalmente axiológico, estructurado según un *telos*. Si la analogía con el saber o aprender

⁵² *Stromateis*, IV, 4, 2.

⁵³ B22: χρυσὸν οἱ διζήμενοι. γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον.

es adecuada, Heráclito se presenta aquí oblicuamente como buscador de algo valioso, escaso y cuyo hallazgo y posesión es fruto del esfuerzo. Dos textos complementarios son B101, que declara la búsqueda de sí mismo⁵⁴ y B90, donde se hace una analogía entre la relación del fuego con todas las cosas y la del oro con las mercancías⁵⁵. También puede ser pertinente B123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, "la naturaleza ama ocultarse" (porque lo oculto es lo que por excelencia es susceptible de ser buscado), donde φύσις significa no el ser natural, sino la auténtica estructura ontológica de las cosas.

Por otra parte, la implicación de la multiplicidad como objeto (al menos objeto secundario, necesariamente ligado al primario) del pensar legítimo no resultaría, por sí misma, incompatible con otros textos pertinentes, por ejemplo, el abierto rechazo de la mera erudición (πολυμαθίη) en B40, puesto que, bien mirado, este último fragmento no expresa un desdén de la multiplicidad, sino sólo una denuncia del falso saber que es incapaz de integrar lo múltiple en unidad⁵⁶, o en sus propios términos, el "mucho saber" que carece de mente o inteligencia: "El mucho saber no enseña la mente; pues le hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y, además, a Xenófanes y Hecateo"⁵⁷.

⁵⁴ B101 (Plut., *adv. Colot.* 1118 C): ...ἐδιζησησάμην... ἑμεωυτόν. Quizás pudiera caracterizarse la διζησις ἑαυτου como *búsqueda por sí mismo*, o *preguntarse a sí mismo*, que significarían en este sentido algo próximo a la *historie*, en tanto que ésta constituye un giro respecto del tradicionalismo en las explicaciones del mundo y del hombre.

⁵⁵ B90: Plut., *de E* 388 DE: πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα [...] καὶ πῦρ ἀπάντων. ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. "Todas las cosas son cambio del fuego y el fuego de todas las cosas, como las mercancías del oro y el oro de las mercancías". El fuego, análogo del oro, posee aquí los caracteres de lo uno que se opone a la multiplicidad total, y del paradigma de valor.

⁵⁶ No en vano insiste Heráclito en la identificación de lo uno (ἓν) y lo sabio (τὸ σοφόν), por ejemplo, en B32, B41, y B50. La unidad es uno de los grandes temas en la metafísica de Heráclito, y lo característico de su concepción es el carácter esencialmente sintético de lo uno.

⁵⁷ *Vid. supra*, n. 27. B40: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἑκαταῖον. Νόον ἔχειν es posiblemente *lectio faciliior*, y sólo aparece en los testimonios de Ateneo y Clemente. Sigo a Marcovich (*op. cit.*, pp. 61-64), y a Kahn, quienes se atienen al texto de Diógenes Laercio, IX, 1.

Si, a primera vista, según B35, la indagación de lo múltiple parecía aproximar, vía la noción de *historie*, el pensamiento del efesio a la naciente investigación empírica jónica, en cambio el cotejo con B40 sugiere guardar una distancia prudente, e impone una mayor cautela ante la rápida asociación de filosofía y *historie*. En efecto, para Heráclito, según aprendemos de B129 (la crítica de la figura de Pitágoras como supremo *histor*), hay un vínculo esencial entre *historie* y *polymathie*, y es bien explícito su rechazo de la *polymathie*, una especie de pseudosaber que, aunado a la *historie*, se ejemplifica típicamente en al menos tres de los cuatro nombres mencionados (la primera línea enuncia una regla, y las siguientes la ilustran en casos concretos).

Para nosotros, resulta curiosa la agrupación en B40: Hesíodo es más de un siglo anterior a los otros tres; también destaca el hecho de que dos (Hesíodo y Xenófanes) son poetas (muy distintos entre sí) y dos (Pitágoras y Hecateo) *histores* (uno de ellos probablemente ágrafo). En todos los casos está implicado el "mucho saber", aunque de modos diferentes. Podría pensarse que la radical diferencia entre sabiduría moral de la vieja poesía y la nueva actitud racional de la *historie* no era para Heráclito tan clara. Pero posiblemente no es esto en lo que Heráclito se interesa. El tema de la crítica de Homero y Hesíodo no es nuevo: constituye un elemento fundamental en el pensamiento de Xenófanes (por lo cual no es casual la mención de éste). Lo que los cuatro nombres tienen en común es que son prototipos de la imagen popular de la sapiencia, lo mismo la antigua que la más reciente, siendo ambas, desde la perspectiva de Heráclito, igualmente fallidas. La meta que ninguno alcanza (y que Heráclito parece reclamar implícitamente para sí) se llama aquí *vóος*, 'inteligencia', 'mente' o 'entendimiento' y se contrapone nítidamente al pseudosaber. B81 atribuye la paternidad de cierta charlatanería

a Pitágoras (κοπίδων ἀρχηγός: "el primero de los charlatanes"), mientras que B129 le atribuye la práctica de la *historie* (posiblemente entendida ahí como mera búsqueda libresca), satiriza su original *sophie* o habilidad, caracterizando a ésta como *polymathie* y *kakotekhnie*, con una clara carga negativa.

Nuestro problema propio comienza, pues, reconociendo la posible, quizás probable, ausencia de la palabra φιλοσοφία en la rica e intensa tradición presocrática, y especialmente en el libro de Heráclito. Pero la ausencia de una denominación no implica necesariamente la inexistencia de la cosa nombrada. Heráclito no llama a su propio quehacer filosofía. Quizás no tenía siquiera una única denominación para su modo de pensar y de hablar. Sin duda, poseyó y empleó algunos términos claves. Entre los más familiares se incluyen νόος (frs. 40, 114, 104), φρονεῖν (frs. 112, 113), φρήν (fr. 104) φρόνησις (fr. 2), σοφίη (frs. 129, 112), (τὸ) σοφόν (frs. 41, 50, 108, 32) y sobre todo, λόγος. Si la actitud de búsqueda racional, la apertura al ser propio y, en general, la atención al ser de todas las cosas encarna lo que llamamos filosofía, el punto más obvio es que, para Heráclito, es precisamente esa actitud la que se echa de menos en esos contemporáneos y antecesores que enumera expresamente.

§6. RELACIONES CON LOS FILÓSOFOS MILESIOS.

La actitud de Heráclito ante la cultura de su tiempo, si bien es inequívocamente crítica, se torna particularmente opaca cuando se trata de fijar su relación con la tradición filosófica que ejemplifican (exhaustivamente) Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto. Tales fue aparentemente mencionado, si bien en un contexto que no somos capaces de reconstruir. Uno

de los fragmentos heraclitanos (B80) podría contener una polémica con el único fragmento preservado de Anaximandro (DK12B1), y algunos detalles de las ideas cosmológicas del efesio parecen evidenciar una deuda intelectual con Anaxímenes (siendo además especialmente conspicua la ausencia de mención del aire, a diferencia de la tierra, el agua y, desde luego, el fuego). Otros exponentes de la *ιστορίη* jónica, como Hecateo y Xenófanes, no merecen un juicio más halagüeño que Homero, Hesíodo, o Arquíloco. Gregory Vlastos escribió una vez, partiendo de la alta probabilidad de que las teorías de los milesios hayan sido conocidas por Heráclito, que "ser conocido y no ser injuriado por un hombre con el temperamento de Heráclito equivale a recibir un certificado al mérito"⁵⁸. Charles Kahn comenta, por su parte, con una sobriedad contrastante con el humor vlastosiano: "El silencio de Heráclito acerca de Anaximandro y Anaxímenes no es, probablemente, ni el resultado de la ignorancia ni un signo de respeto especial"⁵⁹.

Aunque es una conjetura, quizás el nexo entre los milesios y Heráclito, la continuidad de la tradición originaria de la filosofía, pueda cifrarse en el importante concepto de *φύσις*, que propendemos a atribuir a los primeros, pero que no está documentado en ninguno de ellos y aparece por primera vez, con un sentido más que compatible con las reconstrucciones usuales del pensamiento milesio, en varios fragmentos heraclitanos (B1, B106, B112 y B123).

⁵⁸ Gregory Vlastos, "On Heraclitus" (*AJP* 76 (1955), p. 355): "That he [*sc.* Heraclitus] had plenty of respect for them [*sc.* the Milesians] we may assume from the fact that they never figure in his victriolic broadsides against prominent contemporaries and predecessors (B40, B42, B56, B57, B81). To be known and not abused by a man of Heraclitus' temperament is tantamount to the receipt of a certificate of merit."

⁵⁹ Kahn, *op. cit.* p. 108 (*ad* B40 *et* B57). El argumento *ex silentio* no es conclusivo. Aunque los haya conocido, el silencio de Heráclito pudo muy bien estar motivado por el escaso conocimiento de los escritos y las ideas de los milesios por parte de su propio público.

Heráclito se ubica, pues, para nosotros en la encrucijada de una doble tradición: la larga serie, preñada de heterogeneidades ideológicas, de la sabiduría de los poetas épicos y líricos, por una parte, y la más reciente revolución intelectual jónica, la joven indagación acerca de la naturaleza, por otra. Se puede discutir la legitimidad de la visión tradicional, que acostumbra tratar al poeta Xenófanes como filósofo, maestro de Parménides y venerable fundador de la escuela eleática. Del mismo modo, se debe insistir, cuando se considera a Pitágoras, en el hecho de que no disponemos en absoluto de evidencia documental directa que justifique la opinión milenaria de que fue en realidad un filósofo. Y si la opinión de Heráclito mismo tiene algún peso, ambos casos son ejemplos de pseudofilosofía. La perspectiva que Heráclito parece tener de su propio quehacer, frente a la tradición entera, podría caracterizarse como una especie de conciencia amarga de falta de raíces, de antecedentes: Heráclito parece hablar como si se supiera el primero en formular conscientemente *su* mensaje, *su logos*. Y, a partir de esto, puede parecer fácil formarse una imagen del pensador como un misántropo arrogante, desdeñoso de los otros, aislado en un presente que quisiera olvidar o borrar su pasado. Pero esta imagen es sin duda unilateral y exagerada: la misma pasión con que expresa su aguda crítica delata un profundo interés y compromiso vitales de Heráclito con los destinatarios de su mensaje, con su propia comunidad (los Efesios en particular y los Helenos en general), con la comunidad toda de los hombres, y con la comunidad de todas las cosas en el *logos*, la razón de ser y la palabra de razón, y el *kosmos*, el orden universal.

La cuestión de la relación precisa de Heráclito con los milesios es un problema abierto. Para empezar, es sumamente exigua la información disponible de primera mano y los datos que es posible extraer de la doxografía antigua no son, por regla general, en modo alguno

incontrovertibles. La escasez de bases más firmes permite que las reconstrucciones interpretativas desarrollen líneas hermenéuticas sumamente liberales (en el sentido de licenciosas), que llegan a veces a la arbitrariedad más soberana.

En segundo lugar, a diferencia de Tales, Anaximandro y Anaxímenes no son mencionados en absoluto en ninguno de los fragmentos conservados. Incluso en el caso de Tales, el supuesto fragmento podría resultar no ser auténtico, y aun si lo fuera, no está claro qué podría inferirse de la declaración de B38 de que "practicó astronomía" (literalmente, "astrologizó"). Si esta expresión fuera un eco fiel de algo escrito por Heráclito, podría implicar una cierta afinidad de intereses, a juzgar por B120: "Los límites entre la Aurora (Oriente) y el Atardecer (Poniente) son el Oso, y opuesto al Oso, la frontera [¿el guardián?] del brillante Zeus"⁶⁰. El sentido preciso de B120 puede ser problemático, pero puede inferirse, a partir de B94 ("El Sol no rebasará sus medidas; si no, las Erinias, ministras de la Justicia, lo encontrarán"⁶¹), y en general de las ideas de límite y medida, la predominancia de la noción de un orden o legalidad observable en los movimientos de los astros celestes, incluido desde luego el sol, que tiene sin duda el papel protagónico en lo que pudiera llamarse (con una vaguedad muy considerable y con un riesgo hermenéutico quizá no menor) la "astronomía" de Heráclito. En este punto, parece importante precisar que la 'cosmología' y la 'astronomía' de Heráclito no son nociones equivalentes, ni podrían tener la misma extensión (siendo la segunda mucho más restringida). La conexión astronómica entre Tales y Heráclito es especialmente vulnerable, si se tiene en cuenta la crítica

⁶⁰ B120: Strabo, I 1,6 ἡοῦς καὶ ἐσπέρας τέρματα ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὐρος αἰθρίου Διός.

⁶¹ B94: Plut., *de exil.* 604 A: "Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν.

inclemente contra Homero y Hesíodo (ampliamente documentada) y B105. Por otra parte, el agua (a diferencia del "aire") sí tiene una función propia dentro de la "mecánica" de las transformaciones "elementales", y quizás el pensamiento moral del milesio pudiera formar parte de lo que Heráclito retuvo y expandió de la tradición (pienso, por ejemplo en la *gnome* atribuida a Tales⁶²: χαλεπὸν τὸ εαυτὸν γνῶναι, "[es] difícil conocerse a sí mismo", una derivación del "Conócete a tí mismo", atribuido a Xilón e inscrito en Delfos, y cuyo eco en Heráclito lo tenemos en B101).

La posible afinidad de Heráclito con Tales podría hacerse extensiva, por ejemplo, a Solón, con cuyo pensamiento moral y político pueden trazarse algunos paralelos significativos: la *eunomíe*, la idea de una justicia social como equilibrio entre las clases opuestas, el énfasis en la prioridad del bien común, son nociones que pueden haber ejercido una influencia no desdeñable en Heráclito. De esta línea podrían derivarse también las apreciaciones claramente positivas acerca de Bías y Hermodoro (B39 y B125, respectivamente), los dos únicos casos en los fragmentos en que la referencia a un nombre no va unida a una crítica.

En el caso de Anaxímenes, que (como Anaximandro) no es mencionado por su nombre en ninguno de los fragmentos (la referencia más antigua de que disponemos de ambos es muy posterior, y se encuentra en Aristóteles), es posible y más que razonable encontrar una huella de su influencia en fragmentos como B31, B36 y B90. El aspecto de la teoría de Anaxímenes que resulta más visible y pertinente es su tesis de que todas las cosas son modificaciones de una sola unidad primigenia, de la cual surgen las demás (*cf.* DK13A7). Lo que Anaxímenes postulaba, inteligible contra un trasfondo cosmológico (y seguramente también cosmogónico), es asimilado, pero

⁶² Por Demetrio de Falero, DK10. 3. 89.

también transformado por Heráclito en su propia concepción del fuego, y lo consideraremos más adelante en mayor detalle. Llama la atención, en las formulaciones del ciclo del cambio cósmico, la ausencia de toda referencia al aire (los textos recogidos por Diels como fragmento 76 posiblemente no sean auténticas citas), lo cual parece un claro signo de distancia y diferencia sustancial entre ambas perspectivas. Pero aunque la formulación heraclitana del cambio cósmico sea irreductible a la física milesia, es susceptible de ser interpretada, al menos en parte, como una postura que supone el conocimiento de la doctrina de Anaxímenes.

En el caso de Anaximandro, la afinidad se vuelve más intensa, por la concordancia de Heráclito respecto de la interpretación del ciclo cósmico de transformaciones o cambios en términos de una estructura que integra la unidad a partir de la contraposición. El esquema estructural de lo que en Heráclito se suele llamar "armonía de contrarios" es perceptible en el fragmento B1 de Anaximandro:

Aquello que es el origen para las cosas que existen, en eso mismo se produce su destrucción, de acuerdo con la necesidad; pues se hacen justicia (δίκη) y se dan reparación unas a otras por su injusticia (ἀδικία) según el orden del tiempo⁶³.

Además de la imagen del ciclo cósmico (la implicación recíproca y necesaria de los contrarios "nacimiento" y "destrucción" mediante el señalamiento de la identidad de "aquello desde lo cual" y "aquello hacia lo cual"), la descripción del proceso se concentra en la segunda frase en el juego dialéctico de "justicia" e "injusticia". El cotejo del fragmento de Anaximandro con B80 sugiere que Heráclito tuvo en mente las palabras del milesio: "Es necesario saber que la guerra es común y que *la discordia es justicia* y que

⁶³ Vid. *supra*, p. 22, n. 18.

todo sucede según la discordia y *la necesidad*⁶⁴. El punto donde se percibe mejor la diferencia (el centro de gravedad de este texto), es la afirmación de la identidad o la equivalencia de justicia y discordia, sugiriendo así un modelo de explicación, dialéctica y ontológica, que se aparta del de Anaximandro por la supresión del contrario de "justicia". En vez de cifrar en equilibrio de la contraposición dinámica en el juego de estos dos términos, Heráclito procede a una especie de universalización de δίκη, haciéndola indiscernible de ἔρις, "discordia" o "lucha" (término que parece muy cercano a πόλεμος, la guerra, que es el símbolo de la contraposición en general, aquí y en B53, donde *Polemos* es llamado "padre" y "rey" universal). La diferencia entre los planteamientos de Heráclito y Anaximandro no opaca, pues, su coincidencia en la arquitectura de la concepción ontológica general, que apunta en ambos casos (y en Heráclito es prácticamente explícita) hacia la idea de la racionalidad de la contraposición.

§7. EL PROBLEMA DE HERÁCLITO Y PARMÉNIDES.

Si el problema de la relación del pensamiento con los milesios es, como dijimos, una cuestión abierta a la interpretación, lo es todavía más el problema de la posible conexión entre las teorías de Heráclito y Parménides. El primer punto que hay que tocar es la dificultad estrictamente cronológica. Nuestro conocimiento de la circunstancia histórica de ambos pensadores es, por decir lo menos, muy precario.

⁶⁴ B80: Cels. ap. ORIG. c. Cels. VI 42: εἰδέ<ναι> χρή τὸν πόλεμον ἔοντα ξυόν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

En el caso de los milesios, podemos estar seguros siquiera de que el más tardío (Anaxímenes) tiene que haber sido anterior cuando menos unas dos generaciones (suele fijarse su *akme* alrededor del 546 a. C.). De Heráclito suele pensarse que floreció alrededor del 500 a. C., pero esta fecha es una mera aproximación tentativa, que admitiría un margen de error de diez o más años, hacia atrás o adelante. Esta cantidad, dada la distancia temporal que nos separa del efesio, puede parecer poca cosa, pero implicaría una diferencia considerable respecto de su ubicación histórica relativamente a Parménides. De éste tampoco puede precisarse independientemente con precisión la *akme* (la referencia a la muy anterior fecha de la fundación de Elea, o la supuesta dependencia discipular respecto de Xenófanes no resuelven la cuestión). Partiendo del testimonio del *Parménides* platónico (cuya fecha dramática es el 450 a. C. y cuya plausibilidad cronológica es hoy generalmente aceptada), Parménides debe haber nacido hacia el año 515 a. C. Si suponemos que el libro de Heráclito pudo ser compuesto alrededor del 490 a. C., el *Poema* de aquél podría haber sido ya escrito (Parménides tendría entonces 25 años), aunque parece más probable que haya sido compuesto hacia el 480 a. C.⁶⁵ Como resultado de esta primera aproximación puede concluirse preliminarmente que la datación cronológica de cada uno no es del todo independiente de la del otro, y lo más sensato parece ser tratarlos como contemporáneos, sin pretender una precisión abusiva. Un factor de peso (aunque, de manera previsible, inconclusivo por sí solo) para tomar posición al respecto debe incluir un examen del contenido filosófico de las respectivas "doctrinas". Este último aspecto se vuelve más importante (para el adecuado

⁶⁵ Cf. a este respecto Mondolfo, *Eraclito. Testimonianze e imitazione*, p. XLVII. Por nuestra parte, pensamos que es demasiado ingenuo basar la hipótesis de una composición tan temprana en el mero hecho de que la diosa se dirige a Parménides mismo como κοῦρος (B1, v. 25).

tratamiento de la cuestión de la datación cronológica) en cuanto que, como intentaremos mostrar, las referencias internas potenciales son muy limitadas (en número), y las formulaciones textuales, susceptibles de muy diversas interpretaciones.

En primer lugar, desde la perspectiva de los fragmentos heraclitanos, lo que encontramos es un silencio total, que apunta hacia la plausibilidad general de la suposición de que el efesio no conoció la obra de Parménides⁶⁶. Si se adopta la hipótesis contraria (es decir, que Heráclito haya tenido noticia del *Poema*), resulta sorprendente que no haya en los fragmentos ni el más remoto eco de nada que podamos encontrar en ninguno de los versos parmenídeos. Cabe sospechar que Heráclito hubiera reaccionado (probablemente con una crítica virulenta) ante las tesis de Parménides. Pero lo que vemos es la ausencia de toda reacción, lo cual resulta natural si suponemos, en cambio, que Heráclito no leyó a Parménides. Si esta suposición es correcta, esto solo implicaría ya la consecuencia de que el pensamiento filosófico de Heráclito no contiene ninguna influencia de Parménides, y pueden comprenderse, en principio, los motivos del efesio con independencia total de cómo se interprete al eleata.

¿Cuál es el panorama de la posible relación entre estos dos contemporáneos, visto desde los fragmentos conservados del *Poema*? Aunque Heráclito haya ignorado el escrito de Parménides, éste puede haber conocido el libro de Heráclito, y (además de la repercusión que en él mismo hubiera producido esa lectura), la huella de la palabra de Heráclito en Parménides pudiera resultar ser iluminadora respecto del contenido del propio pensamiento de Heráclito. Si encontrásemos alguna referencia inequívoca a

⁶⁶ Cf. por ejemplo, Kahn, p. 317, n. 160: "Parmenides' poem was almost certainly unknown to Heraclitus, although it may have been composed during his lifetime".

cualquier fragmento que conozcamos de manera independiente, Parménides sería el primer testigo doxográfico identificable, y el valor de su testimonio sería inapreciable.

Desde luego, reconocemos, dentro de la común mentalidad arcaica, marcadas diferencias entre ambos, que comienzan a presentárenos cuando consideramos, por ejemplo, las distintas formas literarias de que cada uno de ellos se sirve. A diferencia de la prosa de Heráclito, con todas sus complejidades intrínsecas y su riqueza de recursos poético-retóricos, el discurso de Parménides se expone en versos hexámetros, el paradigma formal de la épica homérica. No es éste un mero rasgo estilístico, sino parte de una estrategia pedagógica de difusión. La unidad estructural del *Poema*, por su parte, no está (ni ha estado nunca) en modo alguno en cuestión, aunque su explicación concreta pueda seguir caminos muy distintos, y llegar a conclusiones diversas. (En efecto, el mayor problema hermenéutico, en el caso de Parménides, radica precisamente en cómo se entienda el modo de ensamblar las llamadas "Vía de la verdad" y "Vía de la apariencia u opinión".) En cuanto al aspecto narrativo (que se anticipa a través de ciertas declaraciones iniciales y finales de la diosa), las etapas o estaciones que ésta marca son el criterio básico que permite o legitima la división del poema como un todo en tres partes. El tono y el ambiente del proemio de Parménides contrastan con los del proemio de Heráclito, y el estatismo de la revelación del ser, con el dinamismo cósmico del *logos* (como era de esperarse, y como es natural que ocurra con un proemio, siendo éste siempre una introducción a un contenido que se desarrolla posteriormente).

Heráclito habla ahí con su propia voz, cuya autoridad deriva del *logos*, al que concibe sin duda como dotado de una existencia objetiva e independiente. La verdad que le importa decir es expresada desde las primeras palabras, y el

contexto en el que se inserta esta verdad es la incomprensión y la negligencia epistémica de los hombres ante su propia realidad vital. El "yo" aludido en el proemio heraclitano está presente, aunque velado, en los demás fragmentos. Parménides, por su parte, inicia su obra con un relato marcadamente alegórico, también expresándose en primera persona, contando una experiencia que consiste en un viaje aparentemente iniciático⁶⁷. Este esquema narrativo dura los primeros 24 versos del proemio (B1), hasta que la diosa toma la palabra, cuyo uso no abandona ya, tornándose Parménides mismo, de narrador, en oyente y receptor de la enseñanza que aquélla le ofrece.

Es manifiesto en ambos casos, así, un cierto énfasis en la propia persona del autor, en su individualidad, aunque esto ocurra en cada caso de modos muy distintos. Ambos pensadores, sin embargo, sobreponen a su propia individualidad personal la noción de una verdad de rango supremo, *prima facie* asociable con la idea tradicional de lo divino (que es, además, en Parménides, más netamente mencionada: la manera de decir de Heráclito es sin duda mucho más ambigua y opaca). Este último punto, la invocación de un conocimiento incuestionablemente cierto, una "verdad" objetivamente existente (que da lugar a la visión de Parménides como una suerte de iniciado en misterios inaccesibles para el común de los mortales, y a la figura de Heráclito como un profeta o portavoz de algo que, al menos desde la perspectiva tradicional, se parece mucho a lo divino) es ciertamente muy complejo y de difícil interpretación. Escogemos ver esas referencias a una fuente de conocimiento, cuya autoridad es suprema, sin excluir otras posibilidades, como signo de una coincidencia que concierne al dispositivo

⁶⁷ Experiencia que, según la interpretación que yo asumiría, es una *katabasis*, o descenso, a la casa de la diosa, situada en algún lugar bajo el horizonte terrestre. Cf. Gómez-Lobo, A. *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*. Buenos Aires, Ed. Charcas, 1985, pp. 39-44.

interno del pensamiento filosófico, es decir, como una apelación a lo real en cuanto tal y, en este sentido, como expresión de la autoconsciencia vocacional. Aunque los contenidos "doctrinales" son muy diferentes, la conciencia de la propia originalidad, la irreductibilidad del propio mensaje al mero saber de apariencias que priva en el mundo humano, son sorprendentemente semejantes: el saber filosófico se presenta, basándose expresamente en una verdad propia, en ambos casos, como crítica del saber aparente (o sea, de lo que entre los hombres pasa por saber, sin serlo en realidad). La diferencia entre ambas formulaciones parece concentrarse desde el ángulo histórico, en esto: mientras es muy improbable que Heráclito reaccione (de la manera que se quiera) ante Parménides, es cuando menos posible que Heráclito esté incluido entre los blancos de la crítica parmenídea.

Es conveniente insistir ahora, luego de haber reconocido las múltiples diferencias en el nivel de las formas de expresión, recaer en la especificidad del léxico. Por ejemplo, la palabra "verdad" (*aletheia*), cuya importancia es sin duda central en Parménides, no ocurre en Heráclito (la excepción parece ser B112: *alethea legein*, literalmente "decir verdades"). Otro caso es la sustantivación de *eon* y *einai* (o sus sinónimos), que es parte muy importante de la originalidad de Parménides; el uso heraclítico del participio parece normal (B1, B2, B80, por ejemplo), y lo que brilla por su ausencia es precisamente una sustantivación (la excepción en Heráclito parece ser B113). *Noos* (*noein*, el infinitivo, es exclusivo de Parménides) se cuenta entre los términos comunes. Un caso especialmente significativo es el de *logos* en Parménides B7 [vv. 5-6: κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον // ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα: "juzga, en cambio, con la razón la combativa refutación // expresada por mí"], de donde podría derivar un argumento interesante: el sentido que *logos* requiere aquí es "razón" como facultad de juicio, o literal criterio, cuyo

objeto es el *elenchos*, el argumento refutativo de la diosa. Llama la atención la distinción del *logos* (cuya posesión se atribuye implícitamente a Parménides) respecto del ámbito del lenguaje (que es el de la diosa), que parece más cercano al *elenchos* ya expresado. Pero ¿de dónde podría haber adquirido *logos* tal sentido? Incluso en el *Poema* (B1, 15: μαλακοῖσι λόγοισιν) *logos* tiene el sentido usual, de palabra o discurso. El antecedente obvio parecería ser Heráclito, lo cual, si pudiera comprobarse, sería un apoyo importante para la tesis de la posterioridad de Parménides. Aunque puede dudarse de que éste sea efectivamente uno de los sentidos posibles de *logos* en los textos de Heráclito, lo requerido sería sólo la plausibilidad de que *logos* hubiera sido así interpretado por Parménides. Las alternativas a esta explicación serían: a) que derivara de otra fuente, y b) que Parménides mismo hubiera efectuado la transición del significado.

Respecto de la posibilidad de una cita textual de Heráclito, el examen de los versos del *Poema* de Parménides arroja un resultado negativo. Los textos en que se ha creído ver una referencia a los *ipsissima verba* del efesio no permiten, en realidad, hablar de nada tan explícito como una cita. Respecto de otros fragmentos parmenídeos, los más frecuentemente interpretados como indicativos de una polémica (no exclusiva) contra Heráclito (tesis más razonable, distinta de la que afirma la existencia de citas textuales) son B4, B6 y B8 (v. 5).

En Parménides B4, el verso 1 ("Considera cómo las cosas ausentes están, sin embargo, firmemente presentes en el pensamiento"⁶⁸) ha sugerido a algunos una referencia a Heráclito B34. Una consideración más detenida no permite tal optimismo. En primer lugar, el fragmento de Heráclito invoca

⁶⁸ B4, 1: λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαιῶς.

expresamente la fórmula *παρεόντας ἀπειῖναι* ("presentes, están ausentes", referida a los sordos) como un dicho (*φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ*), de modo que la fuente de que deriva la expresión en Parménides podría no ser Heráclito. En segundo lugar, son claramente distintas e irreductibles las referencias deseadas en cada caso: la diosa de Parménides impone, a título de prescripción, observar *cosas* "ausentes" como "presentes" (es decir, habla de objetos de conocimiento), mientras que Heráclito habla de *personas* (sujetos de conocimiento).

Por otra parte, no queda claro de inmediato cómo, en efecto, las cosas ausentes podrían hacerse presentes al *noos*, ni tampoco de qué modo puede ilustrarse esa presencia de lo ausente en los versos siguientes: "Pues no interrumpirás el contacto de lo que es con lo que es // ni dispersándolo totalmente doquiera según un orden // ni reuniéndolo"⁶⁹. Los versos 3 y 4 del mismo B4 parmenídeo incluyen los participios *σκιδνάμενον* y *συνιστάμενον* que algunos han querido ver como una polémica con el fragmento B91, uno de tres fragmentos fluviales de Heráclito donde se emplea, en lo que parece una glosa marginal, la pareja *σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει* (literalmente "[se] dispersa y de nuevo [se] reúne"). Este fragmento, sin embargo, de una parte es de autenticidad discutible⁷⁰. Y por otra, aún suponiéndolo auténtico, en vista del contexto doxográfico y reconociendo la aparente falta de adecuación de la expresión "dispersarse y reunirse de nuevo", aplicada al movimiento de un río (la expresión textual, debida a Plutarco, exige vincular ambos verbos con el sujeto que es *thnete ousía*, "sustancia mortal"), parece sensato retener la segunda frase con plena

⁶⁹ B4, 2-4: οὐ γὰρ ἀποτιμῆξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι // οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον // οὔτε συνιστάμενον.

⁷⁰ Sería extraño, en efecto, que Heráclito fuera autor de los tres fragmentos fluviales, B12, B49a y B91.

consciencia de nuestra total ignorancia de su posible contexto original, y mantenerla separada de la consideración de la sentencia fluvial propiamente dicha. No hay, pues, elementos suficientes para afirmar que haya aquí siquiera un eco inequívoco de Heráclito.

Por lo que toca a Parménides B6, es importante señalar que en los primeros tres versos hay, sin duda, al menos una laguna identificable⁷¹, que afecta el sentido general. Los versos finales (4-9) describen a los usuarios de un camino desdeñable, donde "andan errantes los mortales que nada saben, bicéfalos"⁷². El pensamiento de éstos se califica igualmente de errabundo (πλακτὸν), se enfatiza su pasividad, y el fragmento remata así: "para éstos, ser y no ser pasan por lo mismo y no lo mismo, y el camino de todos [ellos] revierte sobre sí mismo"⁷³. La posibilidad de una polémica con Heráclito parece plausible a partir de la imagen de los hombres como *dikranoi*, que tiene que ser vista como creación parmenídea, y que parece ensamblarse bien con la atribución de ser y no ser, lo mismo y no lo mismo, expresiones que pueden sugerir la concepción de Heráclito, pero que no la reproducen en sus propios términos (conviene recordar que Heráclito suele decir que dos contrarios cualesquiera son "lo mismo", pero en ninguna parte (que yo sepa) afirma a la vez que sean "no lo mismo"). Finalmente, el adjetivo *palintropos* parecería referir a B51. Sólo que ahí, hoy se suele leer *palintonos*, y aunque se retuviera la otra lección, Heráclito lo aplica a *harmonie*, mientras que Parménides lo vincula con *keleuthos*, término que retoma *hodos*, uno de los

⁷¹ Subsanaada por Diels con la conjetura εἶργω, con base en B7. 1. Estos versos constituyen la fuente última de la tesis de una *tercera* vía, que se añadiría a las dos que menciona B2 (vv. 3 y 5). Otra posibilidad, propuesta por N. L. Cordero ["Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis* 24 (1979), 1-32], es ἀρξει [comenzarás] (vid. Eggers, *LFP* 1, p. 442, y Gómez-Lobo, *Parménides*, pp. 94-95)

⁷² B6, vv. 4b-5a: βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν | πλάττονται, δίκρανοι.

⁷³ B6, vv. 8-9: οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισθαι | κοῦ ταῦτόν. πάντων δὲ παλίντροπος ἔστι κέλευθος.

cjcs principales en la exposición, desde el proemio hasta el fin de la vía de la *doxa*. No es, pues, absolutamente necesario ver la crítica del pseudoconocimiento de los hombres como una polémica específica o exclusivamente dirigida a Heráclito.

De los cuatro fragmentos considerados del *Poema*, es el último el que resulta decisivo realmente. Sin prejuicio, es difícil no ver una oposición deliberada a la fórmula heraclitana de la eternidad (B30: ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, "fue siempre y es y será") en B8 5-6: "ni fue antes ni será después, ya que es ahora todo igual, uno, continuo" (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδέ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἓν, συνεχές). Para los efectos de nuestro estudio de Heráclito, lo más importante de este reconocimiento de una contraposición crítica por Parménides, es que concierne al tema de la temporalidad, cuyo valor es difícil de exagerar en cualquiera de los dos pensadores. Signo de la conciencia de tal importancia de la cuestión en Heráclito es el contexto del *Poema* en que aparece la fórmula parmenideana, que (se la interprete como se quiera) declara expresamente una anulación de pasado y futuro en "lo que es", lo cual equivale prácticamente a reducir "era" y "será" a predicaciones ilegítimas en cuanto que ambas suponen una afirmación de "lo que no es". El punto pertinente podría expresarse así: difícilmente Parménides hubiera formulado la idea de la extratemporalidad sin el contraste de la fórmula heraclitana de B30, con un designio de evidente rechazo, pues ¿quién más sino Heráclito dijo que lo real, lo que existe, "siempre fue, es y será"? Sin entrar a una discusión comparativa acerca del sentido preciso de ambas concepciones (no sólo distintas, sino posiblemente incompatibles y mutuamente excluyentes), la posible polémica de Parménides apunta, por lo pronto, a la tarea de reivindicar el alcance y la centralidad metafísicas de la concepción filosófica (ontológica) de Heráclito.

§8. EL DESTINO DE HERÁCLITO EN LA FILOSOFÍA GRIEGA.

La presencia perceptible del pensamiento de Heráclito en la tradición posterior es intermitente, y de diverso alcance en cada caso, y rastrearla es una tarea más doxográfica que directamente interpretativa. Un cierto influjo se deja ver en algunos fragmentos de Empédocles, pero no siempre es fácil decidir siquiera el sentido general de la referencia (B3, B16, B17, B106, B110, B135, se cuentan por Mondolfo como imitaciones empedocleas del efesio). En cambio, su ausencia es significativa en lo que conocemos del libro de Anaxágoras. Los ecos y deliberadas reminiscencias en Demócrito incluyen los fragmentos B53, B64-65, B98, B170, B171, B147, B158 y B236.

La repercusión de Heráclito sobre la sofística suele concentrarse en la figura de Protágoras. En general, esta conexión no parece independiente de una línea (sólo a medias seria) bien aparente en *loci classici* de los escritos de Platón⁷⁴, donde la interpretación directa de Heráclito está necesariamente mediada por la interpretación que previamente se asuma del propio Platón. Incluso al margen del texto platónico, y acudiendo directamente a los textos originales (o lo más cercano a éstos a nuestra disposición) puede resultar muy riesgoso, por ejemplo, hacer excesivo énfasis en el fragmento B6a (DK) de Protágoras: δύο λόγους εἶναι περὶ πάντος πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις⁷⁵, "sobre cualquier cosa hay dos *lógoi* [tesis] contrapuestas entre sí", pues aunque implica efectivamente una postura aparentemente afín al énfasis heraclitano en la realidad de la contraposición, conlleva también una considerable lejanía de perspectiva, que puede verse reflejada aquí en el uso

⁷⁴ A este respecto, los pasajes fundamentales son *Teeteto* 152d ss., 156e, 160a 179d-180b, y *Cratilo* 401d, 402a, 412d, 440b-e.

⁷⁵ Dióg. L. IX 57.

del propio concepto de *logos* (el cual aparece aquí en plural, asociado justamente a la oposición en un nivel lógico-lingüístico o gnoseológico, mientras que el plano ontológico queda incluido en la noción de *pragma*). El notable alejamiento de Heráclito que implica la perspectiva sofística (hasta donde ésta encarna en la formulación de uno solo de sus exponentes) es particularmente visible en el más famoso de los *dicta* del movimiento sofista, que pasa por ser el lema de su verdadero espíritu: πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον ἔστιν (DKB1): "De todas las cosas el hombre es la medida". Esto está, desde luego, muy lejos de la visión que exponen las palabras de Heráclito en B30, que identifican el *kosmos* eterno con el "fuego siemprevivo" (πῦρ ἀείζωον) y concluyen con la alternancia del encenderse y apagarse "con medidas" (μέτρα). Las medidas de las cosas estaban para Heráclito en las cosas mismas: la metricidad es lo medular en el orden real, el *kosmos per se*. Si hay medidas en el hombre mismo (y, para Heráclito, ciertamente las hay), ello se debe a la inclusión de éste en el cosmos, al que está necesariamente sometido. En Protágoras, es el hombre (seguramente el individuo) el que ejerce despóticamente su poder metrizable sobre las cosas: éstas han sido privadas de sus medidas, que son ahora vistas como dones venidos del arbitrio soberano de los hombres. El *kosmos* protagoriano, si cabe hablar así, sería frágil creación humana, algo que existe νόμῳ, por convención, no φύσει, por naturaleza. La cuestión hermenéutica no concierne aquí, primariamente, al sentido intrínseco de la concepción de Heráclito, sino a la interpretación protagoriana, y ésta, si nos atenemos al texto, está concentrada en un uso de la noción de *metron* que parece tener intenciones irónicas y que sugiere un desdén crítico, más que una imitación retórica.

Un factor decisivo para su inclusión en la tradición filosófica por la historiografía posterior, es que Heráclito haya sido visto por Platón y por

Aristóteles como un representante inequívoco de la tradición a la que ellos mismos se sabían pertenecer. Esta atribución a Heráclito de la calidad de filósofo por los mayores exponentes de la era clásica fue posible, en primer lugar, porque ambos forjaron nuestro concepto de la filosofía como ciencia y sapiencia. Ambos tenían ideas claras y bien definidas acerca de la filosofía, a la que concibieron por igual como ciencia o saber de verdades, *episteme*, por oposición a *doxa*, la opinión como un saber de meras apariencias, y cada uno poseía un sentido histórico que, aunque envuelva errores y equívocos, y hoy pueda parecer a algunos precario, fue en mucho certero y fidedigno. A la vez, también es verdad que sus perspectivas son irreductibles entre sí, no sólo diferentes de las nuestras, y que nos muestran dos imágenes distintas de Heráclito, el filósofo.

Dicho en forma muy resumida, la visión platónica de Heráclito se cifra en el énfasis que atribuye a la movilidad de todo lo existente, siendo casi siempre interpretado en términos ontológicos extremos como un defensor de la relatividad y la universalidad del devenir. Ocasionalmente, Platón sugiere la derivación de posturas sofísticas (como la de Protágoras) a partir de la tesis del flujo y el movilismo universales que atribuye a Heráclito. En los textos aristotélicos Heráclito aparece como el autor de una prosa imprecisa, el (dudoso) detractor del supremo principio de no-contradicción, y uno entre muchos balbucientes *fusiko*..., cuya tesis específica acerca de la *ἀρχή* universal es el fuego. De los propios lineamientos generales de Aristóteles depende, en medida no desdeñable, el testimonio de Teofrasto, quien ha fungido como base de la tradición doxográfica posterior.

Es conveniente en este punto, aunque sin pretender entrar a fondo en el tema, tomar conciencia de la complejidad del problema de las fuentes de los fragmentos de Heráclito. Los 126 fragmentos enlistados por Diels-Kranz

proviene de más de treinta fuentes, siendo la más temprana Platón (s. IV AC) y la más tardía Alberto Magno (s. XIII DC). Clemente de Alejandría (s. II-III DC, 24), Hipólito (s. III DC, 17), y Plutarco (s. I-II DC, 20) son los que citan un mayor número de fragmentos. Otros: Diógenes Laercio (s. II-III DC), 11; Sexto Empírico (s. III DC), 3; Aristóteles (s. IV AC), 4; [Aristóteles] (s. I DC), 2; Iámblico (s. V DC), 3; Marco Aurelio (s. II DC), 6; Eusebio (s. III-IV DC), 3; Juan Estobeo (s. V DC), 12; Estrabón (s. I AC-I DC), 3, Tzetzes (s. XII DC), 2; Teofrasto (s. IV-III AC), 2. Aecio (s. IV-V DC), Plotino (s. III DC), Porfirio (s. III DC), Polibio (s. II AC), Galeno (s. II DC) y Heráclito Homérico (s. I DC) se cuentan entre quienes citan un solo fragmento. Tres textos en la colección de Diels-Kranz están en latín: B4, Alberto Magno (s. XIII DC); B37, Collumella (s. I DC); B67a, Hisdoso (*post* s. V DC).

Es notable que las cinco fuentes más importantes, en términos de la cantidad de fragmentos transmitidos (Plutarco, Diógenes Laercio, Clemente de Alejandría, Hipólito y Estobeo) son todas pertenecientes a la era cristiana. Entre las fuentes antiguas destacan Aristóteles y Teofrasto. Platón es la fuente más antigua (si el *Hippias mayor* es auténtico, y si realmente hay en él dos citas textuales). La calidad de las citas es, naturalmente, un tema más complejo: no todos los autores son igualmente escrupulosos en sus citas, y los estándares pueden variar grandemente incluso en un mismo autor (por ejemplo, Plutarco y Diógenes Laercio). En este estudio, nos hemos guiado la mayor parte de las veces por la edición de Marcovich, quien distingue los fragmentos por grado de literalidad (C= *citatio*, P= *paraphrasis* y R= *respicit*, que hemos reproducido en el Apéndice, después de cada texto en las páginas pares, correspondientes al texto griego), y trataremos de hacer explícito y justificar siempre que nos apartemos de su *Editio maior*. Intentaremos discutir el contexto inmediato de cada fragmento, y la fiabilidad del testigo pertinente

según nos vayamos enfrentando a los textos mismos, y según lo requiera nuestro tema.

Sobre las fuentes de nuestro conocimiento textual de Heráclito, conviene seguir teniendo presente a John Burnet, en general, y a G. S. Kirk, en particular. Se encuentran aportaciones valiosas en C. H. Kahn (especialmente sobre Teofrasto, respecto de Anaximandro y Heráclito), y de manera ocasional, en otros autores, como M. L. West, G. Vlastos, S. Mouraviev, W. K. C. Guthrie y A. García Calvo.

§9. LOS GRANDES TEMAS EN LOS FRAGMENTOS

Todos los distintos temas que forman el conjunto de la filosofía de Heráclito están recíprocamente contenidos unos en otros. Desde luego, hay menos temas que fragmentos: la pluralidad de éstos es reducible a un conjunto menor, un repertorio fundamental. Pero aun esta pluralidad más restringida es todavía engañosa, en cuanto que apunta a una unidad más profunda. Podría pensarse y decirse, pues, que hay algo así como un "sistema" de Heráclito, que está presente en todos y cada uno de los fragmentos conservados, y que, en este sentido, cada uno de éstos es un espejo fiel del conjunto.

Aunque sugerente, precisamente por cuanto pone la unidad en el primer plano, este tipo de interpretación puede quizás resultar excesivo, en la medida en que no sólo presupone en Heráclito una voluntad teórica constructiva, sino además le atribuye implícitamente la intención de expresar la concepción entera del "sistema" en cada oportunidad declarativa singular. El punto que debe ahora considerarse es el sentido que pueda darse a esa sistematicidad u organicidad, o, más simplemente unidad, cuya presencia parece innegable. No se trata de la simple congruencia entre los diversos contenidos de los

fragmentos, es decir, entre los grandes temas generales de que Heráclito se ocupa. Si el pensamiento filosófico ha de ser sistemático, hay que interpretar tal sistematicidad como la respuesta metodológica a la exigencia objetiva que plantea la propia realidad que es materia de la consideración. Quiero decir que es la unidad de lo real la que impone la unidad del pensamiento, debido a que éste pretende, por exigencia del principio vocacional, hacer presa en aquélla. En este sentido, filosofar es unificar, pero no porque confiera a lo real una unidad y una racionalidad producidas por el mero pensamiento, sino porque filosofar es siempre un esfuerzo del pensamiento por captar y expresar la unidad y el orden propios de la realidad en sí misma.

Lo uno es enfocado desde diferentes ángulos, y denominado diversamente: la pluralidad nominal es signo de unidad, la diversidad categorial expresa la mismidad de lo que es. Uno de los rasgos específicos de la filosofía heraclitana es su peculiar manera de comprender la unidad como síntesis, como unidad compleja (por contraste con simple), en lo cual Heráclito puede considerarse paradigma representativo de la mentalidad griega arcaica. Para lograr captar conceptualmente el verdadero sentido de esa unidad del "sistema", que representa la unidad de la realidad que es objeto del pensamiento teórico, hay que poner en práctica una mirada sinóptica de aquella pluralidad categorial. Y, para hacer justicia al dinamismo dialéctico de esa concepción de Heráclito, hay que mirar el conjunto mismo de su filosofía desde cada uno de sus grandes temas, hasta que la sucesión ceda el paso a la simultaneidad de la visión, y seamos capaces de ver las conexiones desde todas esas perspectivas complementarias.

Una de las tesis interpretativas cardinales para este estudio es el reconocimiento del carácter primario o prioritario del tema del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Este término, como veremos enseguida, puede servir bien para denominar el

propio discurso heraclitano como un todo, tanto en su realidad "material" como en cuanto a su sentido, a su contenido "objetivo". También resulta apropiado para designar cada una de sus declaraciones singulares, sus "tesis" diferenciables. Y, si nuestra interpretación general del tema no es incorrecta, *logos*, en cuanto categoría filosófica central, alude además --siendo éste su sentido predominante y básico-- a la estructura racional de lo real, y ésta es reflejada en la forma misma del *logos* y los *logoi* heraclitanos, y constituye la clave medular de lo que pudiera llamarse su "poética". El tema expreso del *logos*, según mi interpretación, es él mismo sumamente complejo, y abarca, cuando menos, los subtemas del lenguaje y el conocimiento adecuado de la estructura ordenada (o racional) de lo real. También está implicado (aunque éste no sea, en verdad, uno de los significados del término) el problema de la razón en general, y sobre todo, la cuestión de la consciencia (o más exactamente, de la *inconsciencia* que afecta a la inmensa mayoría de los hombres). Tomando el tema del *logos* como punto de partida, puede derivarse a otras muchas cuestiones íntimamente vinculadas con aquel, desde el principio. Destaca, en primer lugar, la conexión con el concepto de *physis*, que ya es mencionada como término afín al propio *lógos* desde el proemio del libro (B1). *Physis*, un término de enorme resonancia en la interpretación antigua y moderna acerca de los presocráticos en general, está documentado por primera vez en algunos fragmentos heraclitanos (B1, B106, B112, B123). Su sentido es el de "naturaleza" como índole distintiva y objetiva de lo que cualquier cosa es. Significa, pues, algo así como la estructura real de una cosa cualquiera y de todas en conjunto. Representa, además, el objeto de conocimiento propiamente dicho, que Heráclito presenta como accesible y aparente, y a la vez como difícil de encontrar y oculto. Aunque es quizás sensato no identificarla demasiado apresuradamente con el fuego, esta

conexión es también bastante plausible, al menos si se toma en cuenta el aspecto dinámico de la concepción físico-ontológica de Heráclito (el cual presupone, por su parte, el reconocimiento del carácter racional, ordenado, inteligible de lo real mismo). En suma, *logos* y *physis* configuran una unidad categorial, con sentido metafísico. Y su conexión apunta a algo que puede ser confirmado de modo independiente: la noción de *kosmos*, que hay que interpretar (a mi parecer) reconociéndole la universalidad que efectivamente implica. El término *kosmos* tampoco está documentado en ningún texto filosófico auténtico previo a los fragmentos heraclitanos, aunque podía haber sido empleado ya por Anaximandro (quizás en plural, bajo la forma de una teoría acerca de *apeiroi kosmoi*, mundos infinitos o innumerables) y, menos plausiblemente, también por el primitivo pitagorismo. A partir del texto de B30, la conexión de *kosmos* con el tema del fuego es inmediatamente evidente. Y puede añadirse a éste, a título de tema subordinado, las diversas referencias al sol (*Helios*), que estructuran un símbolo con una función conectiva respecto de varias cuestiones centrales. Estas últimas ideas (*physis*, *kosmos*, fuego, sol) contienen ya la noción del devenir, el cambio universal, con el que Heráclito es asociado de modo muy insistente desde la antigüedad (con la conocida derivación, seguramente falsa por su carácter exagerado y unilateral, de la supuesta doctrina del flujo universal, popularizada por la interpretación platónica y platonizante). El contenido metafísico (o físico-ontológico) de todos estos puntos, vistos como una unidad, es desde luego la célebre teoría de la unidad e identidad, o la armonía de los contrarios, a la que Heráclito refiere prácticamente en todos los textos auténticos preservados.

Este elenco de temas no representa todavía, por más que todos ellos tienen un fundamento textual en los fragmentos, la totalidad del repertorio de la filosofía de Heráclito. En realidad, podría decirse que está faltando el tema

central o principal, que forma algo así como el contexto básico de aplicación de todas aquellas otras cuestiones recién mencionadas. Me refiero al tema de la idea del hombre: la concepción de nuestro propio ser. Ψυχή, el alma, νόος, la mente o la inteligencia, el carácter (ἦθος). en todos estos casos, Heráclito es el primer usuario filosófico de estas palabras. fundamentales en el léxico de la filosofía clásica. Por su parte, están también la libertad, la acción, el lenguaje, el saber y el deseo: todos estos son subtemas en los que Heráclito especifica aquello en que consiste propiamente nuestro ser. El pensamiento y el arte de Heráclito se ocupan de la vida humana: la teoría del λόγος es la expresión de una filosofía acerca del hombre y todo lo humano, y no sólo una concepción ontológica general e inespecífica.

II. EL PROBLEMA DEL SIGNIFICADO DE *LOGOS* EN LOS FRAGMENTOS

§10. EL *LOGOS* COMO TEMA Y COMO PROBLEMA: SENTIDOS BÁSICOS DE *LOGOS* EN LOS FRAGMENTOS.

Ningún estudio acerca de Heráclito puede prescindir del tema del *logos*, pero ciertamente es posible (e incluso frecuente) que el primer abordaje se ocupe de otras cuestiones, como el "movilismo universal", la unidad de los contrarios, o la "doctrina" acerca del fuego. Puede justificarse otra perspectiva invocando el hecho de que, con el término *logos*, Heráclito expresa la primera idea en el escrito originario⁷⁶ (una idea compleja plenamente filosófica, como esperamos mostrar). La consideración de la serie de fragmentos que contienen la palabra confirma, como veremos, la impresión de que no es gratuito que en *logos* coincidan el inicio y la idea fundamental. Esta coincidencia del comienzo y el fundamento deriva de la textura interna de la praxis literaria concreta de Heráclito, que revela de mil maneras siempre lo mismo: la unidad de la forma y el contenido, de la palabra y la cosa, caracteriza a la vez el estilo literario y el método filosófico de Heráclito. Esta unidad es pertinente para la exégesis de todos los fragmentos. Puede, en fin, aducirse además un motivo histórico-crítico para comenzar a estudiar a Heráclito a través del tema del *logos*: someter a prueba la arraigada opinión en los estudios heraclitianos de que, en la vieja palabra λόγος (que no es sino el nombre sustantivo del verbo λέγω), cristaliza Heráclito una nueva categoría filosófica de primer rango, objeto de una importante teoría. Ciertamente hay una corriente de

⁷⁶ Leemos el comienzo de B1, τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ, "pero de este *logos* que es real y verdadero siempre". Como muchos comentaristas han reconocido, el δὲ inicial implicaría la existencia de algunas palabras antes (cf. West, FGP&O, p. 112), como Ἡράκλειτος τάδε λέγει. García Calvo propone leer τοῦδὲ en vez de τοῦ δὲ, lo que daría un sentido como éste: "De este *logos* que es siempre tal como es".

interpretación que trivializa el significado del término (y tiende a minimizar así su alcance), pero prácticamente todas las líneas hermenéuticas modernas comparten la perspectiva contraria, la que reconoce que el *logos* es un concepto clave, en el cual está cifrada la significación profunda del pensamiento de Heráclito. Desde nuestra perspectiva, en este solo tema radica uno de los motivos decisivos de la legítima adscripción de Heráclito a la tradición filosófica originaria. Esta adscripción es un acto bien fundado, puesto que, al margen de opiniones e interpretaciones, el hecho medular e incontrovertible es que *logos* es, en los fragmentos, objeto inicial expreso y asunto reiterado del discurso (si disponemos de cerca de un centenar de fragmentos indiscutiblemente genuinos, las ocurrencias del término representan cerca de la décima parte). Cabe pues afirmar que el discurso racional de Heráclito es genuina filosofía, entre otras razones, porque es un *logos* que se ocupa del *logos*: la compleja reflexividad constitutiva del *logos* heraclitiano es uno de los signos del acto (en contraste con el mero germen) de una autoconciencia racional, no documentada antes de Heráclito mismo.

El *logos* no es, pues, sólo tema sino también problema. El problema del *logos*, entendido como la tarea de mostrar la presencia de la racionalidad en el propio discurso y en el objeto propio de éste, y especificar su significado y alcance surge explícitamente en Heráclito, y desde entonces es para la filosofía cuestión básica y recurrente, cuyo planteamiento es parte de su actividad normal, y tema obligado y expreso en todos los grandes maestros de la tradición. La importancia y enorme originalidad de Heráclito no se limita a su carácter de pionero en el ámbito histórico (en donde goza sin duda de un lugar permanente), sino que alcanza el plano sistemático, porque su idea del *logos* no sólo desempeña una función teórica (metafísica), sino que hace especial énfasis en el aspecto vital: el *logos* es, por una parte, elemento

descriptivo fundamental en lo que pudiéramos llamar su ontología, pero también es un imperativo ético conforme al cual los hombres han de orientar sus propias vidas. Puede decirse así que el *logos* es πρόβλημα en Heráclito, en los dos sentidos de la palabra griega⁷⁷: porque es la evidencia más *prominente*, universal e inmediata, y porque a pesar de ello es ignorado y descuidado por los hombres (y a través de esta ignorancia y este descuido, se convierte en *obstáculo* para éstos). Para nosotros, el problema del *logos* en Heráclito comienza con el reto de discernir sus varios sentidos y consiste, sobre todo, en la difícil tarea interpretativa de unificarlos en una estructura común.

Debido a la fuerte y compleja carga semántica que la palabra tiene en los textos de Heráclito, parece muy difícil establecer una significación común válida para todos los usos documentados en los fragmentos mismos (en total, diez usos en nueve fragmentos), de suerte que en principio debe hablarse más bien de *los* significados de *logos*, siempre en plural⁷⁸. Un primer sentido, que puede llamarse genéricamente "lingüístico" (*logos* como palabra, discurso, lenguaje) suele ser visto como el significado superficial. Pero, aunque está presente en los dos usos del proemio, este sentido puramente lingüístico no parece suficiente en las expresiones pertinentes por sí solas, sino que requiere un sentido *adicional*, "ontológico"⁷⁹. Este doble sentido lingüístico-ontológico

⁷⁷ Cf. Liddell & Scott, Stuart Jones y Mc Kenzie, *A Greek-English Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 9th edition with a supplement (1968), s.v., I, 1: "anything thrown forward or projecting"; y 2: "hindrance, obstacle".

⁷⁸ Cf. Guthrie, *HGP* I, pp. 396-400, quien distingue, excluyendo a Heráclito mismo, 11 significados generales de *logos*, con numerosas variaciones y matices internos, vigentes antes y en el tiempo de Heráclito, incluyendo algunos usos intraducibles.

⁷⁹ Las dos menciones de Heráclito en B1 son: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' εἶδος αἰεὶ, "aunque este *logos* es real siempre", y γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, "sucediendo todas las cosas según este *logos*"; el contexto exige que la palabra tenga *además* un sentido distinto, un significado "ontológico" que, como se verá más adelante, tampoco es evidente a primera vista. Disentimos en este punto, a la vez inicial y fundamental, de la ingeniosa argumentación de Marcel Conche, quien, al comentar el fragmento 50 (ubicado, en su edición, precediendo al fragmento 1), dice: "Qu' est-ce que le *logos*? On peut en donner une

de *logos* pudiera estar implicado (aunque con distintos matices e intensidades) en los ocho usos restantes. Por ahora, adelantemos sólo que, si se considera el texto con el cuidado debido, las nociones de orden, proporcionalidad, racionalidad o legalidad objetivos son indispensables para una mínima intelección de *logos* en B1. Estas nociones son, por otra parte, especialmente visibles en la fórmula de B31b, μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ("es medida [sc. la mar] en la misma razón proporcional", donde la dimensión lingüística, sin embargo, brilla por su ausencia⁸⁰).

Varios traductores al español han querido retener esta complejidad semántica vertiendo *logos* por "razón", término que en nuestra lengua abarca (aunque cada vez más débilmente) la acepción de "palabra" o "afirmación verbal"⁸¹. Pero esta loable intención de retener la congruencia recíproca de estas dos acepciones del término griego *logos* la complica una señalada ambigüedad de la palabra española "razón", puesto que ésta última designa, por una parte, la idea de fundamento real u objetivo, y por otra, la noción de facultad cognoscitiva. La dificultad creada por la traducción introduce, así, un elemento adicional en el problema, que no parece plantearse cuando uno se

interprétation ontologique: le 'logos', ici, serait la raison réelle indépendamment de l'homme, immanente à toutes choses, les gouvernant, les unifiant: ce serait la raison cosmique. Mais comment dire, en ces cas, que l'on 'écoute' le *logos*? Il faudrait, comme l'ont reconnu Kirk (p. 67) et Marcovich (p. 114), personifier le Logos, ou entendre le mot ἀκούειν métaphoriquement: solutions désespérées --et qui ne s'imposent pas. Le *logos* est le discours." (M. Conche, *Héraclite. Fragments*. Paris. PUF, p. 23). La crítica de Conche da en el blanco sólo si la lectura 'ontológica' es excluyente de la lectura 'lingüística'.

⁸⁰ *Contra* M. Conche, *ad loc.*

⁸¹ Así J. Gaos, en su versión de los fragmentos (México, Alcancia, 1939); E. Nicol en *La idea del hombre* (1ª versión, México, ed. Stylo, 1946; 2ª versión, México, FCE, 1977) y *Los principios de la ciencia* (México, FCE, 1965); R. Mondolfo (*Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, S. XXI, 1968; trad. esp. O. Caletti); C. Eggers Lan, en *Los filósofos presocráticos* (Madrid, Gredos, 1981); A. García Calvo, en *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. (Madrid, Lucina, 1985). También cabe mencionar a A. J. Cappelletti (*La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1969), quien, aunque tiende a no traducir *logos*, lo interpreta a la vez como palabra y como "Razón cósmica" (p. 66), y finalmente, a J. D. García Bacca (*Los presocráticos*. México, FCE; 1ª reimp. de la 1ª ed. de 1944, 1979). Este último propone la [poco convincente] traducción híbrida de "cuenta-y-razón".

atiene a los textos originales: en éstos, efectivamente, *logos* no significa nunca "razón", en el sentido de facultad humana de conocimiento. Ambos sentidos de *logos* --el de "lenguaje" y el de "orden real", o alternativamente, "palabra" y "razón-de-ser"-- reaparecen en B2 (donde se afirma que el *logos* es común, ξυνός) y en B50 (donde se exhorta a oír al *logos*, más que a Heráclito). Otros tres fragmentos, B39, B87 y B108, ofrecen a primera vista significaciones vinculadas *prima facie* con la dimensión lingüística: en el primer caso, *logos* es la valía, el renombre o la fama de Bías; en el segundo, el *logos* es cualquier palabra o discurso, y en el tercero, los *logoi* (en plural) que Heráclito ha escuchado están marginados de lo sabio (y lo sabio, a su vez, está separado de todos esos *logoi*). Sin duda, son cruciales el βαθὺς λόγος de B45 y el λόγος ἑαυτὸν αὔξων de B115, que sugieren primariamente el sentido de "medida" y están asociados ambos a la dimensión de la interioridad humana. El caso de B72, finalmente, puede ser excluido (al menos como referencia textual originaria, aunque sin desdeñar su pertinencia temática), porque la frase λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι ("el *logos* que gobierna la totalidad") es con toda probabilidad una glosa de Marco Aurelio Antonino. Así, incluso esta rápida revisión preliminar sugiere que el *logos* es en Heráclito efectivamente un complejo concepto técnico y una categoría "sistemática" de primer rango. Es importante, sin embargo, reconocer que, a pesar del consenso general respecto de este último punto, y quizás al menos en parte debido a tantas y tan variadas interpretaciones, el problema del *logos* subsiste en varios sentidos y niveles. Desde el ángulo metodológico, esta problematicidad es sumamente intrincada: el aspecto filosófico no puede separarse del hermenéutico, y ninguno de éstos es separable de las cuestiones propiamente históricas y filológicas. Y ya que aquello con que tratamos no son evidencias indiscutibles, ni hechos puros, se hace indispensable un análisis y una

discusión directos de los textos para poder trazar, siquiera a grandes líneas, el estado actual de la cuestión y arriesgar una propuesta propia.

§11. BREVE RESUMEN DE LA HERMENÉUTICA RECIENTE. EL *LOGOS* COMO RACIONALIDAD COMPLEJA.

No deja de ser sorprendente el contraste entre la visión hegemónica en la tradición reciente, que suele ver a Heráclito primariamente como el filósofo del *logos*, y la tradición clásica antigua, concentrada sobre todo en la autoridad de Platón (nuestra más antigua fuente documental), cuya obra guarda un silencio total acerca del *logos* de Heráclito⁸², y el testimonio de Aristóteles, quien cita⁸³ textualmente un importante pasaje, crucial respecto del tema, pero tampoco nos auxilia, pues no fija su propia interpretación sintáctica, ni comenta en absoluto el significado de la palabra *logos*. Entre los antiguos, fueron los estoicos quienes vieron el carácter fundamental o principal del *logos* de Heráclito, y quienes desarrollaron "sistemáticamente" la noción de un principio racional único y divino que gobierna o rige todas las cosas. El abismo que media entre la formulación original de Heráclito y la sistematización estoica es la distancia que hay entre la riqueza exuberante de

⁸² Puede decirse, en términos muy generales, que Heráclito aparece en Platón como el teórico del devenir universal y el defensor de un relativismo ontológico radical, en contraste con la impresión que dejan los testimonios aristotélicos, que vinculan la figura de Heráclito a la tesis del fuego como *arche*. Respecto del primer punto, cf. Mondolfo, R., "Los testimonios de Platón sobre Heráclito", en *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, (cap. II, pp. 91-119). Vid. también, del mismo autor, "Sul valore storico delle testimonianze di Platone" y "La testimonianza di Platone su Eraclito", en Mondolfo-Tarán, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, "Introduzione", pp. LXXXIV-CXVIII y CXVIII-CLVIII. Los únicos fragmentos heraclitianos que Diels y Kranz derivan del *corpus platonicum* (81-82) provienen del *Hippias mayor*, cuya autenticidad ha sido cuestionada. Aunque la tesis de Mondolfo resultara ser correcta en todos los casos, lo cierto es que nos encontramos ante paráfrasis y glosas no siempre exactas en cuanto a su formulación literal. Cualquiera que sea el valor testimonial de Platón, en general, no permite decidir, por sí solo, ni la autenticidad ni el sentido original de un fragmento dado.

⁸³ *Rhet.*, III, 5, 1407b 11 ss. Vid. *supra*, pp. 31-2, con nota 38.

un concepto-imagen que es palabra viviente, y una versión empobrecida, una rigidización o esclerosis dogmática.

Por su carácter discrepante y atípico entre los estudios del siglo XX, puede resultar provechoso comenzar la discusión considerando la interpretación propugnada por John Burnet⁸⁴. Según ésta, el pensamiento de Heráclito surgió en un ambiente de renovación religiosa, del cual su estilo (como el de sus contemporáneos Píndaro y Esquilo) obtuvo un "tono profético"⁸⁵. De hecho, no se trata de un carácter restringido al puro estilo, sino de algo más sustancial, pues Heráclito mismo, en tanto que pensador, es para Burnet un "profeta", y el *logos* no es, desde ese punto de vista, más que su discurso o palabra (*Word*, con mayúscula en la versión al inglés), quedando excluido el significado de "razón" (*reason*)⁸⁶. A pesar de su innegable impacto polémico, esta interpretación del *logos* no ha prevalecido, sino que más bien ha representado la semilla de una discrepancia interna en la tradición hermenéutica, una postura crítica que, aunque ha ganado terreno recientemente, es todavía hoy minoritaria⁸⁷. En este punto preciso, se puede señalar desde ahora que tal visión es en realidad una forma de reduccionismo, que enfatiza como sentido original el lingüístico, y resulta, a nuestros ojos,

⁸⁴ *Early Greek Philosophy*, [1ª ed. 1892]. 4ª ed. 1930, cap. III.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 132. donde, después de preguntarse por qué Heráclito escribió con un estilo oracular, dice: "In the first place, it was the manner of his time. The stirring events of the age, and the influence of the religious revival, gave something of a prophetic tone to all the leaders of thought. Pindar and Aeschylus have it too".

⁸⁶ *Ibidem*, p. 133, n. 1. Burnet no justifica ahí la supuesta imposibilidad de que *logos* signifique razón (a la que toma seguramente en el sentido de facultad de pensamiento). Cf. Nicol, *La idea del hombre*, 1ª versión (México, 1946), p. 237, nota 41: "Burnet traduce aquí [sc. en B50] λόγος por *Word*, pues *Reason* le parece impropio, y lo sería probablemente en inglés, tanto como *palabra* lo resultaría en español".

⁸⁷ Al menos dos editores recientes de Heráclito, T. M. Robinson, (*Heraclitus. Fragments*, Toronto, 1987), quien declara basarse en M. L. West (*Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971), y Marcel Conche (*Héraclite. Fragments*, Paris, 1986), quien concuerda con C. Diano y G. Serra (*Eraclito, I Frammenti e le Testimonianze*, Milano, 1980), retoman la tesis de Burnet y, cuestionando la validez del consenso tradicional, niegan la existencia de una teoría del *logos*, a la que consideran no sólo el resultado de una asimilación y deformación de origen estoico, sino también una tesis incompatible con el pensamiento del Efesio. *Id. infra*, pp. 86 ss. para una breve discusión de los puntos de vista de Robinson y Conche.

excesivamente simplificadora. Como lo reconoció ya M. Heidegger en su *Introducción a la metafísica*, el verbo λέγω y el sustantivo λόγος remiten etimológicamente a las nociones de "reunir", "recoger" y "escoger", lo que lleva a reconocer que el significado inicial de λέγειν no fue "decir"⁸⁸. No es fácil, sin embargo, estar seguro que este tipo de objeción al reduccionismo lingüístico no entraña riesgos igualmente graves, en tanto que conduce, o puede conducir, a una forma opuesta de reduccionismo, que por contraste puede llamarse "ontológico"⁸⁹.

Por su parte, la interpretación mayoritaria que ha venido estableciéndose lentamente acerca del *logos* no constituye realmente una unanimidad monolítica. Es obvio que el verdadero punto de convergencia de todas las distintas aproximaciones no es el sentido particular en que cada una toma al *logos*, sino la aceptación compartida de la complejidad semántica, innegable si se atiende a los textos y los contextos mismos. Una revista rápida del panorama "ortodoxo" de este siglo (compuesto, en su mayor parte, por aproximaciones primariamente filológicas) puede servir para avizorar tal complejidad.

La postura inicial de Hermann Diels, de traducir *logos* como "palabra" (*Wort*), se complicó y anticipó la polémica general entre los comentaristas posteriores cuando decidió añadir la traducción *Weltgesetz* ("ley del mundo") a la de *Wort*⁹⁰. Walther Kranz tradujo *logos* por "el significado de esta

⁸⁸ Cf. M. Fattal, "Le Logos d' Héraclite: un essai de traduction", en *Révue des Études Grecques*, Tome XCIX, Núms. 470-471, Janvier-Juin 1986, Paris, Les Belles Lettres, p. 142-152. Luego de referir al diccionario etimológico de P. Chantraine, y de recordar la tesis heideggeriana, este autor dice: "la racine *Leg-* à laquelle se rattache *légein*, désigne originairement quelque chose qui est plus apparenté à une activité rationnelle qu'à une opération déclarative" (p. 143).

⁸⁹ He tratado de formular algunas críticas a la interpretación en "Heráclito en Heidegger", ponencia presentada en el Congreso Interamericano de Filosofía (Puebla, 1999), de próxima publicación.

⁹⁰ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I (Berlín, 1903, 1906), cap. 12. La traducción de B1 vierte *logos* por *Wort* ("Für dies Wort" en la primera oración, y "Alles geschieht nach diesem Wort" en la segunda). La adición de *Weltgesetz* aparece en la 2ª edición de su *Herakleitos von Ephesos* (Berlín, 1909).

doctrina" (*der Lehre Sinn aber*)⁹¹. Werner Jaeger optó por "palabra"⁹², acotando: "pero aun cuando este *logos* sea primariamente la palabra del propio Heráclito, no es simplemente su palabra como la de un hombre cualquiera entre los demás, sino una palabra que expresa una eterna verdad y realidad y por consiguiente es eterna ella misma"⁹³. En otro lugar⁹⁴, el mismo Jaeger, acentuando los matices vitales o existenciales, dice que "el *logos* de Heráclito es el espíritu, como órgano del sentido del cosmos", y lo caracteriza como "un conocimiento del cual se originan al mismo tiempo 'la palabra y la acción'". La perspectiva que adopta G. S. Kirk, quien no traduce *logos*, defiende la necesidad de reconocer la existencia de un sentido "técnico" del término, y propone que *logos* "quizás debe interpretarse como la fórmula unificadora o el método proporcional de ordenamiento de las cosas, aquello que casi podría denominarse su plan estructural, tanto individual como en su conjunto"⁹⁵. Kirk sugiere además que *logos* puede significar "no sólo el libro o, mejor, el discurso de Heráclito, sino también el contenido de este discurso"⁹⁶, e insistiendo en la prioridad del sentido objetivo que tiene el término en Heráclito⁹⁷ y en la idea implícita de "medida", apunta a versiones como "el modo organizado en que todas las cosas funcionan", "'plan' (en un

⁹¹ Diels-Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín, 12ª ed. 1951, rep. 1974), cap. 22. La segunda frase en la traducción alemana es *Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn...*

⁹² *La teología de los primeros filósofos griegos* (México, FCE, 1952, trad. J. Gaos), cap. VII, p. 114.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Paideia*. (México, FCE, 1974, trad. J. Xirau), cap. IX, p. 177 y 178, respectivamente.

⁹⁵ En G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1983, 2ª ed. corr.), cap. VI, p. 187: "[...] the Logos, which is perhaps to be interpreted as the unifying formula or proportionate method of arrangement of things, what might almost be termed their structural plan both individual and in sum". Ahí mismo añade: "the technical sense of *λόγος* in Heraclitus is probably related to the general meaning 'measure', 'reckoning' or 'proportion': it cannot be simply Heraclitus' own 'account' that is in question [...] although the Logos was revealed in that account and in a manner of speaking coincides with it". Y finalmente, señala: "Yet 'formula', 'proportionate arrangement' and so on are misleadingly abstract as translations of this technical sense of *λόγος*. Logos was probably conceived by Heraclitus at times as an actual component of things, and in many respects it is co-extensive with the primary cosmic constituent, fire" (*ibid.*, p. 188).

⁹⁶ Kirk, G. S., *Heraclitus The cosmic fragments*, p. 37.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 38.

sentido no teleológico)", "'regla' e incluso 'ley'", y "fórmula de las cosas" (siendo esta última traducción su más propia propuesta, restringida a los fragmentos 1, 2 y 50)⁹⁸. Miroslav Marcovich⁹⁹ interpreta *logos* (en B1 y B31, en estrecha conexión con B17 y B72a) como "Verdad objetiva o Ley universal operante y aprehensible en el mundo de nuestra experiencia cotidiana. Es como un amigo cercano de los hombres". Para Charles H. Kahn¹⁰⁰, el *logos* "es a la vez el discurso de Heráclito, la naturaleza del propio lenguaje, la estructura de la *psyche* y el principio universal según el cual todas las cosas acaecen".

En general, pues, se ve inmediatamente que las interpretaciones tienden a reconocer que el sentido de *logos* no puede ser simple y unívoco, si nos atenemos a su uso en los fragmentos innegablemente auténticos. A la vez, es precisamente el reconocimiento de tal pluralidad aparente de significados lo que parece crear el problema y lo que constituye el obstáculo mayor para reconocer la importancia capital del término, y su unidad funcional en los fragmentos. Por nuestra parte, en lugar de privilegiar simplemente uno de los sentidos particulares en que puede interpretarse el *logos*, proponemos mirar esta pluralidad semántica como el punto obligado de partida: nuestra exploración se guiará inicialmente por la hipótesis de que los usos heraclitanos de la palabra conforman un ámbito o contexto multívoco, al que

⁹⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁹ *Heraclitus. Greek text with a short commentary. Editio maior* (Mérida, 1967), part one: The doctrine on the *logos*. La cita corresponde al inciso (i) del resumen inicial del Grupo uno en su edición (p. 1): "The *Logos* is an objective Truth (ἔών) or universal Law (γινομένων πάντων κατ' αὐτόν), operating and apprehensible in the world of our daily experience (cf. οὐ φρονέουσι τοιαῦτα ... ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν). It is like a close friend of men (cf. ᾧ μάλιστα διηκενῶς ὁμιλοῦσι)". Congruentemente, Marcovich traduce τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος por "Of this Truth, real as it is", y γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε por "although all things come to pass in accordance with this Truth".

¹⁰⁰ *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge, 1979, p. 22: "the *logos* [which] is at once the discourse of Heraclitus, the nature of language itself, the structure of the *psyche* and the universal principle in accordance with which all things come to pass".

podemos aludir por ahora con la expresión "racionalidad", en la que se unen diversos órdenes categoriales: lo ontológico, lo lógico, lo gnoseológico, lo lingüístico, e incluso lo ético-político. El significado de *logos* en cada caso, así, se establecerá de acuerdo con una consideración del contexto específico de cada uso singular. El problema radica en hallar un eje único, un hilo conductor, que permita percibir la congruencia entre la multivocidad de acepciones y la significación básica. Nuestra hipótesis parte de la convicción de que el análisis semántico es una tarea necesaria, pero insuficiente. No sólo la semántica del *logos*, sino también la sintaxis heraclitiana, apuntan en dirección de la necesidad de una interpretación filosófica general, capaz de calar en las conexiones de sentido de *logos* y el complejo repertorio categorial que nos sugieren los fragmentos.

Antes de proceder al examen de los nueve fragmentos que incluyen la palabra *logos*, y algunos otros textos pertinentes, es imprescindible hacer expreso el aspecto literario del contexto en el que situamos implícitamente a los fragmentos heraclitanos en general. Si recordamos la tradición literaria arcaica (y no sólo la poética), que es especialmente rica en el arte de comenzar, es difícil no ver en el fragmento 1, el inicio del libro de Heráclito¹⁰¹ una introducción o proemio, donde *logos* representa el fondo sobre el que se esboza una aguda crítica a los hombres. Hay que subrayar que éste, el pasaje más largo entre todos los textos preservados y reconocidos, tiene un claro carácter 'narrativo' (por oposición al carácter 'aforístico' o 'gnómico' de la

¹⁰¹ Que el texto del fragmento 1 --al cual algunos llamamos, siguiendo a Olof Gigon (*Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, p. 8), "proemio"-- corresponde al principio del escrito, descansa en la autoridad de Aristóteles (*Rhet.* III, 1407 b11: ... ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῆι τοῦ συγγράμματος φησί...) y de Sexto Empírico (*Adv. math.*, VII, 132: ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως...), de cuya veracidad a este respecto no hay por qué dudar. Aun así, hay quien insiste en que B1 puede haber estado precedido de uno o varios de los fragmentos preservados (B50 es una alternativa recurrente desde Bywater), o por un título (Λόγος περὶ φύσεως) y/o palabras como Ἡράκλειτος Βλωσόνος τάδε λέγει.

mayor parte de los otros fragmentos), y revela un consumado arte expresivo, una cuidadosa elección de palabras y una maestría en el equilibrio rítmico de las cláusulas. Aunque la empresa de una reconstrucción del libro original parece una pretensión desmedida, parece injustificable no tomar en cuenta la obvia diferencia entre los textos "aforísticos" y los "narrativos" y, en general, quedar ciego ante las diversas posibilidades combinatorias, o prestar oídos sordos a las resonancias. Los fragmentos preservados tuvieron un ordenamiento lineal y, a la vez, una estructura cíclica, en la que cada parte refleja el todo. Charles H. Kahn apunta en esta dirección cuando sugiere, para hacer justicia a la calidad literaria de Heráclito, aproximarlos a Píndaro y Esquilo¹⁰². La sugestión parece hermenéuticamente prometedora, aunque quizás pudiera parecer que Kahn va demasiado lejos cuando añade que "Heráclito no es meramente un filósofo sino un poeta, y un poeta que eligió hablar en tonos de profecía. El efecto literario a que aspiraba puede compararse a la *Orestíada* de Esquilo: el solemne y dramático desarrollo de una gran verdad, paso a paso, donde el sentido de lo que ha ocurrido antes es continuamente enriquecido por su eco en lo que sigue"¹⁰³. Si "poeta" significa aquí "artista de la palabra" y "creador" de sentidos, tal calificación de la escritura de Heráclito es acertada: su filosofía no es indiferente a la belleza, y su creatividad no compromete su valor de verdad.

¹⁰² Cf. Kahn, *op. cit.*, p. 7: "The true parallel for an understanding of Heraclitus' style is, I suggest, not Nietzsche but his own contemporaries, Pindar and Aeschylus. The extant fragments reveal a command of word order, imagery, and studied ambiguity as effective as that to be found in any work of these two poets. I think we can best imagine the structure of Heraclitus' work on the analogy of the great choral odes, with their fluid but carefully articulated movement from image to aphorism, from myth to riddle to contemporary allusion."

¹⁰³ *Ibid.*: "Heraclitus is not merely a philosopher but a poet, and one who chose to speak in tones of prophecy. The literary effect he aimed at may be compared to that of Aeschylus' *Oresteia*: the solemn and dramatic unfolding of a great truth, step by step, where the sense of what has gone before is continually enriched by its echo in what follows."

Aunque con algunas reservas respecto del carácter profético del pensamiento de Heráclito¹⁰⁴, asumimos la perspectiva hermenéutica que Kahn propone, la cual se concentra en los principios de la "densidad lingüística", la "resonancia" y la "generosidad hermenéutica"¹⁰⁵, porque nos parece un enfoque justo, útil y fecundo, al menos en la medida en que permite percibir que una enunciación particular anticipa desarrollos posteriores o remite a cosas dichas previamente, de suerte que una palabra como *logos* puede llevar consigo, en una dinámica retrospectiva y prospectiva, una carga y unas combinaciones semánticas que no eran aparentes a primera vista.

¹⁰⁴ Desde nuestro punto de vista, Heráclito no es, *en sentido estricto*, ni un poeta, ni un profeta. Convertirlo en un profeta implica otorgarle un valor (que, en nuestra opinión, los textos no avalan, y es por ende desmedido) a la dimensión religiosa. Mirarlo como poeta tiene la ventaja de permitir hacer énfasis en su grandeza literaria, pero implica pasar por alto la especificidad de la aproximación propiamente filosófica. La conexión (y a la vez, paradójicamente, la diferencia) entre filosofía y poesía, radica para Heráclito en su distinto valor epistémico.

¹⁰⁵ Cf. Kahn, pp. 89 y ss. "By *linguistic density* I mean the phenomenon by which a multiplicity of ideas are expressed in a single word or phrase. By *resonance* I mean a relationship between fragments by which a single verbal theme or image is echoed from one text into another in such a way that the meaning of each is enriched when they are understood together. These principles are formally complementary: resonance is one factor making for the density of any particular text; and conversely, it is because of the density of the text that resonance is possible and meaningful. This complementarity can be more precisely expressed in terms of 'sign' and 'signified', if by *sign* we mean the individual occurrence of a word or phrase in a particular text, and by *signified* we mean an idea, image, or verbal theme that may appear in different texts. The density is a one-many relation between sign and signified; while resonance is a many-one relation between different texts and a single image or theme" (p. 89). Kahn distingue diferentes formas de resonancia: "the most explicit case is the repetition of the very same word, such as the ten occurrences of *logos* scattered over nine different fragments. [...] Another case is the recurrence of a single image or theme which may or may not be expressed by the very same words [...] At the limit, these diverse phenomena of resonance, taken together with explicit statements of identity and connection [...] will serve to link together *all* the major themes of Heraclitus' discourse into a single network of connected thoughts, thus articulating his general claim that 'all things are one'. It is because this semantic role of resonance that the order in which the fragments are read need not, after all, be decisive for their meaning." (pp.89-90). Respecto del otro principio, de la densidad lingüística dentro de un texto dado, dice que "is essentially the phenomenon of meaningful ambiguity: the use of lexical and syntactic indeterminacy as a device for saying several things at once" (p.91). Un poco más adelante, añade: "With meaningful ambiguity in poetic discourse [...] there can be no single interpretation that is alone correct: the meaning is essentially multiple and complex. In the process of interpreting a text we may consider and discard some senses as inappropriate. But we will be left with an irreducible residue of at least two partially significant interpretations, two distinct statements to be understood as 'intended' by the author, if the ambiguity itself is artistically meaningful. That is to say, to the stylistic device of polysemy or multivocality on the part of the author must correspond a principle of hermeneutical generosity on the part of the reader and commentator". (pp. 91-92)

Para finalizar, es conveniente ver un poco más de cerca la que he llamado la postura reduccionista en la interpretación del *logos*. La exigencia implícita en este enfoque hermenéutico es la univocidad del concepto correspondiente. ¿Cuál es propiamente la tesis de esa postura? 'Reduccionismo' alude al rechazo de: a) la densidad semántica, y/o b) la polisemia del término en los fragmentos pertinentes, y/o c) la unidad o congruencia recíproca de al menos dos sentidos básicos. Lo que se niega es el sentido *puramente* ontológico de *logos* (que es alternativamente visto como el sentido predominante en el otro tipo de enfoque). Así, la tesis reduccionista es la que limita el sentido de *logos* a 'discurso', 'palabra', etcétera, excluyendo explícitamente la posibilidad de otros sentidos. Revisaremos brevemente lo sostenido por cuatro representantes de este punto de vista.

La posición básica de John Burnet se encuentra en dos pasajes. El primero es una nota a su traducción de *logos* por "Word" en B1¹⁰⁶. Pero es discutible que *logos* sea, como quiere Burnet, "*primariamente* el discurso de Heráclito mismo", entre otras cosas, porque el sentido de esta primacía no está claramente especificado; desde luego, parece imposible no entender esta declaración semánticamente (pero, entonces, se requiere, paradójicamente, que *logos* tenga además al menos otro sentido, para que aquel pueda ser llamado 'primario'). La identidad de tal 'discurso' y la 'Palabra' (con mayúscula, para realzar su peculiar significación) son luego montados sobre

¹⁰⁶ EGP, p. 133, nota 1: "The λόγος is primarily the discourse of Herakleitos himself; though, as he is a prophet, we may call it his "Word". It can neither mean a discourse addressed to Herakleitos nor yet "reason" (ref. [discrepante?] a Zeller, quien llama al *logos* un "principio espiritual" [*Outlines*, p. 45]). A difficulty has been raised about the words ἐόντος αἰεί. How could Herakleitos say that his discourse had always existed? The answer is that in Ionic ἐών means "true" when coupled with words like λόγος. Cf. Herod. i 30, τῶ ἐόντι χρησάμενος λέγει; and even Aristoph. *Frogs*, 1052, οὐκ ὄντα λόγον. It is only by taking the words in this way that we can understand Aristotle's hesitation as to the proper punctuation (*Rhet.* Γ, 5. 1047 b 15). The Stoic interpretation given by Marcus Aurelius, iv, 46, must be rejected. In any case the Johannine doctrine of the λόγος has nothing to do with Herakleitos or with anything at all in Greek philosophy, but comes from the Hebrew Wisdom literature [...]"

el presupuesto de que Heráclito es un profeta, y se excluye explícitamente que pueda significar: a) un discurso dirigido a Heráclito, y b) 'razón' (seguramente en el sentido de facultad humana de pensamiento o raciocinio, aunque Burnet no lo precisa). La indicación acerca del significado de *eon* como "verdadero" elude el problema de fondo, que es el de la innegable dimensión ontológica del concepto de verdad. Respecto del pasaje aristotélico de la *Retórica*, tratamos ya el punto en el capítulo primero¹⁰⁷. Desde luego, es inexacto afirmar que "sólo así" (es decir, tomando *logos* exclusivamente como discurso o palabra de Heráclito) puede entenderse "el titubeo de Aristóteles". La imprecisión sintáctica de que Heráclito es acusado sería también inteligible si entendemos *logos* como "razón de ser" (es decir, en sentido ontológico, y esto, con independencia de cuál sea el sentido que efectivamente le atribuya Aristóteles). Que la interpretación de Marco Aurelio deba rechazarse es una opinión que puede compartirse, pero que debe también ser matizada: la existencia de una versión estoica del *logos* no constituye, por sí misma, una prueba del supuesto carácter espurio de la teoría (podría ser invocada justo como evidencia de lo contrario): sólo muestra que la doctrina estoica dogmatizó lo que en el efesio era una sugerente y oblicua apertura a sentidos entonces todavía no reconocidos del término, mismos que él se encarga de revelar y desarrollar de una manera mucho más velada, menos expresa y menos unívoca, y por ello semánticamente más abierta, en comparación con los estoicos.

El segundo de estos pasajes¹⁰⁸ está en el contexto de un reconocimiento de los problemas metodológicos que plantea la tradición doxográfica, y se refiere explícitamente al estoicismo como fuente de algunas deformaciones de

¹⁰⁷ Cf. *supra*, pp. 31-32.

¹⁰⁸ EGP, §66, p. 142.

la doctrina original¹⁰⁹. Aunque puede fácilmente compartirse el punto de vista de Burnet respecto de la *ekpyrosis*, el caso de *logos* es distinto. Los usos documentados en B1, B2 y B50 no están contaminados de terminología estoica, sino que deben ser vistos, a la inversa, como el punto de partida y de apoyo de los desarrollos estoicos mismos. Es revelador que, como en el caso de Aristóteles, también Burnet suponga --sin argumentarlo-- que cada palabra tiene que tener (en un mismo uso) un único significado, y sólo uno.

T. M. Robinson¹¹⁰ se pronuncia por una respuesta negativa a la pregunta que enuncia su título. El artículo referido da expresión a una discrepancia respecto de la perspectiva en el libro de C. H. Kahn, que --dice Robinson-- no ha logrado convencerlo de la existencia de una verdadera doctrina del *logos* en Heráclito¹¹¹. El blanco restringido de los ataques de Robinson a la interpretación de Kahn es la idea de "estructura organizada de la realidad" como una acepción plausible de *logos*, de la que depende por completo la existencia de una *Logoslehre*. Y el único significado admisible es, para Robinson, el de "account" ("resoconto"), algo así como 'explicación' y 'relato' a la vez. Como resultado de su análisis y discusión de los fragmentos 1, 2 y 50, Robinson concluye:

Il *logos* è la affermazione (o complesso di affermazioni) di Eraclito, ed è l'espressione, ad un livello più profondo e significativo, di se stessa ad opera della Realtà, la quale da un aparte annuncia descrittivamente che l'essere molteplice è uno,

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 142-143: "... most of the commentators of Herakleitos mentioned in Diogenes were Stoics. Now, the Stoics held the Ephesian in peculiar veneration, and sought to interpret him as far as possible in accordance with their own system. Further, they were fond of 'accommodating' the views of early thinkers to their own, and this had serious consequences. In [143] particular, the Stoic theories of the *λόγος* and the *ἐκπύρωσις* are constantly ascribed to Herakleitos, and the very fragments are adulterated with scraps of Stoic terminology".

¹¹⁰ Robinson, Thomas More, "Esiste una dottrina del *logos* in Eraclito?", *Atti del Symposium Heracliteum 1981*. A cura de Livio Rossetti. Volume primo: Studi. Edizioni dell' Ateneo, Chieti, 1983, pp. 65-72.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 65.

dall' altra, enuncia prescrittivamente la legge del 'variare equilibrato' che sostiene la Realtà: Tale espressione ha un valore veridico perenne come 'dichiarazione', --e inoltre ha una validità eterna come 'legge', ed è eternamente incompresa dagli uomini; inoltre è tale come Eraclito la describe (*toude*). È una espressione comune a tutti, nel senso che è adatta a tutti ed è -- in teoria-- accessibile a tutti, sebbene di solito non sia compresa quando è sentita per la prima volta.¹¹²

Inmediatamente, Robinson añade:

Quanto risulta da questa discussione è che i principii di Kahn, 'ambiguità creativa' e 'generosità ermeneutica', possiedono un gran valore, ma devono essere usati con cautela. Quello che *non* ci hanno concesso di fare, è il scoprire un senso di *logos* come 'struttura' in Eraclito; quello che invece ci hanno permesso di fare, è di distinguere un'ambiguità produttiva a riguardo di *due livelli* di *logos*, cioè quello del resoconto d' Eraclito stesso, e quello di τὸ σοφόν."¹¹³

El contenido (ontológico) desglosado de la supuesta doctrina del *logos* que Robinson atribuye a Kahn --y que Robinson mismo no acepta como interpretación legítima-- es resumido en cinco puntos:

È possibile che Eraclito voglia annunciare 'sin dal principio' e con una densità linguistica che rappresenta uno straordinario *tour de force*, la seguente dottrina densa e complessa: 1. La struttura organizzata del reale è eterna. 2. La struttura organizzata della realtà e così come lui (Eraclito) la describe. 3. La verità della sua descrizione è eterna (o --forse meglio-- atemporale). 4. L' umanità è eternamente incomprendiva della struttura organizzata della realtà. 5. L'umanità è eternamente incomprendiva della sua (cioè d' Eraclito) descrizione di tale realtà.

¹¹² *Ibidem*, p. 70: las cursivas son mías.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 70-71 (cursivas de TMR).

Comunque a questo punto vorrei dichiarare la mia particolare convizione che *logos* non significa mai chiaramente (e nemmeno vagamente) 'struttura', in nessuno dei frammenti che ci sono rimasti [aquí entra nota 9, que cita en apoyo de esta opinión a J. Barnes, J. Burnet, J. J. Owens, A. E. Taylor, D. J. Valius y M. L. West]. Naturalmente, con questo non intendo dire che non possa assumere in alcuni casi dei significati piuttosto insoliti. Nel frammento 45 "anima" o "respiro" (*psyche*) è descritta come dotata di un "*logos* profondo", spesso tradotto come "misura profonda", e nel frammento 31 il mare viene descritto come "misurato nella stessa *proporzione* (*logos*) nella quale era misurato prima di diventare terra". Invece io non trovo traccia del senso di 'struttura' [...]¹¹⁴.

Lo sorprendente es que la contrapropuesta de Robinson sea tan coincidente con la que declara rechazar, e incluso más audaz en sus implicaciones ontológicas o metafísicas:

Perciò mi sembra molto più plausibile che il *logos* significhi oltre che il discorso di Eraclito anche quello dell' universo, concernente se stesso. Si [70] tratta di questa espressione, eternamente continuante dell' eterno universo, che è eternamente vero, sebbene ciò *a cui allude* sarà precisamente quella struttura organizzata la quale è, essa stessa, considerata come significato proprio del *logos* da tanti commentatori.¹¹⁵

Si se concedieran los argumentos de Robinson, y sin cuestionar si no podrían también aplicársele a su propia perspectiva, es al menos sorprendente que *logos*, en cuanto lenguaje de lo real, no sea percibido como una variante del sentido ontológico que está en discusión. Sin compartir la tesis central de Robinson, su propuesta de interpretación de *logos* como "lenguaje de lo real", que reinterpretemos tratando de recobrar toda su ambigüedad, nos ha sido de enorme utilidad en nuestra propia aproximación. La gran ventaja de su

¹¹⁴ *Ibidem*, p.69.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 69-70.

adopción es que concilia o conecta los principales dos cauces significativos (lingüístico y ontológico) de *logos*, contribuyendo a integrar en unidad los sentidos que, de otro modo, parecerían quedar dispersos. He tomado en cuenta también los matices que introduce este mismo autor en otro trabajo, "Heraclitus and Plato on the language of the real"¹¹⁶. De una consideración a fondo emerge, pues, que el reduccionismo interpretativo en este caso, como en el de Conche, son meramente nominales, puesto que su propia alternativa hermenéutica incluye una considerable expansión del sentido puramente lingüístico en que, en apariencia, *logos* era interpretado inicialmente.

Marcel Conche, en su *Héraclite*¹¹⁷ descarta, en la primera página de su comentario (que comienza por B50), lo que llama "una interpretación ontológica", según la cual, *logos* significaría

la raison réelle indépendamment de l' homme, immanente à toutes choses, les gouvernant, les unifiant: ce serait la raison cosmique. Mais comment dire, en ces cas, que l' on 'écoute' le *logos*? Il faudrait, come l' ont reconnu Kirk (p. 67) et Marcovich (p. 114), personnifier le Logos, ou entendre le mot ἀκούειν métaphoriquement: solutions désespérées --et qui ne s' imposent pas. Le *logos* est le discours [aquí entra su nota 1, en la que refiere, en apoyo de esto, a Diano y Robinson]. Il peut et doit être écouté. C' est donc le discours d' Héraclite.¹¹⁸

Por nuestra parte, encontramos en las interesantes consideraciones de Conche, no una prueba de la imposibilidad o inverosimilitud de tal interpretación ontológica, sino de lo contrario (incluso diría que la formulación de Conche del *logos*, tomado en este sentido, es paradigmática). Aparte de que la personificación de *logos* no es tan improbable como

¹¹⁶ *The Monist*, October 1991, vol. 74, num. 4. pp.481-490.

¹¹⁷ Paris, PUF, Epiméthée, 1986.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 23-24.

pretende Conche, debe observarse que este recurso no es la única base en la que puede apoyarse tal interpretación ontológica de *logos* (y de ese cuestionable supuesto parece depender su rechazo de aquella, que no está ulteriormente elaborado). Por otro lado, la caracterización de Conche de *logos* como "discurso" [con minúscula], o "el discurso filosófico", se desliza inmediatamente hasta la expresión "el Discurso" [con mayúscula]¹¹⁹, lo cual revela la engañosa simplicidad de la noción misma de discurso que Conche atribuye a Heráclito (la cual ya no parece tan excluyente de la dimensión metafísica u ontológica mencionada y rechazada inicialmente). En efecto, al comentar B1, dice Conche, replanteando el problema (contra la interpretación ontologizante de Frenkian):

Logos, pour un Grec, signifie "discours", non "loi du devenir". Comment, entendant "logos", saura-t-il qu' il faut comprendre "loi du devenir"? En second lieu: on présuppose que "logos" est à expliquer, c' est à dire que "logos" ne signifie pas "discours" [...] Concluons que le mot "logos" es pris au sens de discours en prose, qu' il a immédiatement pour un Grec --de même qu' au début des traités d' Hécatée, d' Ion de Chio ou de Diogène de Apollonie ...¹²⁰

De nuevo, en esta segunda oportunidad, la exclusión del sentido de ley universal del devenir va contra el texto indiscutible de B1, que se complementa con B114, originando así la asociación *logos--theios nomos*. Frente a las posibilidades semánticas del término en sus contextos originales, la insistencia en que *logos* **no** tiene sentido ontológico parece, si se la toma en serio, no sólo empobrecedora, sino meramente retórica, ya que, en la práctica de esta hermenéutica, *logos* significa mucho más que un simple discurso cualquiera, como Conche mismo lo reconoce ("Le discours d' Héraclite sera,

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 24.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 31; los subrayados son míos.

certes, bien different des discours communs..."¹²¹). El discurso privilegiado de Heráclito es el "discurso que es siempre *verdadero*"¹²², siendo distintivo precisamente por su contenido, que es caracterizado como relativo al Todo, es decir, como universal, y por la forma de decirlo, articulando los contrarios sin conjunción gramatical expresa, por una voluntad de "isomorfismo entre el discurso y la realidad"¹²³.

Así, Conche puede concluir:

C'est donc que, par "logos", il ne faut pas entendre simplement le discours d' Héraclite, mais la vérité même que ce discours recèle pour la rendre manifeste, et qui était déjà là avant, qui est *vérité* depuis toujours. Le Logos est le Discours toujours vrai, le Discours même de la vérité.¹²⁴

La postura interpretativa se precisa ulteriormente así:

La vérité définit, constitue *l' être du discours*. Mais elle n'implique pas *l'être* de ce dont on parle et sur quoi porte le discours. Selon les Parménidiens, dont Platon, il y a une corrélation entre le connaissance et son objet. On ne connaît vraiment que ce qui est vraiment. *La séparation héraclitéenne entre le Discours de la vérité, d'une part, et, d'autre part, la totalité des choses*, signifie qu' Héraclite n'admet pas une telle corrélation. Le couple ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν est d' ores et déjà dissocié par Héraclite. Pour Héraclite, le discours vrai est toujours vrai et toujours le même. Mais aucun "être" n'est toujours, ni ne reste le même. *La vérité est éternelle*. Héraclite dissout toutes choses dans le devenir [...] sauf la vérité même - -sauf l'affirmation de ce devenir universel. C' est pourquoi *il sépare la vérité du [35] sujet connaissant*. Elle a précédé depuis toujours l'individu Héraclite. Elle n'a rien de subjectif. [...] Bref, Héraclite ne fait pas de la vérité une catégorie [...], et

¹²¹ *Idem*.

¹²² *Ibidem*, p. 33. con referencia a Burnet.

¹²³ *Cf. ibid.*, p. 32.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 33 (mis subrayados).

pourtant il la dissocie d'avec l' être --*parce qu'il fait de l' "être" une catégorie, sujette à caution, de l' ontologie commune.*¹²⁵

No deja de ser significativa la visible carga ontológica que evocan las expresiones que hemos puesto en cursivas y subrayado. La opinión de que Heráclito separó tajantemente la verdad del sujeto cognoscente es, por supuesto, en el mejor de los casos, sólo una exageración unilateral.

Entre los comentaristas más recientes, Jonathan Barnes¹²⁶, uno de los pocos traducidos al castellano, es posiblemente el más categórico en su rechazo (y, paradójicamente, también uno de los intérpretes más acriticos respecto del *logos*). Además del texto que citaremos enseguida, su rechazo se limita a referir, en una nota de dos líneas y a pie de página, a Guthrie, Hölscher, Marcovich y Kahn como ejemplos de la visión errónea, y a M. L. West como única instancia de "la visión correcta":

La mayor parte de los estudiosos ha encontrado en *logos* un término técnico, y se han esforzado por descubrirle un sentido metafísico [aquí entra su nota 7]. Sus esfuerzos fueron vanos: un *logos* o "relato" es lo que un hombre *legei* o dice. Podemos imaginar que el fragmento que nos ocupa [*sc.* B1] estuviera precedido, al estilo de la época, por una frase a modo de título con esta forma: "Heráclito de Éfeso dice (*legei*) esto: ...". El sustantivo *logos* reproduce, de forma corriente y metafísicamente nada interesante, el verbo *legei*; es un trabajo inútil buscar el secreto de Heráclito en el sentido de la palabra *logos*.¹²⁷

Vale la pena notar que todo esto no le impide verter *logos* en B45 como "fundamento"¹²⁸, una acepción no visible de inmediato en la acepción lingüística que él considera la única sensata. Casi sobra decir que la totalidad

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 34-35 (mis cursivas).

¹²⁶ *Los presocráticos*, trad. Eugenia Martín López, Madrid, Ed. Cátedra, Col. Teorema, 1992.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 75 (mis cursivas).

¹²⁸ *Ibidem*, cf. p. 178.

III. LOS FRAGMENTOS DEL *LOGOS*. TEXTOS Y COMENTARIO

§12. INTRODUCCIÓN A B1: LA DIMENSIÓN LINGÜÍSTICA.

Vayamos, pues, a los textos mismos. Ofrezco a continuación una traducción del texto completo de B1 (para los fines del análisis posterior, numero consecutivamente con romanos las tres oraciones):

(B1) [i] Aunque este *logos* es real siempre los hombres resultan incapaces de comprenderlo, tanto antes de escucharlo como una vez que lo han escuchado. [ii] Pues aunque todas las cosas suceden según este *logos*, parecen inexpertos experimentando palabras y hechos tales como los que yo expongo, cuando distingo cada cosa según su naturaleza, mostrándola tal como es. [iii] A los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que descuidan cuanto hacen dormidos¹²⁹

A primera vista, *λόγος* parece una referencia simple y convencional al propio escrito: se trataría sólo del *discurso* de Heráclito, el *libro* que el lector tenía físicamente ante sí¹³⁰. La plausibilidad de esta primera lectura tiene a su favor, en primer lugar, el uso general de *λόγος* y *λέγειν* en el lenguaje cotidiano de los siglos VI y V, pero también la práctica, bien arraigada en los primeros tratados jónicos en prosa, de introducir la obra mediante una autoreferencia

¹²⁹ B1 (Sext. Emp., *adv. math.* vii. 133): τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔδοντας αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκίωον ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

¹³⁰ Cf. Kahn, p. 92 : "We can be sure that an original reader of the book would have understood this phrase [sc. τοῦ λόγου τοῦδε] as a conventional self-reference, an introduction to the work itself: 'this discourse which I am presenting, and which you are about to read'". A la vez, es importante reconocer que la aceptación de la existencia del libro no impide que *logos*, en el proemio, incluya el sentido de discurso *oral*, el lenguaje que Heráclito ha dirigido (infructuosamente) a sus oyentes inmediatos (tanto como esto parece implicado en la frase ἀξύνετοι ... καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον), que no deben confundirse con sus lectores. La oralidad y la escritura son cauces complementarios en la *paideia* de Heráclito.

del discurso o *logos*, generalmente mencionando el nombre del autor y su intención, o la especificidad de su tesis¹³¹. Así, por ejemplo, Hecateo:

Hecateo de Mileto relata lo siguiente. Escribo lo que sigue tal como lo considero verdadero. Pues los discursos de los helenos me parecen numerosos y risibles.¹³²

Demócrito:

Este discurso muestra que en verdad nada sabemos acerca de ninguna cosa, sino que la afluencia [*epirysmie*] es para cada uno la opinión¹³³.

Ión de Quiós:

El principio de mi discurso es: hay tres cosas en todo, y ni una más ni menos que tres.¹³⁴

O bien, Diógenes de Apolonia:

Al comenzar cualquier discurso me parece necesario ofrecer un principio indiscutible y una explicación simple y digna de respeto.¹³⁵

Pero, más que la superficial semejanza con estos supuestos paralelos (es digno de notar que sólo Hecateo es anterior), en el proemio de Heráclito es el uso repetido del pronombre demostrativo (τοῦδε en i, y luego τόνδε en ii¹³⁶)

¹³¹ La frase οὗτος ὁ λόγος es la expresión *standard* de autoreferencia en la prosa arcaica griega; *vid.* Marcovich, *Editio maior*, p. 8. *Cf.* Kahn, *The art and thought ...*, p. 97, n. 58 y 59. *Cf.* también Kirk, *Heraclitus, the cosmic fragments*, p. 36. Los ejemplos usuales (Hecateo, fr. 1 [Jacoby], Demócrito, fr. 7, Ión de Quiós, fr. 1, Meliso de Samos, fr. 8, 1, Diógenes de Apolonia, fr. 1, Heródoto) conducen, sin embargo, a reconocer que el texto del proemio de Heráclito no tiene en ellos paralelos verdaderos, es decir, que su originalidad es irreductible, particularmente en lo que toca al significado del *logos*.

¹³² Fragmento 1 (Jacoby), trad. H. Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica* (Madrid, Visor, col. La balsa de Medusa, núm. 63, trad. española de R. Sánchez Ortiz), p. 326.

¹³³ DK68B7: δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῖμ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμῆ ἐκάστοισιν ἡ δόξις.

¹³⁴ DK36B1: ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου πάντα τρία καὶ οὐδὲν πλεόν ἢ ἔλασσον τούτων τῶν τριῶν.

¹³⁵ DK64B1: λόγου παντός ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἐρμηνείαν ἀπλήν καὶ σεμνήν.

¹³⁶ Según la reconstrucción que propone A. García Calvo, la reiteración sería triple, pues la palabra inicial sería τοῦδε en lugar de τοῦ δέ. El resultado sería algo como: "De este *logos*, que siempre es éste, los hombres ..."

y, sobre todo, la imagen también reiterada de los hombres como oyentes (i), lo que induce acepciones lingüísticas como "discurso", "afirmación", "relato", "palabra", "argumento", "explicación". Parece natural e inevitable entender aquí *logos* como lo que alguien dice (λέγει) o aquello a que se refiere con la acción de λέγειν, decir o contar. ¿Pero es realmente tan obvio que *logos* es el discurso de Heráclito y nada más? La segunda oración genera fuertes dudas, ya que ahí se añade que "según este *logos* suceden todas las cosas". Pero la interpretación reduccionista y minimalista del significado de *logos* hace crisis antes de llegar tan lejos.

§13. EL SIGNIFICADO DE LOGOS

Veamos cada parte de B1, el inicio del proemio, por separado:

(B1, i)

α) Aunque este *logos* es real siempre los hombres resultan incapaces de comprenderlo,

β) tanto antes de escucharlo como una vez que lo han escuchado.

La aproximación más natural a (α) es construir αἰεί predicativamente con λόγος ἐὼν (tomando εἶναι como cópula)¹³⁷. Pero el resultado inmediato es, sin duda, bastante extraño. Una traducción aproximada, puntuando así, y vertiendo *logos* como 'discurso', sería:

[A] Aunque este discurso es *real siempre*, los hombres se tornan incapaces de comprensión

Ésta es una lectura que sorprende precisamente porque se ha traducido *logos* como discurso (ὅδε ὁ λόγος ἐὼν αἰεί = "este *discurso* que es eterno"). Ante

¹³⁷ Cf. Kahn, p. 93: "the verb 'is' (*eontos*) is generally used as a copula, with some other term as predicate or complement". La referencia interna a B2, τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ("aun siendo el *logos* común"), refuerza esta perspectiva.

el manifiesto absurdo que esto representa (¿cómo podría ser eterno el discurso de Heráclito, o el de cualquier otro?), para retener esta construcción, se podría cuestionar la demasiado simple traducción de 'discurso', sugiriendo alterar éste con algún matiz adicional (por ejemplo, el discurso 'filosófico' de Heráclito, contrapuesto a los discursos ajenos). Otros sentidos, como "razón de ser", "orden real", "ley objetiva" resultarían mucho más satisfactorios (y congruentes con el uso de *logos* en B1, ii, y con B114, que según una conjetura que adoptamos, es el vínculo con B2, constituyendo estos tres fragmentos lo más cercano que tenemos a una reconstrucción del proemio).

Pero, además, y al margen de la opción que se adopte para traducir el término *logos*, no puede descartarse aquí un eco de la frase homérica [θεοὶ] αἰὲν ἑόντες¹³⁸, "[los dioses] siempre vivientes", de modo que a oídos de los contemporáneos de Heráclito, la primera oración podría haber sonado así:

[B] Aunque este discurso es *siempre viviente*, los hombres resultan incapaces de comprenderlo...

Como alternativa a estas extrañas posibilidades, en otra posible lectura puede darse sentido veritativo al participio ἑόντος, obteniéndose un resultado muy cercano a la versión de Burnet:

[C] Aunque este discurso es *siempre verdadero*, los hombres...

Si adoptamos una variante y referimos αἰεὶ a la segunda cláusula, la frase ὁ λόγος ἑών significaría "el discurso verdadero", de modo que *logos* asume un sentido más débil, pero se torna más claro. El texto diría entonces:

¹³⁸ *Iliad.*, I, 290. La referencia a Homero, por otro lado, parecería improbable a la luz de lo que Heráclito declara en varios fragmentos acerca de él.

[D] De este discurso, aunque es verdadero, los hombres *siempre* resultan incapaces de comprenderlo¹³⁹.

Subrayemos el hecho de que --al margen de que el significado de *logos* sea o no "discurso"-- las dos posibilidades de construcción de *aiei* siguen abiertas, y que esta apertura puede ser precisamente el efecto deseado. Pero también hay que insistir en que estas variaciones afectan sustancialmente al significado de *logos*, el cual oscila entre el lenguaje, el orden de las palabras, y lo real, el orden de las cosas. Heráclito nos presenta inicialmente al *logos* como *griphos* o enigma: el lector se descubre, al enfrentarse con las primeras palabras, en un laberinto (lo cual debe haber sido desconcertante: el oyente de Heráclito no sabe ya a qué atenerse cuando aquél pronuncia esa palabra, tan cotidiana y familiar, cuyo significado parece quedar por encima de su comprensión).

Así, para retener lo más posible del original, en nuestra versión no traducimos *logos*, para subrayar que el problema no es sólo de traducción. Hemos vertido *eontos* por "es real" (que sirve para referirse por igual al ser y al conocer, y no excluye así el sentido veritativo que parece tan convincente). Y hemos prescindido de una coma después de "siempre", para no perder el matiz de lo

¹³⁹ Esta lectura puede justificarse, por ejemplo, con los argumentos de Marcovich: a) porque αἰεὶ + καὶ + καὶ es una figura arcaica (cf. Herodot. IV, 48. 1); b) porque αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, como unidad rítmica, parece ser una aliteración intencional; y c) porque ἐόντος αἰεὶ parece ser *lectio facillior*. Vale la pena notar que el mismo Marcovich traduce [i] α) "Of this Truth, real as it is" (p.6), en un intento de sintetizar las acepciones: "statement implying (oral) teaching" y "objective truth, law, rule".

pertinaz en la caracterización de la negligencia epistémica de "los hombres"¹⁴⁰. El significado de *logos*, entonces, no parece reductible a 'discurso', sin más, pero a la luz de ι , β , tampoco puede eliminarse de su significación el sentido lingüístico.

§14. DIFICULTADES SINTÁCTICAS EN B1. EL LOGOS COMO SENTIDO: LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA.

A las anteriores dificultades hay que añadir que si *logos* no significara otra cosa que el discurso de Heráclito, ¿cómo podría entenderse su reproche a los hombres por no entenderlo *antes* de haberlo escuchado? Como señala con razón Kahn¹⁴¹, la frase "los hombres resultan incapaces de comprenderlo *antes* de escucharlo", sólo se vuelve inteligible si para Heráclito el *logos* es (o representa, o contiene) "una verdad que siempre ha estado ahí" y que los hombres pueden percibir directamente sin mediación suya. Así, sin que pueda ni deba eliminarse la acepción de "discurso", ésta se revela insuficiente, demasiado estrecha y rígida por sí sola para comprender la primera oración. Se advierte, entonces, la posibilidad de expandir el significado inicialmente atribuido a *logos*, de modo que incluya, además del lenguaje, la dimensión de la realidad. *Logos* no es sólo el discurso de Heráclito, sino también su contenido, y así significa, además de la racionalidad del discurso, la razón, ley

¹⁴⁰ Hemos considerado que la ambigüedad resulta preferible a la sobretraducción --como ocurre, por ejemplo, en la traducción de Kahn: "Although this account holds *forever*, men *ever* fail to comprehend", ("Aunque esta explicación vale *por siempre*, los hombres *nunca* consiguen comprender") *ibid.*, p. 97; los subrayados son míos.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 98. Ahí mismo añade: "Thus the *logos* here cannot be just 'what Heraclitus says', not merely the words he utters or even the meaning of what he has to say, if meaning is understood subjectively as what the speaker has in mind or his intentions in speaking. The *logos* can be his meaning only in the objective sense: the structure which his words intend or point at, which is the structure of the world itself (and not in the intensional structure of his *thought* about the world). Only such an objective structure can be 'forever', available for comprehension before any words are uttered. Which is ~~not~~ to say that we can translate *logos* by 'structure' or by 'the objective content of my discourse'. The tension between word and content is essential here, for without it we do not have the instructive paradox of men who are expected to understand a *logos* they have not heard".

o principio racional en sentido objetivo, ontológico o metafísico: lo que podría llamarse la estructura de la existencia, el fundamento objetivo de la coherencia de lo real. En lugar de ver esta complejidad como una posibilidad implausible, creemos que de su reconocimiento depende la recta comprensión del concepto heraclítico¹⁴².

En apoyo de tal interpretación de *logos* en B1, como lenguaje y realidad a la vez, puede invocarse B41: "Pues lo sabio es una única cosa: conocer la inteligencia que guía todas las cosas a través de todas"¹⁴³, donde reaparece la idea de una racionalidad objetiva como lo propio de "lo único sabio" (ἐν τῷ σοφόν). Esta racionalidad es ahora llamada "inteligencia", "designio" o "plan" (γνώμη) "que guía todas las cosas a través de todas las cosas". No es descabellado pensar que lo que aquí se dice de la γνώμη también puede atribuirse al *logos*, entendido primariamente como razón, ley o estructura de lo real. Al cotejar este texto con lo que se dice en el proemio, son dos los puntos novedosos de B41, y es revelador que ambos apunten en la misma dirección metafísica: la función gubernativa¹⁴⁴ y la inmanencia universales. Estos dos rasgos sugieren que el *logos* de Heráclito abarca la dimensión ontológica, y puede ser visto como sentido o significado del orden existencial y el orden universal o cósmico.

Asumiendo, pues, una significación considerablemente más compleja que la prevista inicialmente, incluso la atribución de vida eterna, que parecía

¹⁴² Cf. T.M. Robinson. "Esiste una dottrina del *logos* in Eraclito?". p. 69, donde se enumeran cinco tesis atribuibles a Heráclito en el proemio (atribución de la que discrepa este autor): "1. La struttura organizzata del reale è eterna. 2. La struttura organizzata della realtà è così come lui (Eraclito) la descrive. 3. La verità della sua descrizione è eterna (o --forse meglio-- atemporale). 4. L'umanità è eternamente incomprensiva della struttura organizzata della realtà. 5. L'umanità è eternamente incomprensiva della sua (cioè d'Eraclito) descrizione di tale realtà". Por nuestra parte, nos parece que las cinco tesis están efectivamente implicadas en el texto.

¹⁴³ B 41: Diog. Laert. IX. 1: ἐν τῷ σοφόν ἐπίστασθαι γνώμην τότεν κυβερνήσαι† πάντα διὰ παντων.

¹⁴⁴ El verbo κυβερνάω, que hemos traducido por "guiar", no proviene del lenguaje político, sino de la navegación, por lo que podría también verse por "gobernar" o "pilotar". Es posible que la fórmula πάντα κυβερνάω haya formado parte de la caracterización de τὸ ἄπειρον en Anaximandro. *Vid. infra*, V. §31.

tan extraña a primera vista, no resulta tan extravagante ahora que el sentido de *logos* ha sido ampliado. El *logos* siempre real-y-verdadero de B1, al que se sujeta todo cambio, apunta al *kosmos*-fuego de B30 (el único otro caso indiscutible¹⁴⁵ en los fragmentos donde ocurre la palabra *ἀεί*, junto con el neologismo *ἀείζων*, "siempre-viviente"). De ser así, y justo en la medida en que no se reduzca a la dimensión lingüística, *logos* queda ligado prospectivamente a la identidad del fuego y el cosmos, y su sentido ontológico resulta reforzado.

§15. B39. B87. EL CONTRASTE *LOGOS*-YO EN B50. EL CONCIERTO DE LOS *LOGOI*. B107.

Si tenemos en mente, como es debido, las acepciones lingüísticas, otro fragmento pertinente es B39 (un raro elogio, cuyo único paralelo es el fragmento 121, a la vez una censura de los efesios y una alabanza de Hermodoro):

(B39) En Priene nació Bías, hijo de Teutames,
cuyo *logos* era mayor que el de los demás¹⁴⁶

Este texto muestra un uso aparentemente irreductible a los sentidos mencionados, pero innegablemente derivado de la dimensión lingüística. Por una parte, *πλέων λόγος*, una frase jónica común, parecería aludir, no a lo que Bías mismo dice (en efecto, B104 cita un *logos* o una *gnome* suyos), sino a lo que Heráclito dice *de* Bías; *logos* significaría en este caso, posiblemente, "renombre", "valía", o incluso "reputación".

¹⁴⁵ Cf. la discusión de B6, *infra*, v, §32.

¹⁴⁶ Diog. Laert. I. 88: ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

Sin embargo, cabe sospechar que Heráclito conjuga este significado superficial con un sentido más profundo de *logos*¹⁴⁷, al que nosotros llamamos 'ontológico'. En este caso, la valía estaría estrechamente vinculada con la verdadera sabiduría, la capacidad de escuchar (percibir y comprender y obedecer) al *logos* del proemio. La cualificación del *logos* como 'mayor' o 'mejor' implica, en todo caso, un eje axiológico y una comparación con los *logoi* de "los demás" (quizás los otros *seis* sabios, o en general las figuras prominentes de la tradición a que alude explícitamente en otros fragmentos).

También el fragmento 87 podría ser empleado como evidencia interna en favor de la posibilidad de que el significado de *logos* sea simplemente "palabra" o "discurso" (quizás "explicación" y "relato", sin ser del todo inadecuados en esta instancia, resultan excesivamente restrictivos). En cualquier caso, parece claro que este uso particular de *logos* no puede tener sentido técnico:

(B87) El hombre estúpido suele quedar pasmado con cualquier discurso.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Como lo sugiere Kahn en su comentario de B39, *op. cit.*, p. 176: "Here again there must be a play on *logos*. The surface meaning is 'esteem' or 'renown'. But Heraclitus seems to have shown his own esteem for Bias by quoting his famous *logos* or saying [DKB104]: the fame of the sage is inseparable from that of his 'word'. It is possible here, as in LXI [DKB87], we are expected to recall the deeper sense of *logos* as well. The word play will then contain some hint of the cosmic pattern expressed in geometric proportions --for there is after all only *one* order. And on what term could one play more meaningfully than on *logos* itself, the word for language and for cosmic structure?". Kahn sugiere que aquí reaparece la antítesis uno-muchos, la cual "ejemplifica en términos humanos aquella proporción (*logos*) entre lo uno y lo múltiple, entre el fuego y todo lo demás, que estructura el orden del universo" (p. 177). En ese mismo sentido, cf. M. Conche, *op. cit.*, p. 138 (ad B39): "Le *logos* n'est pas ici ce que l'on dit de Bias, mais ce que dit Bias", y p.262 (ad B87): "le *logos*, dans ce fragment-ci, est la parole raisonnable, qui, du reste, quelle qu'elle soit, se fonde, consciemment ou non (on peut songer au discours de Bias, B39), dans le *logos* primordial": *vid.* también A. García Calvo, *op. cit.*, p. 274, quien, comentando B39, dice que "es notable la ambigüedad de la última parte de la frase", y añade que "la ambigüedad es intencionada, y por debajo del entendimiento más trivial de *lógos* como 'fama' [...] y del Genitivo de la persona como Objetivo, se desea que se oiga también *lógos* como 'razón' (con un Genitivo de la persona que no sabe entonces si entenderse como Objetivo o como Subjetivo) [...]". De otra opinión es Marcovich, p. 524: "The word *λόγος* here is far from any philosophical implication, since *πλέων λόγος* was a common Ionic phrase".

¹⁴⁸ Plut., *de audiendo* 40 F - 41 A: βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

Es revelador, sin embargo, que el *logos* a que aquí se alude en singular implique una pluralidad y una relatividad intrínsecas. Esto lo distingue y lo contrapone a lo que Heráclito entiende por *logos* en B1, B2 y B50, que no es $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ λόγος, un "discurso" (o "palabra") cualquiera.

Disponemos de ulteriores pruebas internas para refutar la lectura reduccionista. Un ejemplo es el fragmento 50, donde recurre el tema del escuchar y el comprender (éste último concebido positivamente, a diferencia de B1). Heráclito se contrapone ahí a ese *logos* al que exhorta oír, distinguiéndolo claramente de su propio discurso:

(B50) Habiendo escuchado, no a mí, sino al *logos*,
es sabio convenir que todas las cosas son uno.¹⁴⁹

Lo que llama la atención aquí es el contraste que introduce Heráclito entre escuchar al *logos* y escucharlo a él. El *logos* al que hay que prestar oído *no* es *su* discurso, aunque surja de su boca. Acaso se encuentra aquí la única base sólida de la idea de que Heráclito es un *prophetes*, porque este texto sugiere a la vez una personificación del *logos* y una imagen de Heráclito mismo como su literal portavoz. En conformidad con lo que encontramos en el proemio, el *logos* es como la voz del ser, y tiene, pues, "existencia objetiva"¹⁵⁰. Heráclito nos dice que sabio es escuchar al *logos*. La constante es la apelación al criterio de la sabiduría. La diferencia con B1 radica en que *logos* es presentado ahora como algo que dice, en contraste con algo que es

¹⁴⁹ B50: Hippolytus, *ref.*, IX, 9, 1: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. Seguimos aquí, con la mayor parte de los editores modernos, una lección doblemente enmendada del texto de Hipólito: leemos λόγου (enmienda propuesta por Bernays) por δόγματος (códice Parisinus), y εἶναι (enmienda de Miller) por εἰδέναι (códice Parisinus). García Calvo retiene el texto sin enmienda alguna, incorpora *dikaion* del fin de la frase anterior, y puntúa después de *homologeîn*. Su traducción dice: "Justo es, no a mí, sino al acuerdo [*dogmatos*] prestando oído, que estén concordes: inteligente es una sola cosa, saberlas todas" (este autor ofrece cuatro variantes de la última oración [*sophon...eidenai*]). De asumirse el texto transmitido por los manuscritos, pero aceptando la enmienda de *logos* por *dogmatos*, una traducción posible sería: "Es justo que quienes han escuchado al *logos* concuerden: lo sabio es conocer que todas las cosas [son] uno [*hen panta eidenai*]".

¹⁵⁰ Marcovich, *op. cit.*, p. 113.

dicho¹⁵¹. El *logos* dice que lo sabio radica en una literal *homología*: el concierto de varias voces que hablan acordes, que dicen lo mismo. Ὁμολογεῖν sugiere algo más que el mero consenso de los entendidos: no es sólo que cada una de las voces diga lo mismo que la otra, sino que ambas concuerden con esa voz que es el *logos* de lo real. El juego fonético de *logou-homo-logein*, buen ejemplo de un recurso estilístico abundantemente empleado por Heráclito¹⁵², está al servicio de la exigencia teórica (ético-metafísica) que es su mensaje medular: el hablar, el pensar y el obrar humanos deben coincidir con el orden objetivo de lo real. Las palabras finales, ἔν πάντα εἶναι, (o incluso la sola fórmula ἔν πάντα), "todo es uno" (es decir, "todas las cosas [en conjunto] son una unidad"¹⁵³), ofrecen una caracterización del núcleo "doctrinal", de la verdad de que el *logos* es portador, o en la que consiste. Este contenido justifica considerar que el concepto heraclitano de *logos* alcanza territorio ontológico, ya que se asocia la idea de un lenguaje de lo real con un orden universal eterno (B1) y con la idea de la unidad de todas las cosas (B50). El *logos* es el discurso significativo de lo real: la razón o el sentido de lo real mismo, actuando como un lenguaje inteligible. El ámbito en que se manifiesta el *logos* es, desde luego, el lenguaje. Pero si *logos* es lenguaje, este lenguaje ha de ser entendido como sistema de comunicación intersubjetiva, a la vez que como sistema simbólico de pensamiento, y como

¹⁵¹ Cf. M. L. West, *EGP&O*, p. 127: "λέγος is something that can be heard, just as in fr. 1, and it can influence the hearer to ὁμο-λογεῖν, to say the same. It is still, in fact, Heraclitus' discourse: but it is being treated as something that speaks, instead of something that is spoken".

¹⁵² Cf. B114: ξὺν νόῳ- ξυνῶ; B48: βίος-βίος; B28: δοκίοντα-δοκιμώτατος.

¹⁵³ Otra traducción posible, poco convincente, de ἔν πάντα εἶναι es "toda cosa es una".

"lógica" objetiva o estructura racional del devenir, de lo real en su totalidad. La resonancia del *logos* en este sentido de 'lenguaje' o 'estructura inteligible' de lo real es clara aún en fragmentos donde la palabra no figura expresamente, como éste:

(B107) Malos testigos los ojos y los oídos
para los hombres que tienen almas bárbaras¹⁵⁴.

Este texto, de gran importancia para entender la concepción heraclitiana del conocimiento, ilumina un punto particular de B1. En efecto, para "los hombres", los oídos son malos testigos, no por una limitación intrínseca, sino porque no saben escuchar (B1, B19). Y no saben escuchar porque sus ψυχαί no comprenden el lenguaje de lo real.

§16. LA CONDICIÓN EPISTÉMICA DE LOS HOMBRES EN B1, B34 Y B19. ESCUCHAR Y ENTENDER. UNIVERSALIDAD DEL LOGOS EN EL DEVENIR. B108. B72.

Volviendo al texto de B1, el punto focal de [i] (y en realidad, del proemio como un todo) es la tensión entre el *logos* audible y la incapacidad humana de entenderlo: la estructura consiste en una clara contraposición: de un lado, tenemos la afirmación de que el *logos* es real y verdadero siempre¹⁵⁵, del otro, el reproche de que los hombres se tornan siempre "incomprensivos". Ἀζύνητοι¹⁵⁶ es difícil de traducir plenamente¹⁵⁷. Literalmente significa 'ininteligentes', pero también 'no perceptivos'. Quizás incluso la negación de

¹⁵⁴ B107; Sext. Emp. *adv. math.* VII 126: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχᾶς ἔχόντων.

¹⁵⁵ Cf. Kirk, *CF* 40-41: "... it is undoubtedly true that, whether or not he attached the word αἰεὶ to the Logos, Heraclitus would have agreed that the formula of things is unceasingly valid; in fr. 30 he states that: the κόσμος of things, which must be the manifestation of this formula, is eternal."

¹⁵⁶ Adj. negat. de ζυνίημι: "percibir, oír"; "darse cuenta", "ser consciente de"; y "entender", que es el sentido que tiene [οὐ] ζυνιάσιν en B51 [vid. LSJ, s.v., II].

¹⁵⁷ La traducción de este uso heraclitano sugerida por LSJ [s.v. ἀσύνητος, II], y que seguimos aquí, es "unable to understand".

la idea de comunidad o relación (ξύν) pudiera estar aquí en germen (a la luz de B2, ἀξύνητοι sugiere 'incomunes'. o mejor aún, 'incomunicantes'¹⁵⁸). Γίνονται pudiera tener el sentido de *resultado*¹⁵⁹: los hombres devienen incomprensivos a pesar de la presencia del *logos* en sus propias vidas. B34 puede verse como una explicitación directa del centro de B1, i:

(B34) Escuchando sin entender parecen sordos. De ellos atestigua el dicho que [estando] presentes, están ausentes¹⁶⁰

El juego presentes-ausentes expande el alcance del ámbito inicial, que es el de la percepción, en el sentido amplio del "darse cuenta" (es decir, oír y *entender* al *logos*).

Lo que B34 añade a B1 (tres de las primeras cuatro palabras son virtuales repeticiones) es la comparación de los hombres con sordos a quienes literalmente pasa desapercibido cuanto dice el *logos*. Otro fragmento, B19¹⁶¹, complementa la idea, sugiriendo la unidad oír-hablar:

(B19) No sabiendo oír, ni tampoco hablar¹⁶².

La reiterada imagen de los hombres como oyentes del *logos* apunta a la sobreposición (hablar aquí de fusión parece excesivo) del discurso de

¹⁵⁸ Cf. García Calvo, p. 34-35: "No hace falta que se entienda como construcción de Genitivo absoluto ("Siendo este *lógos* siempre..."), sino que el Genitivo depende en común de los verbos 'oír', para los que ese régimen es normal en griego, y del *αχύνετοι*, 'ininteligentes', 'incapaces de entender', que como Adj. verbal negativo de *χύνεμι* (y la palabra es importante: pues no teniendo con el adjetivo *χύνον* 'común', que aparece en el fragmento siguiente [B2], más relación etimológica que por el prefijo *χυν-*, del que *χύνον* es probablemente un derivado. Heráclito hace sin duda juego etimológico con ambos, de modo que *αχύνετοι* suene a algo como 'incomunes', por no decir 'incomunicantes') puede también tener ese régimen de Genitivo".

¹⁵⁹ Cf. Kirk, CF, p. 40: "The meaning of γίνονται in ἀεί ἀξύνητοι γ. is admirably explained by Verdenius 280: 'The outcome of his [sc. Heraclitus'] experience is expressed by the term γίνονται: their coming across the λόγος results in incomprehension. Γίγνομαι often implies the idea of a result...' (Of the passages quoted in illustration of this statement the clearest is Thuc. I, 87. ἢ ἀναστάντες δὲ διέστησαν, καὶ πολλῷ πλείους ἐγένοντο οἷς ἐδόκουν αἰ σπονδαὶ λελύσθαι.)".

¹⁶⁰ B34: Clem., *strom.*, v, 115, 3: ἀξύνητοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόσιν φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεινῶναι.

¹⁶¹ B19 es clasificado por Marcovich como *testimonium*, una remota derivación de B1 (en la serie alfabética que este autor utiliza para señalar el valor de evidencia y la proximidad al texto original, el testimonio está marcado con la letra ge).

¹⁶² B19: Clem., *strom.*, II, 24, 15: ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν.

Heráclito con el *logos* de lo real: éste habla a los hombres *también* por boca de Heráclito. Pero ἀκούειν podría tener el sentido metafórico adicional de obedecer (como en Hesíodo: ἀκούε δίκης, "escucha a la justicia"¹⁶³). En todo caso, el escuchar implica la accesibilidad del *logos*, que funge aquí como objeto del *desconocimiento* o la *inconciencia* humana. Como se dice con tanta insistencia, el punto esencial es que los hombres escuchan, pero no entienden, y de aquí parte la posibilidad de afirmar un imperativo implícito, ἀκούε λόγου, "escucha al *logos*".

El resto de B1 muestra que el campo de la praxis humana, y particularmente el conocer, es el centro de la atención. El saber de que aquí se trata está penetrado de dualidades: por una parte, el saber positivo versa acerca del *logos* mismo, de su presencia y de su contenido, y se yuxtapone con el yo de Heráclito; por otra parte, el incomprensivo saber humano es caracterizado como la *experiencia* de los *inexpertos* y su contenido preciso se fija en la fórmula "palabras y hechos" (ἑπέα καὶ ἔργα).

(B1) [ii] Pues aunque todas las cosas suceden según este *logos*, parecen inexpertos experimentando palabras y hechos como los que yo expongo, analizando cada cosa según su naturaleza y mostrándola tal como es.

"Todas las cosas suceden según este *logos*". Lo que aquí se afirma es la universalidad y racionalidad del cambio. De modo parecido a como el tema del escuchar (en B1, i, y B50) exige incluir en *logos* el sentido de "discurso", es también el contexto de [ii] el que le confiere, además, el de "razón de ser" (que hay que entender aquí como "ley del cambio" o "norma objetiva", "estructura invariable de todas las variaciones"), sentido que armoniza bien con la lectura de B1, i, α que hemos adoptado: "el *logos* es siempre". *Logos* designa la forma permanente y constante, no 'tras', o 'debajo', sino

¹⁶³ *Erga kai Hemerai*, v. 213: cf. v. 275: δίκης ἐπάκουε.

simplemente *de* y *en* el cambio, que es universal porque afecta a todas las cosas. Así, la universalidad del *logos* deriva de la universalidad del cambio: el *logos* mismo está *en* todas las cosas que cambian, precisamente en cuanto cambian, y porque cambian. *Ginesthai*, que interpretamos en [ii] como cambio o devenir en general (especialmente "llegar a ser" o "nacer"), tiene, pues, un significado distinto que en [i], (pero no incompatible con él), y confirma el alcance ontológico del concepto de *logos*: el orden del devenir, donde rige el *logos*, es el orden del ser, de lo real. Podría decirse que el propio devenir es concepto ontológico, porque designa aquí *la forma de ser* de todas las cosas. La fórmula *γινομένων πάντων* se refiere primariamente a la totalidad de las cosas que forman la experiencia cotidiana de los hombres, pero implica una universalidad irrestricta, cósmica.

Así, en la afirmación inicial de [ii], el *logos* cuenta ya con la noción de la presencia ante los hombres, de modo que el juego dialéctico de presencia y ausencia lo alcanza aquí implícita y retrospectivamente, pues aunque está siempre presente en todas las cosas (en tanto que éstas cambian), permanece sin embargo ignorado, esto es, ausente (respecto de las mentes de los hombres): los hombres *oyen sin entender* lo que escuchan. Respecto de la trascendencia o literal "separación" del *logos*, dice Heráclito en otro lugar:

(B108) De cuantos he escuchado los discursos, ninguno alcanza a reconocer esto: que [lo] sabio está aparte de todos¹⁶⁴.

En cierto modo, se invierten los términos de B1 y B50 porque aquí es Heráclito quien escucha lo que otros exponen. Con *ὀκόσων*, sin nombrar a nadie en particular, posiblemente se refiere Heráclito a la tradición literaria de la sabiduría griega, en todas sus formas, lo mismo a los poetas del pasado

¹⁶⁴ B108: Stobaeus III 1.174: ὀκόσων λόγους ἤκουσα. οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

remoto que a los ἴστωρες jónicos contemporáneos o recientes. Y lo que percibe en los discursos (λόγοι) ajenos es una insuficiencia (que se refiere implícitamente al *logos* de B1, según el cual suceden todas las cosas). Lo que el texto afirma es que lo sabio¹⁶⁵ está separado o apartado de todas las cosas o de todos los hombres (o incluso, lo que parece más plausible, de todos los *logoi* recién mencionados --el genitivo plural πάντων es común a los géneros masculino y neutro). No hay necesidad de atribuir aquí al *logos* una supuesta trascendencia ontológica, que de todos modos sería anacrónica, ni hay por qué identificar apresuradamente *logos* y [to] *sophon*. La ausencia o trascendencia del *logos* es perfectamente comprensible aquí en relación con los *logoi* de los poetas y los sabios, de suerte que puede parafrasearse el texto así: "Ninguno de los autores de *logoi* que he escuchado es sabio, porque ninguno reconoce el *logos* verdadero, del que están así todos [ellos y, naturalmente, también sus *logoi*] separados". Más literalmente, B108 puede ser leído como una denuncia o un ejemplo más de la ubicua y paradójica ignorancia humana: después de todo, son los que Heráclito ha oído de quienes dice que no saben lo que ellos mismos dicen, quienes no reconocen que sus palabras están separadas de lo sabio (la excepción pudiera ser Bías, B39). El tema de la presencia-inmanencia del *logos* en la existencia cotidiana de los hombres resuena en muchos otros fragmentos. Es iluminador el paralelo con B72, que podría comportar una personificación (tampoco en este caso el matiz 'existencial' excluye la posibilidad de un matiz 'metafísico' más amplio):

(B72a) De aquello (o aquel) con que mantienen un trato más asiduo, de esto (o éste) difieren.¹⁶⁶

¹⁶⁵ σοφόν, sin artículo en B108, es sustantivado e identificado en B32 con lo uno (ἐν τὸ σοφόν μόνον) "que no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus"; en B41 ἐν τὸ σοφόν es conocer la *gnome* que guía todo a través de todo: cf. también B50: σοφόν ἐστὶν ἕν.

¹⁶⁶ B72a: M. Ant. IV 46: ᾧ μάλιστα διηκενῶς ὁμιλοῦσι (λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι), τοῦτω διαφέρονται.

Como sugiere la glosa doxográfica subsecuente¹⁶⁷, aunque con el *logos* se topan a cada paso, y es por esto como un amigo, un familiar o un vecino, lo tratan como a un extraño que no conocieran¹⁶⁸. La paradoja última es que los hombres no saben lo que ya conocen: lo sabio está al alcance inmediato, pero resulta inasequible para la mayoría.

§17. LA DESCRIPCIÓN DE LA FILOSOFÍA COMO CAMINO DEL *LOGOS* EN B1. ESTRUCTURA NARRATIVA DEL PROEMIO. DESPIERTOS Y DORMIDOS

El texto de B1 [ii] parece desarrollar el mismo punto que [i]: a pesar de que es una evidencia inmediata y universal, los hombres ignoran el *logos* que constituye la única base firme de su propia experiencia. En contraste con la universalidad del *logos* --trabada con la exposición de Heráclito, y especialmente con su pretensión de verdad--, aparece aquí la oposición ἄπειροι-πειρώμενοι: la experiencia de los inexpertos (o la inexperiencia de los expertos), que no es sino la ignorancia de la propia vivencia. Ambas cosas (el *logos* real, tal como Heráclito lo describe, por una parte, y la ignorancia de los hombres, por otra), se concretan en lo mismo: καὶ ἐπέων καὶ ἔργων, "tanto palabras como obras". Esta expresión favorita de la poesía épica sintetiza aquí la totalidad de la experiencia (negativa) de los hombres¹⁶⁹ (el sentido es: no entienden *nada*, ni dichos ni hechos, en lo que ellos mismos viven), y a la vez sirve como puente hacia la caracterización de la acción metódica de Heráclito, donde designa dos aspectos básicos del contenido de su propio *logos*, como descripción o exposición. Como lo formula Kirk, "las palabras son los medios de explicación, las obras o hechos son las cosas que

¹⁶⁷ B72b: *idem*: καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται: "y aquellas cosas con que se encuentran cada día, éstas les parecen ajenas".

¹⁶⁸ Cf. Marcovich, *op. cit.*, p. 18: "The latter [*sc.* Logos] seems to be personified here [*sc.* B72] as a close friend of men."

¹⁶⁹ Cf. Marcovich, *op. cit.*, p. 9, que cita a Karl Reihardt y Olof Gigon en apoyo de esta lectura.

se explican"¹⁷⁰.

Estas palabras de Heráclito son una buena caracterización (y, probablemente, la más temprana en la historia) de la acción literalmente crítica (y eminentemente autocrítica) de lo que se llamará después "filosofía". La actividad que Heráclito describe consiste en *κατὰ φύσιν διαιρεῖν ἕκαστον*, "dividir cada cosa según la naturaleza", y *φράζειν ὅπως ἔχει*, "mostrar [cada cosa] tal como es". Las dos partes de la descripción forman una unidad continua, y no parece muy viable la interpretación que las vuelve fases sucesivas: dividir cada cosa según la *physis* y mostrarla como es en realidad alude a la misma acción de pensar lo real con intención de verdad. La expresión "dividir cada cosa según la φύσις", por su parte, implica desde luego el raciocinio, el pensamiento racional como un aspecto importante del *logos* descriptivo o expositivo, y, más específicamente, sugiere una consideración analítico-sintética de una pluralidad de instancias singulares, integradas en una totalidad unitaria más amplia. El modo en que aparece la palabra φύσις¹⁷¹ apunta hacia la dimensión ontológica que es también definitoria del *logos*: las fórmulas *κατὰ τὸν λόγον* y *κατὰ φύσιν* sugieren la proximidad recíproca.

El verbo φράζειν confirma el ámbito de la comunicación verbal como característica nativa del *logos*.

¹⁷⁰ Kirk, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷¹ Vale la pena indicar que no disponemos de ningún texto original que documente el uso de la palabra φύσις, en sentido técnico, antes de Heráclito. Esto es tanto como decir que las cuatro instancias en los fragmentos heraclitanos (B112, B123 y B106, además de B1) son los testimonios directos más antiguos de que tenemos conocimiento.

(B1) [iii] A los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen cuando están despiertos, igual que descuidan cuanto hacen cuando duermen.

La negligencia ante el *logos*, introducida como incapacidad intelectual e inexperience, culmina en una imagen de la condición de los hombres, respecto del conocimiento, como sueño, descuido u olvido¹⁷². El punto particular de [iii] es representar a los demás hombres, en cuanto a su condición cognitiva, como durmientes. Y como τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους está en directa oposición con ἐγὼ διηγεῦμαι, esto proyecta retrospectivamente en la caracterización de la conciencia filosófica del *logos* la idea de vigilia, de estar despierto y alerta.

Parece claro, así, que la estructura narrativa del proemio está penetrada por la contrastación dinámica de *logos* (en cuanto *eon*, "real y verdadero") con *axunetoi anthropoi* [i], *logos* (en cuanto ley del cambio universal) con *apeiroi peiromenoi* [ii], y *ego diegeumai* (despierto) con *hoi alloi* (dormidos) [ii-iii]. Del proemio pueden inferirse, respecto del *logos*, los siguientes puntos:

¹⁷² El sentido general de la comparación parece suficientemente claro: respecto de su condición cognitiva, los hombres despiertos (ἐγερθέντες) son como durmientes, porque les pasa inadvertido lo que hacen, así como cuando duermen desatienden (εὐδόντες ἐπιλανθάνονται) su vida real, y meramente sueñan que la viven. Hemos preferido traducir λανθάνει por "les pasa inadvertido" y, con menos seguridad, ἐπιλανθάνονται por "descuidan", sugiriendo su afinidad (que no su identidad, cf. Marcovich, p. 10) recíproca, aun a riesgo de perder algunos matices aquí, porque optar por "olvidan" en el último caso, el de los dormidos (como hacen Marcovich y Kirk) destruye el contraste que Heráclito parece expresar. Marcovich (p. 6) traduce: "... they remain unaware of what they do after they wake up just as they forget what they do while asleep" ("... permanecen ignorantes de lo que hacen después de despertar, así como olvidan lo que hacen cuando duermen"). La versión de Kirk (p. 33) es virtualmente idéntica: "the rest of men fail to notice what they do after they wake up just as they forget what they do when asleep" ("los demás hombres no se percatan de lo que hacen después de despertar, así como olvidan lo que hacen al dormir"). La objeción obvia es el señalamiento de que, para *olvidar* lo que hacen dormidos, los hombres tendrían que estar despiertos, además de que "lo que hacen dormidos" parecería ser lo mismo que "soñar". Kirk reconoce aquí un problema: "...the choice of words in the Greek here does not fully bring out the parallelism of the analogy, for men while awake fail to recognize an ever-present truth, yet they are said to forget (on waking, presumably) what they did in sleep --that is, their dreams" (p. 44), y afirma que "slight inconsistencies in complex images are not uncommon in the archaic style" (*idem*). Cf. también Eggers Lan, C., *Los filósofos presocráticos*, I, p. 356.

- 1) Existe un *logos* objetivo y real, posiblemente eterno, que es independiente de Heráclito;
- 2) Este *logos* es la ley o la estructura que da sentido a todo lo real, incluyendo desde luego todo lo humano;
- 3) Este *logos* es el contenido esencial del discurso de Heráclito;
- 4) Los hombres perciben este *logos*, que está presente dondequiera en su propia experiencia, pero rara vez lo entienden.

En general, puede decirse con Kahn que el proemio "caracteriza la vida humana en términos epistémicos"¹⁷³. A la vez, sin minimizar el sentido existencial (o vital, práctico o ético) del *logos*, no puede soslayarse su carácter metafísico.

§18. LA COMUNIDAD DEL LOGOS EN B2

Que esta compleja noción de la racionalidad está entrañada en el *logos* se confirma en el fragmento 2, el cual, al decir de Sexto Empírico¹⁷⁴, estaba cercano a B1:

(B2) Por eso hay que seguir a lo común. Pero aun siendo la razón (*logos*) común, los más viven como si tuvieran una sabiduría privada¹⁷⁵.

B2 enriquece el contenido expreso del *logos* como racionalidad cuando lo llama "común" (ξυνός)¹⁷⁶. ¿Qué significa "común"? Si el proemio forma el

¹⁷³ Kahn, *op. cit.*, p. 100. Aunque concordamos con Kahn en su enfoque general de este texto, tenemos algunas reservas respecto de la conclusión que expresa ahí mismo: "His initial concern is less with the structure of reality than with the extreme difficulty of grasping this structure". Los dos aspectos, el ontológico, de una parte, y el ético-epistémico, de otra, están desde luego necesariamente ligados entre sí. La evaluación del grado de equilibrio entre ambos es una tarea arriesgada. *Cf. infra*, caps. V y VI.

¹⁷⁴ Sexto dice, después de citar B1, e inmediatamente antes de referir B2: ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει, "después de tocar otros pocos puntos, [Heráclito] añade".

¹⁷⁵ B2: Sext. Emp., *adv. math.* VII: διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ <ξυνῷ, τουτέστι τῷ> κοινῷ (ξυνός γὰρ ὁ κοινός) τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

¹⁷⁶ El texto transmitido por Sexto Empírico presenta, sin duda, algunos problemas. No está del todo claro, en primer lugar, donde comienza la cita. En cambio, hay pocas dudas de que la fórmula ξυνός γὰρ ὁ κοινός es

marco general de referencia, la comunidad de que aquí se habla puede (y quizás debe) entenderse a partir de la fórmula *γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*. Si esto es así, parece tratarse de la *universalidad* del *logos*, como ley eterna del devenir. Con una sintaxis que recuerda a B1 (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ). B2 (τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνού) concuerda además con él por el empleo del mismo esquema estructural: contrasta el *factum* de la comunidad universal del *logos* con la pretenciosa y paradójica ignorancia de "los muchos", οἱ πολλοί. Decir que el *logos* es común, en el sentido de universal, implica a la vez afirmar su unicidad y su unidad, y significa aparentemente que es *compartido* (en sentido metafísico, por *todas las cosas*, pero también en sentido existencial, por *todos los hombres*, en tanto que constituye el dato fundamental de su propia experiencia). Ξυνός recurre en la fórmula inicial de B80, εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, "hay que saber que la guerra es común", en donde *polemos*, la guerra o el combate (muy probablemente un símbolo de la contraposición), provee un adecuado paralelo (que es significativo porque también tiene alcance metafísico) y abre una fructífera ventana al tema de la unidad de los contrarios, el cual puede ilustrar el contenido del *logos* como ley del devenir y, más específicamente la noción de unidad. Pero en B2, la palabra ξυνός parece tener además el matiz de "lo público". sumamente plausible a la luz del contraste con la fórmula sarcástica de una ἰδίη φρόνησις, literalmente, un "pensamiento privado". La oposición entre *logos xynos* e *idie phronesis*

una glosa aclaratoria del propio Sexto. La enmienda conjetural de Bekker --la inserción de <ξυνῶ, τουτέστι τῶ> en el texto de Sexto, después de τῶ y antes de κοινῶ-- supone que las palabras admonitorias iniciales (διὸ δεῖ ἔπεσθαι) son auténticas, cosa que rechazan Bywater, Bollack-Wismann, West y Kahn. Hemos retenido la fórmula inicial ("Por eso hay que seguir a lo común") como auténtica, y prescindimos de las referencias de Sexto a la equivalencia de *koinos* y *xynos*, quedándonos con la forma jónica probablemente empleada por Heráclito (y que fue la enmienda propuesta por Schleiermacher). Pero, aún restringiéndonos así, la clave de la cuestión sigue estando aquí en lo que pueda significar ξυνός. Hemos optado por "común", ante las alternativas de "universal" y "compartido".

enriquece el enfoque epistemológico, apuntando a una definición del genuino pensar como participación de lo que es radicalmente propiedad común o "pública". Tal pertinencia del campo ético-político, al menos como parte del contexto general, parece intensificarse si tomamos en cuenta ahora el fragmento 114.

§19. LA COMUNIDAD DEL *LOGOS* EN LA LEY DIVINA DE B114

(B114) Quienes hablan con entendimiento deben fortalecerse con lo que es común a todos, como la ciudad en la ley, y mucho más fuertemente aún. Pues todas las leyes humanas se nutren de una sola, [la] divina, que gobierna cuanto quiere, y es suficiente para todas, y [hasta] las desborda¹⁷⁷.

Es una conjetura, pero una conjetura que consideramos bien fundada, que este fragmento precedía, en el texto original, a nuestro fragmento 2¹⁷⁸. La congruencia narrativa y argumental de la sucesión B1, B114, B2 puede verse en la *derivación* del imperativo de B2 (διὸ δεῖ) a partir de la exigencia general de B114 (χρή). El imperativo de B2 ("hay que seguir a lo común": δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ) podría ser una mirada retrospectiva al mandato de B114: para hablar con entendimiento "es necesario fortalecerse (ισχυρίζεσθαι χρή) en lo común a todos". El ámbito para el que rige primariamente esta obligación es, de nuevo, el lenguaje. No se trata aquí de cualquier palabra, la de los que "no sabiendo oír, no saben tampoco hablar" (B19), sino, expresamente, del habla inteligente de quienes prestan atención al *logos*. La

¹⁷⁷ B114: Stobaeus III 1.179: ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός, τοῦ θείου κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πάσι καὶ περιγίνεται.

¹⁷⁸ No sin antecedentes, adoptan esta perspectiva Kirk y Marcovich. Éste último sostiene incluso que los fragmentos 114 y 2 forman en realidad un mismo texto.

conjunción de lenguaje y pensamiento (ξὺν νόῳ λέγοντας) refleja lo común (τῷ ξυνῷ πάντων) como fundamento de legitimidad. El ámbito de la *polis* es aparentemente introducido para proveer una ilustración inmediata, aludiendo a la racionalidad de la ley (νόμος) que hoy llamaríamos 'civil'. Es importante notar la presencia de *logos* como relación en la ana-logía de *polis-nomos* con *panton anthropioi nomoi--theion nomos*. Glosando: hablar con inteligencia (es decir, con sentido común) requiere apegarse firmemente a lo común, como la *polis* se apega a la ley¹⁷⁹.

Una vez establecida la analogía entre lo común y la ley, νόμος es inmediatamente reinterpretado: el hablar-obrar racionalmente requiere un apego a lo que es radicalmente común a *todas las cosas*, mucho mayor (πολὺ ἰσχυροτέρως) que el apego a la ley que exige la vida civil de *todos los ciudadanos*. A la ley que ahora surge, en contraste con las múltiples leyes humanas, la llama Heráclito "única" (ἕν) y "divina" (θεῖον). De ella dice, no sólo que nutre a todas las leyes humanas, sino que "gobierna cuanto quiere, y a todas [*sc.* las leyes humanas] basta y sobra". La exhortación de B2 a obedecer¹⁸⁰ al *logos* no sólo se aviene con el imperativo de B114 (basar el habla y la acción en esa ley suprapolítica), sino que, en retrospectiva, la analogía con la ley cósmica ilumina la naturaleza ontológica del *logos*. El riesgo hermenéutico de conectar el *logos* de B1, B2 y B50 con la "única ley divina" de B114 se evade, en parte, indicando que *logos* y *theios nomos* no son necesariamente idénticos, sino sólo análogos¹⁸¹. La conexión es indudable, y está bien respaldada por la declaración explícita "el *logos* es común", además del juego fonético del *hablar* (λέγειν) "con entendimiento"

¹⁷⁹ El sentido de νόμος es aquí el mismo que en B44: "Es necesario que el pueblo luche por su ley como por sus murallas" (μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὄκωσπερ τείχεος).

¹⁸⁰ Sin eliminar del todo el sentido de "seguir", interpretamos ἔπεσθαι en su sentido arcaico, el cual conecta con el verbo ἀκούειν, empleado en B1 y B50, que es metafórico en alguna medida. *Id.* LSJ, s.v. ἔπω. 7.

¹⁸¹ Cf. Marcovich, *op. cit.*, p. 95.

(ξὺν νόῳ) y fortalecerse o apoyarse (ισχυρίζεσθαι)¹⁸² "en lo común a todos" (τῷ ξυνῶ πάντων).

En la reconstrucción del proemio, la secuencia B1-B114-B2 estructura un eje maestro del escrito original como un todo. Otros fragmentos (B19, B34, B50, B113) podrían ser todos cercanos a este contexto, que gravita en torno de la imagen de la com-*unidad* de todas las cosas en y por el *logos*. Es difícil *no* reconocer en el significado de *logos*, además de la dimensión lingüística, la noción de un principio metafísico, una regla o ley, a la vez natural y moral. La idea que podemos formarnos del camino que haya seguido la *diegesis* será siempre conjetural. Pero debe cuidarse, ante todo, de aplicar rígidamente una división preconcebida (por ejemplo, cosmología, antropología, teología, basada en el reporte de Diógenes Laercio, parecería el lugar común) a la reorganización de los fragmentos. Esto quizás aporta, en teoría, al menos un esquema general, pero en la práctica, los textos mismos se resisten con frecuencia a las clasificaciones de que son objeto: un mismo texto puede ser ético y ontológico, o cosmológico y metafísico, o "teológico" y ético y ontológico.

¹⁸² Parece natural una cierta indecisión respecto de la traducción de este verbo. Posiblemente "apoyarse con firmeza" es preferible al más simple "fortalecerse", si se tiene en cuenta el juego de palabras ἰσχυρίζεσθαι-ἰσχυροτέρως.

§20. LA RACIONALIDAD COMO PROPORCIÓN: B31B

El *logos* aparece en el proemio, pues, abarcando el ámbito cósmico y el humano. Como principio metafísico, es a un tiempo fundamento de la ley de la naturaleza y de la ley de lo humano. Es, en síntesis, *lex naturae hominis*.

A los usos heraclitianos de *logos* debe añadirse ahora B31b, cuyo contexto próximo, B31a, describe las *tropai* del fuego en estos términos: "primero, la mar, y de la mar, la mitad [se hace] tierra, la mitad *prester*"¹⁸³.

(B31b) [La tierra] se disuelve en la mar, y es medida con el mismo *logos* con que existía antes de hacerse tierra¹⁸⁴.

Aquí *logos* significa "proporción", vinculada con la idea de medida, que confiere regularidad al proceso cíclico de 'giros' o 'transformaciones' del fuego. Sin entrar ahora a discutir las múltiples dificultades textuales e interpretativas que plantea este fragmento, es pertinente reconocer que el significado que *logos* tiene aquí --en un contexto innegablemente físico-cosmológico¹⁸⁵--, sin ser incompatible con el sentido fuertemente 'objetivo' que ofrece en los fragmentos ya tratados, es efectivamente distinto. Notablemente, la dimensión lingüística brilla por su ausencia y el campo

¹⁸³ B31a: πυρός τροπαί: πρῶτον θάλασσα. θαλάσσης δε τὸ μὲν ἥμισυ γῆ. τὸ δὲ ἥμισυ πρηστηρ. Vale la pena señalar la diversidad de contenido que presenta la noción de fuego en B31a y B31b. Aunque posiblemente próximos, es difícil aceptar que los dos textos formaran un todo continuo. La relación entre el fuego y todas las cosas es enfocada dentro de un marco de referencia que parece muy distinto en B90 (*infra*, v. §30).

¹⁸⁴ B31b: Clem., *strom.*, v, 104, 3: <γῆ> θάλασσα διαχεέται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἢν ἡ γενέσθαι γῆ.

¹⁸⁵ Es importante señalar que B31, transmitido por Clemente, tiene sentido *cosmológico*, pero no necesariamente *cosmogónico*. Mar, tierra y *prester* son llamados cambios (*tropai*) del fuego: entenderlos como "elementos" (*stoikheia*) que se generan sucesivamente, y situarlos entre la *diakosmesis* y la *ekpyrosis* (como hace Clemente) implica un grado considerable de deformación de lo que Heráclito de hecho dice. La cosmogonía parece, en sentido estricto, imposible según B30 (*cf.*, por ejemplo, Kirk, *CF*, p. 327: "In fact, fr. 30 shows that for Heraclitus there could not be no cosmogony"; *cf. ibidem*, pp. 336 y ss.; Marcovich, *HEM*, p. 289: "Thus the saying does not seem to support any interpretation in the sense of a cosmogony and an *ekpyrosis*, Heraclitus' world being eternal": en contra de esto y a favor de una cosmogonía, está C. H. Kahn). B31 es una descripción del equilibrio métrico normal del proceso, y mar, tierra y *prester* son masas cósmicas perceptibles en el mundo de la experiencia cotidiana (*prester* debe tener un significado especial en Heráclito, que abarque y conecte el aire atmosférico y el fuego celestial). *Anathymiasis* es posiblemente la interpretación aristotélico-teofrastea de la analogía *prester-psykhe*, que parece indudable a la luz de B36.

antropológico queda completamente implícito, pero el sentido de 'racionalidad' es patente. B31b parece referirse a la reversión del cambio físico: al arribar a tierra, ésta revierte a mar (quizás el texto procedía luego a tratar del *prester*). Es posible, pero no seguro, una tradición interpretativa antigua sea certera, y que B60, "el camino arriba abajo, uno y el mismo", sea una metáfora del propio Heráclito para expresar la unidad dialéctica y la continuidad del cambio cósmico.

El hecho de que la aplicación de la racionalidad se verifique ahora en un contexto cosmológico y tenga un sentido cuantitativo no merma en modo alguno el alcance metafísico que le hemos reconocido a *logos*, sino que más bien muestra su fundamentalidad y genuina universalidad: el *logos* se manifiesta operativamente en la constancia de la medida, en la proporcionalidad de los cambios físicos. La ontología de Heráclito no está separada por un abismo de su 'física', o su 'cosmología': esto resulta evidente de suyo en casi cualquier lectura del fragmento 30 (el cual, junto con 31a, forma muy posiblemente el contexto en el que hay que insertar B31b). En cualquier caso, el texto pone énfasis en la legalidad u orden inmanentes en el proceso, de un modo que recuerda la concepción milesia (y retrospectivamente la ilumina, aunque sólo sea un nivel muy general: el texto de Heráclito no da detalles de la abrupta transición de fuego a mar, o de mar a tierra). La coincidencia con el modelo milesio radica en la estabilidad racional, cuantitativamente determinable, del proceso cósmico entero, que es identificado de manera explícita con un "fuego siemprevivo". Es notable, sin embargo, que el texto (que describe las *pyros tropai*, cambios o fases del fuego) no habla de "agua" (ὕδωρ) --la denominación tradicional para la hipótesis de Tales--, sino de "mar" (θάλασσα), lo cual parece indicar que Heráclito concibe al fuego, la tierra, la mar y el *prester* como grandes masas cósmicas, aparentes a primera vista, y revela la falta de pertinencia del

concepto de "elemento" como descripción de fuego, mar, tierra y *prester*, los protagonistas de la narración de B31. También es interesante notar que el "aire" o "aliento" de Anaxímenes no parece tener lugar en el proceso de las "transformaciones del fuego", excepto si fuera el trasfondo a que refiere *prester*, cosa que sugiere una discrepancia o, al menos una diferente perspectiva por parte de Heráclito.

§21. LOS FRAGMENTOS SOBRE *LOGOS* Y *PSYKHE*: B45 Y B115. LIMITACIÓN Y RACIONALIDAD

Para concluir nuestra exploración, revisaremos los únicos dos fragmentos en que aparece *logos* en conexión con *psykhe*, en los cuales la nítida idea de una racionalidad métrica no consigue disipar los enigmas que ellos mismos enuncian.

(B45) Si vas a los límites del alma, no podrías encontrarlos, por cuanto camino recorras: tan profundo es su *logos*.¹⁸⁶

La forma negativa de la sentencia puede opacar la relativa claridad de la tesis central, que es la atribución de un *logos* profundo a *psykhe* (o, más precisamente, la afirmación de que la limitación de *psyche* depende del *logos* profundo que le corresponde). Los múltiples significados (simultáneos) de los varios términos que aquí entran en juego, y el sentido general de la imagen, que parecen a primera vista suficientemente claros, encubren en realidad varias dificultades. Los siguientes puntos ameritan comentario: 1) el alma y sus límites; 2) la búsqueda infructuosa; y 3) el *logos* profundo.

De modo preliminar, la imagen central de una *psykhe* cercada por fronteras reclama una consideración detenida. La alusión a *psykhe* (que debe entenderse simultáneamente como 'alma' y 'vida') pudiera tomarse, por

¹⁸⁶ B45: Diog. Laert. IX, 7: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

ejemplo, en sentido global e impersonal, con lo que el dicho parecería una descripción. Esta perspectiva genera una interpretación banal tanto de *psykhe* como de *logos*, en la que aquella aparece como un tema o materia de éste. La profundidad del alma es una implicación inmediata a partir de la cualificación del discurso que le corresponde. Verter aquí *logos* primariamente por "discurso" no parece insensato: lo que diría así Heráclito es que el discurso *acerca del alma* es tan profundo, que su oyente o lector no alcanzaría sus límites (a la vez los del discurso y los del alma). El punto más interesante parecería, entonces, la coincidencia del pensamiento-lenguaje verdadero y su objeto. Pero esta lectura no da cuenta del aspecto casi prescriptivo de la inaccesibilidad de los límites, y el eco de la dimensión lingüística parece débil en el contexto de B45. Además, esta perspectiva vuelve al *logos* algo externo respecto de *psykhe* (sería aquél, el discurso, el que contiene al alma, no lo contrario). Resulta preferible comprender primariamente *logos* en B45 como 'razón-de-ser', en la que confluyen 'fundamento', 'medida' y 'conocimiento', un enfoque que le confiere mayor importancia al significado de *psykhe*.

Otro tipo de interpretación sitúa la búsqueda en un escenario cosmológico, y sostiene una lectura literal, según la cual la aplicación del término *psykhe* no tendría restricción y abarcaría así la totalidad de los contenidos particulares del universo, y quizás incluso se atribuya a éste como un todo. Ésta es la perspectiva, por ejemplo, de Charles H. Kahn¹⁸⁷, quien atribuye a Heráclito una concepción panpsiquista. La idea de esta lectura podría parafrasearse diciendo que el alma-vida no conoce fronteras, y que un viajero hipotético no llegaría nunca a su meta, si lo que buscara fuera la frontera o el confín de lo viviente. Pero esta visión parece leer en el fragmento

¹⁸⁷ Cf. *ibidem*, *ad locorum* (comentarios a B113 y B45).

mucho más de lo que éste dice: que "el alma está en todas las cosas" no es declaración explícita en éste ni en ningún otro fragmento, ni está necesariamente implicada.

Una alternativa puede ser que *psykhe* signifique aquí especialmente la condición humana, en toda su concreción. *Psykhe* incluye entre sus significados básicos el de vida o existencia¹⁸⁸. Implícitamente, la *psykhe* de cada uno es irreductiblemente singular, y, en Heráclito, es la sede de la mente y el fundamento de la identidad personal. Es al menos posible que Heráclito entienda aquí al alma, no como principio cósmico, sino como lo que define a cada ser humano, de modo que la fórmula 'el *logos* de *psykhe*' equivaldría a 'el *logos* del hombre'. Una traducción más liberal, basada en esta perspectiva sería: "A las fronteras de *tu* alma no llegarás, aun recorriendo todos los caminos: tan profundo es el *logos* que posee". El giro es significativo porque ejemplificaría muy precisamente el tema de la conjunción de lo universal (común) y lo individual (privado), que ya antes apareció en conexión con el *logos* en B2 y B114, y en la *homología* de lo sabio de B50. Leído, por ejemplo, junto con este último y con B101, B45 parecería sugerir que cada quien tiene que buscar la respuesta al enigma de sí mismo en el *logos* interior. En B45, el acceso al *logos* (a diferencia del acceso a los límites del alma) es inmediato y se produce a través de la singularidad individual (la propia en cada caso). La proposición suena como una suerte de imperativo 'ontológico' válido para toda ψυχή, que es a la vez sujeto buscador y objeto de búsqueda. Lo universal de ψυχή resulta así dialécticamente indiscernible de la individualidad.

¹⁸⁸ :Así Arquíloco (fr. 6, 3 Diehl), por ejemplo. dice: ψυχήν δ' ἐξεσάωσα, "Pero salvé mi vida"; Solón (fr. 1 Diehl) habla de alguien que enfrenta el riesgo de muerte en el mar, dice que no se cuida "para nada de su vida" (φειδωλήν ψυχῆς οὐδεμίαν θέμενος).

A primera vista, es natural entender que se concibe expresamente a *psykhe* como limitada, ya que se le atribuyen expresamente confines o fronteras (πείρατα). Pero lo que se dice es que ninguna búsqueda llegará a esos límites. Lo cual resulta inicialmente paradójico: si *psykhe* es finita, ¿por qué serían inalcanzables sus límites? De esta suerte, el tema de los límites se desliza hacia la cuestión de su inaccesibilidad, de modo que B45 parece sugerir que *psykhe* es "carente de límites, *apeiron* en un sentido más verdadero que 'la inmensa tierra'"¹⁸⁹. En cualquier caso, el efecto inmediato de la cláusula "no encontrarías los límites del alma" es profundamente dialéctico: *psykhe* aparece como limitada, a la vez que se sugiere su inmensidad. Más que establecer una prescripción moral, lo que se enuncia de modo categórico es la imposibilidad del hallazgo. La búsqueda queda así positivamente afirmada: sin ella, no tendría sentido hablar de límites *inalcanzables*. El cotejo con otros fragmentos realza el valor positivo que Heráclito parece atribuir a la búsqueda: "Quienes buscan oro cavan mucha tierra y encuentran poco" (B22); "Es necesario que [los varones filósofos] indaguen muchas cosas" (B35). Más revelador aún es B101, que consigna lo que difícilmente podría no ser una búsqueda interior: "Me busqué a mí mismo" (ἐδιζήσάμην ἑμεωυτόν). El punto central sería la determinación de la búsqueda como un proceso de autoconocimiento inacabable. Así, una segunda lectura tiende a inferir la infinitud o inmensidad de *psykhe* (desde luego, una infinitud que no puede ser absoluta sin reserva). Por su parte, la concepción de los límites como inasequibles es lo que justifica entender el *bathys logos* como medida

¹⁸⁹ Charles H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus*, p. 128 (ad B45). La referencia a los límites (inaccesibles) de la tierra es originariamente homérica.

insondable. Los significados de *psykhe* y *logos* no son determinables independientemente. Veamos, uno por uno, los principales puntos.

§22. GÉNESIS Y MUERTE DE *PSYKHE* EN B36

En primer lugar, ¿qué son los límites del alma? La finitud que se predica del alma podría sugerir, por ejemplo, la idea de mortalidad¹⁹⁰. La idea parece prometedora, y ciertamente hay evidencia interna de que, para Heráclito, el alma es algo generado y mortal:

(B36) Para las almas muerte es devenir agua
para el agua muerte es devenir tierra
pero de la tierra nace el agua,
del agua nace el alma¹⁹¹.

A pesar de la complementariedad aparente de B45 y B36, a través de la analogía de los límites con el par *thanatos-genesis*, por una parte B36 dista mucho de ser transparente y, por otra, la evidente diferencia contextual desaconseja establecer en este caso un paralelismo demasiado simple entre ambos fragmentos¹⁹². De cualquier modo, es llamativa la paradójica idea de que las almas mueren. Notemos que la muerte de las *ψυχαι* según B36 es un fenómeno triplemente dialéctico, porque (1) el alma, por definición, equivale a 'principio vital', (2) 'muerte del alma' es lo mismo que 'génesis del agua', y (3) la muerte implica diacrónicamente una nueva génesis del alma. Así, el punto sobresaliente es la relación proporcional *psykhe--agua--tierra--agua--*

¹⁹⁰ Así por ejemplo C. Eggers Lan (*Los filósofos presocráticos*, 1, p. 373, n. 90): "En el caso presente [sc. B45] los 'límites del alma' son sin duda su nacimiento y su muerte. Pero su 'fundamento' o 'sentido' [= *logos*] van más allá de ellos".

¹⁹¹ B36: Clem., *strom.*, VI, 17. 1-2: *ψυχησιν θάνατος ύδωρ γενέσθαι. ύδατι δε θάνατος γήν γενέσθαι. εκ γης δε ύδωρ γίνεται. έξ ύδατος δε ψυχη.*

¹⁹² El contexto de aplicación de B36 no es necesariamente cosmológico, sino que puede ser fisiológico, siendo agua y tierra sustitutos simbólicos de sangre, y carne y huesos, respectivamente. *Vid.* Marcovich, pp. 361-364.

psykhe y la correlatividad simétrica de *thanatos* y *genesis*, muerte y nacimiento. A muchos les ha parecido que el proceso descrito bien puede ser el camino ascendente-descendente a que alude B60 ("El camino hacia arriba y hacia abajo [es] uno y el mismo")¹⁹³. En todo caso, la idea predominante es, sin duda, la de un equilibrio global, en la que está explícito el *logos*.

Si trasponemos la mortalidad-generabilidad de B36 en B45, los límites de *psykhe* serían nacimiento (muerte del agua) y muerte (génesis del agua). El sentido del texto sería: "nacimiento y muerte del alma no podrías encontrar, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan profundo es su *logos*". La implicación parecería entonces ser una virtual identidad de *logos* y *psykhe*, y la atribución a ésta de una condición eterna. Pero parece muy forzado, por decir lo menos, aproximar en este nuevo contexto la imagen de la búsqueda infructuosa por todos los caminos al camino hacia arriba y hacia abajo de B60 (probablemente ilustrado en B36 en analogía con B31). Además, aunque la subordinación de los límites a la noción de *logos* como medida parece prestar consistencia a esta perspectiva, su inaccesibilidad es algo que resulta bastante extraño y difícil de entender dentro del contexto específico. Y finalmente, no se explica tampoco la frase final, οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει, donde *logos* debiera tener el mismo sentido de B31b (implícito en B36), "razón proporcional" (a la cosa); pero la noción de una proporción "profunda" (con respecto al alma) es escasamente inteligible¹⁹⁴ --lo cual impone deslizarse

¹⁹³ B60: Hippolyt., *refut.* IX, 10, 4: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή, "el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo", ofrece quizás una clave útil para interpretar B36: muerte es el camino 'descendente' y *genesis* el 'ascendente', dentro del balanceado cambio cualitativo cósmico --cuyo esquema, en sentido estricto, no es cíclico, pero sí 'reversible' (la interpretación del camino como circular implica quizás la combinación adicional con B103, sobre la comunidad del principio y el fin del círculo). De modo semejante, el punto en que B31b hace énfasis es la racionalidad del cambio cuando dice que la tierra, al devenir mar "es medida en la misma proporción (*logos*) " en que existía antes de ser tierra" (o sea, cuando era agua).

¹⁹⁴ Cf. A. García Calvo, *op. cit.*, *ad loc.* para una interpretación de *logos* en sentido cuantitativo.

hacia la noción de *logos* como 'medida', que resultaría así un tanto reiterativa de la inaccesibilidad de los límites.

En B36, como ha sido frecuentemente notado, *psykhe* ocupa un lugar protagónico en el proceso de transformación (lineal-reversible) de 'formas elementales' --y parece tener el sentido de un principio o 'elemento' porque tiene como pares a tierra y agua. Los límites que presumiblemente se definen ahí están, posiblemente, en el horizonte del espacio y el tiempo cósmicos (o alternativamente, se refieren a la interacción fisiológica de tierra, agua y alma en el organismo humano), e implican probablemente (a la luz de B31b) un sentido cuantitativo de racionalidad. En un contexto diverso (B85, un fragmento ético-fisiológico) reaparece esto último: "Difícil luchar contra el ánimo (*thymos*), pues lo que quiere lo paga con vida (*psykhe*)"¹⁹⁵. Aquí *psykhe* representa el haber de vida de que se dispone, con el que se paga el precio de lo que *thymos* desea. Así, además de la noción genérica de 'vida', lo único que parece conectar las formulaciones acerca de *psykhe* en B45, B36 y B85 es

¹⁹⁵ B85 provee una significación compatible con este sentido primario, donde *psykhe* se opone a *thymos*: θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν ὃ <τι> γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται: "Difícil luchar contra *thymos* ('ánimo', 'deseo', 'corazón'), pues lo que quiere, lo paga (o compra) con *psykhe* ('alma', 'vida'). *Psykhe* significa aquí "vida", y el contexto parece fisiológico (quizás con resonancias éticas). La finitud de *psykhe* puede comprenderse aquí como la magnitud limitada de la vida o la fuerza vital en el hombre, que se contrapone, en una relación de intercambio compensado, a lo que su *thymos* quiere o desea. Este texto, sin embargo, plantea numerosas cuestiones que involucran una prolija polémica de interpretación, respecto de la categoría de 'fuego' en el 'sistema', y también en torno del significado de θυμός, y reservo su tratamiento para otro lugar. Un punto importante es que el obvio contraste de ánimo y ánima remite a la idea de un tercer término implícito, que es el dueño de ambos, y el cual, por tanto, no se reduce a ninguno. Cf. García Calvo, *ad loc.*

la idea de limitación. Pero es manifiesto que ésta significa en cada caso cosas diferentes, y es seguramente el contexto lo que determina la diversidad de las significaciones.

§23. LA PROFUNDIDAD DEL LOGOS. PSYKHE COMO SEDE DE LA RACIONALIDAD HUMANA EN B107. B115

Así, no siendo decisiva la conexión con otros fragmentos pertinentes, tratemos entonces de penetrar de nuevo la lógica interna de la sentencia en sus propios términos. A pesar de que la conexión *psykhe-logos* es innegablemente el punto central, conviene no perder de vista su dualidad. Según B45, no puede llegarse a los confines del alma por ningún camino, debido al *logos* profundo que ella tiene. En primer plano está la imagen de una marcha [a pie] interminable, siempre dentro de un vasto territorio que no es sino la *psykhe* misma. La búsqueda inacabable hacia "los límites" de *psykhe* está en rigor implícita (en los verbos 'ir', [no] 'encontrar' y 'recorrer', y en la imagen misma del camino). Traspuesto a una dimensión metafórica espacial y "horizontal", el viaje a los límites extremos representa quizás lo mismo que la búsqueda "vertical" de la profundidad interior en la que finalmente se resuelve¹⁹⁶. La búsqueda de la mismidad está, desde luego, bien testimoniada en B101: ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν, "me he buscado a mí mismo". Quizás la frase inicial, sin soslayar la finitud de *psykhe*, no supone ni aspira a una definición específica de los límites, sino que significa, entonces, que el alma misma es, en algún otro sentido, infinita o inconmensurable. Atendiendo precisamente a la conjunción de *psykhe* con ese *logos* que le pertenece, quizás sea fecundo insistir en lo que es obvio: *psykhe* tiene varios sentidos, y no se agota en el

¹⁹⁶ Cf. Marcovich, *op. cit.* ad B45, pp. 366-367: "The saying is obscure [...]. I would suppose that ὁδός implies the *horizontal* dimension, and βάθος the *vertical* one".

concepto de un principio cosmológico --el cual, como hemos visto, no parece pertinente ni iluminador respecto de B45.

Ahora bien: en otro lugar, Heráclito concibe la *psykhe* --de manera clara, pero también oblicua-- como sede del lenguaje y de la acción de pensar, la acción reflexiva por excelencia: como aquello en el hombre que es capaz de *logos* (de oírlo y de expresarlo): "Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres que tienen almas bárbaras"¹⁹⁷. Queda bien claro que aquí se llama 'bárbaras' a las *psychai* que no entienden el lenguaje de lo real, el *logos*, y que la implicación positiva es que, para un alma no bárbara, ojos y oídos son testigos fidedignos. *Psykhe* resulta así primariamente interpretable en B45, no como una 'forma elemental'¹⁹⁸ equiparable a la tierra o el agua, sino como sede del lenguaje-pensamiento racional y verdadero.

Desde luego, al conjugar B45 con B107 la interpretación se vuelve, en cierto sentido, ontológicamente restrictiva¹⁹⁹: el alma con límites inalcanzables no sería el alma *per se*, ni cualquiera, sino sólo la que en B118 se califica como "la más sabia y la mejor" (σοφωτάτη καὶ ἀρίστη). Verosímilmente, entonces, en concordancia con la imagen de la búsqueda interior, no se trate de los límites de su ser, sino de su *poder*, su *dynamis* cognitiva. Y ciertamente parece un poder enorme ese que consiste en la posibilidad de conocerlo todo y decirlo todo. De este modo, el sentido de B45 no sería que el alma fuese en sí misma ilimitada, pero sí que, en condiciones especiales (y, paradójicamente, abiertas a todos), su poder cognoscitivo es inmenso, pues todas las cosas son, en virtud de la presencia universal del *logos*, en principio inteligibles. Ésta es una tesis gnoseológica

¹⁹⁷ B107: Sext. Emp. *adv. math.* VII 126: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων.

¹⁹⁸ Tomo esta útil fórmula de Kahn.

¹⁹⁹ Sigo en este punto la sugerente interpretación de M. Conche (*op. cit.*, pp.358-360).

fundamentalmente optimista, y sólo en apariencia es incompatible con la devastadora crítica del aislamiento epistémico de "los más" (οἱ πολλοί, B2, B17), o genéricamente "los hombres" (ἄνθρωποι, B1) o (en contraste con el yo del propio Heráclito) los "otros hombres" (τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους, B1). En verdad, si la interpretación que proponemos es válida, esto arroja alguna luz sobre el abismo que parece mediar entre la concepción de la mayoría de los hombres como ἄξύνετοι, "ininteligentes", sordos a la voz del ser, quienes "estando presentes están ausentes" (B34), por una parte, y afirmaciones como "el pensar es común a todos" (B113), o "todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios" (B116), por otra.

Y aun si *bathys logos* es traducido por 'medida insondable', no parece muy distante del *logos* de B1, ley eterna según la cual todas las cosas suceden. Quizás sea incluso factible ver aquí el germen de los primeros usos de *logos* ligado a la facultad de pensamiento²⁰⁰. Βαθύς, "hondo" o "profundo", es un epíteto naturalmente apropiado para el *logos*, en tanto que éste es visto como inmanente en la *psyche*. La profundidad con que el *logos* 'cósmico' cala el alma misma sería fundamento de la agudeza con que el pensamiento verdadero hace presa en lo real. Y cuando Heráclito declara haberse indagado a sí mismo, queda implicado que lo que encuentra en su interior es el mismo *logos* que rige todo el universo. Es importante insistir en que *logos* no parece designar nunca en los fragmentos (incluyendo B45) la facultad cognoscitiva como tal, a la que se refiere en otros casos con palabras como *noos*, "intelecto" y *phren*, "pensamiento" (B40, B104, B114).

²⁰⁰ Análogamente a lo que ocurre en B2: διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ, τουτέστι τῷ> κοινῶ (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός) τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν: "Por eso es necesario seguir a lo común. Pero aunque el *lógos* es común, los más viven como si tuviesen una inteligencia privada".

El último texto es menos célebre, y es, por razones adicionales, su interpretación es todavía más difícil:

(B115) Propio del alma es el *logos* que se aumenta a sí mismo.²⁰¹

La interpretación de B115 debe enfrentar la dificultad preliminar de la autenticidad²⁰². La primera razón de suspicacia es lo incierto de la atribución: Estobeo²⁰³, un autor del siglo V d. C que es, en este caso, la única fuente, lo asigna expresamente a Sócrates, lo cual no impidió a Hermann Diels admitirlo en su *Herakleitos* (1901), seguramente basándose en la conjunción *psykhelogos* de B45, y haciendo referencia, a título de imitaciones, entre otras, a las fórmulas ἀνθρώπου ψυχή ἐν ἀνθρώπῳ αὐξεται ("el alma del hombre crece en el hombre") y ἀνθρώπου ψυχή ἀεὶ φύεται μέχρι θάνατου ("el alma del hombre crece siempre hasta la muerte"), en textos hipocráticos²⁰⁴. Seguramente este proceder no resulta del todo satisfactorio según los más exigentes cánones críticos e implica un cierto optimismo, quizás infundado, ciertamente arriesgado.

Hay también quienes hacen suya la causa contraria. Entre éstos, Miroslav Marcovich aduce contra la autenticidad, primero, la atribución a Sócrates por Estobeo; luego, la semejanza con ciertos textos tardíos, de Aristóteles, Plotino, Plutarco, entre otros²⁰⁵; y además, la incompatibilidad de la noción de un *logos* que se aumenta a sí mismo con la concepción de "medida", que "parece implicar algo *constante* en la física de Heráclito: una 'medida que se

²⁰¹ B115: Stobaeus III 1.180^a: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν.

²⁰² Entre quienes rechazan B115, se cuentan Bywater (quien lo omitió en su edición) y Marcovich (pp. 569-570). Otros autores adoptan una postura más cauta, sin reconocer necesariamente la autenticidad (por ejemplo, Kahn).

²⁰³ *Flor.* I. 180a (post B114).

²⁰⁴ *De victu*, I, 6, y *Epid.*, VI, 5, 1, respectivamente.

²⁰⁵ Por ejemplo, Aristóteles, *De anima*, A 2, 404b29; Plotino, VI, 5 [cf. III, 6, I, 31; V, I, 5, 9 ss.]; Plutarco, *De an. procr.* 1012.

aumenta a sí misma' no es plausible en Heráclito"²⁰⁶. En cuanto a los dos primeros puntos, se diría que lo de la incierta atribución no representa un obstáculo insalvable para la defensa de la autenticidad, puesto que es razonable admitir una confusión del copista en el punto preciso en que aparece el fragmento en los manuscritos (luego de siete citas consecutivas de Heráclito). Los que niegan la autenticidad se topan desde luego con la incómoda cuestión de la atribución a *Sócrates*. Por la otra parte, la sospechosa similitud en textos muy tardíos con la noción del alma como "número que se mueve a sí mismo" no constituye, por sí sola, prueba de la inautenticidad de B115. Del mismo modo, pero a la inversa, la recurrencia de la noción de una *αὔξησις* del alma en escritos [pseudo] hipocráticos y en [el pseudo] Epicarmo (DKB2), no es tampoco corroboración indudable ni evidencia decisiva a su favor. La postura más sensata sería quizás un moderado agnosticismo de raíz, que considera el texto hipotéticamente genuino.

El último argumento de Marcovich parece, en cambio, más sólido que los otros dos. ¿Es realmente *logos* incompatible con la idea de "crecer por sí mismo" o "acrecentarse a sí mismo"? El punto que resalta inicialmente es que el sentido que se dé a *logos* es un factor de peso en la discusión de la autenticidad o inautenticidad del fragmento. La objeción de Marcovich presupone como resuelta la cuestión en la identificación de *logos* con una noción reducida de 'medida' y una confianza infundada en que el único sentido viable para *logos* es aquí el de "razón numérica" [(*numerical*) *ratio*], cosa al menos discutible. Pero, aparte de esto, y al margen de la discusión de la autenticidad, la tesis de la improbabilidad de la idea de una medida no constante plantea una dificultad no desdeñable para nuestra interpretación, sobre todo por la evidente afinidad de contenido que percibimos entre B115 y

²⁰⁶ Marcovich, *op. cit.*, p. 569.

B45. Quizás una vía de salida a esta aparente aporía sea reconocer que también la idea de medida admite matices distintos. Si se presupone un contexto 'físico' y una suerte de monismo, la tesis de Marcovich quizás resulta pertinente. Cosa que no ocurre necesariamente en un contexto diverso, antropológico o ético, o incluso ontológico. Ciertamente, "el sol no rebasará sus medidas" (B94), pero "es necesario apagar la desmesura (ὑβρις) más que un incendio" (B43). Sin pretender excluir en el sentido de *logos*, como un matiz posible, o una acepción subordinada, la noción de medida --que podemos admitir, junto con la idea genérica de 'fundamento' en B45--, resulta demasiado apresurado trasponer automáticamente el *logos*-medida a B115, que podría suscitar otras asociaciones concernientes a lo específico de la condición humana, proclive a la ὑβρις o desmesura.

En el otro extremo está la postura de Marcel Conche, que es una defensa de la autenticidad de B115 basada explícitamente en un paralelo con Píndaro, reforzado con una referencia interna a B39. Conche sugiere que el *logos* que se aumenta a sí mismo se contrapone al *logos* que la divinidad (y el canto de los poetas) "hace crecer" (αὔξει)²⁰⁷. Esta perspectiva requiere, a juicio de ese autor, entender *logos* como "discurso" (la piedra de toque de la interpretación de Conche, al menos nominalmente reductivista) y tiene a su favor el atractivo de llevar al extremo el reconocimiento de que el *logos* propio del alma es como un ser viviente, que análogamente al cuerpo, es capaz de crecimiento. La noción de una αὔξις τῆς ψυχῆς es posiblemente la implicación filosófica esencial, pero aunque pueda estar necesariamente implicada, sin duda lo que el texto dice es que es el *logos* del alma el que se aumenta a sí

²⁰⁷ Cf. M. Conche, *op. cit.*, pp. 354-356. Los desarrollos de Conche prolongan el enfoque de Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, pp. 116-126. Esta autora establece y explora la posible conexión con Empédocles B110 con mayor detalle ahí mismo, especialmente en pp. 166 ss.

mismo²⁰⁸. Si la autenticidad quedara demostrada --algo que, como se ve, es difícil esperar--, seguramente vendría a reforzar nuestra interpretación de B45: aunque el alma sería efectivamente limitada, sus límites serían inalcanzables porque no serían fijos. ¿Cómo podrían serlo, si del *logos* profundo que la habita se dice que se acrecienta a sí mismo?

Concluyamos tentativamente que todo esto apunta a la idea de que el *logos* es principio de sentido y de orden del cosmos entero, en el que se funden el sujeto que conoce y el objeto de ese conocimiento. En la interioridad profunda del hombre, *logos* adquiere una dimensión de la que carece en el resto del orbe, la frágil autoconciencia. ¿O es desmesura pensar que la consciencia de sí mismo representa una perfección no sólo respecto del hombre individual (el sujeto que la logre, quien se acrecienta a sí mismo por medio del *logos*), sino también representa un enriquecimiento y una perfección del ser como tal, en su totalidad? Aunque esto podría parecer una idea anacrónica (y quizás pasaría por ser típicamente moderna), la unidad del *logos* (de donde deriva su reiterada *comunidad*) contiene y penetra el *kosmos* e incluye necesariamente la *polis*, dentro de la cual vive cada *psykhe*. Mejor se diría, pues, que el anacronismo radica en la escisión entre el universo mismo y esa parte suya, a través de la cual el *logos* habla de sí mismo.

²⁰⁸ Cf. E. Nicol, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978, p. 42: "En un fragmento que debiera ser famoso, el 115, aborda Heráclito esa interioridad del hombre para revelar que no es uniforme ni estable. El alma, nos dice, es susceptible de crecimiento. Este cambio, que es en verdad un crecimiento del hombre, paralelo al crecimiento corpóreo que trae la edad, se produce según una medida propia: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν. Todavía hoy nos parece asombroso el hallazgo de esa idea certera, aunque debiéramos estar familiarizados con ella por la metáfora del alma que 'se ensancha', empleada por la poesía".

§25. RECAPITULACIÓN: CONCLUSIONES ACERCA DE LA EVIDENCIA DE UNA TEORÍA DEL *LOGOS* Y SU SENTIDO GENERAL

En torno al tema del *logos* hemos formado un primer grupo temático con los fragmentos 1, 114, 2 y 50, todos los cuales probablemente se ubicaban al comienzo del libro. De ser válido el orden secuencial que aquí asumimos (1-114-2, dando cabida a la posibilidad de una laguna u otros fragmentos entre 1 y 114), el inicio del discurso de Heráclito habría procedido así: partiendo de un elaborado contraste entre el *logos* y la negligencia humana, seguía con una exhortación a obedecer a la única ley divina, para concluir refrendando la paradójica ignorancia de los más ante la comunidad suprema del *logos*.

En cuanto a B50, preferimos no especular acerca de su lugar en el escrito originario (entre muchas posibilidades, podría incluso ser la primera sentencia, precediendo al proemio, pero también podría ser visto como una conclusión del sentido general del *logos*), y nos contentamos con señalar que, por su forma y contenido, se ensambla con una gran congruencia en la encrucijada de los múltiples significados del *logos*. B50 representa sin duda una joya expresiva del pensamiento filosófico arcaico, que combina con equilibrio y concisión admirables un profundo rigor racional y una intensa sensibilidad vital. La fórmula ἔν παντα expone el contenido medular del *logos*, y es en sí misma un microcosmos en el que se concentra el pensamiento de Heráclito en su totalidad. En cuanto al significado de *logos*, la hipótesis interpretativa inicial que parece más razonable es admitir la significación compleja del término. Una tesis interpretativa más concreta es afirmar que tal significación compleja ha de incluir, de manera preponderante, una dimensión ontológica, pero sin excluir el sentido de lenguaje (y, por implicación, el dominio del pensamiento) que manifiesta la realidad. B39, B108 y B87, que parecen en principio asociables porque son empleos de

logos enteramente conformes al lenguaje no filosófico, sin embargo, podrían contener juegos del significado aparente con el sentido ontológico de *logos*.

Por su parte, B45 y B115, sin ser imposibles de armonizar con la visión esbozada, reclaman un tratamiento más detenido. Éste nos ha llevado a concluir --haciendo a un lado la cuestión de la autenticidad del segundo de estos fragmentos-- que *logos* tiene en ambos casos una significación muy cercana a la de B1, B2 y B50, y puede ser legítimamente interpretado como esa misma ley objetiva o fundamento común de todo lo real.

A modo de muy rápida síntesis, pudiera sostenerse que la variedad de acepciones parece indudable, y que, en algunas instancias (B1, B2 y B50, sin duda; y quizás B39, B87 y B108, sin excluir tampoco B45 ni B115), la ambigüedad penetra un mismo uso (en contraste con la polisemia que aparece en usos sucesivos). En todo caso, lo que deviene problemático parece ser la unidad de esas diversas acepciones. Pero si nos basamos, como debemos, en los textos mismos, creemos que existe un hilo conductor que permite percibir una unidad de sentido en los usos de la palabra, a saber, la noción de racionalidad, que abarca la triple dimensión de lenguaje, pensamiento y realidad.

Puede hablarse legítimamente, pues, del *logos* como fundamento y razón (principio racional, ley objetiva) del devenir (del ser o lo real). *Debe* hablarse del *logos* como lenguaje de la racionalidad y como racionalidad del lenguaje. La dimensión lingüística es, desde luego, un factor decisivo en la complejidad semántica que presenta el *logos* en los fragmentos hasta aquí considerados. El mismo peso objetivo de *logos* (la racionalidad inmanente de lo real) apunta a una conexión fundamental (ontológica o metafísica) con el conocimiento: si el *logos* es común a todas las cosas, lo es también, por esa misma causa, a todos los hombres, y a todo lo que ellos hacen. Aunque no parece designar propiamente, en ningún fragmento, la facultad cognoscitiva, sí puede

afirmarse el estrecho vínculo entre *logos* y *noos* o *phren* y que, para Heráclito, el *logos* es "dato inmediato de la consciencia", siendo en este sentido a la vez el fundamento del proceso cognoscitivo y el objeto del saber²⁰⁹. Así, nuestra exploración de los diez usos heraclitanos del término ha abierto varias vertientes para continuar la búsqueda. Sin forzar mucho los términos, así, puede aceptarse la existencia de una teoría del *logos*, evidenciada en la densa significación que innegablemente posee la palabra. Esa teoría concierne a la vida humana, o más precisamente, a su estructura y sentido. Por eso, la teoría del *logos* implica no sólo una ontología general, en la que el fuego y la unidad de los contrarios desempeñan funciones capitales, sino una concepción específica del sentido y alcance del conocimiento y de la praxis, que se enmarca en una idea del ser o la naturaleza de lo humano. Desde luego, no hay que dar al término "teoría" el significado de 'doctrina' o 'dogma'. Más bien, es necesario esforzarse por entenderlo como la concreción del esfuerzo vocacional que, desde el origen, define a la filosofía: la búsqueda racional, metódica y sistemática de la verdad.

²⁰⁹ A este respecto. cf Kahn, *op. cit.*, p. 102 (comentario a B2): "[...] the term [*sc. logos*] signifies not only meaningful speech, but the exercise of intelligence as such, the activity of *nous* or *phronesis*. The deepest thought of *xynos logos* [...] is that what unites men is their rationality, itself the reflection of the underlying unity of all nature. I assume that *logos* means not simply language but rational discussion, calculation, and choice: rationality as expressed in speech, in thought and in action".

IV. LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA DE HERÁCLITO

§26. LA TEORÍA DEL *LOGOS* COMO METAFÍSICA Y "POÉTICA" DE LO UNO

Las páginas siguientes intentan formular, a grandes rasgos, una interpretación global del pensamiento heraclítico, siguiendo el eje de la idea de unidad que sugieren y construyen los propios textos. Abordaré primero lo que he denominado la dimensión ontológica (el *logos-kosmos*), para concentrar finalmente la atención en la dimensión antropológica (el *logos-phronesis*), integrando los temas del conocimiento y la praxis. En este sentido, el resto del trabajo es una interpretación de la teoría del *logos* como concepción de la unidad. El objetivo de la segunda parte (capítulos IV-VI) de este estudio es, pues, recuperar el sentido y exponer la textura de la teoría del *logos*, cuya presencia ya ha sido mostrada en la selección y el breve comentario de los fragmentos claves. La tarea inicial ha consistido, primero, en mostrar que *logos* es, efectivamente, una categoría central de genuino pensamiento filosófico, y que está dotada de una densidad que es notable, en el nivel semántico (aunque no es exclusiva de éste). Dentro de ese enfoque, también hemos intentado hacer ver que las varias significaciones se unifican en la noción de razón, como "medida" y "sentido" de las cosas cambiantes (es decir, las cosas todas, incluyendo la vida y la muerte de los hombres). Respecto de todas las cosas, *logos* es la "razón de ser" o "ley", el fundamento y la medida. Según esta perspectiva, el *logos* heraclítico es concepto racional riguroso: principio universal de unidad, orden y medida, de rango ontológico supremo²¹⁰ (y por ello, objeto y fundamento últimos de todo verdadero

²¹⁰ Contra la línea de interpretación que representan Burnet, West, Robinson. Conche y, más recientemente, Barnes.

conocimiento). Pero la dimensión metafísica incluye otro sentido, y justo en cuanto significa también lenguaje y habla, *logos* es imagen, símbolo y metáfora, hilo conductor en el laberinto de los fragmentos.

Las resonancias del *logos* como lenguaje están asociadas firmemente con el sentido metafísico del *logos* ya desde el proemio (y en B50). Podría decirse que también se escuchan en los otros fragmentos donde recurre el término, si no fuera porque, en éstos, la acepción "superficial" parece ser precisamente la lingüística (la sola excepción parece ser B31b, donde *logos* significa proporción), de modo que, en estos ejemplos, la resonancia se refieren más bien al sentido cósmico-ontológico. Así en B39, donde suele ser traducido como "valía" (estrechamente conectada con "reputación" o "fama"); en B87, donde significa, quizás, "palabra"; y en B108, donde *logos* es "discurso", o lenguaje articulado. B45 y B115, con su referencia común al *logos* de *psyche* abarcan toda la gama de significaciones, y su unidad dinámica. Los dos grandes cauces semánticos por los que corre *logos*: la racionalidad objetiva o el aspecto métrico del dinamismo cósmico, de una parte, y el orden del lenguaje-pensamiento, de la otra, representan aspectos complementarios de una realidad única. En el contenido significativo de la idea de *logos* concurren la presencia, la *existencia* del ser, el *kosmos*, y a la vez, irrenunciablemente, también la *experiencia* del ser, lo sabio. Ahora bien: una tal unidad de la existencia y la experiencia es el corazón de lo que la filosofía posterior llamó verdad, y aunque el sustantivo *aletheia* no aparece en los fragmentos de Heráclito, el concepto heraclitiano de *logos* anticipa el contenido, estructura y función de la idea de la verdad, tal como ésta aparece en la tradición posterior (de Parménides a Platón y Aristóteles, cuando es gradualmente explicitada y desarrollada y analizada como categoría ontológica, gnoseológica, ética y lógica). Lo que define a la verdad es su unidad. Por su esencia misma, el concepto de la verdad expresa la unidad del ser y el conocer. La idea

heraclitiana de la unidad consiste en una síntesis o con-junción: una com-unidad. Y tal com-unidad, referida expresamente al ser y el saber, está en la entraña del *logos* heraclitiano. Como verdad, el *logos* es la manifestación de lo real.

Pero además de la unidad semántica implicada en la integración orgánica de sentidos en la propia palabra *logos*, y además su conexión con la unidad de la verdad, algunos fragmentos refieren y despliegan, por sí misma, la idea de unidad, o lo uno (*to hen*). Esa idea de unidad parece estar montada sobre la gran analogía de la vida (y la experiencia) del hombre y la existencia del todo, o, en otros términos, la analogía del *microcosmos* ("mundo pequeño" lo llamó Demócrito²¹¹), con lo que Heráclito denomina *kosmos*²¹². Tomado en su sentido ontológico fuerte, *logos* (el fundamento unitario y común, o razón fundante de todas las cosas) es principio "cósmico" porque penetra y dota de sentido a la realidad entera, sin exceptuar el orden social (político), ni el privado (moral y psicológico²¹³), en los que transcurre la existencia de los individuos. Un elemento crucial (por cuanto que constituye el nexo entre ambos planos) de la teoría heraclitiana del *logos*, en cuanto teoría de lo uno, es su dimensión cognoscitiva o "epistémica": la conexión del *logos*, como lenguaje de y acerca de lo real, con el saber o el conocer. Esta dimensión es, por su parte, condición previa de inteligibilidad del carácter ético o moral del *logos* (que es bastante visible). La idea misma de unidad presenta, pues, diversas facetas.

²¹¹ Cf. DK 68 B34: ... καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον ... ("... y en el hombre hay un mundo pequeño, según Demócrito").

²¹² Recuérdese Anaxímenes B2, cuyo sentido fundamental, aún reconociendo que no se trata de una cita textual, tiene que ser precisamente tal analogía.

²¹³ Cf. B89, que alude a *idioti kosmoi*, quizá reflejando de manera paralela el contraste entre *el logos* (cósmico) y *los logoi* (humanos).

Por todo esto, no hay que desestimar la importancia de una aproximación a la "poética"²¹⁴ del *logos* como parte de la metodología de investigación e interpretación, sobre todo si se asume que este término significa, precisamente, "la palabra que dice el ser". En su dimensión poético-filosófica, *logos* es una verdad objetiva e inmediata, principio y norma universales del devenir, pero también es una voz que se hace oír, resonando como el sentido inadvertido en toda palabra, que habla desde dentro de cada uno. Desde una perspectiva más visual que auditiva, *logos* es la presencia luminosa que pasa desapercibida, a la que, dialécticamente, nada ni nadie se le esconde²¹⁵. Además, *logos* opera también de manera más sutil, al menos en ocasiones, como forma de la exposición o narración verbal. Esta forma específica y recurrente en que la racionalidad se ofrece en el nivel expresivo, esta estrategia de manifestación del ser, puede denominarse correctamente una literal ana-logía: una relación proporcional, que es la recreación de la estructura objetiva, la *physis* de las cosas. Vista de esta manera, la idea de proporción no se reduce a un concepto de contenido, como el que puede percibirse nítidamente en B31b: *ratio*, o proporción "aritmética". Proponemos reconocer en *logos*, además de las acepciones enumeradas, una forma estilística particular de expresión y una estructura de pensamiento recurrente: una proporción "analógica", modelada sobre la imagen de una relación "geométrica", con sentido fuertemente objetivo²¹⁶. La ley de las cosas se

²¹⁴ La disciplina de la *poiesis* racional de Heraclito puede ser legítimamente vista a la vez como una "estética" y una "ética" (dando a ambos términos la más amplia significación), basándose en el sentido ambiguo de *poiein* en Heráclito como creación y como acción (cf. p. ej., *poiouein* en B1, *epoiesen* en B30 y *poiein* en B112).

²¹⁵ Cf. B16: "¿Como podría uno ocultarse de lo que jamás se oculta?" Esta sentencia sugiere la unidad del pensamiento y su objeto propio, dándole primacía al último al presentarlo, en analogía con la frecuente idea de Helios en los poetas (el Sol que todo lo ve o conoce), como sujeto de conocimiento, al que ninguna cosa pasa inadvertida. Si *logos* es "lo que jamás se oculta" (es decir, lo siempre presente), en cuanto sujeto del ser o existir, *physis* aparece, dialécticamente, como lo que "suele estar oculto" (B123).

²¹⁶ Cf. Frankel, Hermann, "A Thought Pattern in Heraclitus", en *The Pre-Socratics. A collection of Critical Essays* Edited by Alexander P. D. Mourelatos, New York, Anchor Press / Doubleday, 1974, pp. 214-

traduce en la palabra de razón, la palabra que dice el ser: el lenguaje de lo real.

Son muchos los intérpretes y editores modernos²¹⁷ que, al reconstruir la unidad del *logos* o discurso heraclitano (el libro), han seguido la pauta mencionada por Diógenes Laercio, según la cual el escrito originario, en su conjunto un *Peri physeos*, se dividía en tres secciones (*logoi*): sobre el todo, política y teológica²¹⁸. Esta categorización de la unidad estructural del escrito, y su tripartición en discursos sucesivos, carecen en realidad de correspondencia precisa y de fundamento textual en los fragmentos preservados, y reflejan un esquematismo que parece más helenístico que arcaico. Su atribución a Heráclito resulta, en principio, poco creíble, a pesar de lo cual podría haber un grano de verdad en el reporte de Diógenes²¹⁹. Muchas veces se ha privilegiado un núcleo de fragmentos "cósmicos", contribuyendo a exagerar este aspecto del pensamiento del efesio (y profundizando la deformación aristotélica)²²⁰. Otras veces se ha reunido metafísica y física más o menos apretadamente, organizando el libro entero en torno de los ejes del *logos* y el fuego (que parecen corresponder, como temas, a la división epistemológica de metafísica y física). Con menos frecuencia han sido explotadas las vetas moral y religiosa (donde suele verse el plano

228. *Vid.* también, ahí mismo, Uvo Hölscher, "Paradox, Simile, and Gnostic Utterance in Heraclitus", pp. 229-238.

²¹⁷ Fue Ingram Bywater quien sentó el precedente en su edición de los fragmentos, que siguieron otros después (como Burnet, en lengua inglesa, y, en castellano, José Gaos y Eduardo Nicol [*IH*¹, 1946]). Las más recientes aportaciones de Agustín García Calvo, Martin L. West, Charles H. Kahn y Marcel Conche se basan en una perspectiva afín.

²¹⁸ *Cf.* IX, 5: Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἰς τε τὸν περὶ τοῦ παντός καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν. ("El libro que pasa por suyo es, en su conjunto, Sobre la naturaleza [de las cosas], y está dividido en tres discursos: en el [discurso] acerca del todo, el político y el teológico").

²¹⁹ *Vid. infra*, VI, pp. 230-1, con notas 302 y 303.

²²⁰ Sobre este punto en particular, *cf.* Conrado Eggers Lan, "La teoría heracliteana del logos", *Nova Tellus* 5 (1987), pp. 9-18.

antropológico), que la mayoría de las veces han quedado relegadas a un plano secundario, casi incidental.

A una adopción demasiado literal del testimonio de Diógenes Laercio puede objetársele, entre otras cosas, que el esquema triádico podría haberse originalmente referido sólo a la secuencia original de los temas: *peri tou pantos*, "sobre el todo", fungiendo como el rubro de física-y-metafísica, en primer lugar, a modo de introducción general. De hecho, el nombre de la primera sección parece una variante del título mismo de *Peri physeos*. De adoptarse, con algunas reservas, la indicación en Diógenes, el proemio tendría que haber formado parte de esa primera sección. Por su parte, la noción de un *logos politikos* parece verosímil y promisoria, siempre que no se la reduzca a una mera sección, separada tajantemente y por definición de las otras dos (sobre todo, de la primera, la que parecería ofrecer un más nítido carácter metafísico). En realidad, asumiendo una versión ampliada del proemio, (B1+B114+B2)²²¹, éste muestra con toda claridad que el *logos peri pantos* es, de hecho, un *logos peri logou* y un *logos politikos* (*sc. peri anthropon*) simultáneamente.

Merece párrafo aparte lo que implica la noción de una "teología" heraclitiana –noción ciertamente confusa–, que complica, innecesariamente, una cuestión que ya es suficientemente difícil planteada en sus propios términos. La idea de lo divino y el fenómeno religioso tienen indudablemente su importancia dentro de la cultura griega arcaica (incluyendo, naturalmente, a la filosofía de este periodo). Pero también es cierto, en primer lugar, que el tema de lo divino es especial y esencialmente opaco (sobre todo en contextos filosóficos, y particularmente en Heráclito). Y en segundo lugar, en principio,

²²¹ Asumimos directamente de Marcovich la integración de B114 y B2 (que equivalen, en su edición al frag. 23), en ese orden, como un texto continuo ("one and the same saying", *Editio maior*, p. 91)

y aunque se oponga a la tendencia mayoritaria de interpretación, no es descabellado considerar la perspectiva filosófica de Heráclito como ajena al *pathos* religioso propiamente dicho²²² (o al menos como independiente de él²²³). La posibilidad de que tal perspectiva sea acertada no puede hacerse a un lado sin mediar un estudio y una discusión cuidadosos y a fondo (mismos que, en medida suficiente, siguen faltando en la crítica especializada contemporánea). Sin desentenderme del problema, no pretenderé resolverlo aquí, ni tomar partido y ni siquiera plantearlo de manera suficiente. Mi área de interés no es la historia de la religión, y la prioridad, en relación con el reporte en Diógenes, no es la división --seguramente exógena-- del escrito en partes, sino su unidad. Y mi hipótesis de trabajo consiste en proponer que el *logos* ofrece la clave. Sabemos que *logos* es la *arche* del escrito, y exploramos la posibilidad de que también sea su *telos* y su *ergon*. Así, en contraste con la tendencia predominante, el macromodelo interpretativo que aquí se adopta discurre entre dos polos y sólo dos, *kosmos* y *phronesis*, de suerte que la discusión del tema de lo divino tenderá necesariamente a incluirlo o subordinarlo dentro de uno de los extremos (o, más exactamente, en ambos).

El primero de esos extremos lo constituye el *logos* en su sentido "ontológico" más general, visto como categoría filosófica generatriz, como

²²² En la primera versión de *La idea del hombre* (1946), Eduardo Nicol desarrolla una interpretación que es tan notable como heterodoxa (compárese por ejemplo, con la visión contemporánea de la *Paideia* de Jaeger), cuando asocia la naciente vocación filosófica de los milesios y de Heráclito, como actitud y situación vitales, con el laicismo. Según Nicol, la idea prefilosófica del hombre como "un ser emparentado con los dioses" cede el paso (específicamente en Anaximandro) a la idea "del descendiente evolucionado de los peces" [p. 227], autónoma respecto de la fantasía poética. Luego de reiterar "la ruptura de su vínculo con lo divino", al "suprimir la relación divina", hace referencia explícita a B30, donde se dice que el cosmos no ha sido creado "por ninguno de los dioses". Más adelante, [p. 243] Nicol llega a afirmar, respecto de la concepción de Heráclito, que "no hay lugar para Dios en ese mundo".

²²³ Creo que ésta sería una hipótesis viable, digna de ser explorada por sí misma. Un artículo reciente (Mantas Adomenas, "Heraclitus on religion", en *Phronesis* (vol. XLIV, nº 2, May 1999, pp. 87-113)) enfoca lúcidamente la crítica heraclitiana de las prácticas religiosas (ritos y cultos), comentando de cerca los fragmentos pertinentes, y concluye que los textos mismos no avalan necesariamente la atribución a Heráclito de una actitud desaprobatoria de aquéllas. Hay menos atención al otro aspecto de la cuestión, ciertamente más espinoso, el problema del estatuto filosófico de los dioses y lo divino en el pensamiento de Heráclito.

literal principio, descriptivo respecto de lo real y prescriptivo respecto de la acción humana. *Logos* es a la vez estructura de lo real y forma concreta de exposición y análisis de cada realidad expresada. Pero lo que debe subrayarse primero es el carácter explícito del principio, así como su versatilidad funcional dentro de la teoría general. El segundo polo es la perspectiva del hombre frente al *logos*, en la que, como intentaremos mostrar, se abren a su vez dos posibilidades de existencia: la de "los más", los durmientes, y la de los despiertos, "los mejores", quienes no son simplemente los nobles por nacimiento, sino por mérito: los oyentes del *logos*.

Después de haber recorrido brevemente los principales fragmentos del *logos*, ya resulta evidente que el pensamiento de Heráclito es filosofía genuina y que éste es un juicio que presupone una respuesta al problema previo de definir lo que es filosofía. Con independencia de otros argumentos posibles, en otras direcciones, no cabe duda de que Heráclito fue un filósofo, si filosofía es no sólo amar y buscar el saber, de manera libre y consciente, sino reflexionar sobre la reflexión misma. Si por filosofía entendemos (como es menester hacerlo) el lenguaje-pensamiento que se esfuerza en construir un conocimiento objetivo y sistemático de lo real, un saber racional en que la verdad del ser se hace literalmente explícita²²⁴, entonces Heráclito no sólo es un filósofo, entre otros, sino el pionero preplatónico más decisivo en cuanto a la tarea filosófica de la autodefinición. La autoconciencia filosófica es la manifestación primaria de la unidad del ser y el saber en el ejercicio o la práctica del *logos*.

Es en los fragmentos de Heráclito donde²²⁵ encontramos declarada, por vez primera en la historia, la autoconciencia. Me refiero, desde luego, no sólo

²²⁴ Cf. B1: φράζων [sc. ἕκαστον] ὁκως ἔχει: "mostrando cada cosa tal como es".

²²⁵ Dónde exactamente declara Heráclito tal autoconciencia puede ser un punto debatible, que varía en función de las diversas interpretaciones y explicaciones que se asuman. B101 ("Me he interrogado a mí

a la conciencia que un hombre puede tener de sí, sino también y sobre todo a la conciencia que la conciencia puede tener de sí misma (es decir, la conciencia de la conciencia, el saber del saber, el conocimiento del conocimiento). Este extraño saber de segundo grado es uno de los caracteres de la forma de pensar que llegó después a llamarse filosofía, es decir, la teoría racional acerca de todas las cosas que son, incluyendo la teoría acerca de la propia razón que se sabe consciente ante el ser (es decir, la razón que está *en* el ser, con conciencia de ello). La autoconciencia es desde Heráclito (y sin duda, en medida muy importante, gracias a él), un factor decisivo en la formación del carácter de la filosofía. No se trata meramente del fenómeno de una autoconciencia personal, digamos "psicológica" o "moral", expresiva del particular modo de ser de un individuo y del entramado de su circunstancia personal --algo que se había mostrado abundantemente ya a través de la lírica arcaica, desde Arquiloco hasta Solón²²⁶--, sino de algo más, una nueva forma del saber humano de sí, que ahora es a la vez un saber personal sin ser meramente subjetivo; colectivo o comunitario, pero no convencional. La autoconciencia es uno de los constitutivos primarios del *ethos* de la filosofía misma. Es posible que una autoconciencia semejante estuviera presente, aunque implícita, en los orígenes milesios. En este caso, ello implicaría sólo una diferencia de grado con el efesio. Si no nos equivocamos, lo implícito se ha vuelto explícito en Heráclito.

El modo en que esta autoconciencia vocacional de la filosofía se concreta en el libro de Heráclito es patente de inmediato, al recorrer el

mismo") es un candidato recurrente. En este caso, desde luego, la reflexividad es indiscutible, pero el modo de interpretar la mismidad es diverso. Por otra parte, como queremos sugerir, una autoconciencia trans- y meta-personal forma parte de la imagen inmediata del *logos* en B1, B2 y B50 (y parece el tema central de B45 y B115).

²²⁶ Recuérdense, a título de ejemplos prominentes, los autoretratos de Arquiloco --apoyado en su lanza, comiendo su pan y bebiendo su vino [fr. 2, Diehl]-- y Solón --quien se compara a sí mismo con un lobo rodeado por una jauría de perros [fr. 24]--.

proemio del libro, y constituye el meollo de lo que puede legítimamente llamarse la teoría del *logos*. La autoconciencia del *logos* es la cristalización de la unidad del pensar-hablar con el ser.

Desde sus palabras iniciales, Heráclito pone al descubierto esa autoconciencia que es la filosofía con la imagen del *logos*. No es casual que *logos* sea el primer nombre mentado, y ello justamente por razones filosóficas. Pero además de obedecer a una lógica filosófica, en esto hay una lógica literaria: el arte del comienzo, tan cultivado y apreciado en la tradición poética, alcanza un punto culminante (y en verdad único) en la prosa de Heráclito, cuando el *logos* habla de sí mismo. La épica comenzaba el poema con la invocación de una Musa, o varias, dándole al fundamento del discurso la dignidad de una fuente divina. En parte, Heráclito prolonga esta línea tradicional, pero en parte también la transforma: en su proemio, la suprema dignidad está puesta en el *logos*, y la explicación o razón que éste representa, aunque análoga a lo divino, no se formula en términos genealógicos (al menos no estrictamente). Es cierto que la preocupación helénica por los orígenes, tan visible en Hesíodo y tan decisiva en la cosmología de los milesios, adquiere en Heráclito características singulares, que lo sitúan aparte de sus predecesores. En efecto, Heráclito no orienta su pensamiento al origen de todo, conformando su propio sistema según el modelo milesio. Ni siquiera del fuego puede decirse (apegándose al texto de los fragmentos) que haya sido concebido por Heráclito como principio u origen de todas las cosas, dentro del marco de un grandioso escenario cosmológico. De hecho, al menos según una lectura posible y verosímil, la teoría que Heráclito expone en B30 es incompatible con la idea de una cosmogonía, o una "cosmo-génesis". La idea del *logos* (la cual no es incompatible con la imagen del fuego) como principio literalmente cósmico es genuinamente heraclitiana. Las versiones estoicas del

logos sólo han exagerado y dogmatizado algo que estaba de hecho presente, pero de manera más sutil, en los textos.

El lugar que Heráclito dedica al *logos*, justo al principio del escrito, es indicio de la dignidad suprema:

[B1] De este *logos*, aunque es real siempre los hombres se tornan incapaces de comprensión, tanto antes como después de haberlo escuchado por primera vez.

Pues aunque todas las cosas suceden según este *logos*, parecen inexpertos aunque tengan experiencia de palabras y hechos tales como los que yo expongo, analizando [yo] cada cosa según la naturaleza y mostrándola tal como es.

A los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, así como descuidan cuanto hacen dormidos.

[B114] Quienes hablan con entendimiento deben fortalecerse con lo que es común a todos, como la ciudad en la ley, y mucho más fuertemente aún.

Pues se nutren todas las leyes humanas de una sola, la [ley] divina, que gobierna cuanto quiere, y a todas basta, y [hasta] las desborda.

[B2] Por eso hay que seguir lo común.

Pero aun siendo el *logos* común, los más viven como si tuvieran su pensamiento privado.²²⁷

²²⁷ [B1] τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκασί πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὅκοσα ἐγερθέντες ποιῶσιν ὅκωσπερ ὅκοσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

[B114] ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνός, τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὅκοσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

[B2] διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ> τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνου ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Al considerar el proemio (ampliado aquí con B114) como un todo, hay que enfatizar primero que la reflexividad es introducida inmediatamente a través de la referencia a un *logos* "siempre real [y verdadero]". La continuidad de todo el pasaje, cuidadosamente construida, tiene carácter narrativo. Un rasgo sobresaliente es el ritmo de la prosa, que gusta de ensamblar opuestos, creando unidades expresivas que van integrándose gradualmente en el dinamismo de una unidad mayor. El pasaje comienza y termina en el *logos*: de la imagen inicial, en que el *logos* declara su propia perenne existencia y verdad, situándose en una posición principal y privilegiada, aquello "según lo cual" [*kata*] "sucede" o "acontece" [*gignesthai*] "todo" [*panta*], se pasa a una caracterización de la vida de los hombres. La condición humana es descrita como negligencia empecinada ante ese *logos* de rango principal: los hombres son inconscientes, ignorantes, y el sueño (o, más exactamente, el estar dormidos) es la metáfora heraclitiana de esa vida de "los demás" [*tous allous*]. El contraste entre lo humano y lo divino, prefigurado en términos epistémicos en B1, es el contenido básico de B114, cristalizado en la oposición uno-muchos y en la ley "divina" como metáfora del *logos*. La normatividad de *logos* (como *hen theios nomos*) culmina en la formulación de un imperativo: "hay que seguir (o conformarse a) lo *xynon*", seguido de una reiteración de la degradación de la existencia de "los más" (*hoi polloi*, B2).

La estructura del proemio revela una oscilación constante, un contraste perfectamente medido, entre algo uno, común, permanente, una ley universal que rige todas las cosas (incluyendo la *polis* y sus *nomoi*), y la multiplicidad dispersa, el pseudomundo de la desconexión en que viven los hombres. En términos éticos y epistémicos, el contraste se hace más nítido en la oposición entre los dormidos y los despiertos, es decir, entre quienes entienden y quienes no (pero se creen que sí comprenden, cf. B17). Más que dar una descripción estadística de carácter meramente sociológico, Heráclito traza

aquí los perfiles de dos actitudes opuestas y posibles para los hombres (*hoi anthropoi*), dos disposiciones frente a lo real y frente a sí mismos. La actitud positiva es la que asume el narrador que habla del *logos* cuando, sin mencionarse a sí mismo, presenta a éste como *eon aiei*, "siempre existente", haciéndose explícita la autoreferencia de Heráclito sólo en la segunda oración, siempre por medio de la oposición (aquí con *axynetoí*). Esta actitud de alerta frente al *logos* es la que puede llamarse la autoconciencia propiamente filosófica, y la que es descrita como una "exposición" o *diegesis* "tanto de palabras como de hechos" (*kai epeon kai ergon*), un "análisis" o *diairesis* de cada cosa según la *physis*, orientado a una "manifestación (verbal)", o *phrazesthai*, de lo que cada una es en realidad.

Esta sumaria caracterización de la autoconciencia es a la vez la más antigua descripción de la tarea que la filosofía se asigna a sí misma. También puede pensarse que el pasaje contiene una anticipación, una especie de proyecto en síntesis, de la obra en su totalidad. Uno de los aspectos más reveladores lo constituye el ámbito que caracterizan esas palabras iniciales de Heráclito. Del *logos* habla él en contraste con la incomprensión de *hoi anthropoi*, de manera tal que, cuando dice a continuación que "todas las cosas suceden conforme a este *logos*", esa totalidad es naturalmente interpretable como incluyente de todas las cosas que configuran la vida de los hombres. El contenido de la exposición de Heráclito lo forman "tanto palabras como obras", que parecen constituir una enumeración exhaustiva de las formas de ser sobre las que versa directamente el *logos*, y que representan, en todo caso, el material sobre el que Heráclito practica su *diairesis kata physin*. Es esto lo que los hombres descuidan, lo que experimentan como dormidos, inconscientes. El pasaje culmina (B2) con la formulación expresa de la comunidad *vital* del *logos*: a pesar de que el *logos* es común, los muchos "viven" (*zoousin*) como si cada uno tuviera una *phronesis* privada (es decir,

divorciada y excluyente de lo común). La interpretación del contexto como primordialmente existencial, vital o "político" (es decir, social, antropológico) es reforzada por la reconstrucción del proemio intercalando B114 entre B1 y B2, y sugiere el eje *logos-phronesis*. Pero es también a partir de ese texto "puente" que se refuerza la posibilidad, ya abierta en el mismo inicio, de trasponer el *logos* al orden irrestrictamente universal, el *kosmos*.

La tesis originaria de Heráclito no es, pues, tan difícil de ver: lo esencial es la afirmación de que hay un *logos* inmanente, pero ignoto, que gobierna "todas las cosas", y que, a pesar de ser manifiesto, los hombres no lo entienden, ni lo obedecen (es decir, no lo reconocen como principio operativo en sus propias vidas)²²⁸. Que hay un *logos* que todo lo rige conduce, pues, dado el contexto inicial, a concebir el ámbito en que los hombres viven como un orden, cuyo principio o fundamento es el *logos*. Paradójicamente, sin embargo, en cuanto que los hombres no comprenden ni obedecen tal principio, el orden humano parece muy próximo al desorden. Lo penetran, no simplemente las dualidades, sino las escisiones: "Para el dios, todas las cosas [son] bellas, [buenas] y justas; pero los hombres han supuesto a unas injustas, a otras justas"²²⁹. La *axynesis*²³⁰ o "incomprensión" de los *axynetoí* de B1 es la *idie phronesis* de B2: la necedad humana consiste en una literal incoherencia,

²²⁸ A este respecto, cf. Marcovich *ad. loc.*, pp. 91 ss., donde contrasta el inicial *χρή* de B114 como "inferencial" con el *δεῖ* de B2, el cual implica "a moral or religious obligation". Es reveladora también la conexión entre *ἔπεσθαι-ζωοῦσιν*.

²²⁹ B102: ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει. ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια. ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικοι ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια.

²³⁰ Cf. B51: οὐ ξυνιάσιν.

una incapacidad para captar y, sobre todo, para reproducir activamente la unidad "cósmica" del *logos* en la *polis* y en la propia *psykhe*.

§27. EL LOGOS Y LO UNO: DEL KOSMOS A LA POLIS.

Una idea fundamental a que apunta nuestra interpretación del proemio es la unidad (o mejor: la com-*unidad*) del *logos*, la cual deriva directamente de su singularidad o unicidad, pero se concreta también como unidad e identidad de opuestos. No es incorrecto atribuir a Heráclito la tesis de que el *logos* es la *arche* universal, siempre que seamos conscientes de que la idea de una *arche* en sentido "cosmológico" o "físico", casi siempre entendida de modo genealógico y lineal, es producto de una esquematización posterior (específicamente peripatética), y nos deslindemos expresamente de ella. Nótese además que reconstruir la tesis filosófica central de Heráclito en tales términos presenta una diferencia importante con la interpretación aristotélico-teofrastiana, en cuanto que ésta asocia la *arche* al fuego. Dar al *logos* el puesto principal es un rasgo de la interpretación moderna, aunque también la antigüedad tardía --al menos el estoicismo-- ciertamente atribuyó a Heráclito el origen de la idea de un *Logos* que es principio ordenador del universo todo. Pero aunque sea sorprendente el silencio de Platón y Aristóteles acerca de la complejidad y la fundamentalidad de la idea de *logos* en Heráclito, y aunque la concepción estoica represente una dogmatización, un endurecimiento o esclerosis de la idea, los propios textos originarios son los que sustentan su prominencia.

La unidad del *logos* es intuída de manera inmediata y reiterada en su singularidad gramatical: en el único caso en que *logos* aparece en plural

(B108)²³¹, el término alude a discursos de los que se dice explícitamente que son ajenos a lo sabio. La unidad no es mencionada directamente en B1, pero su asociación con el *logos* es inevitable, dado que siempre aparece contrapuesto a una pluralidad²³². La unidad queda también implicada en la referencia a la *mismidad* del *logos* en B31b. Y todas las complicaciones hermenéuticas imaginables en B45 y B115 no pueden opacar la evidencia de la singularidad y mismidad del *logos* de *psyche* (comparado con el *logos* "cósmico" de B1). La clave fundamental del sentido de la unidad la ofrece B2, el remate del proemio: el *logos* es uno *porque* es "común" (*xynos*), es decir inmanente y compartido: uno y el *mismo* para todos los hombres y para todas las cosas que son²³³.

Así, el sentido primordial de la categoría de *logos* es la expresión de la comunidad universal del ser y la estructura regular del devenir. Esta comunidad y esta estructura están ya contenidas en la expresión *ginomenon panton kata ton logon tonde*, "todas las cosas suceden según este *logos*", que es a la vez fórmula de la racionalidad o el orden universal y de su unidad dinámica. Pero la declaración más explícita y radical de todas es, sin duda, la de B50: "Habiendo escuchado, no a mí, sino al *logos*, sabio es coincidir en que todas las cosas son uno". No en vano se ha visto en esta sentencia la cristalización suprema de la filosofía de Heráclito. Es difícil decidir cuál podría haber sido el lugar de B50 en el original de Heráclito. Aunque la tesis del inicio (antes de B1) sería seductora, también podría ser plausible considerarlo una expresión cercana a una especie de conclusión, basada en ciertas declaraciones previas, más que como una declaración o anticipación

²³¹ La referencia a una pluralidad está sin embargo implícita en la fórmula *epi panti logoi* de B87. Respecto de B108, cf. *supra*, pp. 109-110 (texto griego en n. 164).

²³² *Hoi antropoi, apeiroi, hoi alloi*, si nos restringimos a la oposición dominante, entre los *axynetoi* y el *logos* mismo; a ésta puede añadirse la oposición más general, entre *logos* y *panta* (B50).

²³³ Cf. B30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἅπαντων.

inicial de carácter programático. Pero quizás la noción de "conclusión" es demasiado fuerte, unívoca y rígida. Vale la pena citar el fragmento en sus propios términos, y en el contexto en que nos ha llegado:

Heráclito dice que el todo es divisible-indivisible, generado-ingénito, mortal-inmortal, *logos*-tiempo, padre-hijo, dios-justo:

[B50] Habiendo escuchado, no a mí, sino al *logos*,
es sabio convenir que todo es uno,

dice Heráclito.²³⁴

Al margen de la introducción de Hipólito (que ameritaría su propio comentario: en su enumeración son anómalas --y por ello quizás de origen heraclitiano, a diferencia de las otras cuatro-- las parejas *logos-aion* y *theos-dikaion*), y asumiendo como auténtico el texto citado²³⁵, el pensamiento del fragmento se despliega en dos etapas. En la primera, sugiere que la sabiduría resulta de escuchar (es decir, sentir, percibir, entender y obedecer) al *logos*. La segunda es una especie de caracterización de la naturaleza misma de la sabiduría como *homologein*, coincidir o concordar *hablando*²³⁶: lo sabio radica en que varias voces *digan* lo mismo (es decir, que digan lo mismo unas

²³⁴ Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαιρετόν. γενητὸν ἀγένητον. θνητὸν ἀθάνατον. λόγον αἰῶνα. πατέρα υἱόν. θεὸν δίκαιον

οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἕν πάντα εἶναι.

ὁ Ἡράκλειτός φησι..

²³⁵ Véase *supra*, pp. 104-105, con nota 149. Hasta hace poco, podía hablarse de *consensus omnium* respecto del texto aceptado de este fragmento, y esto sigue aplicándose a la lectura de *logou* en vez de *dogmatos* (con la sola excepción de García Calvo). Sé al menos de dos ediciones (ambas españolas: García Calvo y la más modesta recopilación de García Quintela, como apéndice a su libro) que rechazan además la enmienda de *eidenai* en *einai*, lo cual resulta en una trivialización del sentido filosófico del fragmento. El primero vierte así: "...lo sabio es una sola cosa: saberlas todas"; el segundo traduce: "lo sabio es convenir que se sabe que todo es uno". Heidegger proponía prescindir incluso de *einai* (al que juzgaba preferible a *eidenai*), con el argumento de que sale sobrando, y basta con *hen panta*.

²³⁶ O bien, "concordar con quien habla". Cf. el comentario de Kahn *ad loc.*, *op. cit.*, pp. 130-131, donde se refiere a "the word play on *homologein*, 'say in agreement'". *Homologein*, según Kahn, "carries a phonetic echo of *logos* and an etymological sense of 'speaking together with, saying the same thing'". Kahn añade: "Knowing how to listen will enable one to speak intelligently (B19), to hold fast to what is common (B114) by speaking in agreement with the universal *logos* of B1". Cf. LSJ, s.v. ὁμολογέω, I: "agree with, say the same thing as" (Las cursivas son mías).

que otras y digan lo mismo que dice (o que es) el *logos*, a saber, que "todas las cosas son uno" (o, invirtiendo la construcción, que "lo uno es todas las cosas"). El punto central es el decir, *legein*, que aparece como el ámbito en que se configura lo que es sabio: saber radica en una forma de decir o hablar. En este sentido, B50 parece ser el desarrollo del modelo opuesto al que se caracteriza en B19: "no sabiendo oír, no saben tampoco hablar". El habla de lo sabio es una *homología*, una concordancia verbal de los *logoi* que se dicen y el *logos* que se escucha (y la *homología* no excluye la *antilogía*). La caracterización de lo sabio (*sophon*) incluye además la especificación del objeto del saber: *hen panta einai*, "todas las cosas son uno", en la que parece concretarse el significado profundo del *logos*, visto no sólo como concepto técnico, sino como imagen y metáfora del pensamiento verdadero y la palabra portadora de sentido, en general.

La conexión entre el *logos* y la unidad de todas las cosas es, pues, una idea central en B50, sin que se diga jamás expresa y directamente que el *logos* es lo uno. Que el *logos* mismo no tiene contrario (porque *es* los contrarios) es una implicación inevitable, pero sutil en los fragmentos pertinentes. B50 *sugiere* la conexión del *logos* con lo uno, pero son otros textos y contextos los que elaboran esta última noción. Antes de mencionar y considerar brevemente algunos, conviene recordar que, en B1, el concepto que ocupa el puesto de lo uno, análogo de *logos* (frente a la pluralidad representada por *hekaston*, "cada cosa", que implica "todas las cosas") es *physis*, como se designa ahí al criterio en que se basa la *diairesis* filosófica. *Physis* significa la unidad compleja en que están integradas las partes que son materia del análisis o la división y, como el *logos eon aiei*, tiene también un fuerte contenido objetivo y se presenta de inmediato cargada de sentido epistémico.

Lo uno aparece nítidamente expresado en B114, introducido después del imperativo de hacerse fuertes en lo común. Con un juego intraducible de

palabras, B114 establece que lo "común" (*xynoi*) es el fundamento del "hablar" (*legein*) "con inteligencia" (*xyn nooi*). Lo *xynon*, sin embargo, presenta aparentemente distintos grados de intensidad o radicalidad: para la definición del hablar con inteligencia hace falta una comunidad más fuerte que la social, ilustrada ésta última con la relación entre la *polis* y su *nomos*. El fundamento último de *todas* las leyes humanas es la única ley divina (o, alternativamente, lo divino único). Si leemos B114 como secuela de B1 y preámbulo de B2, la inferencia natural es que nos encontramos ante una descripción alternativa del *logos eon aiei* de B1, que aparece ahora, con admirable congruencia, como la ley suprapolítica que rige todo devenir. El rasgo de la unidad (o más exactamente, la unicidad) de tal ley universal está claramente vinculado con el aspecto valorativo, axiológico, del *logos*, y a la vez, se yuxtapone con la exigencia de objetividad del conocimiento, que había sido representada por *physis* en el pasaje inicial. La conclusión a que este manejo de las ideas apunta es la conjunción de *physis*, la verdadera estructura objetiva de cada cosa (y de todas) y *logos*, la racionalidad 'cósmica', con *nomos*, la ley autosuficiente y única que determina todo lo que sucede. Sin llegar a ser formulada, la idea de una ley natural encuentra aquí una de sus expresiones seminales, que anticipa uno de los ejes de la discusión intelectual del siglo V.

Lo uno es enfocado explícitamente en diez fragmentos (incluyendo B50 y B114). En el remate de B10²³⁷ encontramos la reiterada complementación de lo uno y todas las cosas, en una proposición de estructura simétrica y reversible:

De todas las cosas lo uno y de lo uno todas las cosas
(ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα)

²³⁷ Para el texto completo de B10 y su contexto, véase *infra*, p. 205-209, con nota 281.

Esta fórmula refleja ἓν πάντα εἶναι, "todas las cosas son uno" de B50, e incluso podría pensarse que es en esta dialéctica "circular" entre lo uno y todas las cosas en lo que consiste la ley universal que sería el *logos*: en el hecho de que lo uno es una pluralidad diversificada, y la pluralidad total constituye a su vez una unidad y no es meramente un conjunto disperso. El contexto de B10 apoya también la interpretación de la fórmula en términos de una verdad general. La afinidad contextual entre B50 y B10 es aparente de inmediato. Lo más importante es aquí el carácter funcional del aspecto ontológico de la teoría del *logos*. La fundamentalidad de *logos* concierne directa e inicialmente al saber, al bien pensar y bien hablar. Conectando las formulaciones de estos fragmentos, el contenido preciso de la auténtica sabiduría es el fundamento común y universal: la unidad del todo.

Complementando este enfoque general o universal, B29 sitúa "lo uno" en un escenario axiológico, y en estrecha correspondencia con la suprema valía humana:

Los mejores escogen
una sola cosa en lugar de todas:
fama siempre fluyente entre los mortales;
pero los más están satisfechos,
igual que el ganado²³⁸.

Como en el proemio, lo uno aparece contrastado con lo que caracteriza a los muchos (*hoi polloi*). Es pertinente la perspectiva desde un ángulo sociológico que es iluminado por la tradición de la sapiencia moral, la cual, a su vez, configura el trasfondo de este dicho de Heráclito. La oposición, originariamente expresión de la moral aristocrática, entre "los mejores" o "los buenos" y "los más" reaparece en B104, en conexión con el *logos* de Bías a que parece aludir B39: οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί ("Los más son

²³⁸ B29: αἰρεῦνται ἓν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀνάσσει θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὀκωσπερ κτήνεα.

malos, y hay pocos buenos"). La pregunta es: ¿quiénes son, para Heráclito, "los mejores"? Y la respuesta preliminar consiste en reconocer que se trata de los otros (respecto de los más). Pero Heráclito no concuerda del todo con el espíritu aristocrático de un Tirteo o un Teognis. *Hoi aristoi* designa a los portadores o depositarios de *arete*, probablemente entendida ésta en el sentido tradicional y no tal como Heráclito la interpreta²³⁹.

La importancia del contexto moral es enfatizada por el verbo empleado en B29: lo que define a los mejores es, en primerísimo lugar, el hecho de que escogen, y luego, lo que escogen, lo que desean deliberadamente para sí mismos. El objeto de su elección es descrito memorablemente aquí como *hen anti hapanton*, literalmente "una sola cosa en vez de todas". Esta fórmula refleja B10 y B50, dándole un nuevo sentido al axioma *hen panta*²⁴⁰. El otro lado de la oposición es la caracterización del estado en que se encuentran los muchos: de éstos se dice, no que desean sólo hartarse (verosíblemente de comida y bebida), sino que están hartos, o satisfechos. Más que lo que hacen, es significativo lo que omiten, como los despiertos-dormidos [B1, B89], y los sordos ausentes-presentes [B34]. Así, "los muchos" *no* eligen: ésta es la primera diferencia apreciable.

Los mejores, en contraste, aspiran a algo cuyo valor es proporcional directamente a su duración, su permanencia. La expresión con que Heráclito fija este valor es reminiscente de un pasaje homérico²⁴¹, en particular, y muy específicamente, del paradigma de Aquiles: *kleos aenaon*, gloria o fama duradera, recuerda *kleos aphthiton*, "fama imperecedera", el destino reservado

²³⁹ En B112; véase *infra*, vi, §40.

²⁴⁰ Si *anti* implica exclusión entre *hen* y *panta* (como parece seguirse de todas las traducciones posibles de este texto), la desaprobación implícita de Heráclito ante la moralidad de los *aristoi* sería el punto específico de este fragmento. Cf. *infra*, vi, comentario a B104, pp. 246-9.

²⁴¹ *Il.* ix, 410-416. Cf. Kahn, *op. cit.*, pp. 233-235, con n. 313. -

al héroe mejor. Para Aquiles, la alternativa finalmente desdeñada²⁴² es una vida larga (*aion*): el precio de la fama es la muerte. La fórmula heraclitiana está en el centro mismo de B29 y parece innegable que es una clara variante de la homérica. Si suponemos la aprobación de Heráclito hacia este valor aristocrático y heroico, el texto parece implicar una conexión del *ethos* de los *aristoi* con lo inmortal o divino²⁴³ (en un sentido amplio, como análogo de lo siempre real o existente, predicado de *logos* en B1). A diferencia del contexto homérico, en el que la consecución de *kleos* "sin muerte" exige precisamente la muerte del héroe, en este texto de Heráclito la muerte y la mortalidad de los *aristoi* quedan implícitas, y opacadas por la afirmación del ideal de una permanencia duradera del *aristos* individual (en su *kleos*) *en el orden mismo de las cosas mortales*. Ésta es una inmortalidad arreligiosa, a la vez individual e inmanente, asociable con el lenguaje²⁴⁴ y con la memoria de los hombres vivos. *Kleos aenaon* recurre en un pasaje de Simónides²⁴⁵ probablemente posterior (aunque no mucho) a Heráclito²⁴⁶, con el sentido de "fama siempre fluyente", una lectura que enfatiza el aspecto dinámico de la duración o permanencia, reforzado en Heráclito además por la conjunción de la frase con el genitivo plural *thneton*, literalmente "de [o entre] los mortales" o "las cosas mortales". La frase *kleos aenaon thneton* ("fama eterna entre los mortales") sugiere fonéticamente la asociación con la expresión *aei neos*, "siempre nuevo"²⁴⁷, y constituye una ilustración (y quizás una ironía) de la

²⁴² En II XVIII, 95-126.

²⁴³ Sobre este punto, véase *infra*, VI, §38.

²⁴⁴ *Kleos* está relacionado con el verbo *kleo*, "contar de", "hacer famoso", "celebrar", que a su vez incluye *kaieo*, "llamar", "nombrar"; cf. LSJ, s.v., A. B. *Kleos* se ubica, por ende, en el horizonte del decir y el escuchar.

²⁴⁵ Fr. 4 Bergk (=fr. 26 Page). Cf. Kahn, *loc. cit.*, n. 314. Los versos finales son: μρτυρεῖ δὲ καὶ Λεωνίδα, / Σπάρτας βασιλεὺς, ἀρετᾶς μέγαν λελοιπῶς / κόσμον ἀέναον τε κλέος. ("Lo atestigua también Leónidas / rey de Esparta, quien deja el gran adorno / de su mérito y la fama siempre fluyente").

²⁴⁶ Obviamente, por la referencia a Leónidas, la datación más temprana posible del fragmento recién citado de Simónides es 480 a. C., una fecha probablemente demasiado tardía para el libro de Heráclito.

²⁴⁷ Cf. Kahn, *op. cit.*, *ad loc.*, n. 314, p. 330; *vid. infra*, comentario a B6, pp. 187 y ss.

contraposición interna en la unidad *hen anti ha panton* que es objeto de la elección de los *aristoi* (cuyo *noos* y *phren* es cuestionado en B104). Finalmente, la analogía de los más con el ganado invita a conectar a *hoi polloi* con la serie de los fragmentos que se refieren a las conductas animales, en los cuales, como veremos después²⁴⁸, Heráclito aplica el *logos* como proporción, o relación proporcional, entre tres términos en dos niveles distintos y contrapuestos. Visto como un todo, B29 se mueve en la contraposición *aristoi-polloi* y *kleos aenaon-thneta*, y constituye quizás la preparación para los *logoi* gnómicos que conciernen a todos los hombres, donde reaparecen la unidad y la comunidad. Con todo, quizás los *aristoi* no representan todavía el punto más alto en la tipología heraclitiana de los hombres, si la palabra designa aquí (como parece), no a los más sabios, sino sólo a los nobles y a los ricos.

De nuevo desde un ángulo distinto, B32 enfoca directamente lo uno, identificándolo virtualmente con lo sabio. También en este caso, la presencia del *logos*, bajo aspecto del decir (*legein*), es manifiesta:

Uno, lo único sabio, no quiere y quiere
ser llamado con el nombre de Zeus²⁴⁹.

El enigma radica aquí en la aparentemente inescrutable voluntad divina, y gira en torno del significado que se dé a "Zeus". B120 llama *aithrios Dios* ("Zeus brillante") a lo que seguramente es una estrella. [Una personificación de una divinidad tradicional en un astro celeste ocurre en B94]. Incluso el genitivo *Zenos*, que sugiere una referencia a la noción de "vida" (*zen*), puede llevar a pensar en la unidad de Hades y Dionisos (B15). Quizás la negativa a querer ser designado con el nombre de Zeus supone en primer lugar la exigencia

²⁴⁸ Véase *infra*, VI, p. 245-6.

²⁴⁹ B32: Ἐν, τὸ σόφον μόνον, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

[implícita] de que el nombre (*onoma*) se adapte a la naturaleza de la cosa nombrada. El equívoco hermenéutico que aquí acecha es suponer además que la naturaleza misma de la cosa (en este caso, Zeus) es unívoca. *Ónoma* retoma *epos* de B1, y aparece como éste, contrapuesto a *ergon* en B48 [sobre el nombre y la obra del arco]. Más que buscar penetrar lo que muchos autores denominan la "teología" de Heráclito, la pregunta más interesante puede centrarse en el *ergon*, la obra, función, resultado o producto del *logos* como nombre. Todo nombre es palabra, y es, al menos en parte, fruto del consenso de los usuarios del lenguaje, los hablantes, es decir, resultado de una especie de convención. El nombre funge siempre como denominación o designación, y fija la identidad o mismidad de la cosa nombrada en la palabra que literalmente la representa. Posiblemente esa fijeza es la implicación que lleva a lo único sabio a *no* querer ser llamado con un nombre unívoco. De ser así, Heráclito estaría ubicando a Zeus dentro de su propia concepción general en un puesto privilegiado, muy cercano al *logos*, al fuego y a Pólemos y Eris. No querría ser llamado sólo Zeus, sino también cualquiera de las otras alternativas, para no traicionar su verdadera naturaleza, que lo aleja de la concepción antropomórfica tradicional y convencional. Es pertinente B67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός ("El dios [es] día noche, invierno verano, guerra paz, hambre saciedad").

Quizás la implicación última y más decisiva sea que lo Uno (equiparable inequívocamente a lo divino, aunque el estatuto filosófico de éste sea muy incierto y difícil de valorar) es caracterizado aquí como "lo único sabio". De ese modo, lo uno desempeña aquí la función de criterio o parámetro supremo, epistémico y ético. Pero no está clara la conexión precisa entre lo uno y lo sabio, aunque no pueda dudarse que, para Heráclito, son lo mismo. Posiblemente la mediación entre ambos la constituye el propio *logos*: lo uno y lo sabio aparecen vinculados, como vimos ya, en B50, precisamente como

contenido del *logos-physis* y del *homologein* (*logos-phronesis*). Y son objeto de una conjunción muy semejante en B41: "Uno [es] lo sabio: conocer la inteligencia (*gnome*) que gobierna todas las cosas a través de todas"²⁵⁰.

Esto tiene una aplicación directa en lo que pudiera llamarse la politología heraclitiana: la integración del *legein xyn nooi*, "hablar con entendimiento", en la vida social, en B114, es una propuesta de fundamentación filosófica de la praxis política: atender primero a lo que es común, compartido, general o universalmente. Y, de acuerdo con los propios términos de la formulación de Heráclito, en el ámbito de la *polis*, lo común es la ley: *nomos* es un tipo de *logos*. La dignidad del imperativo moral del *theios nomos* (B114) o *logos xynos* (B2) viene de la suprema jerarquía que tiene, en los órdenes del ser y del conocer, "Uno-lo sabio" (B41). Lo *hen-xynon* y *hoi polloi-panta* forman los extremos de la contraposición en los textos aludidos: lo uno es lo verdaderamente común a todos.

Congruentemente con esta línea poco democrática de pensamiento político, B44 y B33 establecen, respectivamente, que "Es necesario que el pueblo (*demos*) luche por la ley (*nomos*) como por las murallas [de la ciudad]", y que "Es ley también obedecer la voluntad [el consejo] de uno solo" (*νόμος καὶ βουλῆ πείθεσθαι ἑνός*). La última tesis refiere claramente a la ley divina única de B114: B33 parece recorrer el camino inversamente, del *kosmos* a la *polis*: así como la ley (es decir, el *logos-physis* o *logos-kosmos*), siendo única, rige a todas las cosas, también el consejo de un único individuo tiene mayor valor que el de muchos, si, como acota B49 "es el mejor" (*εἰς ἑμοὶ μύριοι ἔαν ἄριστος ἦ*).

²⁵⁰ B41: Ἐν τῷ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην τότε κυβερνήσαιτ πάντα διὰ πάντων.

En esta línea se sitúa también la censura de los Efesios en bloque (B121), que no sólo denuncia la expulsión de Hermodoro, sino también reprueba bien explícitamente sus motivos:

Digno para todos los efesios adultos ser ahorcados,
y abandonar la ciudad a los niños;
ellos, que desterraron a Hermodoro, el varón mejor entre ellos, diciendo:
"que de nosotros no haya uno que sea el mejor,
y si no, que lo sea en otra parte y entre otros"²⁵¹.

El destierro de Hermodoro (de quien no sabemos nada más que lo que aquí nos dice Heráclito) es un contraejemplo empírico, opuesto a la exigencia heraclitiana de subordinar toda praxis al conocimiento del individuo, o el grupo, que posea el acceso al saber. Es tentador conectar este aspecto de la filosofía política de Heráclito con lo que el joven Platón presenta, una y otra vez, como el meollo de la ética de Sócrates: la exigencia de que el conocimiento o el saber constituya la unidad de la *arete* (de acuerdo con un argumento analógico-inductivo que el Sócrates platónico despliega con cierta frecuencia, el criterio definitorio de la auténtica *arete* es siempre un saber).

Sin entrar, por ahora, en otros puntos de la ética y la política de Heráclito, los fragmentos aducidos bastan para reforzar nuestra tesis acerca de que hay una conexión fundamental entre el *logos* y lo uno, y que es recurrente en los fragmentos la analogía y la contraposición del orden cósmico y el orden político. La idea que nos parece plausible ver como trasfondo de la concepción del *logos* es la unidad del orden de la *physis* y el orden de la *polis* (es decir, la unidad de lo real). Los dos ejes o cauces de nuestra aproximación final serán, pues, el *logos-kosmos* y el *logos-phronesis*, a los que se concibe

²⁵¹ B121: ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήσιτον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μὴδὲ εἰς ὀνήσιτος ἔστω· εἰ δὲ μὴ, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων.

como una prolongación y una expansión de la línea interpretativa recién esbozada, es decir, el *logos* como principio de unidad.

V. EL UNIVERSO DE HERÁCLITO

§28. EL ΛΟΓΟΣ COMO ΚΟΣΜΟΣ: UNA EXPLORACIÓN DEL SENTIDO ONTOLÓGICO DE LOGOS.

El sentido predominante, unificador, de *logos* en los fragmentos que lo mencionan expresamente, es "razón-de-ser", principio racional objetivo, inmanente en las cosas mismas, ley universal del devenir o estructura del cambio. *Logos* no es lo mismo que "ser" o "realidad", pero muestra innegablemente un aspecto fundamental suyo: *logos* es el hecho "ontológico" central de que en todo lo que es (y en el todo mismo), hay una estructura racional e inteligible, una unidad que abarca a todas las cosas (*hen panta einai*, B50). A partir de esta base ontológica, *logos* adquiere prominencia suprema como objeto de conocimiento, una conexión que prospera y vive dentro de la dimensión lingüística. Uno de los textos más decisivos --para cualquier interpretación global-- es el fragmento 30, en el cual el *logos-physis* de B1 se hace patente y presente, sin ser expresamente mencionado. Si tenemos en mente, como sentido básico de *logos*, la racionalidad de lo real (tal como la expresa el discurso verdadero), los tres conceptos sustantivos de B30 (*kosmos*, fuego "siemprevivo" y *metra*, "medidas") parecen reflejarlo todos, hasta el punto de no ser otra cosa que metáforas suyas. Aunque esto es quizás demasiado extremo, es prácticamente indudable que B30 tuvo que ocupar un lugar después del proemio, de modo que, si nuestro enfoque básico es plausible, no es sino natural percibir resonancias del *logos-physis* de B1. En cierto sentido, así pues, los fragmentos del *logos* contienen los fragmentos "cósmicos" y viceversa. *Logos* y *kosmos* son ideas solidarias en la ontología de Heráclito.

B30

1 κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων,
 2 οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν,
 3 ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται
 4 πῦρ αἰείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ
 ἀποσβεννόμενον μέτρα.

B30

1 Este cosmos, el mismo de todos,
 2 por ninguno de los dioses ni de los hombres creado,
 3 sino fue siempre y es y será
 4 fuego siemprevivo, encendiéndose con medidas y
 apagándose con medidas.

El primer punto que amerita comentario es el significado de *kosmos*. Quizás Kirk²⁵² ha sido el autor que más enérgicamente ha cuestionado la posibilidad de que *kosmos* signifique "mundo" o "universo", insistiendo en la noción de "orden" u "ordenamiento" como acepción principal. A pesar de los argumentos esgrimidos por este autor (entre los cuales destaca la opinión de que el significado de "mundo" no es "normal" antes del siglo IV²⁵³), no es fácil ver, no sólo por qué el significado de "realidad total" tendría que quedar excluido, sino tampoco por qué no podría ser precisamente éste el texto más antiguo que documenta el uso de *kosmos* como "universo" o "mundo" --sin ser necesario, por otra parte, que este sentido excluya el de orden (el propio Kirk admite, aunque sea a título de excepciones, usos de *kosmos* en el siglo V con el sentido de "orden del mundo" o "mundo" en Empédocles, Diógenes y Filolao). A diferencia del fragmento 2 de Anaxímenes, que puede razonablemente ser objeto de suspicacia en cuanto a la autenticidad de la fórmula *holon ton kosmon*, el fragmento 30 de Heráclito no ofrece problemas respecto del mero hecho de que el término *kosmos* es efectiva e indudablemente empleado (aunque podría ser sólo aquí, a menos que se admitan como auténticos los fragmentos B89 y B124). En cualquier caso, la traducción que el propio Kirk propone, "world-order" (algo así como "orden del mundo u orden universal"), claramente violenta su propia exigencia (porque introduce, de manera subrepticia, aquello que supuestamente

²⁵² CF, 307 ss.

²⁵³ *Ibidem*, p. 311.

rechaza), obligada a ello, quizás, por el propio contexto. De cualquier modo, es un poco extraña la concesión de la universalidad, sobre todo porque Kirk no reconoce como auténtico *ton auton hapanton*. La universalidad resulta, desde luego, muy natural si esta frase se admite. Prescindiendo de ella, el fundamento de su atribución se torna un problema más complejo.

Κόσμος significa aquí la racionalidad immanente de la realidad como un todo orgánico: el orden de todas las cosas, sin excepción. La expresión "este²⁵⁴ *kosmos*" (que recuerda fonéticamente "este *logos*" de B1) parece un señalamiento concreto, una suerte de énfasis en la simple presencia, más que la referencia implícita a otros *kosmoi* distintos de "éste". *Kosmos* evoca (también de B1) la *physis* que se yuxtapone al *logos* mismo. Así, incluso sin tomar en cuenta por ahora a éste último, estamos probablemente frente al par más importante de conceptos fundamentales de toda la tradición filosófica arcaica: *cosmo*-logía y *fisio*-logía son maneras alternativas de describir el tipo de aproximación básica de la filosofía originaria. Es importante, además, subrayar que los usos heraclitianos de estas palabras --ahora me refiero a las tres-- carecen de antecedentes documentados en la breve tradición anterior (los tres milesios), sobre la cual, sin embargo, se han proyectado inevitablemente desde antiguo.

Volviendo a B30, lo primero que se dice de "este" *kosmos*, u orden universal del que ninguna cosa puede sustraerse (*cf.* τὸν αὐτὸν ἀπάντων: "el mismo de todos [los seres]"), es que "no lo hizo ninguno de los dioses ni los hombres". El contraste es polar: de un lado, reminiscente de la inmortal φύσις que nunca envejece²⁵⁵, el *kosmos* que no ha sido creado por nadie, y del otro,

²⁵⁴ *Tonde* es rechazado como parte de la cita textual por algunos comentaristas.

²⁵⁵ *Cf.* Eurípides, fr. 910 Nauck (= DK 59 A 30), citado por Kahn, p. 134: ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων: "mirando el orden siempre joven de la inmortal naturaleza". Aunque la fórmula de Eurípides deriva probablemente de Anaxágoras, el adjetivo *ageron* formaba parte del léxico de la filosofía jónica desde Anaximandro (*cf.* DK 12 B2: ταύτην [sc. φύσιν τινά τοῦ ἀπείρου] αἰδίων εἶναι καὶ ἀγήρω).

el binomio dioses-hombres, igualados sorprendentemente por su contraste con aquel. Es digno de nota el hecho de que la eternidad estricta, sucesora de la inmortalidad en la historia de las ideas, es lo que Heráclito predica de *kosmos* reiteradamente, y que los dioses parecen quedar, como resultado de esto, ontológicamente degradados (es decir, reubicados en un puesto jerárquicamente inferior).

Las dos primeras líneas recuerdan fuertemente la estructura del proemio, el contraste entre el *logos eon aiei* y los *axynetoí*. En vista de lo que se dice en la línea 3 de B30, la interpretación del *logos* de B1 como "siempre real" se robustece: *kosmos* "fue siempre y es y será". De hecho, son dos las tesis principales que contiene B30: una, que el *kosmos* (es decir, el conjunto ordenado de todas las cosas, incluyendo sus relaciones) es fuego, y otra, que, en cuanto tal, es eterno. La primera tesis requiere interpretar *kosmos* no meramente como orden, ordenamiento o arreglo, siguiendo criterios físicos, sino dándole alcance metafísico. Con esta reserva, *kosmos* en sentido radicalmente metafísico implica, por definición, no excluir de sí ninguna cosa: el orden es la unidad de las cosas ordenadas (y en B30, no cabe duda que éstas son todas las cosas). El resultado inmediato de esto es la aproximación de *kosmos* a *logos-physis*. La segunda tesis, la de la eternidad como modo de ser característico del *kosmos*-fuego, puede ser vista como una profundización del propio concepto de *kosmos* como lo Uno-todo. El eje filosófico principal de B30, como unidad autosuficiente, es el tiempo. Más precisamente, la eternidad del tiempo propiamente *cósmico*.

La segunda frase introduce explícitamente la caracterización de *kosmos* como no causado por *poiein* (crear, producir) alguno, divino o humano. Dado que la conexión de *kosmos* con *poiein* es explícitamente negada, la implicación parece ser, no sólo que *kosmos* es inengendrado, increado (una anticipación de la línea 3), sino también autónomo, independiente del hacer

de dioses y hombres. El cuadro cosmológico que traza Heráclito en las dos primeras líneas es más metafísico que físico: el puesto de lo uno es ocupado por *kosmos*, en cuyo interior se insertan dioses y hombres, claramente subordinados a aquél. La tradicional inmortalidad (ser por o para siempre) que caracterizaba el supremo estatuto de lo divino, cede su lugar en Heráclito a la increabilidad (ser *desde* siempre). La fórmula de la eternidad funciona ya desde su primer tercio: *en aei*, "siempre fue", retoma el ser increado, y culmina con "y es y será (*kai estin kai estai*)". La estructura sintáctica de este fragmento presenta problemas: la frase de la línea 3 se contrapone a la anterior ("ninguno de los dioses ni los hombres lo hizo, *sino que* siempre fue, etc."), y el predicado *pyr aeizoon* matiza sin duda el sentido de *einai* en los tres tiempos (que difícilmente podría tener un sentido puramente existencial, con exclusión de la clara función copulativa).

La interpretación más usual de Heráclito tiende a atribuirle, con base en B30, dos tesis distintas: por un lado, que el *kosmos* es eterno y, por el otro, que consiste en fuego. No es que la atribución sea incorrecta, pero formularla así abre la puerta a que prosperen ciertas líneas de interpretación ya superadas, además de que descuida el modo en que Heráclito se expresa, el cómo conecta *kosmos* y fuego. Las palabras mismas de Heráclito son: "Este *kosmos* [...] *fue siempre y es y será* fuego siemprevivo". La clave está justamente en el tiempo y en la exigencia de universalidad. *Kosmos* es la unidad de todas las cosas, en tanto que representa la presencia y la permanencia del orden en cualquier momento dado de la sucesión temporal de la existencia del todo. El punto central de la línea 3 de B30 es la identificación absoluta de *kosmos* con *pyr aeizoon*, "fuego siempre-viviente", que aparece como culminación de la secuencia temporal antes-ahora-después. Lo más notorio a primera vista es la reiteración de la eternidad: en el adjetivo *aei-zoon* (con que se califica al fuego) no sólo se retoma *en aei*, "siempre

fue", sino también hay un eco de *logos eon aiei* (las tres instancias agotan el uso heraclitiano de *aei*). Calificar al fuego (identificado con *kosmos*) como siempre-viviente añade un nuevo giro a la eternidad (duración continua y total), sugiriendo la idea de la temporalidad como vida. El fuego cósmico vive siempre (afirmación que no es necesariamente incompatible con lo que remata el fragmento, a saber, que se enciende y *se apaga*). La marca distintiva de esta concepción ontológica es la idea de un dinamismo racional, en que consiste lo real. Que el *kosmos*, u orden total del ser, es fuego siempre-viviente significa que lo real es proceso, tiempo, devenir. La tesis de B30 puede ser leída como una metáfora metafísica, mejor que como la formulación de un mero dogma físico: la unidad racional común a todas las cosas es fuego "siempre viviente".

§29. *PHYSIS*

En B1, *physis* aparece estrechamente vinculada a *logos*, como un símbolo del verdadero ser, el criterio real y objetivo que regula la *diairesis* que Heráclito practica de cada cosa (tanto palabras como obras). La propia práctica de Heráclito, reducida a su más compacta expresión, consiste en *mostrar verbalmente* (*phrazon*), "cómo [cada cosa] es en realidad (*hokos echei*)". *Physis* es algo así como un fundamento último, en sentido ontológico y gnoseológico, en que se apoya el *logos* como discurso verdadero, la norma paradigmática que supone la noción de una *totalidad* compleja, consistente en un conjunto de partes debidamente ensambladas, en cuya unión puede decirse que consiste el objeto propio de la *diairesis*, análisis o literal división. La noción de unidad implicada es reveladora: la unidad de la *physis* se muestra como integridad estructural y funcional. Así, el matiz sugerido en el uso heraclitiano de *physis* es la idea de lo uno como un todo (como un con-junto) dinámico, a la vez consistente en, y opuesto a, la multiplicidad de sus partes, y cuyo rango de aplicación abarca lo singular y lo universal.

Se diría, pues, que un doble problema está contenido en la palabra misma: por una parte, ésta significa la naturaleza o índole de ser de un ente; por la otra, apunta hacia el ser en general. La *physis* tiene su propia naturaleza, que la contrapone a las cosas singulares como tales. No está decidido de antemano que *kata physin diaireon* deba forzosamente traducirse por "dividiendo [cada cosa] según su naturaleza" más que "según la naturaleza". Ambas posibilidades están contenidas en la expresión *kata physin*, que tiene carácter adverbial y modifica a la acción de "dividir". (La misma frase recurre en B112, donde resulta difícil darle a *physis* otro sentido que el más universal posible, algo así como la *natura rerum* de Lucrecio.) La oración culmina con la especificación del objeto de la división: *hekaston*, "cada cosa" (es decir, cada una de las "cosas" recién mencionadas: "tanto palabras como obras tales como las que yo expongo, dividiendo cada cosa según naturaleza" = *kai epeon kai ergon toiouteon hokoion diegeumai kata physin diaireon hekaston*). En tal contexto, "cada cosa" tiene una resonancia peculiar: la referencia es primariamente a las cosas que constituyen la experiencia humana; por su parte, la declaración del singular "cada cosa" evoca lo universal (o lo reitera, pues ya antes se dijo que "todas las cosas suceden según este *logos*"): cada cosa es cualquiera de entre *todas*. Lo revelador es la aparente paradoja de que cada cosa tenga su naturaleza, su propio ser y su propia ley, y a la vez que este ser y esta ley sean, en cierto sentido, uno y lo mismo para todas las cosas. Podría ser esto a lo que se refiere *sunpheromenon diapheromenon*, "concordante-discordante" de B10, o *diapheromenon heoutoi homologeei*, lo que los hombres "no comprenden" es "cómo [*hokos*] discordando, concuerda consigo mismo", en B51. En la palabra *physis* escuchamos resonar la voz del *logos*, que habla aquí su propio lenguaje ontológico. *Physis* es la palabra con que el *logos* nombra la realidad profunda, en contraste con la apariencia banal.

Otro fragmento que versa también sobre *physis*²⁵⁶ confirma tal significado, el célebre y paradigmáticamente breve 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, "la naturaleza ama ocultarse". El sentido universalmente reconocido aquí a *physis* es el de naturaleza como "verdadera constitución" (de una o de todas las cosas), la estructura real y operante, una especie de antecesor de la noción posterior de "esencia". El hecho de que *physis* sea aquí el concepto sujeto, unido a un laconismo extremo, contribuyen a la impresión de una personificación. *Physis* sería así casi un nombre propio, y lo que la sentencia le atribuye es que "ama ocultarse" (o quizás "ser ocultada").

No parece haber analogía o paralelismo con el consejo de "ocultar la ignorancia" de B95 y B109 ("es mejor ocultar la ignorancia"), que tiene un contexto muy diferente (social). B123 no parece tanto un aforismo moral, cuanto uno metafísico. La ocultación ahí sugiere primariamente un fenómeno ontológico-epistémico y 'relacional', que implica un alguien ante quien o para quien se produzca una ocultación. Por afinidad temática, B123 parece más próximo a otros textos donde recurre la idea de ocultar, como B16 ("¿cómo ocultarse de lo que no tiene ocaso?") y otros más donde lo oculto queda implícito, que se refieren a la dificultad de la búsqueda, como B22 [sobre los que buscan oro], B45 [sobre los límites de *psykhe*], o B18 [sobre esperar lo inesperado]. Las connotaciones ontológicas que contiene la palabra *physis* van asociadas a su función de objeto de conocimiento (= *diairesis*). Posiblemente haya aquí un refuerzo de la conexión entre discernir o distinguir y conocer, subrayando la especificidad de la relación sujeto (órgano o facultad sensible)-objeto, como en B7: "Si todas las cosas (*panta*) se hicieran

²⁵⁶ Los únicos otros dos usos documentados se encuentran en B112: ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας: "lo verdadero decir y obrar según naturaleza escuchando" [cf. *infra*, VI, pp. 245-246], y también quizás, aunque con menor fidelidad textual, en B106a: ὡς ἀγνοῦντι [sc. Ἡσιόδῳ] φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὐσαν: "ignorando así [sc. Hesíodo] que la naturaleza de cualquier día es una".

humo, las narices las *discernirían* (*diagnoein*)". Esta consideración epistémica parece corroborada por B123, cuyo significado es que el logro del saber (cuyo objeto es la *physis*) es difícil, no imposible. Pero quizás hay algo más aquí.

En primer lugar, es al menos posible (y no del todo irrazonable) considerar a B123 como un ejemplo privilegiado de esa *diairesis kata physin*, porque es aplicada aquí nada menos que a la propia *physis*. Lo que Heráclito discierne *kata physin* son "palabras y obras", nombres y actos: el análisis extremo de B123 según este criterio produciría el nombre (*onoma*) frente a la función (ama ocultarse). Pero ¿por qué el nombre de *physis* se contrastaría con la ocultación, si la palabra no conllevara por sí misma lo contrario de ocultación?²⁵⁷ Al parecer no hay, o es imposible demostrar, un vínculo etimológico entre *physis* y *phaos*, pero las asociaciones no son implausibles dentro de un contexto amplio. *Phuo* significa crecer, desarrollarse, e incluso (aunque sea una sobresimplificación reducir su sentido originario a éste) nacer, generarse, y engendrar, de modo que "salir a la luz", "mostrarse". o nociones semejantes (implicadas en *phainomai-phainesthai*) son al menos afines. Y además, desde otra aproximación, sólo puede ser susceptible de ocultación lo que también puede ser mostrado o manifestado²⁵⁸. Lo que implica necesariamente *physis*, como reconoce Kirk²⁵⁹, es el ser o existir (los demás sentidos son subsidiarios): así formulado, éste es el enfoque "minimalista". Una paráfrasis basada en este reconocimiento sería: "aquello

²⁵⁷ A algo así apuntaba, por ejemplo, M. Heidegger en su célebre interpretación de *physis* como "la fuerza imperante de lo que, al brotar, permanece". (*Introducción a la metafísica*, IV: "La delimitación del ser"). Es Heidegger también quien sugiere una conexión etimológica *physis-phaos*.

²⁵⁸ Cf. *supra*, comentario a B93 en I, pp. 35-36.

²⁵⁹ Cf. p. 228. Ya mucho antes, Burnet había insistido en este punto: "No doubt the verb φύομαι (i.e. φύομαι) with a long vowel means 'I grow', but the simple root φυ is the equivalent of the Latin *fi* and the English *be*, and need not necessarily have this derivative meaning" (*EGP*, 'Appendix. On the meaning of Φύσις', p. 363).

que [una cosa] realmente es ama (o 'tiende a', 'suele') estar oculto". La sentencia parece así una afirmación, casi una descripción. Pero una consideración más cuidadosa disipa esta impresión inicial: no se dice que la *physis* esté oculta, sino que *ama* ocultarse, introduciendo una ambigua tensión. Además, *kruptesthai* puede ser pasivo y significar "estar oculta" (en contraste con "ocultarse", con la connotación de desarrollar ella misma la acción, *cf.* por ej., la traducción inglesa de Kirk: "to hide *itself*"), abriéndose la puerta con ello a la consideración del sujeto agente que realiza la ocultación. Alternativamente, podría tratarse de un enigma. En este caso, podría construirse como una especie de definición: "*Physis* es aquello que ama ser oculto": el blanco de este *logos* parecería ser poner al descubierto la clave de la naturaleza de la naturaleza, declarándola ser lo que tiende a ser oculto. El contexto en que aparece *physis* es la relación de conocimiento, en la que lo real mismo puede figurar como lo oculto o lo manifiesto (o como ambos a la vez). En el horizonte estrictamente epistémico, parecería tratarse de un juicio acerca del (escaso) valor de la apariencia. El paralelismo con B54²⁶⁰ apunta en la misma dirección: *physis* es análoga a *harmonie aphanes*.

§30. EL SIMBOLISMO DEL FUEGO

Es sorprendente que el fundamento textual de la atribución a Heráclito (por Aristóteles y Teofrasto) de la tesis del fuego como *arche* sea tan escaso. Pero más sorprende que los fragmentos pertinentes digan algo tan distinto. Según el esquema usual, de origen peripatético, Heráclito es un *physikos* cuya hipótesis peculiar es el fuego, preinterpretado de antemano como "elemento",

²⁶⁰ B54: ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

stoicheion, forma básica de la materia (=cuerpo simple), que a su vez es vista como marco de una determinación (parcial, y por eso ontológicamente fallida) del ser. B30 no enfoca directamente las transformaciones de los "elementos". Su tema es otro: la identidad dinámica y racional, regulada según "medidas", de *kosmos* y fuego, que incluye la declaración expresa y reiterada de su eternidad (la de ambos). Lo que Heráclito llama "fuego siempre viviente" es la ley eterna, la misma a la que refiere en otros pasajes como *logos* y *physis*. La imposición del esquemático y rígido concepto de elemento es un impedimento visible para captar lo que Heráclito quiere decir. El fuego de Heráclito no es un elemento "físico" [= "material"], sino lo que, también anacrónicamente, podríamos llamar la "esencia" del *kosmos* (=el conjunto, o la unidad *ordenada* [racional] de todas las cosas). Dado que Heráclito no es un filósofo dogmático, al modo helenístico o escolástico, sino un pensador y un creador del periodo arcaico, podemos estar seguros, en cambio, que el fuego es un símbolo. Pero ¿de qué?

En tanto que categoría simbólica, el fuego (como las demás palabras mayores heraclitianas) son conceptos articulares que tienen, además de la significación común, un sentido nuevo que penetra en lo que la cosa nombrada es *en realidad*. Estas categorías simbólicas están orientadas a reproducir, en el orden de las palabras, el orden de las cosas todas, y así expresan la compleja unidad de lo real, la cohesión del todo "consigo mismo"²⁶¹. El fuego en particular, como nombre del aspecto dinámico

²⁶¹ Tomo esta expresión de Platón (*Symposio* 202 e6-7) referida por Diótima a la naturaleza de τὸ δαιμόνιον, de lo que Eros forma parte. Aunque la imagen platónica es de una originalidad irreductible, la fórmula τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι, "el todo está unido consigo mismo" (y el pasaje entero, 202e8-203a8) podrían contener reminiscencias de la idea de unidad de Heráclito (quizás, por ejemplo del διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει de B51 [cf *ibid* 187a]), respecto del tema de lo divino y lo demoníaco, y su impacto en el hombre. En Heráclito, un *logos* en cuanto *onoma* es, como el Eros y lo demoníaco en general en el *Symposio*, algo μεταξύ, intermediario, pero no como en Platón, entre dioses y hombres, sino entre un hombre y otros, y entre el hombre y lo real.

(temporal) y racional de lo real, es símbolo del cambio, del movimiento, del fluir del tiempo²⁶². No es pura metáfora, *mero* símbolo, pero tampoco es reductible a un concepto rígido de la física y la metafísica peripatéticas. Es imagen verbal, complemento de lo que podría llamarse, anacrónica y paradójicamente, la sustancialidad de lo real. Digo que es paradójico llamar así al fuego, puesto que su sentido primario es el de simbolizar el cambio, el devenir, mientras que la determinación clásica de lo sustancial implica precisamente lo contrario, la incambiabilidad.

Una cierta dosis de abstracción es imprescindible para encuadrar la imagen del fuego. El contexto de B30, al que, por razones obvias, no puede regatearse el carácter cosmo-lógico, puede sin embargo ser visto no sólo (y no primariamente) como físico --y menos aún cosmogónico--, sino sobre todo como metafísico, ontológico. Si, debilitando la expresión metafórica heraclitiana, B30 pudiera reconstruirse legítimamente como una analogía o un símil, el universo sería *como* un fuego siempre vivo, que está encendiéndose y apagándose *metra*, "con [o según] medidas". La discusión del problema de la cosmogonía, o la génesis del *kosmos* varía según el sentido que se dé a *kosmos*; las diferencias entre "orden del mundo" y "mundo ordenado" son de matiz, pero en ambos casos, trátase del mundo o del orden, su eternidad (la de ambas cosas) parece fuera de toda duda. Esto elimina como falso problema, por cierto, y desde la raíz, la cosmogonía en Heráclito. La generabilidad del *kosmos* es un manifiesto contrasentido, si se entiende *kosmos* en su sentido

²⁶² Cf. H. Cherniss, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, cap. VII, pp. 380-382 [numeración original]. Al decir de Cherniss, "para expresar el mismo pensamiento [sc. que todas las cosas 'están en un flujo constante', mismo que 'no carece de orden'], Heráclito dijo que el mundo es un fuego siempre vivo 'que se enciende según medida y se apaga según medida'" y "que pudo haber llamado a todo el proceso [sc. de la existencia] 'fuego' sin un simbolismo consciente [...] no presenta dificultad, porque el fuego mismo parece ser el único fenómeno existente que no es otra cosa que el cambio mismo". Cherniss concluye que "es seguro que la característica del fuego que a Heráclito le pareció primordial fue la inestabilidad, sin la cual nunca existe, porque ésta es, según él, la característica principal de toda existencia y sólo ésta puede ser la razón para igualar fuego y mundo [...] Es entonces el proceso el que es el Ser real".

auténticamente universal, el metafísico, como la totalidad de lo existente, sin restricción alguna. Sólo si se restringe el sentido de *kosmos* para significar un sistema singular, un mundo entre muchos, un orden particular, tiene sentido hablar de un origen (y, en este caso, también de un fin) del *kosmos*. Pero entonces, *kosmos* significa el mundo como una suerte de objeto particular, separado de la *physis* o la *arche*, que tienen que ser conceptuadas así como acósmicas o precósmicas. El punto más acuciante aquí es la perturbadora duplicidad del fuego, al que, aunque se le reconozca algún alcance metafísico u ontológico, se sigue mirando, dominados aún por la perspectiva aristotelizante, como "elemento y principio material", como una precaria categoría fundamental del "monismo" originario. Esta perspectiva no se aviene con el texto de B30, para el cual el fuego *es* el *kosmos*, que es eterno.

Sin importar la variante de traducción que se adopte, la identidad *kosmos*=fuego reclama una interpretación. De acuerdo con el punto de vista que sugerimos aquí, esta identificación debe ser mirada desprejuiciadamente y poniendo mayor atención al estilo y al contexto literarios que a la sedimentación progresiva de las reconstrucciones doxográficas. Lo que Heráclito *no* dice es que todas las cosas *surjan* del fuego, como *arche* situada en un escenario cosmogónico. En cambio, parece decir que la totalidad de las cosas (que es *la* unidad o *lo* uno por excelencia) constituye un orden dinámico y permanente, absoluto, y que esto es lo que representa el símbolo del fuego, cuyo punto de partida es una imagen sensible particular que adquiere inopinadamente un valor y un alcance universales: lo que es en todas y cada una de las cosas es algo uno y lo mismo: devenir, cambio, tiempo. El problema de fondo que sugiere esta perspectiva es el de la racionalidad compleja del cambio, la unidad dinámica del ser y el tiempo.

B90 es el otro texto fundamental acerca del fuego:

B90

- 1 πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα,
 2 καὶ πῦρ ἀπάντων,
 3 ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα
 4 καὶ χρημάτων χρυσός.

B90

- 1 Todas las cosas son intercambio del fuego,
 2 y el fuego de todas las cosas,
 3 como las mercancías del oro
 4 y el oro de las mercancías.

La estructura de la relación entre *panta* y *pyr* es aquí de neta oposición (realzada por el prefijo *ant-* en *antamoibe*, "intercambio" [literalmente, "contracambio"]), y el fuego ocupa el puesto de lo uno, mientras que *ta panta* representa la pluralidad. De cualquier forma, lo que se establece claramente en la primera frase es que hay un sentido en que todo es lo mismo (fuego). Este sentido es una unidad de opuestos, y es lo mentado con la palabra *antamoibe* (*amoibe*, reparación o compensación, y *amoibazo*, intercambiar, indican las nociones de cambio y reciprocidad entre dos o más cosas). Por eso, la idea expresada en la primera línea reclama la formulación inversa (es decir, la inversión de sujeto y predicado), que es declarada en la segunda. Las dos líneas finales, introducidas por el adverbio *hokosper*, proporcionan un ejemplo que ilustra la idea general inicialmente expresada, es decir, la identidad de fuego y todo se establece mediante una analogía entre el fuego y el oro, de una parte, y todas las cosas (*panta*) y las mercancías (*chremata*), de la otra: lo que el oro es a las mercancías, eso mismo es el fuego respecto de todas las cosas. El ámbito específicamente mercantil ilustra bien la relación de intercambio, de modo tal que la consideración prioritaria parece ser, por una parte, axiológica (la relación entre los términos es de literal equivalencia), y reminiscente del eje metafísico de la racionalidad, el equilibrio de las partes contrapuestas, por la otra. El punto teórico al que la equivalencia parece apuntar es una formulación alternativa del sentido de la unidad de todas las cosas: así como B50 declara que "todas las cosas son uno", B90 establece que el fuego *es* todas las cosas. Si unimos esta perspectiva a lo que se dice en B30, el cuadro aparece completo: el *kosmos*

como unidad total de lo real, abarcando la estructura y la función de todas y cada una de las cosas, es un sistema dinámico eterno (sin origen y sin término), cuya "esencia" simboliza el fuego.

La afinidad o cercanía entre *logos*, *physis*, *kosmos* y fuego constituye pues, desde nuestro punto de vista, un complejo eje categorial que se caracteriza por su flexibilidad y que se monta sobre la tesis de la unidad en sentido ontológico.

§31. LAS MEDIDAS Y LA METÁFORA GUBERNATIVA

La continuidad entre *kosmos* y *polis* es, pues, sólo un aspecto de la dialéctica heraclitiana de la unidad. Hay un conjunto de textos que hacen uso de la metáfora del gobierno, en contextos que parecen muy distintos. Ya B1 contiene la fórmula general "todas las cosas suceden según este *logos*", en la que la noción de gobierno, mando o control es sólo una insinuación, una *hyponoia*. El contraste del *logos xynos* con *idie phronesis*, en B2, es el contenido de un imperativo *moral*, en el que *logos* aparece como la autoridad [cf. B114, *nomos*] a la que hay que obedecer (*dei...hepesthai*). Lo más próximo a la noción de un gobierno activo en B30 son las "medidas" (*metra*) con que el *kosmos* se enciende y se apaga. *Metreetai eis ton auton logon* en B31 no es mucho más explícito. En ambos casos, llama la atención que el fuego (en B30) y "tierra" (en B31) están sujetos, ellos mismos, al dominio de las medidas, en lugar de ser quienes lo ejercen activamente.

En B41, *gnome* ("inteligencia" o "pensamiento inteligente", "designio") (caracterizada como el objeto directo de conocimiento [*epistasthai*] de lo sabio-uno) es aquello "que todo lo ha gobernado a través de todo (†τότην κυβερνήσαι† πάντα διὰ πάντων)". La corrupción del texto hace muy problemática cualquier implicación específica. Algunos intérpretes, basándose en otros testimonios doxográficos, atribuyen inteligencia,

pensamiento y sabiduría al fuego --que suele ser identificado con el dios cósmico. Pero esta interpretación de B41 parte (en vez de obtener esto como conclusión) de la discutible identificación de fuego y *gnome*.

El enigmático B52 atribuye indirectamente el poder propio del *basileus* a *Aion*, "Tiempo" (lo cual sugiere, para nosotros, un contexto o ámbito metafísico totalizador), a la vez que lo personifica paradójicamente como "un niño que juega" para culminar atribuyendo a éste la *basileie* (el poder real, el reinado o el reino); la implicación es doble: todas las cosas que están en el ámbito del tiempo forman parte de una suerte de comunidad, dotada de su rey, y el poder de este rey, que es un niño, no es sino un juego. *Aion*, el rey-niño de B52, es el nombre vinculado con *aei*. En B53, *Pólemos* es llamado "padre" y "rey" (*basileus*) de todas las cosas y (al igual que *kosmos* en B30) está situado por encima de dioses y hombres, determinando esclavitud y libertad. Más importante es tener presente la conexión (que es una virtual identificación) entre *Pólemos-Eris* y *Logos*.

B64 dice "el rayo (*Keraunos*, con mucha probabilidad una personificación del fuego) gobierna (o pilota, timonea, dirige, controla, manda: *oiakizei*) todas las cosas". Aunque la metáfora gubernativa deriva aquí de la navegación y no de la política, el sentido no es opaco y la conexión con B41 es notable, como lo es también que éste es el único caso en que la idea de mando se atribuye a un sujeto que parece muy cercano al fuego (o que es asociable al menos a la imagen tradicional de Zeus). En B94, si el sol rebasara sus medidas (*metra*), las Erinias, ayudantes de Dike, lo hallarán. Está implícita aquí la idea de que la justicia (y un cierto aparato de supervisión) penetran el cosmos entero: la regularidad de los procesos naturales es concebida como sujeción a una especie de ley natural. B114 es probablemente el texto más claro respecto de la metáfora gubernativa, al menos si se asume que *nomos* es el sustituto de *logos*.

Lo que puede concluirse de este grupo de fragmentos es una confirmación del sentido ontológico o cosmológico de *logos* que hemos rastreado ya. Respecto del fuego, no parece que pueda decirse sin más trámite que en él se concrete *activamente* y de manera expresa la implementación del orden racional cósmico. La impresión general es que la teoría del *logos* y la teoría del fuego son dos aspectos solidarios de la concepción heraclitiana de la racionalidad. Un vínculo principal entre ambos aspectos es el tema del devenir, el tema de la racionalidad y la permanencia del cambio.

Es curioso que lo que percibimos nosotros como el núcleo duro de la filosofía de Heráclito (la supremacía del orden universal, la racionalidad irrestricta de todo lo real) no haya sido reconocido (expresamente) por Platón y Aristóteles. Éste último, como apuntamos antes, deforma considerablemente el sentido de la concepción heraclitiana del fuego, prestándole un carácter dogmático y un sentido cosmogónico que seguramente nunca tuvo. De los abundantes trazos que aún nos ofrecen los fragmentos auténticos acerca de la racionalidad cósmica, Aristóteles retiene el esquema de la unidad de los contrarios, pero no conecta éste expresamente con el tema del *logos* y el *kosmos*, ni éstos con el fuego.

Por su parte, Platón no ignora la armonía heraclitiana de los opuestos, pero tampoco la vincula *explícitamente* con la afirmación de la racionalidad universal. A diferencia de la versión específicamente aristotélica, con su énfasis en la imagen de Heráclito como *physikos* y la centralidad del fuego como *arche*, Heráclito aparece en Platón como defensor de una tesis ontológica y epistemológica extrema, el moviismo universal (que dio origen a la sentencia (espuria) *panta rhei*). La interpretación platónica pasa por alto precisamente aquello que hemos insistido en presentar como lo fundamental en la teoría de Heráclito: la racionalidad universal y, más específicamente, la permanencia del cambio. Éste último punto lo declara nítidamente B84a:

"cambiando reposa", sin especificar (como era de esperarse) el sujeto de la paradoja. Muchos son los intérpretes que refieren este texto al fuego, pero la atribución podría funcionar igualmente bien si se refiere al *logos-physis*, pues aunque es cierto que "todas las cosas devienen" (*ginomenon panton*, B1; *ginomena panta*, B80), este cambio que afecta a todas las cosas es él mismo constante: no cambia *el hecho del cambio*, como no cambia tampoco *la forma del cambio* (siendo estos dos puntos contenidos característicos del *logos*).

§32. ΗΛΙΟΣ

Esta idea de la regularidad del devenir es un común denominador de las teorías de Heráclito acerca del fuego y el *logos*, y aparece claramente en los fragmentos solares.

B3: (Sobre el tamaño del sol): del ancho de un pie humano²⁶³.

B6: "... es evidente también que el sol no sólo, como dice Heráclito, es nuevo cada día, sino siempre nuevo, continuamente".

B94: El sol no rebasará sus medidas. Si no, las Erinias, auxiliares de la Justicia, lo encontrarán.²⁶⁴

B3 y B94 podrían formar un solo fragmento, si el papiro Derveni es a este respecto confiable (lo cual pudiera no ser el caso). A primera vista, los contextos respectivos parecen muy diferentes, y la recurrencia de Helios resulta un poco desconcertante²⁶⁵. La afirmación de que Helios tiene el ancho de un pie humano parece demasiado ingenua como para atribuírsela seriamente a Heráclito, (y menos a título de dogma astronómico), además de

²⁶³ B3: (περί μεγέθους ηλίου): εὖρος ποδός ἀνθρωπείου.

²⁶⁴ B94: "Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν.

²⁶⁵ La interpretación de D. Sider de considerar B3-B94, seguidos de alguna referencia a la llegada de la noche y B120 para culminar con B6, todo dentro de una sección de elogio de *eris* y *polemos* es quizás una postura demasiado ambiciosa, pero no es imposible (ni irrazonable).

que desconocemos por completo el contexto original. Resultaría más plausible considerar el dicho, por ejemplo, como parte de una crítica de esta opinión (que cierta doxografía atribuye a Anaxímenes), o mejor aún, como el punto de partida de una reflexión acerca del fenómeno de la perspectiva (cómo y por qué un objeto pequeño, pero cercano, puede ocultar otro mucho mayor, pero más remoto). Una dificultad adicional, de muy distinta índole que las conjeturas acerca del significado del dicho, concierne a su texto.

El Papiro Derveni reproduce las mismas tres palabras, pero en un orden distinto, e intercalando la frase *kata physin*: "El sol [. . .] es *por naturaleza* del ancho de un pie humano" (ἤλιος . . .] του κατὰ φύσιν ἀνθρω[πηίου] εὖρος ποδός [ἐστὶ])²⁶⁶. En ambos casos (aunque de distintos modos), un ritmo dactílico es perceptible, creando razonables sospechas acerca de la literalidad y autenticidad de la presunta cita. La versión del Papiro Derveni (dejando aparte el problema de si constituye una unidad con B94 o no) de B3 parece incluso reforzar la impresión de un endurecimiento de la tesis acerca del tamaño del sol con la adición de *kata physin*, insistiendo en el carácter doctrinal de la afirmación (y dejando de lado la sugerente cuestión epistemológica de la legitimidad de la medición). En lugar de ver a Heráclito como una víctima más de la falacia de querer tapar el sol con un *pie* (infiriendo que es un objeto relativamente pequeño), o como un crítico (un seguidor sería muy implausible) de Anaximandro o Anaxímenes, es preferible interpretar estas tres palabras (si es que realmente provienen de Heráclito), a partir de su trasfondo (que no es especificar una tesis acerca de la naturaleza misma del sol, sino más bien, en todo caso, acerca del conocimiento humano), como una posible indicación de lo poco fidedignas que son las meras

²⁶⁶ Me atengo a la versión que da D. Sider (*Pderv.* Col. IV, l. 7), "Heraclitus in the Derveni Papyrus", en *Studies on the Derveni Papyrus*, André Laks y Glenn W. Most, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 129-148. La que reproduce García Quintela no parece confiable en absoluto.

apariencias, lo endeble que puede ser la admisión de los datos sensibles en bruto, sin aplicar el debido rigor a su integración racional. En favor de esta línea se pueden invocar, por ejemplo, B40 (*polymathie* no enseña *noos*) y B107: "Malos testigos *los ojos* y los oídos para aquellos que tienen almas bárbaras".

El cotejo con B99 ("Si no hubiera sol, por los otros astros sería de noche"²⁶⁷) indica una consideración del sol que parece corroborar nuestra interpretación de B3. Sin ser ésta una declaración astronómica especialmente perspicaz, el puesto e importancia cósmica que se atribuye al sol son de primer orden, sin ninguna duda (la implicación obvia es que el sol es causa directa y específica del día, la luz y el calor sobre la tierra, e indirectamente (por su ausencia), es causa también de la noche, la oscuridad y el frío). Pero una analogía del sol con el fuego cósmico es también un efecto posible: si el símbolo del *kosmos* (unidad y racionalidad dinámicas de todas las cosas) es el fuego, se podría decir que el sol es un símbolo de ese fuego "siempre-viviente". La *constancia*, la *continuidad* del encenderse y apagarse "con medidas" (*metra*) del fuego en B30 presenta un contraste sutil con la ocultación de B16 (que no hace mención del fuego ni del sol, pero alude inequívocamente a ambos): "¿Cómo ocultarse de lo que no tiene ocaso?". El sol mismo se oculta (se "apaga" al ponerse), pero B16 no habla de eso, sino de una ocultación humana (que resultaría imposible), contrastada con una presencia y una manifestación que algo que no se oculta nunca, de un sol que no tiene ocaso. Resultaría quizás ilustrativo apuntar hacia Platón (*Rep.* VI), que introduce el símil del sol como una alternativa a declarar directamente qué es el Bien en sí (es decir, el principio [*arche*] ontológico supremo), y para iluminar la naturaleza de éste por medio de una comparación.

²⁶⁷ B99: εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνη ἂν ἦν.

La consideración de Helios como una instancia visible del orden unitario de todas las cosas sugiere, pues, una necesaria pero difícil diferenciación entre sol y fuego, e implica seguramente una subordinación del primero al segundo. B94 es prueba suficiente de que, para Heráclito --en contraste con la visión estoica--, el sol *no* gobierna el *kosmos*, sino que forma parte, como súbdito, de él. Incidentalmente, es curiosa la aparente personificación mitológica, no sólo del sol, sino del aspecto punitivo de la legalidad cósmica, *Dike* y las Erinias, sus "agentes" (las ejecutoras de la ley divina única, el *logos* según el que ocurren todas las cosas). El punto básico de B94, independientemente del tono que le da al dicho la referencia a *Dike* y las Erinias, es desde luego una afirmación categórica (la imposibilidad de que el sol sea culpable de un acto de *hybris*) que contrasta con la condicionalidad de la segunda frase. Dado el contexto mitológico, no parece más probable que los *metra* que el sol no rebasará se refieran sólo a su propio encenderse y apagarse, en la aurora y el ocaso, más bien que a la variación (hacia el norte y el sur) de los puntos de salida y puesta del sol a través del cambio de las estaciones (*Horai*). Aunque ambas posibilidades están abiertas, resulta quizás más natural interpretarlas como los límites que marcan los solsticios, que incluyen obviamente una dimensión espacial, pero que son, sobre todo, los grandes parámetros para la medida humana del tiempo cósmico. La implicación principal de B94 es, por ende, la racionalidad y regularidad del devenir (y el tiempo), ilustradas en un caso privilegiado.

B6 es, desde nuestra perspectiva, el fragmento más interesante del grupo, incluso tomando en cuenta el atractivo de la personificación de *Dike* y las Erinias en B94. La frase "el sol ... es nuevo cada día", admitida como heraclitiana de manera prácticamente universal, la transmite Aristóteles. Conviene acercarse al contexto original entero:

Y por eso son ridículos, entre los de antes, todos cuantos supusieron que el sol es alimentado por lo húmedo. Y algunos dicen que también por eso ocurren los solsticios. Porque el lugar de los solsticios no siempre es capaz de proporcionar alimento al sol. Es necesario que eso ocurra, o [el sol] sería destruído. Pues el fuego que vemos, mientras tenga alimento, en esa medida vive, y lo húmedo es el único alimento del fuego. ¡Como si lo húmedo que se eleva, pudiera llegar hasta el sol, o su ascenso fuera como el de la llama al generarse! Por asumir que ésta es semejante, supusieron que también así [sería] en el caso del sol. Pero no es igual. Pues la llama es producida debido al intercambio continuo de lo húmedo y lo seco, y no es alimentada (pues, por decirlo así, no permanece siendo la misma en ningún momento), pero en el caso del sol es imposible que ocurra eso, ya que, de alimentarse del modo que aquellos dicen, es evidente también que **el sol no sólo, como dice Heráclito, es nuevo cada día, sino siempre nuevo, continuamente.**²⁶⁸

El discurso aristotélico busca mostrar la falsedad de la teoría (que él califica de ridícula y atribuye a una pluralidad indeterminada de predecesores suyos) de que el sol, siendo de fuego, se nutre o alimenta naturalmente de lo húmedo. De entre aquellos distingue algunos que, a partir de esa teoría general (de la alimentación del sol) pretenden explicar del mismo modo los solsticios (posiblemente la idea supuesta es que el sol hace su recorrido en busca de su alimento). El razonamiento que sigue, oscuro y muy disperso, puede resumirse de la manera siguiente: 1) sabemos que el fuego cotidiano

²⁶⁸ Aristóteles, *meteor.* B 2, p. 354 b 33 ss. (355 a 14): διὸ καὶ γελοιοὶ πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ· καὶ διὰ τοῦτ' ἐνιοὶ γέ φασι καὶ ποιείσθαι τὰς τροπὰς αὐτὸν οὐ γὰρ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς δύνασθαι τόπος παρασκευάζειν αὐτῷ τὴν τροφήν· ἀναγκαῖον δ' εἶναι τοῦτο συμβαίνειν περὶ αὐτὸν ἢ φθεῖρασθαι· καὶ γὰρ τὸ φανερόν πῦρ, ἕως ἂν ἔχη τροφήν, μέχρι τούτου ζῆν, τὸ δ' ὑγρὸν τῷ πυρὶ τροφήν εἶναι μόνον· ὡσπερ ἀφικνούμενον μέχρι πρὸς τὸν ἥλιον τὸ ἀναγόμενον τοῦ ὑγροῦ, ἢ τὴν ἀνοδὸν τοιαύτην οὔσαν οἴαντες τῇ γιγνομένῃ φλογί, δι' ἧς τὸ εἰκὸς λαβόντες οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἡλίου ὑπέλαβον· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ὁμοίον· ἢ μὲν γὰρ φλόξ διὰ συνεχοῦς ὑγροῦ καὶ ξηροῦ μεταβαλλόντων γίνεται καὶ οὐ τρέφεται (οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὔσα διαμένει οὐδένα χρόνον ὡς εἶπεν), περὶ δὲ τὸν ἥλιον ἀδύνατον τοῦτο συμβαίνειν, ἐπεὶ τρεφομένου γε τὸν αὐτὸν τρόπον, ὡσπερ ἐκεῖνοί φασι· δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ' αἰεὶ νέος συνεχῶς.

subsiste mientras tenga alimento (combustible); 2) también que "lo húmedo es el único alimento del fuego"; 3) si se añade a esto la premisa implícita "el sol es de fuego", es posible imaginar que la existencia misma del sol, en cuanto instancia concreta del fuego cósmico, fuera efecto de su alimentarse de lo húmedo; 4) Pero esto no puede ser, porque (a) la humedad no puede llegar hasta el sol, ya que el vapor (del mar) no se comporta como la llama (no hay analogía entre el caso de la llama y el del vapor); y además, (b) la llama no se alimenta porque, siendo un intercambio violento de lo húmedo y lo seco, no es la misma nunca, en cualesquiera dos instantes dentro del tiempo en que dura: no es un sujeto del que pueda decirse eso (que se alimenta); 5) pero, obviamente, el sol tiene una entidad persistente (¿no sería aquí la conclusión que por eso --porque se le atribuye el ser alimentado-- el sol no participa del mismo tipo de ser que el fuego?) y 6) si el sol se alimentara (de lo húmedo), como aquellos dicen, no sería correcto afirmar sólo que es "nuevo cada día" (como dijo Heráclito), sino que habría que decir que es siempre nuevo, en todo momento.

Es sorprendente la cantidad de equívocos, ambigüedades e inexactitudes que contiene o potencialmente genera este pasaje aristotélico. Para empezar, en él se atribuye a Heráclito (y sus seguidores), como si fuera algo obvio, no sólo que el sol es de fuego, sino también que se alimenta (sólo) de lo húmedo. Las dos cosas implican ciertas dificultades: fuego es para Aristóteles uno de los cuatro elementos, o cuerpos simples del *kosmos* inferior, y no podría ser la materia de que está compuesto el sol (de *aither* según su propia teoría del primer elemento o quinta esencia); aunque pueda, razonablemente, atribuirse algo como la anterior tesis a Heráclito, en el caso de la segunda, que el sol es alimentado por lo húmedo, resulta más difícil percibir su significado (B114 es el único lugar donde se usa el verbo correspondiente, pero ahí describe la

relación de las leyes humanas con lo único divino, no la del fuego con lo húmedo; esta última relación puede quizás percibirse en B31 y B126).

Aparentemente, pudo existir una declaración en el libro de Heráclito que afirmaba que el sol se enciende y se extingue cotidianamente (como parecería seguirse del testimonio más antiguo sobre el sol en Heráclito, *República* 498a, que pone el énfasis en la extinción total del sol, sin mencionar expresamente su posterior renacimiento), y esta interpretación parece muy natural. Pero el testimonio platónico podría derivarse también de una mezcla de los contenidos de B30, B94 y B6: el sol sería nuevo cada día (es decir, cada mañana) porque las medidas que no puede rebasar serían las mismas del fuego-*kosmos* de que habla B30, que se aplicarían natural y directamente al propio sol, en virtud de que éste es fuego. El pasaje aristotélico no deja nada en claro respecto del apagarse y encenderse del sol (aunque numerosos comentaristas de Aristóteles hacen expreso el punto), pero dado que éste es un proceso temporal regular (que, referido al sol, reflejaría el proceso del *kosmos* mismo en su totalidad), la renovación diaria de B6 difícilmente podría desconectarse de su encenderse al alba²⁶⁹. Pero la base supuestamente textual de la teoría atribuible a Heráclito de que el sol se enciende y se apaga cotidianamente es el propio dicho que Aristóteles cita.

Pero, a pesar de la innecesaria complicación expositiva de la crítica de la teoría de que los astros celestes se alimentan de lo húmedo con la denuncia de la falta de analogía entre la evaporación y el fuego --un argumento especialmente opaco--, Aristóteles lleva la objeción hasta el corazón de la concepción adversaria, el *ser* del sol, señalando la radical inestabilidad de éste (derivada de su ser fuego): ¿cómo podría "alimentarse" algo semejante a la

²⁶⁹ Así Kirk, siguiendo a Gigon y a Reinhardt, supone que el dicho continuaba con alguna referencia al encenderse y apagarse, *CF*, 268-9.

naturaleza de la llama, que apenas puede decirse que es, puesto que cambia sin cesar? Dejando a un lado las numerosas dificultades que el razonamiento aristotélico plantea. el último paso, donde ocurre la cita, es particularmente perturbador.

Ahí se concluye que si se asumiera la tesis de que el sol se alimenta de lo húmedo, no sería congruente sostener meramente que es nuevo cada día, sino que habría que decir que lo es siempre y continuamente. Esta última secuencia causal es oscura: aun si concedemos que Heráclito creía que el sol se alimentaba de lo húmedo²⁷⁰, ¿por qué *no* sería nuevo sólo "cada día", sino tendría que ser "siempre nuevo"? La respuesta no tiene que ver con la alimentación, sino simplemente con el hecho de que es de fuego. Aparentemente, la autocontradicción que se imputa a Heráclito consiste en afirmar dos tesis incompatibles: el sol es fuego y es nuevo cada día ("nuevo" es obviamente interpretado como "otro", o "diferente", según períodos temporales de veinticuatro horas): si el sol es realmente de fuego, no es nuevo sólo cada día, sino siempre, y Heráclito es culpable de una inconsistencia con su propia declaración. que peca por defecto.

La sintaxis de la oración final del pasaje aristotélico, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, νέος ἐφ' ἡμέρη ἐστίν, ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς, ha parecido a la mayor parte de los editores fundamento suficiente para limitar la cita: "es evidente también que **el sol** no sólo, como dice Heráclito, **es nuevo cada día**, sino siempre nuevo continuamente". Pero el contexto cosmológico en que sitúa Aristóteles (y la larga serie posterior de los intérpretes aristotelizantes) la cita, por no decir nada más de la

²⁷⁰ Según la mecánica general que estaría contenida (como quieren Marcovich y Kirk, por ejemplo), en la discutida teoría de las exhalaciones, y la curiosa tesis de que los astros celestes son una suerte de *skaphai*, o "tazones" destinados a contenerlas, encendidas, a lo largo de su trayecto.

cuestionable argumentación del pasaje de la *Meteorología*, está plagado de aporías que parecen muy artificiales.

Vale la pena explorar otra posibilidad sintáctica: quizás, construyendo de un modo ligeramente distinto, pudiéramos aproximarnos mejor a lo que Heráclito pudo realmente haber dicho: "es evidente *también* que, como dice Heráclito, **el sol no sólo es nuevo cada día, sino siempre nuevo, continuamente**". El "también" (que he subrayado), que no puede ser más que de Aristóteles, puede ser una indicación importante de que lo que sigue es una consecuencia adicional. La única otra tesis que me parece necesariamente implicada y que es por eso legítimo atribuir a Heráclito (aún en la ausencia de toda mención, en los fragmentos o en el pasaje aristotélico) es la más obvia: el sol es fuego. Me parece dudosa o francamente falsa, en cambio, la atribución (sin base en los fragmentos mismos) de las teorías de la *alimentación* del fuego (sea su alimento lo húmedo, o cualquier otra cosa) en general y del sol en particular, del encenderse y apagarse del sol cada mañana y cada tarde, y en fin, también es sospechosa la autenticidad de las doctrinas de las *skaphai*, la exhalación húmeda y de los solsticios.

Suponiendo pues, sólo que el sol es fuego, es sintácticamente posible que Aristóteles esté atribuyendo a Heráclito la idea más amplia expresada en la proposición "el sol no sólo es nuevo cada día, sino siempre nuevo". Esto no es tan implausible como pudiera parecer a primera vista: por lo pronto, si se mira el pasaje como un razonamiento, esta posibilidad no es más inconsistente que la atribución de la cita en la versión restringida, respecto de la premisa declarada. Así, podríamos conjeturar tras la paráfrasis aristotélica un original como ΗΑΙΟΣ ΝΕΟΣ ΕΦ' ΗΜΕΡΗ ΕΣΤΙΝ Ο ΗΑΙΟΣ ΝΕΟΣ ΑΕΙ ΕΣΤΙΝ, "el sol es nuevo

cada día" o "el sol es siempre nuevo", que heraclitianamente tendrían un sentido equivalente²⁷¹.

Pero sin especular tanto, puede retenerse entero el texto que transmite Aristóteles. Hay indicaciones doxográficas de una concepción del sol como diariamente distinto (literalmente, que hay muchos o infinitos soles) en Xenófan²⁷². Podría entonces interpretarse la cita aristotélica como la reproducción de una crítica de Heráclito a esa tesis de Xenófan²⁷³ (a quien, como sabemos, no tenía en muy alta estima). Ésta habría sido aludida por Heráclito en términos ligeramente distintos: en vez del *καὶ ἡ ἡμεραν* (que reportan para Xenófan²⁷² Aecio e Hipólito) Heráclito quizás dijo *eph' hemerei*, asumiendo el carácter literalmente "efímero"²⁷³ del sol (pero deslindándose de la curiosa idea de Xenófan²⁷² de que el sol, al final de su trayecto diurno, simplemente continúa de frente, siendo la ilusión de que se mueve en torno a la tierra --por debajo infinita según Xenófan²⁷²-- debida a la distancia), y llevándolo al extremo. Entonces, el sentido de lo que Heráclito habría dicho sería: "el sol no sólo es nuevo cada día (como lo sostuvo Xenófan²⁷²), sino siempre nuevo".

Esta perspectiva es congruente con lo que hemos presentado como el meollo de la teoría del fuego: el sol es siempre nuevo simplemente porque es una manifestación del fuego siempre-viviente, que es el gran símbolo del

²⁷¹ La versión de B6 que reproduce A. García Calvo (*op. cit.*, pp. 190-2) es atractiva: νέος ἐφ' ἡμέρη ἥλιος [ἀεὶ τε ὡυτός]. Son instructivos los paralelos con Plotino (*Enn.* II 1, 2), quien atribuye expresamente a Heráclito la tesis de que "el sol siempre está generándose" (ἀεὶ [...] τὸν ἥλιον γίνεσθαι). La versión de García Calvo está textualmente basada en Proclo (*in Tim.* III 311, 42D); las palabras entre corchetes son su propia conjetura del original. Yo simpatizo con su punto de vista.

²⁷² Kirk, p. 267, alude a este punto; probablemente se refiere a DK21A41a (Aecio, II,24,9: πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κατὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομὰς καὶ ζώνας... ὁ δ' αὐτὸς τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προτέναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν. ("Hay muchos soles y lunas según la inclinación de la tierra y la sección [latitud+longitud?] y la zona... y el mismo sol hacia lo infinito prosigue, y parece girar [en torno de la tierra] debido a la distancia"). Cf. DK21A38 y A33, donde se describe el encendimiento y la extinción del fuego de que están hechos los astros como algo que ocurre καθ' ἡκάστην ἡμέραν.

²⁷³ Cf. Semónides, fr. 1: νόος δ' οὐκ ἐκ ἀνθρώποισιν· ἀλλ' ἐφήμεροι ἂ δὴ βοτὰ ζῶμεν οὐδὲν εἰδότες...

devenir universal. La tesis característica de Heráclito revela la estructura permanente del cambio (que es en lo que consiste *logos*). La penetrante *diairesis kata physin* acerca del sol se puede todavía percibir en la sola conjunción de estas dos palabras: *neos aei*, "siempre nuevo", que paradójicamente, la tradición *no* atribuye a Heráclito. La misma expresión recurre en Platón, *Symposion* 207d8, donde se dice de una persona, especialmente de su cuerpo, que *neos aei gignomenos*, "deviene siempre nuevo", dentro de un contexto que recuerda muy especialmente algunas ideas de Heráclito.

§33. EL RÍO DEL DEVENIR Y LOS CONTRARIOS

B6 no tiene, pues, significado meteorológico o astronómico, sino el valor de un ejemplo, un paradigma: es un espejo del *logos* en general. La idea central que parece implicada es la permanencia en el cambio, que Heráclito expresa con frecuencia como unidad de opuestos. *Neos aei*, "siempre nuevo" es una fórmula que describe bien, no sólo lo que, según el espíritu del pensamiento de Heráclito, es el sol, sino también lo que es cualquier otra cosa dentro del *kosmos* (que las abarca a todas). La misma concepción puede verse en los fragmentos fluviales que en los solares: el río evoca también, como el sol, de manera intuitiva, el movimiento.

Sólo que cuando hablo de fragmentos fluviales, en plural, lo hago siguiendo un consenso que es en el fondo frágil. *Prima facie*, es muy improbable que B12, B49a y B91 sean todos ellos auténticos.

B12: "Sobre quienes entran en los mismos ríos fluyen otras y otras aguas" (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ).

B49a: "En los mismos ríos [dos veces] entramos y no entramos, estamos y no estamos" (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς

<δῖς> ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμεν καὶ οὐκ εἶμεν).

B91: "Pues no es posible entrar dos veces en el mismo río según Heráclito" (ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον).

La conjetura más natural es que estamos frente a tres versiones distintas de un mismo original, e incluso es posible que ninguna nos lo dé completo. Cabe también dejar abierta la posibilidad de una reiteración deliberada, y que se trate de varios fragmentos originales. La versión de B12 [Eusebio, ss. III-IV d. C.] parece provenir de Cleantes estoico [con alguna complicación adicional respecto de la relación entre Zenón y Heráclito en torno a la idea del alma como *anathymiasis* o "exhalación"]. He aquí el fragmento en su contexto entero:

Acerca del alma, poniendo Cleantes las opiniones de Zenón en comparación con las de los otros físicos, dice que Zenón llama al alma una exhalación percipiente (o: una desecación o exhalación), como Heráclito. Pues, queriendo mostrar [Heráclito?] que las almas, al ser evaporadas [o exhaladas], devienen siempre inteligentes [o: nuevas], las comparó a los ríos, diciendo así:

**A quienes entran en los mismos ríos
otras y otras aguas les fluyen.**

Y también de lo húmedo son exhaladas almas. Zenón, así, muestra que el alma es una exhalación, y dice que es percipiente por la siguiente razón...²⁷⁴

²⁷⁴ Cleanthes *ap.* Arium Didym. (fr.39) *ap.* Eusebius, *praep. ev.*, xv, 20, 2.: περί δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν [αὔστησιν ἢ? *cf.* García Calvo, p. 185] ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος· βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι (*sc.* Ἡράκλειτος?) ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ [νεαραὶ] αἰεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως:

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται. ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει ὅτι...

Respecto de la autenticidad, dice Kirk: "los dativos jónicos en el plural -οισι, el uso consistente de -ν ἐφελκυστικόν, y la repetición arcaica de ἕτερα, sugieren que éstas son las palabras originales de Heráclito"²⁷⁵. Si así fuera (y no encuentro razones para dudarlo), el contraste se establece entre *los mismos ríos y otras y otras* aguas: los sujetos que penetran en los ríos servirían como punto fijo de referencia y contraste con el movimiento de las aguas (a la vez que sugieren otra posible perspectiva: la de quienes no entran en el río, sino lo ven desde la distancia); el pensamiento central es "los mismos ríos *son* otras y otras aguas": la mismidad o identidad del río (que puede haber sido para Heráclito reflejada en su nombre --el de "río" o el nombre propio que le corresponda), lo constante, consiste en su alteridad y diversidad internas y, sobre todo, en su dinamismo (su *ergon*, a la vez su "esencia" y su "función": ser un río es ser aguas en movimiento a lo largo de un cauce). El fragmento retoma la idea de B6: el río también es siempre nuevo. El proceso interno, constitutivo del devenir es descrito, muy apropiadamente, como flujo (*epirrei*), que se refiere a la sucesión continua de otras y otras aguas (y que podría ser visto como el fundamento textual de la interpretación platónico-aristotélica del *panta rhei*). Si las consideraciones lingüísticas de Kirk son sólidas, hay una fuerte probabilidad de que ambas líneas, que están admirablemente balanceadas²⁷⁶, sean atribuibles a Heráclito.

La versión de B49a la proporciona Heráclito homérico, aparentemente de modo independiente respecto de la interpretación platónico-aristotélica. La referencia a los mismos ríos (también en dativo plural, aunque en dialecto ático) concuerda con el inicio que cita Cleantes. Pero omite la referencia al flujo de las aguas y en vez de *embainousin*, lo que aquí leemos es "entramos y

²⁷⁵ *CF*, p. 368.

²⁷⁶ *Cf.* Kahn *ad loc.*

no entramos": el contraste es así transferido del río a "nosotros" (quienes entramos y no entramos en los mismos ríos). La adición de *dis* (propuesta por Schleiermacher, y seguida por numerosos editores), me parece cuestionable. La cláusula final es una reiteración de este contraste en nosotros: *eimen kai ouk eimen*, "estamos y no estamos" (*eimi* con sentido locativo, equivalente a penetrar, estar-en [*sc. en tois autois potamois*]). La negación de la acción de los *embainontes* tiene un efecto retroactivo sobre la mismidad de los ríos: si entramos y no entramos, estamos y no estamos, la implicación es que los ríos son y no son los mismos.

Así, B49a y B12 no parecen excluyentes, sino complementarios: cada uno elabora un aspecto distinto de la compleja imagen. Una postura posible (pero riesgosa) radica entonces en combinar lo mejor del texto de ambos. El resultado sería algo así:

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν
ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν,
εἶμεν καὶ οὐκ εἶμεν
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

En los mismos ríos
entramos y no entramos,
estamos y no estamos.
otras y otras aguas fluyen.

De la primera línea de B12 perdemos *embainousin* (para retener *embainomen te kai ouk embainomen* de B49a). Conservar la segunda línea de B12 refuerza que la oposición es interna al río mismo. La simetría de las oposiciones tanto en el aspecto objetivo como en el subjetivo, y el contraste entre el dinamismo y la permanencia en el lado humano como espejo del río mismo dan suficientemente la perspectiva dialéctica.

Con B91a, la cosa es diferente. Se trata de una entre varias versiones en Plutarco, mostrando todas ellas dependencia de las paráfrasis platónica (*Crat.* 402a: "dice Heráclito en algún lugar que todas las cosas fluyen y ninguna queda, y comparando las cosas que son a la corriente de un río, dice que no

entrarías dos veces en el mismo río"²⁷⁷) y aristotélica (*Met. Γ*, 1010a13: "[Cratilo] criticó a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río; pues él creía que no es posible ni siquiera una vez"²⁷⁸). Éste es el pasaje completo de Plutarco, impreso en DK como fragmento 91 (que suele ser dividido en dos partes, y del que se discute la unidad):

Pues nosotros de nada del ser que realmente es participamos, sino que toda naturaleza mortal, venida a ser en medio del nacimiento y la destrucción, presenta un fantasma y una apariencia borrosa e inestable de sí misma. [B] Y si alguno investigara con el pensamiento, queriéndola asir [*sc. a thnete physis*], como cuando se toma el agua con la mano, por mucho que sea comprimida, también hacia lo mismo se junta y fluye a través y se escurre del que quiere contenerla, así también las afecciones y los cambios [en el punto de vista] de cada uno yerran en exceso respecto de la claridad, tanto en lo que del logos gobernante se genera como en lo que se corrompe, incapaces de asir nada que permanezca y nada realmente existente. **Pues en el mismo río no es posible entrar dos veces según Heráclito.** Tampoco será tocada dos veces una sustancia mortal según su estado aparente, sino que, por la rapidez y velocidad de su cambio **se dispersa y otra vez se reúne**, y mejor dicho, ni otra vez ni sucesivamente, sino al mismo tiempo **se merma y se crece, y viene y se va.** [C] Por eso lo que deviene no logra llegar a lo que es, por nunca terminar ni detener la generación, sino que ella misma [*sc. thnete ousia*] siempre se transforma, del esperma se hace el embrión, y luego el feto y luego el infante y el niño, y sucesivamente el hombre joven y el varón adulto, el hombre maduro y el viejo, siendo destruidas las primeras generaciones por las etapas de la vida que vienen después. Pero nosotros tememos una cosa sola, la muerte, de modo absurdo, pues estamos ya como muertos y muriendo. Pues no sólo, como dijo Heráclito, "muerte del fuego [es] nacimiento para el aire, y

²⁷⁷ λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαιῆς.

²⁷⁸ [Κρατύλος] Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.

muerte del aire, nacimiento para el agua" (*cf.* B36), sino aún más claramente en nosotros mismos es destruída la juventud, naciendo (de ella) la vejez, es destruído el joven en el hombre maduro, y el niño en el joven, y el bebé en el niño. [D] El ayer ha perecido en el hoy, y el hoy morirá en el mañana. Ninguna cosa permanece ni es una, sino que nos hacemos muchos, y en torno de lo uno, un fantasma y una impresión común de la materia da vueltas y se tropieza... (E) Pues, sin el cambio, ni padecer otras cosas es verosímil, ni ninguna cosa que esté cambiando es la misma. Y si no es la misma, no es, sino que eso mismo que cambia, está haciéndose otro a partir de otro. Engaña la percepción sensible por la ignorancia de lo que es en realidad el fenómeno [la apariencia].²⁷⁹

La cita que da Plutarco está inserta en un contexto densamente cargado de la interpretación y la terminología platónicas (mediadas posiblemente por fuentes escépticas, como quiere Marcovich). El sujeto general de predicación es *thnete physis*, "la naturaleza mortal" [*cf. Symp. 207d1, he thnete physis*]. La referencia al inicio de (B) a *dianoia* también parece platonizante, pero cede el paso a una analogía entre el agua que se escurre entre los dedos y la claridad propia de *ho logos diokon*, "el logos que gobierna" (una caracterización con

²⁷⁹ Plut., *de E* 18, 392 A-E: ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν, ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθορᾶς γενομένη φάσμα παρέχει καὶ δόκησιν ἀμυδρὰν καὶ ἀβέβαιον αὐτῆς· (B) ἂν δὲ τὴν διάνοιαν ἐπερείσῃ λαβέσθαι βουλόμενος, ὥσπερ ἡ σφοδρὰ περίδραξις ὕδατος τῷ πιέζειν καὶ εἰς ταῦτό συνάγειν διαρρέον ἀπόλλυσι τὸ περιλαμβανόμενον, οὕτω τῶν παθητῶν καὶ μεταβλητῶν ἐκάστου τὴν ἄγαν ἐνάργειαν ὁ λόγος διώκων ἀποσφάλλεται τῇ μὲν εἰς τὸ γιγνόμενον αὐτοῦ τῇ δ' εἰς τὸ φθειρόμενον, οὐδενὸς λαβέσθαι μένοντος οὐδ' ὄντως ὄντος δυνάμενος, ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον· οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει <αὐτήν>, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ' ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, καὶ πρόσσεισι καὶ ἄπεισιν. (C) ὅθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἴστασθαι τὴν γένεσιν, ἀλλ' ἀπὸ σπέρματος αἰεὶ μεταβάλλουσιν ἔμβρυον ποιεῖν εἴτα βρέφος εἴτα παῖδα, μειράκιον ἐφηξῆς, νεανίσκον, εἴτ' ἄνδρα, πρεσβύτην, γέροντα, τὰς πρώτας φθειρούσας γενέσεις καὶ ἡλικίας ταῖς ἐπιγιγνομέναις, ἀλλ' ἡμεῖς ἕνα φοβούμεθα γελοιῶς θάνατον ἤδη τοσοῦτους τεθηκότες καὶ θνήσκοντες, οὐ γὰρ μόνον, ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, "πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις" (*cf. fr. 36 [M66]*), ἀλλ' ἐτι σαφέστερον ἐπ' αὐτῶν ἡμῶν φθείρεται μὲν ὁ ἀκμάζων γιγνόμενος γέροντος, ἐφθάρη δ' ὁ νέος εἰς τὸν ἀκμάζοντα, καὶ ὁ παῖς εἰς τὸν νέον, εἰς δὲ τὸν παῖδα τὸ νήπιον· (D) ὁ τ' ἐχθὲς εἰς τὸν σήμερον τέθνηκεν, ὁ δὲ σήμερον εἰς τὸν αὔριον ἀποθνήσκει μένει δ' οὐδεὶς οὐδ' ἔστιν εἷς, ἀλλὰ γιγνόμεθα πολλοί, περὶ ἓν τι φάντασμα καὶ κοινὸν ἐκμαγεῖον ὕλης περιελαυνομένης καὶ ὀλισθανούσης... (E) οὔτε γὰρ ἄνευ μεταβολῆς ἕτερα πάσχειν εἰκός, οὔτε μεταβάλλων <οὐδεὶς> ὁ αὐτός ἐστιν· εἰ δ' ὁ αὐτός οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἔστιν, ἀλλὰ τοῦτ' αὐτὸ μεταβάλλει γιγνόμενος ἕτερος ἐξ ἑτέρου, ψεύδεται δ' ἡ αἰσθησις ἀγνοίᾳ τοῦ ὄντος εἶναι τὸ φαινόμενον.

fuerte sabor estoico), más allá del nivel de la apariencia, los sentidos y las meras opiniones (concebidos éstos en términos también platonizantes, como incapaces de alcanzar la verdad de la permanencia del verdadero ser). La cita misma es: "en el mismo río no es posible entrar dos veces" (ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ). El pasaje que sigue, sobre la sustancia mortal, enumera tres pares de contrarios que podrían ser heraclitianos (=Fr. 91b), pero que sólo en dos casos podrían ajustarse al ejemplo de un río.

Comparado con B12, B49a, o el texto híbrido, ciertamente es notable la coincidencia de *potamoi... toi autoi* (dativo singular) en B91 con *potamoisi toisi autoisi* (la diferencia concierne sólo al número), y la recurrencia del mismo verbo (ahora en infinitivo); no hay rastro del flujo de otras y otras aguas, ni de la estructura dialéctica del *embainon*, que quedan implícitos. La gran diferencia es el *dis*, "dos veces", que proyecta la discontinuidad temporal como el plano dominante de la perspectiva. Por su parte, *Cratilo* 402a, la cita o paráfrasis más antigua de que disponemos, ya contiene esta palabra: δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης, "no podrías entrar dos veces en el mismo río" (es quizás atractivo el matiz potencial de esta formulación; cf. B45). En el pasaje aristotélico gemelo, *Metafísica*, Γ 1010a13, se lee δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι, una clara variante de la versión de Platón, virtualmente idéntica --excepto por el orden de las palabras-- a la de Plutarco. La cuestión es, entonces, no si B91 puede ser un fragmento distinto [pues puede explicarse por derivación como paráfrasis de Platón y/o Aristóteles], sino si la propia versión que Platón da en el *Cratilo* es una cita textual, o sólo una paráfrasis o adaptación de B12 o B49a, o la combinación de ambos. Aristóteles observa que Cratilo reprochó tal formulación a Heráclito, pues él mismo creía que no es posible entrar en el mismo río ni siquiera *hapax*, "una sola vez". Se ha conjeturado que, ya que lo corrige, Cratilo conoció una sentencia de Heráclito que incluía *dis*, pero también que fue Cratilo mismo

quien inició la deformación del dicho original, transformando la oposición interna al río (o la de la afirmación y negación de la acción de entrar en él) en una oposición de momentos dentro de un tiempo discontinuo pero externos respecto del río mismo o del *embainon*.

Frente a una hipercrítica que reduce la formulación original de Heráclito a uno solo de los textos (Kirk y Marcovich retienen sólo B12 --la postura más estricta y mejor fundada--; García Calvo decide en favor de B49a; y Vlastos, concordando con Kirk en que las tres versiones no pueden ser correctas, defendía la candidatura de B91a), una hipótesis hermenéutica digna de ser explorada es atribuir a Heráclito, a título de experimento, *todas* las versiones (incluyendo la platónica), que podrían leerse en una reconstrucción como la siguiente (que, dicho sea de paso, constituye *de facto* un resumen ecléctico de la opinión erudita en el último siglo):

- (A) 1 δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν
ἐμβαίης
(B) 2 ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.
3 ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν
[ἐμβαίνουσιν]
(C) 4 ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ
ἐμβαίνομεν,
5 εἶμεν καὶ οὐκ εἶμεν·

- 1 Dos veces en el mismo río no
entrarías.
2 Otras y otras aguas fluyen.
3 En los mismos ríos
4 entramos y no entramos,
5 estamos y no estamos.

¿Por qué no podrían ser auténticas las tres supuestas citas? La coherencia de su yuxtaposición --con adaptaciones en la línea 3, y en el orden de la secuencia-- es superficialmente aceptable (y si se cambia la línea 2 sobre el flujo de otras y otras aguas al final, podría (como propone Kirk, quien considera auténtico sólo B12) seguir la serie de pares verbales contrarios. Mutilar B12 es, sin embargo, un alto precio a pagar por una "restauración" que parece acaso demasiado clara. Está además la cuestión de la literalidad de la versión platónica. Una segunda mirada revela una saturación, una redundancia innecesaria (*embaies-embainomen kai ouk embainomen y hetera*

kai hetera) que opacan la idea, que es, en el fondo, la permanencia del cambio *en el cambio mismo*. Pues una parte de la lucidez heraclitiana es inseparable de la brevedad y la agudeza de la expresión: la palabra *es* la cosa misma. Si sólo B12 es auténtico, el *logos* habla del contraste entre la unidad (el *mismo* río) y la pluralidad (*otras y otras* aguas), que ilustra ya de manera suficiente por sí solo el ensamble o *harmonie aphanes* de lo permanente y lo cambiante. B49a podría ser genuino, una suerte de expansión retrospectiva de B12, que desarrolla la contradicción del lado de los *embainontes*. Si comparamos la yuxtaposición de las versiones principales con la más simple oposición de B12, *potamoisi toisi autoisi embainousi hetera kai hetera hydata epirrei*, o la reconstrucción de B12 que propone Vlastos, correspondiente a las dos primeras líneas de la que reproducimos arriba (*dis es ton auton potamon ouk an embaies hetera kai hetera hydata epirrei*), en el primero vemos con mayor nitidez esa unidad de los contrarios, de una manera quizás más digna de la agudeza de Heráclito, tanto filosófica como literariamente. *Dis* en la versión platónica (mediada o no por Cratilo) puede muy bien ser vista como una glosa de *hetera kai hetera*, diseñada para remplazar la segunda frase de B12. Sin *dis*, la versión platónica no añade realmente nada nuevo a *potamoisi toisin autoisin embainousin*. En este sentido, es difícil eliminar la impresión de que la fuente tras la versión de Platón es, en efecto, B12. Por otra parte, B49a podría ser también fruto de una elaboración posterior: *embainomen te kai ouk embainomen* sería una adaptación de *embainousi* y derivaría de la omisión de *hetera kai hetera*. ¿Podría ser original? Con reservas, quizás, sobre todo si no formaba un todo continuo con B12.

La inclusión de la versión platónica en una hipotética reconstrucción del original parece, sin embargo, la pieza más vulnerable de tal empresa, en vista de la innegable deformación en que incurre la interpretación platónica, en general. Antes de la cita encontramos, en el pasaje del *Cratilo*, la siguiente

reconstrucción global de Heráclito: *panta chorei kai ouden menei*, seguida de la interpretación del dicho del río como un símil de *ta onta*, una expresión que se acomoda bien entre la concepción heraclitiana de lo real y la categorización ontológica más restringida del "mundo sensible" [platónico]: *kai potamou rhoe apeikazon ta onta*: "... todo fluye y nada permanece, y comparando la corriente de un río a las cosas existentes...". La semejanza superficial con el estilo y el pensamiento de Heráclito es destruída tan pronto se recae en la equivalencia de *panta chorei* y *ouden menei*: lo que aquí se declara no es una unidad de contrarios, sino dos fórmulas alternativas de negación unilateral (de toda permanencia). La aproximación genuinamente heraclitiana sería algo más semejante al célebre "todo pasa y *todo* queda". Heráclito dice en el proemio "todas las cosas cambian", pero añade de inmediato: "según este *logos*". La teoría del *logos*, la concepción de la constancia de las medidas, la permanencia y regularidad inexorables, todo esto es pasado por alto en silencio. Vale la pena subrayar que de acuerdo con el lenguaje de este pasaje del *Cratilo*, las dos citas se introducen con un grado de literalidad semejante (y el estándar no parece muy alto): la primera, una virtual afirmación de *panta rhein* (cf. 439d4), es objeto de *legei pou* (H. dice "en alguna parte" o "de algún modo"); la segunda ["dos veces..."], objeto de *legei hos*. Pero si la primera presenta deficiencias y manipulaciones interpretativas demostrables, ¿por qué habríamos de aceptar la segunda como válida y preferirla incluso a la versión de B12? Después de todo, Cleantes escribió extensamente sobre Heráclito. Así, en la medida en que la versión platónica y la de Cleantes (B12) son recíprocamente excluyentes, me parece que la que debe ser favorecida es la última.

Con todo, la indicación platónica de que la sentencia del río tiene la función de ser un *eikon* o "imagen" de *ta onta*, aunque evoca la propia práctica literario-filosófica de Platón y está naturalmente formulada en sus

propios términos, bien pudiera contener o reflejar una intención genuinamente heraclitiana (a diferencia de la doctrina del alma como *anathymiasis*, base de la analogía entre los ríos y las almas que Cleantes parece atribuir a Zenón, de la cual en los fragmentos no hay rastro alguno). Podría decirse, en lenguaje platónico, que en el texto de Heráclito hay una relación de inmediatez y reciprocidad entre *to gignomenon* y *to on*. De acuerdo con nuestra propia perspectiva, el sol y el río pueden ser vistos como temas que se entretajan en una lectura sinóptica de las sentencias (*logoi* individuales), a través del hilo conductor que es el *logos* mismo. El valor universal de la sentencia del río resulta innegable (independientemente de la interpretación que se adopte y del texto preciso que se asuma), y su sentido es suficientemente claro: el río ilustra el cambio, que es la verdadera *natura rerum*, y lo que se juega en el cambio es la relación entre mismidad y alteridad: el factor principal de tal universalización de lo particular (sea esto el sol o el río) es la unidad de los contrarios. En el *kosmos* de Heráclito, ésta es la clave de la racionalidad del devenir, o del ser.

§34. ΑΡΜΟΝΙΑ, ΠΟΛΕΜΟΣ Υ ΕΠΙΣ

Los contrarios y la oposición han aparecido ya, en el curso de nuestra exploración de los fragmentos del *logos*. Además, hemos comprobado que la oposición forma parte principal del pensamiento arcaico, que da sus mejores frutos en el estilo de Heráclito. La realidad misma de los contrarios es inmediata, y profundamente arraigada en la naturaleza de todas las cosas, lo mismo las del mundo "físico" o "natural" que las del mundo del hombre. Es justamente a ésta a la que se refiere, en primer plano, el proemio, cuando llama a los hombres *axynetoi*, "antes" (!!) y "después" de escuchar el *logos*, los caracteriza como *apeiroi peiromenoi*, "inexpertos experimentando", y aunque despiertos (presentes), dormidos (ausentes). Es plausible ver ahí

mismo una ventana abierta a la filosofía en la oposición *hekaston-physis*, en los términos de todo-uno. Y la interpretación que asumimos de B50 conduce a mirar *hen panta einai* como el contenido fundamental del *logos* en cuanto éste es expresión de la ley cósmica. Congruentemente con esta perspectiva pueden construirse ciertos fragmentos como formando parte de la base general de la concepción heraclitiana.

B8: "Y Heráclito [dice] que "lo contrario [es] concordante" y "de los discordantes [resulta] la más bella armonía" y "todas las cosas suceden según la discordia"²⁸⁰.

B8 testimonia el conocimiento aristotélico de la *unidad* heraclitiana de los contrarios. La referencia de πάντα κατ' ἕριν γίνεσθαι a B80 (καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἕριν) es clara, a diferencia de las dos sentencias precedentes: τὸ ἀντίξουν συμφέρον podría ser un eco de B10 (συμφερόμενον διαφερόμενον) y B51 (διαφερόμενον ἐωυτῶ ὁμολογέει), en tanto que ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν es reminiscente, en especial, por la ocurrencia de *diapheromenon* y *harmonie*, de B51 (... ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἄρμονίη ὅκωσπερ...). En cuanto testimonio de las palabras mismas de Heráclito, el valor de B8 no es especialmente alto. Como interpretación, el pasaje aristotélico apunta a la centralidad, dentro del conjunto original, de esos otros textos que conocemos de manera independiente.

El pseudo-aristotélico *de mundo* (siglo I d. C.) proporciona una cita literal de mucha mayor calidad, B10:

Y quizás la naturaleza ama [o: se apega] los contrarios y a partir de éstos logra lo concordante, no a partir de los semejantes, así sin duda une al macho con la hembra y no a cada uno con el de su mismo sexo, y formó la primera pareja

²⁸⁰ ... καὶ Ἡράκλειτος "τὸ ἀντίξουν συμφέρον" καὶ "ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν" καὶ "πάντα κατ' ἕριν γίνεσθαι" (Aristóteles, *eth. Nic.* Θ 1, p. 1155 b 4)

con los contrarios, no los semejantes. Y el arte parece hacer esto mismo, imitando a la naturaleza. Pues la pintura, mezclando las naturalezas de los colores blancos y los negros, los amarillos y los rojos, realiza imágenes concordantes con los modelos [lit. las cosas a que se refieren], y la música, mezclando en distintas voces a la vez los sonidos agudos y graves, largos y breves, realiza una única armonía, y la gramática, haciendo una mezcla a partir de las letras vocales [sonoras] y las consonantes [mudas], a partir de las éstas han compuesto todo su arte. Y esto mismo era también lo dicho por Heráclito el Oscuro:

**Conexiones,
cosas enteras y no enteras:
concordante discordante,
consonante disonante:
y de todas las cosas uno,
y de uno todas las cosas.**

Así también la reunión de las cosas todas, es decir, del cielo y la tierra y del universo en su conjunto, por la mezcla de los principios más contrarios, ha arreglado una armonía...²⁸¹

A primera vista, la cita aparece en medio de un pasaje que podría reflejar su contexto original. La frase inicial, ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται recuerda B123, pero denuncia su posterioridad por las referencias explícitas a *ta enantía* y al hecho de que la unidad *resulta* de los contrarios y

²⁸¹ Pseudo Aristóteles, *de mundo* 5, p. 396 b 7-25: ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων, ὡσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἐκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον, καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ τῶν ἐναντίων συνήψεν, οὐ διὰ τῶν ὁμοίων. ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν: ζωγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων, ὠχρῶν τε καὶ ἐρυθρῶν χρωμάτων ἐγκερασαμένη φύσεις, τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφώνους, μουσική δὲ ὀξεῖς ἅμα καὶ βαρεῖς, μακροὺς τε καὶ βραχεῖς φθόγγους μίξασα ἐν διαφόροις φωναῖς, μίαν ἀπετέλεσεν ἁρμονίαν, γραμματικὴ δὲ ἐκ φωνηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κράσιν ποιησαμένη, τὴν ὅλην τέχνην ἀπ' αὐτῶν συνεστήσατο, ταῦτό δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ·

συλλάψεις
ἄλλα καὶ οὐκ ἄλλα,
συμπερόμενον διαφερόμενον,
συνᾶδον διᾶδον·
ἐκ πάντων ἓν
καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὄλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία...

no de los semejantes (la tesis auténticamente heraclitiana es la "semejanza" [de hecho, la igualdad] de los contrarios, a los que, de hecho, jamás llama así en los fragmentos preservados). La analogía de *physis* y *techne* tiene todos los visos de no ser atribuible tampoco a Heráclito, y quizás sólo una vaga coincidencia relativa al ámbito musical podría ser originaria. El comentario posterior a la cita deja claro el alcance universal que el Pseudo Aristóteles entiende que ésta implica.

B10 ha parecido a la mayoría de los comentaristas una suerte de enunciación general, representada por la primera palabra, tomada como encabezado, al que se da contenido concreto con una serie de pares de términos opuestos, que serían ejemplificaciones. *Synapsies* (literalmente, "uniones, contactos"; *sunaptein* significa "juntar", y ya el verbo simple correspondiente, *hapto*, significa "unir", "tocar", incluso "captar"), la lección de los manuscritos, suele ser corregida por los editores recientes en *syllapsies* (literalmente "conjunciones", de la idea de "tomar juntas dos cosas" o "conjuntarlas"; García Calvo propone *synallapsies*, que traduce por "correlaciones"). Todas estas variantes implican una dificultad en cuanto a distinguir el acto mental o lingüístico de unir o juntar dos o más cosas (pensándolas o nombrándolas juntas), frente su contenido (la realidad objetiva denominada de tal modo, es decir, junto con otra, pero, a pesar de esto, consistente en una unidad). Las diferencias entre las distintas palabras son, ciertamente, sólo de matiz. *Syllapsis*, "contacto", "captación", parece un término afín a *harmonie*, con que Heráclito piensa y expresa la unidad del ser de todas las cosas. Siguiendo una sugerencia de García Calvo, en B10 puede puntuarse después de *hola kai ouch' hola*, expresión que, ligada con *syllapsies*, hace las veces de una oración regular, con sujeto y predicado: "Uniones [son] cosas enteras y no enteras". La forma plural *hola* concuerda así con *syllapsies*. *Houlon* designa lo completo o entero (es notable su uso en

Parménides B8, donde debe destacarse su equivalencia con lo *ou diaireton*, "no divisible"). La idea general es que, en un sentido universal, todas las cosas son uniones o conjunciones, y en esta medida, cada cosa es a la vez completa, un todo unitario, e incompleta, mera parte de una unidad mayor.

Un carácter sumamente general y abstracto es perceptible de inmediato en los dos primeros pares, *sympheromenon-diapheromenon* (participios medios o pasivos, simétricamente opuestos en virtud de los prefijos del mismo verbo de movimiento, *phero*) y *synaidion-diaidon* (que remite, dentro del orden sonoro, a la relación de conveniencia o incongruencia entre dos o más cosas). La fórmula final lleva el punto de la universalidad al extremo, recordando (o anticipando) *hen panta einai* (B50), y en todo caso complementándola admirablemente, al desplegar los dos aspectos de la relación en las palabras *ek panton hen kai ex henos panta* (nótese que la reciprocidad de la relación entre *panta* y *hen* equivale a su virtual identificación, como en B90, y que la preposición no necesariamente denota una sucesión cronológica).

Podría parafrasearse la sentencia así: "Las conexiones [uniones, correlaciones], a la vez objetivas, en cuanto son las estructuras pertenecientes a las cosas en sí mismas, y cognoscitivas, subjetivas, en cuanto que son resultado de la aproximación racional y lingüística humana, son cosas enteras y cosas no enteras (lo único completo en sí sería el *kosmos*, la unidad de todas las unidades); es decir: todo lo que es concordante es a la vez discordante, si consonante, también disonante: así todas las cosas constituyen lo que es verdaderamente uno, y, recíprocamente, lo uno es (la conjunción de) todas las cosas". El carácter no evidente de inmediato de las contraposiciones indica, pues, un cierto nivel de generalidad y abstracción. Puede verse este texto, entonces, como una suerte de enunciación sintética de la idea heraclitiana de la unidad, que la muestra no sólo como algo complejo, sino específicamente

formado por contrarios. La relativa ambigüedad de la aplicación precisa de este concepto de unidad, el modo como estas formas o tipos se dan concretamente en hechos (o palabras) cotidianos, no opaca la tesis fundamental de la *unidad* de los contrarios. Ésta es expresada en B10 de manera directa mediante la conjunción de términos con significados opuestos. De esto hay numerosos paralelos en los fragmentos. Puede recordarse, por ejemplo, el tema inicial de B67: "el dios [es] día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre" (ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός). Y todavía B88: "Y lo mismo es en nosotros viviente y muerto y lo despierto y lo dormido y joven y viejo: pues estas cosas, transformadas, son aquellas, y de nuevo aquellas, transformadas, son éstas" (ταὐτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεύδων καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα).

El designio estilístico de Heráclito no quedó mal expresado en aquello de que el arte imita a la naturaleza: las palabras que, tan cuidadosamente como su orden, elige Heráclito, reproducen o recrean la propia estructura objetiva de las cosas de que habla. Por esto, cada *logos* singular como unidad es, al mismo tiempo, un *griphos* y una *apodeixis*. Juntos, éstos constituyen también un aspecto de la unidad del gran *logos*, el discurso como un todo.

Tres fragmentos, B51, B53 y B80, son de interés particular para la formulación de la teoría de la unidad de los contrarios en cuanto tal.

B51: No comprenden cómo, discordando, concuerda consigo mismo: armonía de tensiones contrarias, como la del arco y la lira.²⁸²

²⁸² B51: Hippol., *refut.*, IX, 9, 2 (p. 241, 18 Wendland): οὐ ξυνιάσιν ὅκως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει (συμφέρεται?); παλίντροπος (παλίντονος?) ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

B53: Que el padre de todas las cosas engendradas es generado e inengendrado, creación y creador, a aquel (*sc.* Heráclito), lo escuchamos decirlo: "Polemos es padre de todas las cosas y rey de todas, y a unos los ha mostrado dioses, a otros hombres, a unos los ha hecho esclavos y a los otros libres".²⁸³

B80: Dice (*sc.* Celso) que los antiguos se han referido con enigmas a una guerra divina, diciendo Heráclito así: "Es necesario saber que *Polemos* es común y la discordia es justicia y todo sucede por la discordia y lo necesario"²⁸⁴

B51 es una de las joyas expresivas más célebres, por derecho propio. Su plataforma inicial es la referencia al tema de la negligencia humana, que es el contrapeso, en la narrativa del proemio, de la principalidad del *logos* (*ou xyniasin retoma axynetoi*) y *leit motiv* del libro entero. En otros pasajes, la impresión general es que la inconciencia humana es tan extrema, que los hombres no reconocen siquiera que hay un *logos*; B51 precisa, en cambio, que [los hombres] no comprenden *cómo* "discordando, concuerda consigo mismo"²⁸⁵. Es tentador identificar aquello que "divergiendo, converge consigo mismo" con el *logos*, en cuanto éste representa el objeto natural de la ignorancia, pero también podría tratarse de la *physis*, o del *kosmos*. Pero convertir a cualquiera de éstos en sujeto tácito de esta curiosa fórmula de unidad *dinámica* y *reflexiva* de opuestos, además de innecesario, destruye el encanto peculiar del original heraclítico. La segunda parte de la sentencia

²⁸³ B53: Hippolyt., *refut.* IX, 9, 4 (p. 242, 5 Wendl.): ὅτι δὲ ἐστὶν ὁ πατὴρ πάντων τῶν γεγονόντων γενητὸς ἀγένητος, κτίσις δημιουργός, ἐκείνου (*sc.* Ἡρακλείτου) λέγοντος ἀκούομεν πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

²⁸⁴ B80: Cels. ap. Orig. *c. Cels.* VI 42 (II, p. 111,9 K.): ...φησὶ (*sc.* ὁ Κέλσος) θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιούς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὡδε: εἰδέ<ναι> χρῆ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυόν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

²⁸⁵ La palabra "concuerta" traduce *homologeí*, la lección en Hipólito: ὅπως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει, que es perfectamente posible y legítima [respaldada por *homologeín*, que podría contener un juego con *logos*, en B50]. Sin embargo, ha sido con frecuencia enmendada, con base en dos pasajes platónicos (*Sym.* 187a, *Sof.* 242d-e) sustituyendo ὁμολογέει con συμφέρεται. La frase διαφερόμενον ἑαυτῷ συμφέρεται es quizás preferible, sobre todo por motivos estéticos, y, de ser ésta la versión correcta, B51 y B10 serían dos aproximaciones al mismo tema, "lo divergente que converge consigo mismo". Pero esta variación de lecturas no altera nuestra interpretación.

incluye *la* instancia más decisiva de la palabra *harmonie*, cuya función dentro de la estructura léxica es doble: resumir lo ya expresado (con lo cual *harmonie* queda referida, no sólo a la concordancia de lo discordante consigo mismo, sino también a la discordancia cognoscitiva de quienes *no entienden* eso), y anunciar lo que parecería ser sólo un par de ejemplos, dos casos particulares de ensamble o conexión. Respecto de *harmonie*, conviene reconocer que viene calificada como *palintropos* (literalmente, "de direcciones opuestas") [algunos editores prefieren aquí *palintonos*, "de tensiones opuestas"; de nuevo la variación semántica es de escaso impacto para el conjunto], una palabra que ya contiene la idea de una contraposición *interna*. Unida a *harmonie*, que también contiene la idea de una dualidad interior, los términos contrarios y congruentes entre sí que se ensamblan o se ajustan, produce un efecto inigualable. *Palintropos harmonie* expresa perfectamente, por sí sola, la tesis heraclitiana de la unidad de los opuestos. Pero el texto contiene todavía una doble imagen, como conviene a *palintropos harmonie*: el arco y la lira.

La peculiaridad de la sintaxis es digna de ser notada: lo que "divergiendo concuerda consigo mismo" está subordinado a "no comprenden cómo", y estos verbos, situados todos al principio de la enunciación, iluminados retrospectivamente por *palintropos harmonie*, ceden el paso a dos sustantivos que son, en realidad, dos imágenes. Por una parte, el arco, primariamente un símbolo de guerra y muerte (*cf.* B48: "para el arco el nombre es vida, pero la obra, muerte"). Por otra, la lira, cuya pertinencia en cuanto ejemplo de armonía parecería a primera vista, obvio. Se han propuesto interpretaciones "estáticas", mirando al arco y a la lira como meros objetos de la *techne* que ilustran, en su estructura física, el ensamble o ajuste de direcciones opuestas, y se han defendido también interpretaciones dinamicistas, que recobran la función y proyectan la *harmonie* sobre la actividad. Pero no suele plantearse

la posibilidad de que el arco y la lira, dialécticos cada uno por separado, ilustren una sola, y la misma, *harmonie* (en contraste con dos). Quizás es una pista que ambos son instrumentos emblemáticos de Apolo, que revelan así la doble función del dios. O, alternativamente, podría ponerse la doble imagen en relación con las parejas intermedias de contrarios de B10.

B53 contiene la afirmación más directa de la metáfora gubernativa. *Pólemos* ("Guerra") es el sujeto (se trata de una personificación de algo así como un poder divino o un dios), del que se dice que es "Padre" y "Rey" "de todas las cosas". El cotejo con B80 confirma la impresión del recurso de la personificación: ahí *Pólemos* es llamado *xynon*, "común", un epíteto que es por una parte reminiscente de Homero ("Enyalios [=Ares] es común") y, al mismo tiempo, es un eco de B2, el remate del proemio, donde *xynos* se predica de *logos*. En B53, *Pólemos* aparece desplegando esos poderes generadores y de mando, ya que se le atribuyen dos actividades que resultan en unas diferenciaciones u oposiciones de rango fundamental: "ha mostrado" a unos como *dioses*, a otros como *hombres*; "ha hecho" a unos *esclavos*, a otros *libres*. B80 ofrece además dos referencias a *Eris*, la discordia: en la primera, es identificada con *Dike*, la justicia; en la segunda, *Eris* ocupa el puesto de *logos* (y de *Pólemos*) como principio del devenir universal. Tomados en conjunto, ambos fragmentos producen la impresión de que *Pólemos*, *Eris*, *Dike* (como *Harmonie* en B10), son, todos, símbolos alternativos de la unidad en la oposición, o dicho de otro modo, de la racionalidad de la contradicción.

La unidad de forma y contenido es, de nuevo, especialmente reveladora en una segunda aproximación. "Padre y rey de todos" es una expresión que evoca --sin duda deliberadamente-- la figura de Zeus (*cf.* B32), pero parece apuntar luego a una jerarquía muy distinta: *Pólemos* está más allá de la oposición dioses-hombres (una relación tradicionalmente omniabarcante), lo

que difícilmente puede significar otra cosa excepto que *Polemos* tiene carácter de fundamento relativamente a esa contraposición. Lo que significa que *Polemos* "muestra" o "manifiesta" a unos dioses y a otros hombres no está claro: no es evidente en qué consiste tal acción, ni si unos y otros son destinatarios de la manifestación. Intuitivamente, la interpretación más natural de "manifestar" (δείκνυμι) es hablar, mostrar por medio de palabras (o quizás, en vista de *oute legei* [B93], literalmente "indicar", es decir, "señalar con el dedo", una acepción posible). *Tous theous edeixe* significaría así que (*Polemos*) ha declarado (es decir, ha llamado) a los unos "dioses". Conectando esto con la inicial atribución de paternidad y mando, "mostrar" parece corresponder más a la función reguladora o gubernativa que a la de génesis (la cual resuena en *epoiesen* ["ha hecho"] en la frase final). La pareja esclavos-libres sugiere un deslizamiento al ámbito específicamente humano (¿quizás hay aquí una especie de *diairesis* "descendente"?). La frase "[*Polemos*] ha hecho a unos esclavos, a otros libres", en un contexto distinto, sonaría como una descripción histórico-sociológica. Pero aquí es más plausible verla como una especificación de los rasgos más característicos de la condición humana en cuanto tal, como igualmente capaz de vivir en sometimiento o en libertad y con autonomía. Lo que llama aquí más la atención es la fuerza de la oposición: la función unificadora, transferida a *Polemos*, queda en el trasfondo. La implicación parece ser que, de algún modo, el doble contraste entre lo humano y lo divino, y esclavitud y libertad, configura una unidad y cada miembro de una pareja es esencialmente una instancia de lo mismo. Una interpretación no literal de esas contraposiciones podría verlas como un juego de fórmulas gemelas, que se reflejan una en la otra: dioses y hombres, libres y esclavos tendrían *ambos* el sentido de referir a dos tipos de existencia o ser del hombre.

Puede reforzarse la plausibilidad de esta perspectiva recordando B78: "Pues el carácter humano no posee designios inteligentes, pero el divino sí"²⁸⁶. Contra la corriente general de la interpretación, es atractivo interpretar el contraste de que habla B78 en términos literalmente ético-ontológicos, como referido a la oposición interna al ser del propio hombre (en vez de ver esa oposición como un hecho externo). Si, por su comienzo B53 podría sonar como una especie de himno a una divinidad extraña, resulta ser, en conjunto, una afirmación de la principalidad de la unidad en la oposición (siendo éste el contenido del símbolo que es *Polemos*), y especialmente, un atisbo de cómo lo uno se presenta en la interioridad humana, donde *Polemos* (como el *bathys logos* de B45) está bien arraigado.

§35. ΘΕΟΣ

Respecto de la dimensión o el contenido propiamente teológicos de los fragmentos, su alcance y su sentido filosóficos han sido con frecuencia mal entendidos y deformados. Con todo, es innegable que en los textos mismos ocurren las palabras *theion*, *ho theos*, y *theoi*. La palabra *theologia* está documentada sólo a partir de Platón (*República* 379a²⁸⁷, aunque ya hay alusiones a *theologeîn* en Xenófanes B34 y Empédocles B131). La 'teología' que se suele atribuir a Heráclito debe entenderse, pues, como un concepto primariamente interpretativo, o descriptivo de un contenido particular, el habla acerca de lo divino, o de los dioses.

El grupo de los que podrían ser llamados, en este sentido, fragmentos 'teológicos' incluye muchos que no mencionan explícitamente a lo divino.

²⁸⁶ B78: Celsus, apud Origenes, c. *Cels.* VI 12 (II, p. 82,18 Koetschau) ἡθὸς γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει.

²⁸⁷ Cf. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, I, pp. 10 ss. *Vid.* también W. Burkert, *Greek Religion*, VII, p. 305, con nota 2.

Entre los fragmentos del *logos*, B1 y B50 (conectados con B41 y B64) han sugerido a veces la noción de lo divino, como trasfondo del pensamiento de Heráclito. También *physis* en B123 puede provocar esta impresión. Los fragmentos solares podrían también implicarla (en B94, Helios, Dike y las Erinias son primariamente interpretables como figuras divinas casi mitológicas). B30 podría dar pie a la tesis de un "dios cósmico". Pero nada de esto es particularmente claro no preciso. B53, por dar otro ejemplo, no llega a llamar *theos* a *Polemos*, pero "los dioses" quedan a él subordinados (extrañamente igualados con "los hombres"), lo cual produce el extraño resultado de ver a Polemos como una suerte de metadivinidad²⁸⁸. Un efecto semejante se observa en B30, donde el fuego siemprevivo que es el cosmos, cuya eternidad es objeto de descripción memorable, es el que trasciende el nivel en que se encuentran tanto los dioses como los hombres. Incluso el *logos* del proemio parece presentar los rasgos típicos de un algo absoluto, y Eris, Harmonie, Keraunós, Zeus, Hades y Dionisos, e incluso Apolo y Dike pueden ser interpretados como metáforas suyas, no menos que como especificaciones de dios o lo divino. Pero en todas estas instancias, la mera alusión a tales dioses, no implica ya necesariamente la adopción de una nueva idea de lo divino. Ésta es, en el mejor de los casos, sólo una posibilidad interpretativa, no un hecho indudable. Ninguno de esos textos, ni todos juntos, son prueba de una inequívoca convicción (de signo religioso) atribuible al propio Heráclito acerca de la existencia de lo divino. En un autor posterior, pero no tan lejano, Empédocles, en quien el *pathos* religioso es mucho más nítido, "dios", "lo divino" y lo demoniaco exhiben una gran

²⁸⁸ Cf Jaeger, *TPFG*, p. 120 con nota 41 [pp. 233-4], donde cita a título de paralelos de B80, Anaximandro A15 (=Aristóteles, *Fis.* 203b4-15) y Diógenes B5, los cuales "prueban el rango divino del Pólemos de Heráclito". Ahí mismo, Jaeger añade: "El carácter divino del Pólemos de Heráclito resulta confirmado por el hecho de que siempre le da predicados que lo conectan o identifican con otros aspectos de su supremo principio, por ejemplo, el fundamental concepto de lo 'común'..."

heterogeneidad, siendo aplicables a las cuatro raíces, al Amor y la Discordia, al Esfero, a la "mente sagrada" y a los *daimones*.

En contraste con este vago panorama, en B67 (transmitido, como B53, por san Hipólito), "el dios" es precisamente el sujeto, y el centro de atención:

El dios: día noche, invierno verano, guerra paz, hambre saciedad²⁸⁹.

Pocos textos podrían proveer un fundamento más explícito para apoyar la atribución a Heráclito de la tesis de un "dios cósmico" (y el contexto en Hipólito, quien quiere mostrar que el herético Noeto se basa en Heráclito, parecería reforzar esa perspectiva, puesto que la concepción criticada la presenta Hipólito en términos de una indistinción entre creador y creación, o literalmente entre dios y mundo). Pero tampoco aquí tal conclusión es inevitable. Entre otros desajustes, es llamativo el hecho de que *polemos* figure aquí como integrante de un par concreto en una enumeración de opuestos, como algo abarcado por, o contenido en *ho theos* (en contraste con B53 y B80). La serie específica de opuestos con que se identifica el dios sugiere primariamente asociaciones con el *logos* y el *kosmos*-fuego, como símbolos análogos del *Polemos* de B53 y B80, y un hilo conductor puede ser el carácter sucesivo de los contrarios. Pero, en conjunto, todo esto no responde, por sí mismo, a la pregunta fundamental: ¿cuál es el estatuto filosófico de dios, los dioses y lo divino para Heráclito?

Lo único claro respecto del dios de B67 es que *es* unidad de contrarios (*todos*, según el comentador). Si esto es lo que Heráclito quiere decir con "dios", parecería difícil diferenciarlo de *kosmos* y *physis*. La asociación de *logos* con *polemos* parece justificar la afinidad de *logos* y *theos*. Pero la jerarquía de lo divino parece oscilante en el lenguaje de los textos. *Theios*

²⁸⁹ Para el contexto y la cita del fragmento entero, véase el apéndice. La segunda parte apunta a una conexión con el fuego, pero la palabra *πῦρ* es, sin embargo, una inserción de Diels.

nomos, la ley divina de B114, ocupa sin duda el lugar supremo, frente a *todas* las leyes humanas, y posiblemente cumple la función de iluminar retrospectiva (mirando a B1) y prospectivamente (B2) la naturaleza inmortal del *logos*. En contraste, θεῶν en B30 parece implicar una subordinación (relativamente a *kosmos*; y lo mismo, pero respecto de Polemos, en B53). Pero, además de B67, ya citado, sólo en B102 se nombra explícitamente a θεός como tal:

Para el dios, todas las cosas son bellas [y buenas] y justas,
mientras que los hombres han creído que las unas son justas y las otras
injustas.²⁹⁰

Aquí la relación de *theos* y los contrarios parece muy distinta, y el centro del contraste está en el tema del conocimiento y en el par dios-hombres. Para el dios, *todas las cosas* son bellas, buenas y justas (los tres términos fungen como sinónimos), no bellas y feos, justas e injustas, que es la perspectiva propia de los hombres. La interpretación usual, a saber, que sólo dios percibe la unidad (con exclusión de la oposición), mientras que los hombres son como ciegos, pudiendo ver sólo la oposición (pero no la unidad) no parece muy favorable a un enfoque teísta del *logos* (pues en este caso, también el dios sería paradójicamente ciego a la oposición, o ésta quedaría relegada a un nivel irreal o ilusorio), ni congruente con B67 (donde dios es los contrarios).

Por otra parte, las numerosas referencias (casi siempre por nombre, con la excepción de B93) a los dioses y "poderes divinos" tradicionales²⁹¹, y las personificaciones que son un recurso favorito de Heráclito no avalan realmente la opinión de que Heráclito es un pensador fundamentalmente

²⁹⁰ B102: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα [καὶ ἀγαθὰ] καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήρασιν ἅ δὲ δίκαια.

²⁹¹ B15 establece la identidad de Hades y Dionisos; B23, B28b y B94 hacen referencia a Dike (y en este último caso, también a las Erinias; B32 y B120 aluden a Zeus; B64 atribuye el gobierno universal a Keraunos. En B93 y B51 se trata de Apolo.

religioso. Hay una alternativa a la interpretación maximalista: Heráclito incorpora lo divino en su concepción, como un elemento narrativo más, como una perspectiva que se contrapone a la humana, y que es afín a la verdadera naturaleza de las cosas.

Un fragmento en particular puede servir para insistir en el opaco carácter que lo divino, en cuanto tal, tiene dentro de la concepción de Heráclito. El tema de B62²⁹², que contiene otra aproximación a lo divino, es la redefinición heraclitiana del gran eje dioses-hombres, y una afirmación indirecta de la unidad de vida y muerte. Constituye además uno de los mejores ejemplos de la polaridad extrema del estilo de Heráclito:

B62:
 ἀθάνατοι θνητοί,
 θνητοὶ ἀθάνατοι,
 ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον,
 τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

B62:
 Inmortales mortales,
 mortales inmortales,
 viviendo [aquéllos] la muerte de éstos,
 muriendo [éstos] la vida de aquéllos.

La simetría de la oposición y el riguroso equilibrio de la forma son perfectos (o casi: τεθνεῶτες (participio perfecto) significa "están muertos", y no "mueren" o "están muriendo", que sería algo así como τεθνεόντες [participio presente]), y una peculiar ambigüedad sintáctica --especialmente en las frases finales-- ofrecen posibilidades muy sugerentes. La inversión de la contraposición "mortales-inmortales" provoca que cada término ocupe sucesivamente la posición de sujeto y predicado, por lo cual no importa cuál se tome por cuál, y tiene un tono de lenguaje hierático.

²⁹² Hippolyt., *refut.* IX, 10, 6 (p. 243, 16 Wendl.)

La unidad de los contrarios, el punto básico que ilustra la sentencia, siendo obvia e inmediata, no parece tan clara en concreto: ¿qué puede significar que los inmortales son mortales, y los mortales, inmortales? Aventurando una hipótesis, sugiero dividir el texto del fragmento en dos mitades, e interpretar la primera como un enigma al que se da una doble respuesta en la segunda. En pro de una mayor claridad para el análisis, y con base en el uso ampliamente documentado y universalmente reconocido, podemos sustituir "inmortales" y "mortales" con "dioses" y "hombres" en las posiciones de sujetos, y así obtenemos: (1) "los dioses son mortales", y recíprocamente: (2) "los hombres son inmortales", un par de afirmaciones muy sorprendentes, directamente contradictorias del sentido tradicional de los conceptos de "mortales" e "inmortales".

La extrañeza aumenta si miramos de cerca la sintaxis de las dos líneas finales, que permite al menos dos construcciones distintas, a saber:

(3a) "los dioses *viven la muerte* de los hombres" (es decir, los dioses viven cuando los hombres están muertos), y

(4a) "los hombres *mueren la vida* de los dioses" (los hombres mueren o están muertos cuando los dioses siguen viviendo).

Esta construcción parece formular una visión cercana al estándar de la creencia religiosa popular, al menos por cuanto no contradice el sentido tradicional de la oposición: los dioses "viven", los hombres "mueren", aunque lo que vivan aquéllos sea la muerte de éstos, y éstos mueran la vida de aquéllos. Pero hay otra posibilidad:

(3b) "los hombres *viven la muerte de los dioses*" (los hombres viven una vida que, para un dios, no es sino muerte [=lo contrario de vida]), y

(4b) "*los dioses mueren la vida* de los hombres" (los dioses están muertos según lo que es vida para los hombres: la vida *de los dioses es vida sin muerte*).

En esta construcción resaltan, por insólitas, las fórmulas "*muerte de los dioses*" y "*los dioses mueren (o están muertos)*", que serían consideradas blasfemas desde el punto de vista religioso convencional. Suena muy extraño, además, que los hombres vivan la muerte de los dioses. *Bios* y *thanatos* conciertan con los verbos de sentido opuesto, morir y vivir, respectivamente, de suerte que "vivir la muerte" y "morir la vida" representan la afirmación constante, en cualquier construcción (la variable, que produce una inversión en el sentido, radica en el intercambio de "dioses" y "hombres" como sujetos y predicados).

Esta última manera de construir el fragmento relativiza tanto a la vida como a la muerte, y a la idea misma de divinidad, una impresión que también produce B36 ("Muerte para las *psykhai* devenir agua, muerte para el agua devenir tierra. Pero de la tierra nace el agua, y del agua, *psykhe*"), donde la idea dominante es la muerte y el [¿re-?] nacimiento de *psykhe*. Y si ninguna, ni la vida, ni la muerte, es absoluta, lo que significaría probablemente que los hombres *viven* "la muerte de los dioses" ("la vida de los hombres") y los dioses *mueren* "la vida de los hombres" ("la muerte de los dioses"), es que muerte y vida son lo mismo (y, sin embargo, no lo mismo)²⁹³.

La paradoja penetra ambos términos. Por una parte, es enfatizada la negatividad del lado mortal. La naturaleza de toda vida humana (en cuanto que precisamente humana) no es otra cosa sino muerte, que es su inevitable desenlace; muerte es justamente lo que caracteriza a la vida *de un hombre*, sobre todo desde la perspectiva de un dios, para quien no hay muerte. Vida es, para los dioses, inmortalidad; para los hombres, morir y estar muertos. "Los

²⁹³ Kahn (*comm. ad loc.*, pp. 216-220) y García Calvo (pp. 198-201) son los únicos autores que he encontrado que desarrollan plenamente ambas implicaciones del texto, y enfatizan lo que el propio Kahn llama la "lectura fuerte" ("strong reading"), equivalente a la posibilidad B, en contraste con la "débil", correspondiente a nuestra posibilidad A.

dioses mueren (o: están muertos a) la vida de los hombres" es entonces la negación de la negación: si "la vida de los hombres" no es sino muerte, *morir* esa vida es en lo que consiste la in-mortalidad de los dioses. La tesis principal (la compleja unidad de vida y muerte) no implica uniformidad, o identidad lógica, sino variedad y neta oposición. La unidad de vida y muerte parece la continuidad de la sucesión temporal, pero su simultaneidad, lejos de quedar excluida, parece también necesaria. Lo fundamental es reconocer la unidad racional de estos contrarios. Un pasaje en Clemente²⁹⁴ ofrece, a título de cita textual ἄνθρωποι θεοὶ, θεοὶ ἄνθρωποι· λόγος γὰρ ὡυτός, que podría ser un fragmento auténtico, independiente y complementario de B62.

Si a estas consideraciones añadimos el conjunto de fragmentos que se refieren a las prácticas y creencias religiosas (B5, B14, B15), lo que resalta primero es el carácter crítico de la perspectiva filosófica frente al hecho social de la religión. Que la crítica inclemente de tales prácticas no necesariamente implica el desprecio de los contenidos religiosos de éstas puede admitirse, pero ello no aclara la aporía básica. La posibilidad (que en sí misma parece inocua) de incluir lo divino dentro del *kosmos*, como un aspecto del *logos* que regula todas las cosas, o como la simbolización de la unidad de los contrarios, como elemento en la descripción de la *physis*, o como punto de referencia para guiar la práctica moral o política, debe quedar abierta. Pero debe dejarse también espacio a un manejo mucho más libre de las figuras divinas (tradicionales o no), vistas éstas como herramientas expresivas del estilo heraclítico.

La relativización de vida y muerte parece alcanzar también el meollo mismo de la naturaleza de lo divino, lo cual abona el terreno de la discusión del problema del estatuto filosófico de lo divino en el pensamiento de

²⁹⁴ *Paedag.* III 2,1. Cf. García Calvo, pp. 196-198 (=su fragmento 66).

Heráclito. La pregunta sigue vigente: ¿es realmente la concepción heraclitiana del *kosmos*, la *physis* y el *logos* una integración de la idea de lo divino en la nueva visión racional del todo?

VI. EL *LOGOS* COMO *PHRONESIS*: LA IDEA HERACLITIANA DEL HOMBRE

§36. EL *LOGOS* DEL SER Y EL SER DEL *LOGOS*: UNA ONTOLOGÍA DE LO HUMANO.

Como hemos visto ya, hay más de un sentido fundamental en que *logos* es para Heráclito palabra y realidad al mismo tiempo. En cada *logos*, lo que la forma del decir expresa es la forma del ser: *logos* es la palabra que dice el ser, el lenguaje de lo real²⁹⁵. Y por eso, por ser portador del ser y la verdad, ese lenguaje, que es también el de la razón, comporta un valor, en cuanto que constituye un saber. La unidad del ser y el pensar en el lenguaje, la coincidencia de la subjetividad, con toda su intencionalidad comunicativa, y la objetividad, con su pleno contenido significativo, es sorprendentemente semejante a la idea de una autoconsciencia. Pero no es algo excepcional, aunque el *logos* sólo hable de sí mismo, aparentemente, en menos de nueve fragmentos.

Además de ser tema expreso y principal, *logos* tiene una presencia inmediata en todo "fragmento": pues, por una parte, cada *dictum* heraclitiano es por sí mismo un *logos* con un sentido propio, pero por otra, es también una porción que refleja el todo: el *logos* como razón de ser y como discurso totalizador se encuentra lo mismo en el conjunto que en cada parte y cada formulación singular, porque *logos* incluye la idea de la *relación* entre las partes y el todo. Visto de este modo, *logos* es pro-porción, y cualquier fragmento (o grupo de fragmentos), aunque no haga mención expresa del *logos*, lo ejemplifica inexorablemente. En general, el contenido del *logos*,

²⁹⁵ Me parece preferible esta manera de expresarlo a la versión-interpretación (notable, por ejemplo, en Kirk) de "fórmula", porque esta palabra tiene una connotación puramente verbal. Es digno de notar que "fórmula" es literalmente diminutivo de "forma". Mi propuesta de lectura consiste en insistir en el aspecto "objetivo" del significado de *logos*, reteniéndolo como lo medular en el sentido "subjetivo" de lenguaje y pensamiento.

como palabra y pensamiento, es siempre y primariamente el mismo *logos*, sobre todo como forma del ser: en las variaciones de la palabra se traslucen las formas constitutivas de la cosa misma, aquella de que el *logos* habla en cada caso. La teoría del *logos* es, en este sentido, la evidencia o prueba primordial del carácter filosófico del pensamiento de Heráclito: su filosofía es la teoría acerca del *logos*.

Cada *logos* habla del ser real, y este ser se da siempre con una forma o estructura, siempre la misma a través de todas sus variaciones. Esta forma constante del ser, que el *logos* repite de mil maneras --y en la que, en cierto sentido, él mismo consiste-- es la *unidad en la oposición*. Los que pudieran llamarse "fragmentos de la contradicción" son inseparables de la serie de los fragmentos del *logos*, como la razón universal de ser y el lenguaje de lo real. A diferencia de lo que ocurre con el tema del *logos* --que, aunque es explícito en los fragmentos, no es siquiera vagamente aludido en las interpretaciones clásicas de Platón y Aristóteles--, este otro aspecto del pensamiento de Heráclito está claramente implicado en la interpretación platónica²⁹⁶ y fue también netamente reconocido por Aristóteles²⁹⁷.

Como tesis filosófica y eje estructurador del *logos* en los fragmentos, la presencia de la unidad en la oposición es ubicua y sumamente diversa. Pero su

²⁹⁶ Para una enumeración no exhaustiva de algunos pasajes pertinentes, cf. *supra*, notas 74 y 82.

²⁹⁷ Respecto de Aristóteles, *vid.*, por ejemplo, *Física* I, 185a 5-9 (donde la referencia es, sin embargo, no al *logos*, sino a la *thesis* "heraclitiana" (Ἡρακλείτειον) sobre la unidad; la frase ὁποιανοῦν διαλέγεσθαι τῶν λόγου ἕνεκα λεγομένων, "cualquier discusión de las cosas mencionadas, por la discusión misma", no refiere exclusivamente a Heráclito); *Metafísica* 984a7 (la atribución a Heráclito e Hípaso del fuego como *arche*, de entre los cuerpos simples), 1005b25 (sobre la imposibilidad de que ser y no ser correspondan a la misma cosa, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡρακλείτειον, "como creen algunos que dice Heráclito"), 1010a13 (Cratilo vs. Heráclito), 1012a 24 (ὁ ... Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, κ.τ.λ.) y 34 (σχεδὸν γὰρ οὗτοι οἱ λόγοι οἱ αὐτοὶ τῷ Ἡρακλείτου, ὁ γὰρ λέγων κ.τ.λ.); 1062a 32 (donde se acusa a Heráclito de no haber entendido lo que él mismo decía, y haber adoptado la opinión de que afirmaciones contradictorias acerca de las mismas cosas pueden ser verdaderas); 1063b24 (vs. Heráclito y Anaxágoras); 1067a4 (ὡσπερ Ἡρακλείτος φησιν ἅπαντα γίνεσθαι ποτε πῦρ); 1078b14 (τοῖς Ἡρακλείτειοις λόγος ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων ...). En todos los casos en que ocurre el término *logos*, éste tiene el sentido de "discurso", "tesis" o "argumento", y brilla por su ausencia un reconocimiento de su sentido "técnico".

reducción interpretativa a una fórmula única (como la que hemos adoptado, 'unidad en la oposición'), requiere algunas aclaraciones.

Vista históricamente, la tesis de la unidad (en contraste con la afirmación de la multiplicidad como pluralidad dispersa) es al menos uno de varios rasgos definitorios del pensamiento auténticamente filosófico (a pesar de que, ciertamente, no sea una condición suficiente *per se*, ni una característica exclusiva): toda filosofía es un dar razón de la unidad, aunque no toda idea o concepción de la unidad es filosofía. La separación de Tales de Mileto de la tradición anterior radica, en gran parte, en la concepción 'subyacente' de la unidad en las ideas que comúnmente se le atribuyen (ante todo, el agua o lo húmedo como principio unificador universal). Una categoría central en la filosofía milesia, retomada y elaborada por Anaximandro y Anaxímenes es (probablemente) φύσις (no documentada en la tradición *filosófica* antes de Heráclito): la unidad total es conceptualizada como un orden racional dinámico, un sistema coherente, en el que el hombre está incluido, y puede, en principio, ser objeto de comprensión.

Es interesante comprobar que una conciencia del orden inmanente del mundo vital (y precisamente como objeto de γνῶσις) adquiere expresión mucho antes de la filosofía. En Arquíloco, por ejemplo, encontramos ya una clara idea de algo muy semejante a una ley del dinamismo que rige todas las cosas. Al fin de un memorable pasaje, un monólogo que asume la forma de un diálogo del poeta con su propio θυμός, dice Arquíloco: "comprende el ritmo a que están sujetos los hombres"²⁹⁸. La palabra *rhysmos* designa aquí el orden dinámico, específicamente temporal y moral, el cual consiste justamente en la

²⁹⁸ Arquíloco, fr. 67 (Diehl): γίγνωσκε δ' οἶος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει. Cf. Theognis, 963ss, donde *rhythmos* se aplica (junto con *orge* y *tropos*) al temperamento o carácter individual, que los malvados suelen disfrazar, concluyéndose: τούτων δ' ἐκφαίνει πάντων χρόνος ἦθος ἐκάστου ("de todos éstos, el tiempo saca a la luz el carácter de cada uno"). En Theognis, *chronos*, en cuanto revelador del verdadero ser, ocupa el lugar del *rhysmos* de Arquíloco.

polaridad, la alternancia objetiva de bienes y males, de cuyo conocimiento y aceptación dependen el *ethos* y la felicidad. Especialmente revelador es el hecho de que, para Arquíloco, sea el *rhysmos* el que "tiene" (*echei*) al hombre, y que el saber correspondiente sea lo que da al hombre (o a su *thymos*) la posibilidad de no quedar preso en lo efímero, escindido por el vaivén de la vida. Quizás esto puede sugerir que un aporte específico de la filosofía fue (ya en el modelo milesio) una gradual explicitación del carácter universal de la conexión entre las ideas de orden y unidad. En este contexto, Heráclito aparece como la culminación del proceso, como la articulación más completa y paradigmática, en la era arcaica, de la racionalidad como contraposición y unidad.

En cuanto al aspecto técnico-filosófico de la cuestión, la unidad *en la oposición* no es una idea de alcance exclusivamente lógico: no se trata sólo de afirmar que los contrarios (que por definición son *dos*) son, sin embargo, uno (una afirmación eminentemente defendible y racional, si la entendemos en el sentido de que los contrarios son, por ejemplo, partes o elementos componentes de una unidad mayor). Ésta es, además, una cuestión radicalmente metafísica: de lo que se trata, sobre todo, es de ver que ambos contrarios son "uno y lo mismo" precisamente *porque* se oponen. Lo principal es apuntar al modelo teórico implicado, que es la unidad como síntesis (en contraste con la unidad como identidad). En este reconocimiento radica uno de los puntos de apoyo para apreciar la profunda diferencia de Heráclito con Parménides.

Si prestamos atención al lenguaje heraclitiano, reconoceremos que los contrarios, como tales, en general y en abstracto, no son objeto explícito de declaración alguna. Sin embargo, parece haberse operado ciertamente una síntesis en las múltiples alusiones dispersas. Lo más cercano a una formulación axiomática concerniente a la oposición en cuanto tal, puede

encontrarse en la personificación de Pólemos y Eris, y en las ideas de *physis* y *harmonie*²⁹⁹. En otros fragmentos, los contrarios suelen aparecer bajo la forma de una pareja determinada, por ejemplo, "la vía [*hodos*] recta y la curva, una y la misma" (B59), o "camino [*hodos*] arriba abajo, uno y el mismo" (B60), o "común [*xynon*] el principio y el fin en el círculo" (B103). Los opuestos son mencionados (y así separados) sólo para ser paradójica e inmediatamente identificados (y así reunidos). Estos tres ejemplos, cuyo ámbito de aplicación parece geométrico y espacial, en conjunto parecen ilustrar bien un sentido posible del adjetivo *palintropos* ("de direcciones opuestas"), aplicado a *harmonie* en B51. En las formulaciones más radicales, la omisión de un verbo que haga la función de cópula, o de una conjunción gramatical entre los términos contrapuestos constituye uno de los rasgos más notables del estilo y el pensamiento de Heráclito: "mortales inmortales, inmortales mortales" (B62); "El dios: día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre" (B67). La yuxtaposición de un verbo y el objeto contrario es otro recurso frecuente: "viviendo su muerte, muriendo su vida" (B62); "Muerte" es "nacer" (B36). Las modalidades de expresión o formulación son mucho más numerosas, pero la perspectiva común cifra la unidad en *la positividad de la negación*: cada uno de los contrarios es lo que es en sí y por sí mismo en cuanto que refiere necesariamente al otro. Esto es lo que expresa primariamente el *logos* de Heráclito: la positividad de la oposición como clave de la estructura de la unidad. La antítesis no es ninguno de los dos términos contrapuestos, sino su relación, que es sólo otra manera de decir su *logos*.

Por ser la expresión de tal unidad, esencialmente compleja, sintética o dialéctica, el *logos* mismo, al menos en tanto que genuino *principio* o *arche*,

²⁹⁹ Cf. *supra*, v. § 34.

no tiene, ni puede tener, contrario. Pues, como argumentaba Aristóteles, de cualquier cosa puede decirse, o que es un principio, o bien, que tiene, deriva y depende de un principio. Y si es un principio, entonces tiene que carecer de principio³⁰⁰. Así también, el *logos* no tiene contrario (algo así como un *antilogos*) porque es, él mismo, "todos los contrarios" (para emplear la glosa de Hipólito a B67, que se refiere a *ho theos*): en cuanto ley inmanente, el *logos* es uno (en el sentido de 'único'), a la vez que abarca y es la multiplicidad de todas las cosas.

Que todas las cosas devienen según un *logos* único (B1, B50) es, pues, una declaración que podemos tomar como verdad de rango literalmente principal (que por eso está justamente al *principio* del escrito). En la forma y el contenido de esta *arche enantiotetos*, este principio de contrariedad, están patentes, a la vez, la unidad y la oposición con alcance universal: hay *un logos* según el cual *todas las cosas* devienen. Además del contraste polar uno-todos, la propia palabra "devenir" (*gignesthai*) implica siempre devenir *otro*: lo *mismo* permanece *alterándose*: μεταβάλλον ἀναπαύεται, "cambiando reposa" (B84a). Si el *logos* es la voz y el lenguaje del ser (que es devenir), podría decirse, sin deformar el espíritu originario, que la forma natural del cambio es la contradicción: el *logos* de Heráclito no sólo dice, sino también, y sistemáticamente, contradice. La unidad en la oposición, el meollo de la ontología heraclitiana, no sólo encuentra aplicación en el orden cósmico, sino que es también a la vez axioma en su idea del hombre, en su teoría del lenguaje y es principio rector en su poética.

³⁰⁰ Me refiero a *Física*, IV, 203b, donde el tema es el infinito (*ápeiron*): ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας [...] Διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, κτλ. ("Pues cualquier cosa es principio o viene del principio, pero de lo infinito no hay principio: pues sería límite de sí mismo [...] Por eso, según decimos, no hay principio de éste [el principio], sino que éste parece serlo de las otras cosas, y todas las cosas abarca y a todas las gobierna...").

La dimensión metafísica del pensamiento de Heráclito radica sobre todo en la compleja unidad del *logos*. Por ello, al asumir esta unidad como guía y criterio hermenéuticos, resulta imprescindible permanecer fieles a la trabazón de los temas, que, naturalmente, no puede soslayar el eje "cósmico" y el eje "antropológico" (aludo aquí, con cierta vaguedad, a un aspecto importante de macrointerpretaciones como la de Jaeger o la de Kirk). Aunque es innegable que algunos fragmentos tratan justamente del mundo "natural", el cosmos físico, el medio constante es siempre un *logos* (una *gnome* que asume formas expresivas diversas), una expresión cuidadosamente articulada que parece siempre decir lo mismo, pero siempre de maneras distintas. Pero los fragmentos 'cósmicos' son indiscernibles de los 'antropológicos' (como muestran elocuentemente B1, B30 y B90, B114, por ejemplo). Y aunque pudiera admitirse que son sólo algunos fragmentos los que hablan *de* los hombres, no sería menos cierto que todos hablan *a* los hombres. La agrupación de los textos en cosmológicos y antropológicos es descaminadora³⁰¹. Hemos visto ya cómo, incluso en los fragmentos más "cosmológicos", el *logos* se refiere, una y otra vez, a los hombres.

Anthropoi es, de hecho, el término que expresa lo que se opone a *logos* en el proemio. Pero esta oposición no es escisión excluyente. El hombre es espejo del cosmos. Nos hemos acostumbrado a privilegiar los fragmentos "cósmicos", interpretado este adjetivo en un estrecho y anacrónico sentido, según el cual se trataría del mundo natural, *con exclusión del humano*. Si, por compensar, se habla también de fragmentos "antropológicos" o "antropocéntricos", tal recuperación, en la medida en que importa la previa escisión de los términos, está condenada de antemano al fracaso, como

³⁰¹ Cf. p. ej. García Calvo, "Prolegómenos", p. 4: "fue [...] una desgracia que a un estudioso tan docto como G.S. Kirk se le ocurriera dividir los frs. entre los "cosmic fragments" y los otros, que es precisamente la división que más decididamente debe no hacerse, entre una Física y una Lógica ..."

interpretación comprensiva. La unidad del *kosmos* y el hombre es, por el contrario, el alfa y la omega, el contenido manifiesto y la forma recurrente con que se nos da la filosofía de Heráclito.

En alguna medida, así pues, no le faltaba razón a aquel comentarista antiguo (Diódoto el gramático), quien, oponiéndose a la interpretación aristotélico-teofrastea, dijo que la *physis* no era el tema de las sentencias heraclitianas: el sentido del *logos* de Heráclito no sería una explicación del cosmos físico *per se*, sino un tratamiento de éste como "ejemplo" del hombre mismo en su ámbito propio (περὶ πολιτείας)³⁰². Como observa Kahn, "ésta es una afirmación exagerada, pero apunta en la dirección correcta"³⁰³. A este respecto, es instructivo recordar un pasaje poco comentado en Sexto Empírico³⁰⁴, donde cita a los tres milesios por nombre, junto con Empédocles, Parménides y Heráclito, todos en cuanto representantes de la extraña tesis de que la filosofía consta de una sola 'parte', la 'física' (φυσικὸν [...] μέρος). Para aclarar un poco la segunda tríada, en la que no todo el mundo concuerda, Sexto invoca el testimonio de Aristóteles acerca de Empédocles como inventor de la retórica, y hace él mismo la apreciación de que Παρμενίδης δὲ

³⁰² Cf. D. L. IX, 15: πλείστοι τέ εἰσιν ὅσοι ἐξηγγνται αὐτοῦ τὸ σύγγραμμα [...] τῶν δὲ γραμματικῶν Διόδωτος, ὃς οὐ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὸ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματός εἶδει κείσθαι. ("Muchos son los que han interpretado su escrito [...] y entre los gramáticos [está] Diódoto, quien dice que el escrito no es sobre la naturaleza, sino sobre la *politeia*, pero lo relativo a la naturaleza está puesto a modo de ejemplo"), Cf. también García Calvo, "Prolegómenos", pp. 14-25, donde justifica su propuesta de ordenación.

³⁰³ Kahn, *ATH*, p. 21: "This is an overstatement, but it points in the right direction. Diels came still closer to the mark when he observed that Heraclitus was interested only in the most general conception of Ionian physics, and that his real starting point was 'I went in search of myself[...]'".

³⁰⁴ Sexto Empírico, *adv. math.*, 5-7 [= *Pros logikous* I]. M. L. West [*EGPW*, p. 112], quien cita la última frase, advierte con razón que testimonios como éste "have often been despised or ignored by scholars" (en nota se hace referencia a Kirk [*HCF*, pp. 7 y 11]). La conclusión a la que esto apunta, continúa West, "was drawn from the fragments themselves by the most penetratingly original of modern students of Heraclitus. He wrote that Heraclitus' philosophy 'has a religious end-purpose', and that Heraclitus 'offers just so much physical explanation as he needs for the comparison of the microcosm with the macrocosm; the rest is valueless to him' [Karl Reinhardt, *Parmenides*, pp. 193, 201]". La última de las apreciaciones de Reinhardt citadas por West la admitimos con entusiasmo. La primera, en cambio, que el propósito último de la filosofía de Heráclito es religioso, nos parece más vulnerable y difícil de establecer, justamente a partir de los textos mismos.

οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν (literalmente, "Parménides no parecería ser inexperto en la dialéctica", cuya invención recuerda Sexto ahí que el mismo Aristóteles la atribuía a Zenón).

En este punto, aparentemente incómodo dentro de los estrechos márgenes de la interpretación fisicalista, Sexto cualifica la denominación aristotélica y añade: ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου εἰ μὴ μόνον φυσικός ἐστὶν ἀλλὰ καὶ ἠθικός φιλόσοφος ("se [o quizás 'él' = Aristóteles] investigaba, acerca de Heráclito, si *no sólo* es un físico *sino también* un filósofo moral"). Lo que está en juego aquí no es sólo cómo encaja Heráclito en una clasificación helenística de las partes de la filosofía (nimia cuestión), sino el rechazo fundado de las interpretaciones reduccionistas de su pensamiento, y la recuperación del sentido de su unidad y su contenido efectivos.

La célebre imagen de los tres círculos (o esferas) concéntricos, una joya de la interpretación de Jaeger³⁰⁵ (a la vez fruto de una larga tradición interpretativa y base de la visión contemporánea) consigue al menos comunicar la unidad fundamental de la concepción heraclitiana, al menos en tanto que ve a lo humano como el ámbito central, rodeado por el cósmico y luego el teológico (siendo éstos últimos dos aspectos en los que radica lo más discutible de su interpretación). Si retenemos de esta perspectiva el innegable interés heraclitiano por lo humano, y sin privar a éste de su carácter metafísico, la ocupación heraclitiana con lo universal estaría estrechamente ligada con una preocupación vital, existencial, y motivada por un diagnóstico, negativo pero en el fondo optimista, de la condición humana: sería imprescindible conocer aquélla, la estructura universal de lo que es, para poder entender ésta, la condición humana, y corregirla. Heráclito no es sólo

³⁰⁵ Cf. *Paideia*, IX, pp. 179-180; *TPFG*, VII, esp. pp. 118-119, con nn. 35 y 36.

importante por el aspecto metafísico de su pensamiento, sino también por el profundo sentido humanista de éste: ambas cosas son, en él, inseparables.

Si el reconocimiento de lo uno-común, lo universalmente presente y verdadero, nos ha llevado a descubrir la dimensión cósmico-ontológica del *logos* (su unidad con *kosmos* y *physis*), si está claro que una verdad básica del pensamiento de Heráclito es que hay un *logos del ser*, hay que insistir también en que no hemos llegado al fondo del problema: apenas hemos arañado la superficie del *ser del logos*. Pues es evidente que en el *kosmos* de Heráclito el hombre es, por excelencia, justamente eso: *el ser del logos*, de la palabra y la razón. Dentro de sí mismo, en lo más profundo del alma humana, habita un (¿o el?) *logos*. ¿Cómo puede ser, entonces, que el ámbito humano sea el único en el que rige la sinrazón? ¿O acaso la irracionalidad que lo humano exhibe por doquiera es parte del designio de la ley divina (B114), de la inteligencia (el designio racional, *gnome*) "que lo gobierna todo a través de todo" (B41)? ¿Cómo se relaciona el *logos-kosmos* con el ser del *logos*, que es también el ser de la *hybris*? ¿Quién es, dentro del *kosmos* de Heráclito, el hombre?

§37. DESPIERTOS Y DORMIDOS: LOGOS COMO PROPORCIÓN O ANALOGÍA.

La paradoja del *logos del ser* y *el ser del logos* es sólo una manera distinta de enfocar el contraste entre *logos eon aiei* y *axynetoi anthropoi* del proemio: respecto del *logos*, que es objeto y principio de inteligibilidad universal, los hombres son incomprensivos. Esta incomprensión es presentada como algo constante, persistente (*antes y después* de haberlo escuchado). Que "los hombres" puedan ser descritos como incomprensivos e ignorantes deriva, en primer lugar, del carácter manifiesto del *logos* (su inmanencia en la vida de aquellos), que --como la incomprensión-- también es constante. El segundo factor implícito de la incomprensión es la comunidad de la facultad de pensamiento (sugerida irónicamente en B2 y declarada expresamente en

B113³⁰⁶). La persistencia penetra, pues, los extremos "subjetivo" y "objetivo" de la relación ("epistémica") entre hombres y *logos*: la presencia del *logos* (la luz que siempre está ahí y de la que es imposible ocultarse, lo que todos ven y lo que lo ve todo, B16) es contrastada con la opacidad de la *inconciencia* de los hombres. La imagen luminosa de un *logos* autoconsciente, que habla de sí mismo, y al cual nada se sustrae, se contrapone narrativamente a una fuerte denuncia de la incapacidad de los hombres para captar lo más evidente, lo que tienen frente a los ojos, lo que oyen sin entender, aquello con que se topan cada día (como el sol) y sin embargo, les parece extraño o ajeno (ξένος [B72b] sugiere quizás un contraste con ξυνός): como los sordos, presentes pero ausentes (B34).

Esta ajenidad o alienación epistémica, que parece parte del designio del *logos* único, es el punto central de la *analogía* despiertos-dormidos, el tema propio de la sentencia final de B1, (iii). Con esta analogía, o metáfora, coincide también B2, que reproduce el dilema a su propio modo y remata espléndidamente el proemio con una ironía: "aunque el *logos* es común, los más (*hoi polloi*) viven como si tuvieran (*hos echousin*) una inteligencia privada (*idien phronesin*)". La idea central del proemio, es, así pues, la notoria ausencia del saber en la vida humana, que por eso es presentada como indiscernible del dormir:

B1, iii: τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους
λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν
ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

B1, iii: A los demás hombres
se les escapa cuanto hacen despiertos
igual que cuanto no advierten dormidos.

Es notable, primero, que se trate aquí de los *otros* hombres (*allous*, contrapuestos a *ego*), porque este punto implica una neta restricción de la

³⁰⁶ Vid. *infra*, § 40.

universalidad de la atribución de negligencia cognoscitiva, y segundo, porque aquello de lo que éstos son inconscientes y negligentes (literalmente "descuidan", "no advierten": *lanthanei, epilanthanontai*, con sentido opuesto a "conocen") es aquí "cuantas cosas hacen", porque esto sugiere la presencia del *logos* en la acción (*poiein*), y su operatividad efectiva en las propias vidas de *hoi alloi anthropoi* (paradójicamente, *logos* corrobora aquí lo dicho en B51, "difiriendo concuerda consigo mismo": presente justo en cuanto objeto de desconocimiento). De aquí parte el sentido ético del *logos*, como imperativo que hay que escuchar y obedecer. Pero además, el *logos* consiste en el enlace del dormir y el estar despiertos. La unidad de sueño y vigilia tiene aquí un sentido crítico, de signo principalmente epistémico: el *logos* se presenta como una literal analogía, que ilustra la situación de la mayoría *relativamente al saber verdadero*. El punto crítico, que los hombres son los mismos en el sueño y la vigilia, es decir, ignorantes e inconscientes de lo que ellos mismos hacen y son, contrasta con el trasfondo de la presencia y la reflexividad del *logos*, la cual, aunque primariamente epistémica y ontológica, contiene también una dimensión ética, existencial. En el soñar el ser, y sobre todo en la posibilidad de despertar de ese sueño, lo que está en juego es el sentido (*logos*) de la vida.

Esta impresión parece confirmarse en lo que, a primera vista, parece una formulación general de la unidad de los contrarios (B88), donde recurre *lo despierto-lo dormido*:

Lo mismo en [nosotros] es viviente y muerto,
y lo despierto y lo que duerme,
y joven y viejo:
pues estas cosas, traspuestas, son aquellas,
y aquellas, a su vez traspuestas, éstas³⁰⁷.

³⁰⁷ B88: ταὐτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ τὸ ἐγρηγορός καὶ τὸ καθεύδων καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

El cotejo con B88 hace resaltar aún más que lo específico de la imagen final de B1 es que constituye una analogía con sentido ético y epistemológico. B88 declara la identidad (ταὐτό) de tres pares de contrarios (que parecen aplicables, aunque no exclusivamente, a la vida humana; el texto presenta aquí dificultades³⁰⁸).

Los tres pares parecen ejemplificar contrarios sucesivos, los cuales, para guardar relación de analogía, debieran situarse como fases de un proceso continuo en una misma dirección. El caso despierto-dormido es el único obviamente reversible --lo cual es posiblemente el punto medular de este texto, es decir, la sugerencia de la reversibilidad en los otros dos casos. Es curioso observar que el efecto que produce este otro contexto (mucho más general que el de B1, iii) en el par despierto-dormido, es privarlo del carácter problemático y de las implicaciones ético-epistémicas que tenía en el proemio. Además, puede entenderse que la identidad se aplica a cada una de las parejas (viviente=muerto, despierto=dormido, joven=viejo), o a la serie entera, por pares (viviente-muerto = despierto-dormido = joven-viejo), o a ambas posibilidades. Pero de cualquier manera, las tres parejas parecen cualidades o estados sucesivos que remiten a un sujeto tácito. Si así es, "lo despierto es lo mismo que lo que está dormido" parece una descripción oblicua del sujeto de sueño y vigilia, es decir, nosotros mismos, y podría leerse, quizás, como una alusión a nuestras *psykhai*.

La tesis específica de B88 ("lo despierto es lo mismo que lo durmiente"), con su énfasis en la definición del movimiento entre los contrarios como mismidad, no es equivalente a la analogía de B1 (aunque la complementa, y aunque, en cierto sentido, haya también aquí una analogía, pero otra, entre los

³⁰⁸ La forma ἔνι es gramaticalmente desconcertante, en cuanto que no refiere a ninguno de los términos incluidos en la cita textual. La mayor parte de los traductores se basan en el comentario introductorio del Pseudo Plutarco [ἐν ἡμῖν αὐτοῖς], y traducen "en nosotros". Cf. Kahn y García Calvo, *ad loc.*

tres pares de contrarios enumerados). B88 expresa una idea distinta de la del proemio, la cual sería algo así como la afirmación de que "*los hombres incomprensivos son los mismos, despiertos y dormidos*". La analogía del proemio, más que una ejemplificación concreta del principio que enuncia B88, es un desarrollo irónico de la inadvertencia humana (semejante al juego "ausentes-presentes" en B34), que anticipa la *idie phronesis* de B2 (la cual resulta así idéntica al sueño).

El principio específico despierto=dormido, y su desarrollo, en las líneas de B88, no parece tener aplicación inmediata en B1, donde de lo que se trata es de la mismidad de la actitud humana mayoritaria, y cuyo punto es mostrar que, despierto, el hombre común es como uno que durmiera, comparado con un verdadero sabio (durmiendo : despierto, despierto : sabio). El resultado de esto es, por un lado, una absolutización del sueño y la ignorancia en la vida de "los otros hombres" (con la correspondiente relativización de la vigilia y el saber) y, por otro, una proyección de la aspiración a un saber verdadero como suprema forma de conciencia (el contraejemplo implícito lo proporciona, desde luego, la figura del propio Heráclito, en quien el contraste sueño-vigilia adquiere su verdadero sentido, y sólo desde cuya perspectiva tiene sentido la ironía). El sentido prescriptivo de la unidad despiertos-dormidos en B1 sugiere, pues, un contexto diferente del que evoca el carácter descriptivo de B88, y parece lejano al enigma de una unidad de vida y muerte, juventud y vejez. La imagen de los despiertos durmientes es la pieza central de la denuncia del sopor en que viven los hombres (denuncia basada, desde luego, en la idea del conocimiento como estructura fundamental de la vida humana) y conlleva el propósito de despertarlos.

Respecto de la muy citada afirmación heraclitiana de que, dormidos, los hombres se vuelven, todos y cada uno, a sus "mundos" particulares y privados, mientras que los despiertos tienen un mundo único y común

(B89³⁰⁹), hay que observar que es coherente con el proemio, pero también que puede ser sólo una paráfrasis (quizás a partir de B1, B2 y B30)³¹⁰, aunque una muy sugerente, por el juego de combinaciones que introduce, al oponer el *kosmos* uno y común a los *kosmoi* privados e ilusorios, emparejados respectivamente con los despiertos y los durmientes, recurso que parece hacer eco del contraste entre el *logos* común (B1, B2) y los múltiples *logoi* (B87, B108).

Dos fragmentos más sobre el dormir pudieran ser también pertinentes. Una primera aproximación revela un trasfondo contextual distinto, que quizás enriquece el enfoque inicial. En ambos casos, una afinidad temática con B88 resulta evidente de inmediato:

B26: El hombre

en la noche enciende [o capta] para sí mismo una luz,
[muriendo] al extinguirse las miradas;
viviente, está contiguo al muerto,
al dormir [con miradas apagadas];
despierto, está contiguo al durmiente.³¹¹

B21: Muerte es cuantas cosas vemos despiertos,
cuanto vemos dormidos, [es] sueño³¹²

Estos dos textos iluminan la concepción que Heráclito tenía del sueño y de la muerte. Es notable, en primer lugar, el hecho de que, según la tradición

³⁰⁹ B89: τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι. τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφασθαι. ("Para los que están despiertos hay un único mundo común, pero de los que duermen, se vuelve cada uno al suyo particular".)

³¹⁰ Así, por ejemplo, Marcovich clasifica B89 (su fragmento 24) como paráfrasis. *Vid.* también Kahn (p. 104, con nota 68, refiriendo a Bollack-Wismann).

³¹¹ B26: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανῶν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεώτος εὐδῶν [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις]. ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος. Algunos problemas de interpretación se disipan al identificar los distintos miembros, que producen combinaciones multívocas. *Cf.* Marcovich, Kahn y García Calvo, *ad loc.*

³¹² B21: θάνατος ἐστὶν ὅκῳσα ἐγερθέντες ὄρομεν. ὅκῳσα δὲ εὐδοντες ὕπνος (ὑπαρ?). La propuesta de Marcovich de enmendar *hypnos* con *hypar* es probablemente abusiva e innecesaria. *Cf.* Kahn, *ad loc.*

poética, *Hypnos* es hermano de *Thanatos*³¹³. La conexión inmediata entre ambos "terribles dioses", como los llama Hesíodo, que parece ya plenamente desmitologizada en Heráclito, aunque está llena de implicaciones de largo alcance para la idea filosófica del hombre (cuya discusión implicaría también el dar cuenta de la crítica heraclitiana de las prácticas y las creencias religiosas imperantes), es innecesaria para entender el punto crítico de la analogía del proemio. Éste es, para decirlo con los términos lapidarios de la tesis que ilustra B57 con Homero, que ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερώων: "los hombres se engañan acerca del conocimiento de las cosas evidentes". Comparados con el proemio, B26 y B21 aportan un elemento nuevo, que es la integración de vigilia y sueño en un esquema en que figura prominentemente la muerte y cuyo sentido (a diferencia del mero hecho de la inmediatez de su conexión) no está inmediatamente claro (aunque, verosímelmente, por exigencia de la simetría, implicaría la intervención de la vida). B26 parece una descripción del durmiente, desde una perspectiva objetiva, sugiriendo que el sueño ocupa una posición intermedia entre el estar despierto y el morir. B21, por su parte, parece ofrecer una caracterización de *thanatos*: "cuantas cosas vemos despiertos", para contrastarla con *hypnos*, "sueño", la definición de cuanto experimentamos dormidos. Proyectando esto retrospectivamente sobre B1, iii, sueño y muerte son los contenidos objetivos ignorados de las experiencias de los otros.

Logos está presente, como principio de relación y proporción, en la *unidad* del contraste despiertos-dormidos de B1: *hokosa ergerthentes poiouein*, 'cuanto hacen despiertos' resulta ser equivalente de *hokosa eudontes epilanthanontai*, 'cuanto descuidan [al estar] dormidos'. El cuidadoso fraseo

³¹³ Cf. Homero, *Iliada*, xiv, vv. 231: "Ὑπνῶ ... κασιγνητῷ θανάτῳ [cf. 233, 242], y xvi, 672, 682: ὕπνῳ καὶ θανάτῳ διδυμάσιν. Tambíen Hesíodo, *Teogonía*, vv. 211-212: Νῦξ δ' ἔτεκε στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν / καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὑπνον, ἔτικτε δὲ φύλον Ὀνειρώων; cf. vv. 756 y 758-59.

sugiere una asociación que permanece implícita: la liga despiertos-atentos (al *logos*, o lo que B89 llama *koinos kosmos*). Para que surja la analogía, hay que tomar despiertos y dormidos literalmente, deslizando el énfasis a la idea del descuido. Despiertos, los otros obran como si durmieran, *porque* no entienden el *logos*. La vigilia verdadera, a su vez, queda implícitamente contrastada con el mero estar despierto, es decir, el simple no estar dormido. El despierto mira, con los ojos bien abiertos, la muerte y el sueño.

La unidad de estos contrarios (despiertos-dormidos) no es, en B1, sólo un ejemplo concreto de la ley universal de *Logos-Physis-Polemos*, sino una sugerente e indirecta caracterización de la condición humana, en la que se hace del conocimiento un constituyente primario de la *physis* en el hombre. En este punto, aunque sea brevemente, vale la pena indicar que éste es un tema especialmente preñado de motivos que desarrollan algunos de los más clásicos pasajes platónicos en los que se fija definitivamente el concepto de la filosofía. Pudiera, por ejemplo, invocarse la *Apología de Sócrates* platónica, y compararse la alienación de los hombres en Heráclito con aquella *otra* ignorancia, quiero decir, no la noble ἄγνοια o ἀμαθία³¹⁴ de Sócrates (que es, dialécticamente, σοφία humilde), sino la de sus interlocutores, la que podría llamarse paradójicamente "ignorancia perfecta". De las dos, ésta es la peor, la ignorancia que se ignora a sí misma³¹⁵.

³¹⁴ No es gratuito que en las primeras y las últimas palabras de esta obra, de valor incalculable por cuanto hace a la definición de la idea de la filosofía, haya una afirmación de ignorancia (17a2: οὐκ οἶδα 42a4: ἄδηλον παντὶ πλὴν εἰ τῷ θεῷ). Entre muchas otras afirmaciones explícitas de ignorancia, en el corazón del argumento apologético, pueden citarse 19c5: ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν περὶ ἐπαίῳ (cf. c8); 20c2: ἀλλ' οὐ γὰρ ἐπίσταμαι; 21b4-5: ἐγὼ ... οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὢν; cf. la distinción entre saber y creer en 21d5: οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι. Es importante la universalización de la ignorancia ante la muerte en 29a8: οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον.

³¹⁵ Cf. 29b2-3: ... τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὐτῆ ἢ ἐπονείδιστος ἢ τοῦ οἶεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν;

Ciertamente, hay dos ignorancias y dos saberes en juego aquí (el pasaje del oráculo en la *Apología*)³¹⁶, y Sócrates mismo es, sin duda, el paradigma de la ignorancia que, con justicia, ha sido calificada desde antiguo como "docta" o sapiente (y que él mismo identifica con la *anthropine sophia*, "sabiduría humana"). El corazón de la *Apología* es la idea misma de la filosofía como ignorancia sapiente, como autoconciencia humilde, de donde viene también la caracterización del hombre como ser filosófico. Quizás sea por eso en retrospectiva iluminador que, para Heráclito, como también para el Sócrates de la *Apología* platónica, aun despiertos, "los hombres" viven dormidos. En efecto, después de compararse con un tábano enviado por Apolo para bien del enorme caballo aletargado que es el *demos* de Atenas (30e), Sócrates dice a los atenienses:

Pero quizás vosotros os impacientéis, como los que están adormilados, cuando son despertados, e irritados seáis persuadidos por Ánito y me hagáis morir. Después podríais terminar el resto de la vida durmiendo.³¹⁷

Para el Sócrates platónico, los atenienses viven una vida que no es sino una complaciente inconsciencia, una reprobable incomprensión de su propio ser y sus propios intereses. También en el libro VII de la *República* es notable la recurrencia de la analogía heraclitiana del sueño y el conocimiento: las disciplinas geométrico-matemáticas, aun si tienen lo inteligible por objeto propio, no hacen más que "soñar con el ser"³¹⁸, mientras que la dialéctica --en

³¹⁶ Cf. 21b-22e. Especialmente claro es 22e2-4, en su distinción de los dos saberes y las dos ignorancias: μήτε τι σοφός ὢν τὴν ἐκείνων σοφίαν μήτε ἀμαθὴς τὴν ἀμαθίαν, ἢ ἀμφοτέρω ἀ ἐκείνων ἔχουσιν ἔχειν.

³¹⁷ *Ibidem*, 31a3: Ὑμεῖς δ' ἴσως τάχ' ἂν ἀχθόμενοι, ὥσπερ οἱ νυστάζοντες ἐγειρόμενοι, κρούσαντες ἂν με πειθόμενοι Ἄνιτῳ ῥαδίως ἂν ἀποκτείναιτε· εἶτα τὸν λοιπὸν βίον καθεύδοντες διατελοῖτε ἂν

³¹⁸ Platón, *República* VII, 533C1: ὁρῶμεν ὡς ὄνειρώπτουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς [sc. αἱ λοιπαὶ τέχναι] ἰδεῖν ... "vemos cómo no hacen [sc. las demás artes] sino soñar con el ser, pero que les es imposible tener de él una visión de vigilia..." (trad. Gómez Robledo).

cuyo nombre propio está implicado el *logos*-- es la ciencia máxima que tiene por objetivo último la contemplación (νοῦς, νοεῖν) de la Idea del bien, estado que corresponde a la suprema vigilia. No sobra insistir que la proporcionalidad es uno de los sentidos decisivos del *logos* que desempeña una función sin duda capital en las tres analogías de los libros VI-VII, el sol, la línea y la caverna, y que la última comienza señalando que el tema es nuestra propia naturaleza (*hemeteran physin*), relativamente a la educación y la carencia de ésta (*paideia kai apaideusia*)³¹⁹.

La analogía final del proemio es, pues, un enfoque de la *physis* humana. Y, después de la metáfora de la ley divina de B114, el pasaje concluye con la ironía de B2, que consiste en hacer expreso que esta ignorancia "perfecta" (es decir, perfectamente aislada, privada y 'peculiar' en el peor sentido), se ve a sí misma como pensamiento inteligente, φρόνησις (*hapax legomenon* en los fragmentos auténticos). El falso saber que se atribuyen a sí mismos *hoi polloi*, "los muchos", los más, no es sino mera apariencia y alienación ante lo común. El contrapunto de este énfasis crítico en las escasas capacidades cognitivas de los más (es decir, la elaboración positiva de la idea de φρόνησις), en este pasaje inicial (B1-B114-B2), queda como un germen que habrá de desarrollarse y dar fruto en otros pasajes: en toda la serie que involucra τὸ σοφόν, y en los fragmentos "éticos", pero no por implícita es menos importante para una adecuada interpretación de la concepción heraclitiana de nuestro ser. Por ahora, no parece, pues, irrazonable identificar *anthropoi* de

³¹⁹ *Ibidem*, cf. VI, 504e-511e (el sol y la línea dividida); VII, 514a1-2: ... ἀπέικασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας.

B1 y *polloi* de B2: los "hombres" a quienes *logos* se refiere inicialmente son "los más".

§38. LA TIPOLOGÍA DE *HOI ANTHROPOI* Y LA RACIONALIDAD COMO CRITERIO.

Hoi polloi es una expresión cargada de contenido social y moral (más bien negativo). B17 completa el cuadro de la negligencia humana:

Muchos no piensan bien (*ou phroneousi*) las cosas con las que se encuentran (*egkyreousin*), ni las conocen después de haberlas aprendido, pero se creen que sí ³²⁰.

Este fragmento es especialmente interesante, por varias razones. En primer lugar, porque, si lo leemos junto con las demás referencias a la *physis* de "los hombres", se hace patente una notable penetración en el aspecto epistémico de la vida de éstos, los durmientes. La *diairesis kata physin* comienza con la disociación del pensamiento de "muchos" y sus objetos inmediatos, para concluir con la separación de conocimiento y aprendizaje como característica de la creencia de la mayoría. De nuevo, una segunda mirada revela una analogía positiva, muy cuidadosa e indirectamente formulada, entre *phronesis* (como genuino *phronein* y *gignoskein*) y *logos* (como presencia inmediata: aquello con que los hombres se topan cada día [B72b]: "tanto palabras como hechos" [B1]). El análisis de la pseudo-*phronesis* enfatiza así la discontinuidad de los términos opuestos: una *mathesis* que *no* es verdadera *gnosis*, sino mera *doxa*.

La originalidad de la postura heraclitiana, en su importe histórico y crítico, se percibe mejor al comparársela con ciertos versos de Homero:

La mente [*noos*] de los hombres sobre la tierra es tal
como el día que el padre de los dioses y los hombres les trae.³²¹

³²⁰ B17: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁμοίοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἔωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

y, todavía más de cerca, con Arquíloco:

Para los hombres el ánimo [*thymos*], Glauco, hijo de Leptines,
se torna tal como el día que Zeus les trae,
y sus pensamientos [*phroneusin*] son tales como los hechos
[*ergmasin*] con que se encuentran [*enkyreosin*]³²².

Arquíloco mismo imita a Homero, y adopta, casi sin transformarla, la imagen del día (*emar*) que el padre Zeus "trae a los hombres", imagen en la que está seminalmente concentrada la idea de lo efímero, que llegó a ser, en la tradición poética, el más poderoso elemento definitorio de la condición humana como tal. Bajo esta imagen, Arquíloco enfoca los pensamientos humanos como semejantes a las circunstancias cotidianas, resaltando así el carácter inestable de ambos. Los versos de la *Odisea* los dirige Odiseo (aún bajo el disfraz de mendigo) a uno de los pretendientes, y tienen, no sólo un sentido profético (y trágico para el destinatario), sino también un tono de amenaza³²³. En la palabra *noos* (que Arquíloco sustituye con *thymos*) se concentra todo lo referente al (débil) entendimiento humano. En otro lugar (fr. 67 Diehl)³²⁴ elabora Arquíloco su propia concepción de la vida, en la forma de una auténtica máxima moral, una *gnome*: γίγνωσκε δ' οἶος ῥυσμός ἀνθρώπους ἔχει, "date cuenta de las alternativas a que está sujeto el hombre"³²⁵. Es notable lo certero de la idea del *rhysmos*, literalmente el ritmo, la constancia del vaivén, la firme alternancia que mantiene sujetos a los hombres. Es inmediatamente accesible aquí la idea de un orden inexorable que es a la vez algo esencialmente dinámico, y resulta un tanto sorprendente

³²¹ *Od.* XVIII, 136: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων / οἶον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

³²² Fr. 68 Diehl: τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτίνεω πάι / γίγνεται θνητοῖς, ὀκοίην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγη. / καὶ φρονεῦσι τοῖς ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν. Kahn (*ATH*, p. 103) reconoce la conexión con Homero y Arquíloco; Fränkel (*PFGA*, pp.349-350) recae sólo en la conexión con Arquíloco.

³²³ Cf. Rodríguez Adrados, *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos*. Vol. I, p. 97, n. 1.

³²⁴ Cf. *supra*, pp. 224-5, con nota 298.

³²⁵ Cito aquí el fragmento en la traducción de F. R. Adrados, *op. cit.*, I, p. 96.

(sobre todo después de la crítica expresa de B42, que censura justo a Homero y Arquíloco) la cercanía con la concepción global de Heráclito.

La sola terminología vuelve imposible que (en B17) Heráclito no haya pensado en estos dos pasajes (y muy especialmente en el fragmento 68 de Arquíloco). Pero la evidente afinidad terminológica no implica coincidencia siquiera en la concepción general subyacente: en los pasajes de los poetas, el efímero pensamiento de los mortales depende del arbitrio divino, del día que Zeus les trae. La implicación parece ser que la variabilidad de los juicios humanos refleja la variabilidad de los hechos circundantes, determinada por poderes trascendentes. En cambio, la afirmación de Heráclito tiene el sentido exactamente opuesto: lejos de adecuar su pensamiento a aquello que tienen bajo las narices (¡ojalá y así fuera!), los hombres (más precisamente, no la mayoría, sino el más vago "muchos") "no entienden" (*ou phroneousi*, lit. "no piensan [bien]") las cosas con las que tratan día con día, ni las conocen luego de haberlas aprendido, pero encubren su incomprensión con el autocomplaciente "parecer" o "creer", con un matiz reflexivo: "creerse" (*heoutoisi de dokeousi*). El punto de Heráclito es la persistencia de la incomprensión, que medra bajo su disfraz de saber.

Vale también la pena subrayar el uso de cuatro verbos que designan otras tantas formas de conocimiento: *phroneo*, "pensar", *gignosko*, "conocer", *manthano*, "aprender" y *dokeo*, "creer". Los dos primeros son términos con que Heráclito se refiere preferentemente al saber auténtico (*cf.* el uso de los sustantivos correspondientes, como *phren* [B104], *phronesis* [B2; *cf.* el uso análogo de *sophronein*, B112, B116], *gnome* [B41, B78] y *gnosis*), en tanto que los segundos suelen designar el pseudo-saber (*cf.* *polymathie* [B40, B129; pero *mathesis* en B55 con sentido positivo], *doxasmata* [B70], *dokeonta* [B28]). La enumeración de verbos cognitivos no es, por supuesto, exhaustiva, pero sí reveladora. La *diairesis kata physin* produce, justamente

en B17, la oposición fundamental en la teoría del conocimiento de toda la tradición filosófica, hasta la edad clásica: *doxa-mathesis* frente a *phronesis-gnosis*. El punto principal es que el saber racional constituye el criterio o la medida de la valoración. La epistemología-ontología heraclitiana tiene correspondencias significativas con su "antropología", su "ética-política", es decir, su visión de la comunidad social. B17 confirma el juicio negativo de B1 y B2 (la mayoría no sabe ni entiende lo más elemental) y profundiza en el análisis de la negligencia epistémica general señalando que el principal obstáculo para la adquisición de un auténtico saber es la propia opinión que los hombres tienen de sí mismos.

B104 cita un dicho de Bías (a quien Heráclito elogia por su *logos* en B39): "los más son malos, mientras que hay pocos buenos" (οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί). *Polloi kakoi* se opone a *oligoi agathoi*, "pocos buenos". Así también, en B29, *aristoi* se opone a *hoi polloi*, y de los primeros se dice que eligen *hen anti hapanton*, en tanto que los últimos "están satisfechos, hartos, cual ganado"³²⁶. Esta caracterización final de B29 abre la puerta a una posible tipología heraclitiana de los *anthropoi* en general y de los *polloi* en particular, que quizás se despliega en un bestiario (¿irónico?), a través de las imágenes de cerdos que se deleitan con el lodo más que con el agua limpia³²⁷, asnos que prefieren la paja al oro³²⁸, bueyes que aman comer orobios³²⁹, aves que se lavan con polvo y ceniza³³⁰, perros que ladran a quienes no conocen³³¹.

³²⁶ Cf. *supra*, § 27. El contraste axiológico se establece entre κλέος y κόρος.

³²⁷ B13 (Clemente, *strom.*, I, 2, 2): εἰ δὲ μὴ πάντων ἢ γνῶσις, ὄνος λύρας, ἢ φασιν οἱ παροιμαζόμενοι, τοῖς πολλοῖς τὰ συγγράμματα· ὕες γοῦν βορβόρω ἤδονται μᾶλλον ἢ καθαρῶ ὕδατι.

³²⁸ B9 (Aristóteles, *eth. Nic.* K 5, p. 1176 a 3 ss): ὄνους σύρματα ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

³²⁹ B4 (Alberto Magno, *de vegetab.* VI, 401): *boves felices* diceremus cum inveniant orobum ad comedendum...

³³⁰ B37 (Columella VII, 4, 4):... si modo credimus Ephesio Heraclito, qui ait *sues caeno* cohortales aves pulveri *lavari*.

Pero, mucho más que las posibles implicaciones sociales (peyorativas, que son transparentes y constituyen un lugar común), y las derivaciones moralizantes (que aproximarían a Heráclito demasiado a Esopo o a Semónides) es filosóficamente significativa la proporcionalidad de la relación que los *polloi* tienen con los *aristoi*, relación que es un eje importante de la visión heraclitiana de la "filosofía política" y la "ética".

Desde luego, si tomamos juntos B29 y B104, ciertamente hay, frente o al lado de los *polloi*, los *agathoi* y los *aristoi*:

¿Cuál es su mente o su pensamiento?
Se dejan persuadir por los aedos de los pueblos
y toman a la muchedumbre por maestra,
{no} sabiendo que 'los más son viles, y [sólo] hay pocos
buenos'.³³²

Probablemente (a pesar de la opinión de Proclo, quien transmite la cita) Heráclito se refiere inicialmente aquí, no a los muchos, a la plebe, sino a los nobles efesios³³³, reprochándoles su errado sentido de los valores, y sobre todo, su obediencia a un paradigma epistémico y didáctico indigno de ellos. Si es así, lo más notable es la literal imparcialidad moral de Heráclito, cuya postura no se reduce a la censura de los más y la aprobación de los nobles, sino que hace a ambos grupos objeto de su reproche. En el fondo, la crítica

³³¹ B97 (Plut., *An seni sit gerenda res publica* 787 C): τοίνυν μέγιστον αἰ πολιτεῖαι κακὸν ἔχουσιν, τὸν φθόνον, ἥκιστα διερείδεται πρὸς τὸ γῆρας· κύνες γάρ καὶ βαύζουσιν ὄν ἂν μὴ γινώσκωσι καθ' Ἡράκλειτον...

³³² B104: (Procio, *In Alcibiadem*, p. 255,15 Creuzer). ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ αὐτῶν, φησί, νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι "οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί". ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος, διὸ καὶ ὁ σιλλογράφος "ὄχλολοῖδορον" αὐτὸν ἀπεκάλεσεν. García Calvo (*ad loc.* pp. 73-4), prefiriendo la versión de Clemente, suprime οὐκ, lo cual fortalecería la interpretación que asumimos.

³³³ Cf. García Quintela, *El rey melancólico*, pp. 80 y ss. : "...el sujeto del fragmento (sc. B104) es la aristocracia de Éfeso a la que se reprocha su mimesis con el pueblo" (p. 83). Como corroboración de esta perspectiva, que parece implicar una crisis social de valores, este autor cita a Teognis (665-6 y 797-8). Marcovich (*ad loc.*) cree que αὐτοὶ se refiere a los gobernantes efesios. Para Kahn, la referencia es a los hombres en general ("the mass of mankind", p. 175).

básica a ambos tipos de *anthropoi* es la misma: tanto los más (el vulgo) como los menos (los nobles efesios) carecen de inteligencia (*noos*) y de todo pensamiento (*phren*) sensato. Implícitamente, el verdadero *aristos* (quizá encarnado en Hermodoro [B121] y en Bías [B39]) es para Heráclito exclusivamente el *sophos*, el hombre que, aunque solo, vale lo que diez mil [B49], cuya *boulé* es "ley" (*nomos*), y quien no deriva su calidad de la cuna, sino de su saber: el criterio valorativo supremo es el conocimiento. El eje maestro de la visión antropológica de Heráclito es, pues una proporción analógica: Muchos—Pocos : Pocos—Uno³³⁴.

El contenido sociológico y político de otros fragmentos confirma esta impresión y proporciona además los ejes básicos para trazar una imagen, que no resulta muy favorecedora, de la vida política a través de los ojos de Heráclito: "Los efesios adultos merecerían ser ahorcados todos y dejar la ciudad a los niños"³³⁵. Según el trasfondo histórico que sugiere este último fragmento (B121), la Éfeso de Heráclito debió ser una democracia adversa a seguir el consejo del único hombre sensato (*sc.* Hermodoro), al que exilió precisamente por su mérito. La contraposición entre los efesios adultos y los *aneboi* comporta un elemento valorativo, y hay una ironía en llamar a los efesios adultos *axioi*, "dignos": el suyo es el cuestionable mérito de la *hybris*, en la que están contenidas las dimensiones epistémica y moral. Quizás por eso mismo, en otro lugar y con ánimo notablemente más benévolo (aunque no menos crítico), Heráclito invita al ciudadano efesio a cultivar las virtudes del silencio: "Es mejor ocultar la ignorancia (que llevarla en medio [de la *polis*:

³³⁴ Este punto es lúcidamente destacado por García Quintela, p. 87.

³³⁵ B121 (Estrabón, XIV 1,25): ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν κ.τ.λ.; cf. también B125a: (Tzetzes, *comm. in Aristoph. Plut.* 90 a) μὴ ἐπιλίποιοι ὕμᾶς πλοῦτος, ἔφη, Ἐφεσίοι, ἴν' ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι.

ἐς μέσον])"³³⁶. Este dicho se complementa bien con B110: "no es mejor, para los hombres, que se haga cuanto quieren"³³⁷. La crítica de las prácticas religiosas, fundada en la ignorancia de los propios practicantes de ritos y cultos, bien documentada en varios fragmentos, es consistente con esta visión "antropológica". El criterio ético depende, o incluso consiste, en el criterio epistémico: la dignidad y bondad de la vida dependen de la presencia del saber. El conocimiento es primariamente visto como un constitutivo del *ethos*.

En el plano propiamente político, si nos atenemos a los fragmentos mismos³³⁸, la característica más importante de la propuesta heraclitiana (si es que puede ser llamada así) es poner de relieve los trazos de la racionalidad de la vida social. El *kosmos* político (al menos el deseable) parece incluir, en primer lugar, el gobierno de un solo hombre, el mejor, cuyo consejo (*boule*) es también ley³³⁹ (*kai* quizás implica que los muchos participan *de facto* en la promulgación de otros *nomoi*). La instrumentación de tal gobierno exige además la obediencia (y quizás la participación activa) del *demos* a la ley: "Es

³³⁶ B109 (Estob., III 1,175): Ἡρακλείτου... κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν. B95 (Plut., *Quaestiones convivales*, III 1): ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὡς φησὶν Ἡράκλειτος, κρύπτειν; cf. B125a.

³³⁷ B110 (Estob., III 1,175): ἀνθρώποις γίνεσθαι ὀκῶσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον. Cf. Teognis, vv. 617-618: Οὐτὶ μάλ' ἀνθρώποις καταθῦμα πάντα τελεῖται· πολλὸν γὰρ θνητῶν κρέσσονες ἀθάνατοι. Trad. Carrière: "Il s'en faut que tout s'accomplisse selon les vœux des hommes: les Immortels sont bien plus puissants qu'eux".

³³⁸ Hay quien se ha aventurado más allá de estos límites, concediendo a la tradición biodoxográfica más valor y credibilidad de los que en realidad merece. Éste es el caso de la historia (en Diógenes Laercio, IX, 6) de que [según Antístenes, como señal de *megalophrosyne*, seguramente en sentido despectivo, análoga a la *melancholia* que era proverbial atribuir al efcisio después de Teofrasto] Heráclito rechazó el derecho que le correspondía por nacimiento a ser *basileus*, en favor de un hermano. García Quintela, para citar un caso reciente, convierte esta historia (cuya veracidad es imposible de verificar) en una base importante de su interpretación, gracias a lo que puede referirse a Heráclito constantemente como "el [rey] dimisionario". Es difícil siquiera bosquejar cuál pueda haber sido la actitud y la acción reales de Heráclito en su patria, en virtud de la escasez de información fidedigna. También en este tema, como en otros, el buen método aconseja no rebasar los límites de lo que contienen los propios textos genuinos. Si bien el reporte de Antístenes podría contener alguna verdad, resulta sospechoso su punto de partida, a saber, la corroboración de su arrogancia, su actitud desdeñosa. Cf. Mouraviev, S., "La *Vie d' Héraclite* de Diogène Laërce", *Phronesis* vol. XXXII, n° 1 (1987), pp. 1-33.

³³⁹ Combino aquí B33: νόμος καὶ βουλὴ πείθεσθαι ἐνός, y B49: εἷς [ἐμοί] μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ.

menester que el pueblo luche por la ley, como por su muralla”³⁴⁰. B114 declara expresamente que *todas* las leyes humanas se nutren de la única ley divina. Pero en ningún otro lugar especifica Heráclito nada respecto del modo concreto en que lo divino único y toda ley se conectan, ni acerca del proceso de creación y establecimiento de las leyes en la *polis*. Que, en una *polis* bien gobernada, el gobernante sería el mejor, y que éste sería necesariamente el más sabio parece razonable aceptarlo, a título de consecuencia necesaria de su concepción explícita. Seguramente es razonable suponer que el gobernante sería el *nomothetes*, y que modelaría, hasta donde fuera posible, las leyes civiles según el paradigma de la única ley divina [B114]. Aunque todo esto sea muy conjetural, las afinidades con las líneas generales del modelo político del pensamiento platónico, desde el *Gorgias* y la *República* hasta las *Leyes*, son sorprendentes. En cuanto a la racionalidad (ideal) de la dimensión social de la vida humana, la coincidencia de Heráclito con los poetas líricos puede concentrarse en la figura de *Dike* y la condena de la *hybris* (cf. por ejemplo Solón y Teognis).

§39. LA UNIDAD CÓSMICA COMO ESPEJO DE LA HUMANA.

El enfoque heraclitiano de la condición humana como tal no se agota en su proyección histórico-social, moral y política, sino que constituye una ontología, una filosofía del ser y la unidad. Es especialmente notable, en primer lugar, el repertorio básico de categorías con que Heráclito piensa el ser del hombre, entre las que destacan *ethos* y *psykhe*, pero que incluyen también la noción de *arete* y las nociones específicas de *sophie*, *sophronein*, *phronesis*

³⁴⁰ B44: μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὄκωσπερ τείχεος.

y *to phronein*. En general, Heráclito se aproxima a la entraña de la vida humana enunciando una dualidad polar marcadamente temporal, practicando la *diairesis kata physin* que enuncia B1. La oposición *neon-geraion*, "joven y viejo", genera uno de los registros recurrentes en que el tema del hombre es presentado en otros fragmentos. Tenemos un ejemplo de tal enfoque general del ser-devenir, la sustancia de que está hecha la vida humana, en B52, cuyo contenido parece ser precisamente una imagen del Tiempo:

Aion es un niño jugando, moviendo piezas.
De un niño es el reinado.³⁴¹

Estamos ante un auténtico enigma. Más de un buen intérprete ha sido frente a él presa de la confusión y el desconcierto, por buenas razones. Ya la sola conjunción de las dos primeras palabras constituye una oposición polar: *Aion pais* es literalmente "tiempo niño", una personificación no menos evidente que sorprendente. En el centro, enlazado con rítmica fluidez a lo anterior, está el juego (de hecho, *un* juego determinado). La última parte del fragmento reformula la paradoja: "el poder real (*basileie*) es de un niño", que implica la doble afirmación de que *Aion* es rey (*basileus*), y que la *basileie* es *paidiá*. Tomando en serio la personificación, *Aion* parece un *theos* o un *daimon*; y lo que el fragmento afirma expresamente es su identidad con un niño.

³⁴¹ B52 (Hippolyt., *refut.* IX, 9, 3-4): αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληίῃ. Quizás este texto de Heráclito (aunado al famoso B60; el camino "arriba abajo") sea la base histórica del proverbio τύχη ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττεύει (documentado en Filón, *de vita Mos.* I, 31). Las referencias al juego de *pestoi* [literalmente, piedras] son muy abundantes en los diálogos platónicos: cf. p. ej., *Alc.* I 110c, *Gorg.* 450d, *Rep.* 333b, 374c, 487b. Dos pasajes platónicos en particular parecen más cercanamente reminiscentes, al menos en parte, del fragmento heraclítico: *Político* 297e (que contiene una analogía entre los *petteutai* y los *basileis*) y *Leyes*, 903d (donde lo divino es presentado como el *petteutes*, siendo las *psychai* seguramente lo análogo a las piezas o fichas en juego). Ya que el juego se jugaba, aparentemente, entre dos, puede uno preguntarse con (o contra) quién juega *Aion*, y una respuesta posible sería "con los hombres" o "las cosas humanas", como en el proverbio. La expresión *pesseuon* resulta intraducible a nuestra lengua, además que se desconoce cuál era, exactamente, el juego aludido (*LSJ*, s.v. *πεσσοός*, seguido por todos los comentaristas, habla sólo de un juego parecido a las damas o el *backgammon* [posiblemente cercano al juego llamado *latrunculi*]; lo único claramente implicado es que se trataba de un juego con tablero y con fichas, y que se jugaba entre dos).

En todo caso, parecería estar implicada una proporción, un *logos*, que es el enunciado de la conjunción de los extremos polares: dios-niño. El tercer término, el intermedio, aquí implícito, es hombre [maduro]³⁴². B52 bien pudiera ser una de las formulaciones más decisivas para la idea del hombre, si no fuera porque es también una de las más enigmáticas. Desde luego, la analogía entre el juego y la política, entre la pseudo-racionalidad y el eterno orden inescrutable del universo, constituyen lo que *no* es dudoso en el contenido de B52³⁴³.

Mucho depende, así, de la interpretación del significado de *Aion*. El parentesco lingüístico del nombre *Aion* apunta a *aei*, "siempre"³⁴⁴. Sobre esta base, la cuestión es meramente de matiz: o bien se trata de la eternidad sin restricciones (en cuyo caso el sentido sería: "El Tiempo Eterno es un niño que juega"), o de la totalidad de *la* vida, o al menos de *una* vida humana ("El tiempo-vida es un niño que juega"). Detrás de *Aion* parece estar oculto *Polemos* (llamado expresamente *panton basileus*, "rey de todos", en B53) y el mismísimo *Logos* (al que Hipólito une, justo antes de citar B50, con *aion*). Cuál es el lugar preciso de *Aion* en la jerarquía de lo divino para Heráclito depende de la oscilación entre las dos posibilidades de interpretación.

Optar por la primera lectura parecería implicar una relativización de proporciones literalmente cósmicas: sobre la base de la metáfora gubernativa (la trasposición de la estructura de la *polis* al *kosmos*), presente en el *Aion* en

³⁴² Vid. *infra*, comentario a B79. Esta idea del *logos* como proporción y analogía deriva del texto de H. Fränkel, "A thought pattern in Heraclitus" (quien, sin embargo, no identifica expresamente el "patrón de pensamiento" con el *logos* mismo).

³⁴³ Cf. B70 ("las opiniones humanas son juguetes de niños"), B74 ("no hay que (*sc.* obrar ni hablar) como hijos de nuestros padres") y B75 ("los que duermen (creo que lo dice Heráclito) son artifices y colaboradores de lo que sucede en el mundo"). Estos fragmentos sugieren un contexto cosmológico y a la vez antropológico, cuya integración constituye una característica de la concepción heraclitiana. Kahn (*com. ad loc.*, pp. 227-229) pone en estrecha relación *pesseuon* de B54 con *metapesonta* de B88, dándole una aplicación marcadamente cosmológica, pero incluyente de la vida humana. También sugiere la posibilidad de identificar *Aion* y *Polemos*.

³⁴⁴ Cf. B1 y B30, las únicas ocurrencias de *aei*; pero véase también B6, *supra* §32.

cuanto que *basileus*, se monta una segunda: la acción del *Aion basileus - pais paizon*, el juego mismo, sería una metáfora del devenir (de modo que el dios de B52 parecería ser exactamente lo contrario de la idea que se hacía Einstein, cuando dijo que "Dios *no* juega a los dados con el universo"). Sin descartar la atribución de la imagen compleja a la perspectiva insensata de los hombres (de la que podría ser la caricatura), podría vérsela como una ironía: *Aion pais* opuesto e idéntico con *Polemos pater* [B53]: jugando consigo mismo el juego del *kosmos* entero, en el que las cosas humanas (las vidas y las muertes) no son más que piezas.

Situado así en un extraño escenario cosmológico, B52 podría aproximarse a B124:

... así como un **revoltijo de cosas desparramadas al azar (es) el más bello**, [como] dice Heráclito, [así] **el universo**.³⁴⁵

El punto fundamental de afinidad con B52 radica en la aparente arbitrariedad de la racionalidad objetiva. Esta interpretación literal, desde luego, parece vedada, en vista de la teoría del *logos* como principio de racionalidad de todas las cosas, ampliamente documentada en otros fragmentos. Pero, en realidad, lo que sugiere este fragmento es que la supuesta arbitrariedad puede ser

³⁴⁵ B124 (Teofrasto, *Metaphysica* 15): ἄλογον δὲ κάκεινοις (sc. τοῖς μόνον τὰς ὑλικὰς ἀρχὰς ὑποθεμένοις) δόξειεν ἂν εἰ ὁ μὲν ὅλος οὐρανὸς καὶ ἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντ' ἐν τάξει καὶ λόγῳ (καὶ μορφαῖς καὶ δυνάμεσιν καὶ περιόδοις). ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλ' ὡσπερ ἰσάρξ† [σάρμα?] εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος. <ὡς> φησὶν Ἡράκλειτος, [τῶς] ὁ κόσμος. (Pero ilógico a éstos (sc. los que postulaban únicamente principios materiales) le parecería sí, por una parte, el cielo entero y todas y cada una de sus partes están dispuestos en orden y con razón (y con formas y poderes y ciclos), y, por otra parte, en los principios ninguna de estas cosas [se da], sino que así como un revoltijo de cosas desparramadas al azar, el más bello, [como] dice Heráclito, así es el universo.) El texto de B124 está corrupto: σάρμα es enmienda de Diels, siendo la lección de los manuscritos σάρξ. Para el texto, los límites y la construcción de este fragmento sigo a García Calvo (*op. cit., ad loc.* p. 245), de quien también tomo "revoltijo" como traducción conjetural aproximada; este editor incluye en la cita *hosper*, y retiene además *sarx* (dándole a este término género masculino y un significado 'inusitado en griego corriente', es decir, no "carne", sino algo así como "revoltijo"), y añade τῶς antes de *ho kosmos*. La traducción usual, adoptando la enmienda de Diels sería: "basura (σάρμα, lit. barredura) desparramada al azar es el más bello universo [u orden]". La característica saliente de la versión que propone García Calvo (y que aquí adoptamos provisionalmente) es que mantiene como sujeto de la primera frase, calificado como *kallistos*, a *sarx*, no a *kosmos*, que es el término final con el que se compara *sarx ho kallistos*. Con todos los riesgos que implica, esta construcción e interpretación parece, en todo caso, satisfacer mejor que la usual las exigencias del contexto de Teofrasto.

resultado de un deficiente punto de vista. La *alogia* a que alude la fuente de este fragmento, Teofrasto (quien sin duda la atribuye a Heráclito, entre otros) se disipa al coordinarse con una perspectiva peculiar (el *logos* como proporción), la cual pasa desapercibida a Teofrasto. Si lo que el texto dice *no* es que el más bello orden o universo sea un montón desarreglado, un desorden, sino que incluso un "revoltijo", es decir, algo aparentemente arbitrario, puede tener su belleza, y es tal combinación (necesariamente poseedora de algún *metron* y un *logos* propios, en cuanto que ejemplo de belleza), la que parece ser *comparada* (quizá el *hosper* inicial pertenece efectivamente a la cita) por Heráclito con el cosmos (término que retiene así plenamente su sentido de arreglo, que hace juego con *ho kallistos*). Así entendido, B124 no respalda que en B52 se trate de una negación radical de tal racionalidad u orden cósmicos, sino parece más bien una llamada de atención hacia la *harmonie aphanes* (B54). Si se mantiene, en cambio, la interpretación usual, según la cual el fragmento compara "el más bello cosmos" con un montón de basura (*sarma*), la analogía (*sarma-paidia, kosmos-Aion*) parece reforzar la plausibilidad de un trasfondo cosmológico en B52. En esta lectura, una dificultad adicional es la peculiaridad de la expresión *ho kallistos ho kosmos*, que parece implicar una pluralidad de *kosmoi*, lo cual debilitaría el alcance verdaderamente universal del término. En cualquier caso, B124 tiene tantas o más dificultades que B52.

De vuelta a B52, la otra posibilidad de interpretación del significado de *Aion* es tomarlo casi en su sentido homérico, como tiempo *vital* (en Homero, *aion* se confunde con *psykhe*, y es no sólo vida, sino vitalidad, lo que abandona al hombre cuando muere³⁴⁶, el efímero tiempo humano. Acotado de este modo el sentido de *Aion*, B52 parece una visión alternativa de la

³⁴⁶ Cf. p. ej. *Il.* XIX, 27.

brevedad y la banalidad de la existencia humana, en líneas afines a la visión tradicional. De las dos interpretaciones, la primera parece más atractiva, por cuanto que es más universal y es además compatible con una inclusión de la segunda. Ésta, aun si excluyera la primera construcción, seguiría siendo una formulación (aunque más débil) de la paradójica naturaleza de la condición humana, y *Aion* sería un símbolo de lo humano. Sin embargo, la dualidad de posibilidades --el tiempo cósmico y el tiempo humano-- no exige (ni permite) por sí misma optar por ninguno de los dos, sino que, al contrario, cada uno implica necesariamente al otro: la dimensión antropológica y la dimensión cosmológica aparecen *integradas*. El tiempo niño, paradigma de lo efímero del cosmos, es un rey que juega, y ese juego que es su reino (quizás el universo entero) incluye con certeza --según la interpretación minimalista-- el ámbito humano.

No hay que olvidar que son niños quienes engañan a Homero, superándolo en ingenio (B57), y son también los niños efesios a quienes debería cederse la *polis* (B121). Es un niño imberbe el que guía al varón (*aner*) embriagado, de alma húmeda (B117). En todos estos casos, el eje axiológico es fundamental: la niñez es paradójicamente³⁴⁷ portadora de un valor superior del que se atribuye a sus contrarios (los *andres*, varones adultos caracterizados como ineptos de varias maneras). Posiblemente opera también, en los dos últimos (B121 y B117), un esquema proporcional implícito, que se hace más visible en otros fragmentos:

El hombre es llamado niño frente al *daimon*, como el niño frente al hombre³⁴⁸.

³⁴⁷ Las connotaciones negativas del vocablo *pais* (y otros afines, como *nepios*, literalmente "infante", metafóricamente "pueril", sin inteligencia [LSJ s.v. νήπιος, II]) son frecuentes en la literatura. Uno de los significados registrados es, con respecto a la condición [social] "esclavo", "sirviente" (LSJ s.v. παῖς, III).

³⁴⁸ B79: ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὁκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρὸς.

Sobresimplificando un poco³⁴⁹, aparece aquí de nuevo una relación proporcional de tres términos: *daimon* : *aner* / *aner* : *pais*. El verbo empleado (*akouo*) implica literalmente un *logos*, una fórmula verbal sonora, que se manifiesta aquí como proporción o analogía.

De este modo, se da una nueva expresión concreta al principio universal de orden y armonía, clave de la estructura real de cada cosa. La cosa es, en este caso, la estructura o *physis* del hombre, desplegada en una proporción con tres términos, los cuales, juntos, constituyen la estructura 'ontológica', que es unitaria y dinámica. La estructura triádica proporcional es ontológica (en la medida en que fija los hitos fundamentales, los puntos de referencia), pero también es axiológica (en cuanto que la plenitud del ser coincide con el valor). Lo demoniaco y lo divino pueden ser verosímelmente vistos como una representación simbólica del criterio supremo. Esta imagen del hombre lo presenta como un ser complejo: a la vez intermedio y en los extremos opuestos: en la encrucijada del saber y el actuar, su propia estructura real, su *physis*, puede muy bien ser descrita como *harmonie* ("ensamble") *aphanes* [B54] o *palintropos* [B51].

Sin ser el único constitutivo de la *physis*, el evidente lado negativo del ser del hombre se resume en su cerrazón al *logos*, una actitud epistémica negativa que, paradójicamente, no se hace fuerte en lo común sino en lo privado y peculiar, en la mera creencia, el pseudosaber que no es sino ignorancia encubierta. La filosofía heraclitiana del conocimiento se presenta así dentro de un contexto ético. Las consecuencias extremas de esa actitud epistémica negligente se manifiestan en la flagrante existencia de la *hybris* (la desmesura en general y la violencia social en particular), a la que "hay que

³⁴⁹ Aunque la proporción se ve mucho más nítidamente en los "fragmentos" B82 y B83, provenientes del *Hipias mayor*, 289 a-b, los excluyo de la discusión porque no son, probablemente, más que una reminiscencia.

extinguir más que un incendio"³⁵⁰. La desmesura, contraria de la medida y el orden, no puede darse más que en el ámbito humano, y en especial, en los planos ético y político. Los sujetos potenciales de *hybris* tienen que ser los mismos que los que son objeto de censura en el resto de los textos que ya hemos referido (*anthropoi* en general, y específicamente los más [el vulgo] y los pocos [los nobles]).

De esto puede inferirse una conexión entre la *hybris* y la ignorancia. Pero el punto más importante (y filosóficamente más interesante) del reconocimiento heraclitiano de la existencia de la *hybris* y su reprobación, es que muestra una diferencia clave entre el mundo de los hombres y el ámbito no humano. Los cambios cósmicos se producen inexorable, necesariamente, sin que sus sujetos puedan hacer otra cosa que padecerlos: el mismo sol, con todo su poder, no es capaz de desmesura, y *si lo fuera*, no conseguiría nunca evadir a la justicia y sus agentes, las Erinias [B92]. Pero el hombre es un ser distinto: no sólo rebasa los límites, sino que él mismo consiste, o puede consistir, en la conciencia del vaivén de lo divino y lo humano, lo joven y lo viejo, lo despierto y lo dormido, lo viviente y lo que está muerto, y esa conciencia también produce una variación de esos límites. En lo que él mismo propiamente es (su *physis*) se funden el ser (y el no-ser), el saber (y la ignorancia) y el hacer (y el deshacer).

³⁵⁰ B43: ὕβριν χρη σβεινύοναι μάλλον ἢ πυρκαϊήν: "hay que extinguir la desmesura más que un incendio". Esta *gnome* primariamente moral contiene también el elemento de la comparación en términos ontológicos: la desmesura es un fuego más dañino que un incendio. Pero el ámbito de la desmesura es, ante todo, el interior; por lo que es sorprendente, dada la frecuencia con que se concibe al alma como fuego en Heráclito, el obvio poder destructivo de éste en la intimidad del ser, según este texto.

§40. LA PARADOJA DEL HOMBRE. EL SER COMO *ETHOS*: EL SABER Y LA ACCIÓN.

A pesar, pues, de que la *hybris* es innegable, no son todos los hombres, ni siempre ni necesariamente, los que viven ajenos al *logos* común³⁵¹. De hecho, tal ajenidad es en el fondo ilusoria: la irracionalidad humana no compromete la validez de la ley cósmica, sino que la ilustra [así la paráfrasis que es B75: "los que duermen son colaboradores y artífices de lo que sucede en el cosmos"]. Para el hombre, la conexión plena entre el *logos-kosmos* y la vida se cumple sólo a través de la autoconciencia y la aproximación a lo sabio (*sophon*, B50, B41). Éste puede legítimamente ser visto como una posibilidad humana, antes que como una suerte de personificación de lo divino, visto a su vez como exterior respecto de lo humano.

Uno de los conceptos centrales en la comprensión heraclitiana de la *physis* del hombre es sin duda *ethos*, término que Heráclito documenta por vez primera en la tradición filosófica. El fragmento más célebre a este respecto, una verdadera joya de arte expresivo y de pensamiento filosófico, es B119:

El carácter es para el hombre su destino.

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων

³⁵¹ Una interpretación coincidente con esta perspectiva, y llena de reminiscencias de Heráclito, se halla en Demócrito, B53: πολλοὶ λόγον οὐ μαθόντες ζῶσι κατὰ λόγον. ["Muchos, sin haberla aprendido, viven conforme a la razón"].

El punto de partida es, en cualquier interpretación, la afirmación inequívoca de carácter y 'destino'³⁵². Lo que Heráclito parece decir primariamente aquí es que el ser del hombre consiste en una unidad, compuesta de *ethos* y *daimon*. Pero la dualidad es también significativa: el ser humano no es puro carácter, ni tampoco resultado de una ciega fatalidad externa. La paradoja en que reside la originalidad heraclitiana es *la inmanencia del destino en el carácter*.

Las interpretaciones posibles derivan de las varias cuestiones lingüísticas que asaltan de inmediato al lector. Un primer punto indiscutible es que el tema literalmente central (y el menos problemático) es *anthropos*, hacia el cual confluyen los otros dos términos. En el plano semántico, los otros dos sustantivos ofrecen varios sentidos no excluyentes entre sí. *Ethos* (con eta) significa carácter, modo de ser, naturaleza (*ethos* con épsilon es 'hábito', 'costumbre'; las dos palabras pertenecen a una misma familia)³⁵³. Sin que pueda decirse que el significado de *ethos* sea unívoco, el sentido de *daimon* es mucho más intrincado. *Daimon* puede ser sinónimo de *theos* y significar lo divino en general, pero también se refiere a veces sólo a una parte específica suya, subordinada a los dioses propiamente dichos³⁵⁴. Aquí tiene posiblemente un sentido muy concreto: un demon ("genio" o "ángel guardián")³⁵⁵, que es el

³⁵² Vertemos *daimon* por 'destino' de manera provisional, conscientes de que conlleva una modernización que quizás pueda resultar excesiva. En seguida discutiremos brevemente el sentido del término.

³⁵³ La originalidad de la interpretación que Heidegger (en *Carta sobre el humanismo*) ofrece de B119 radica en rechazar que éste (es decir, 'carácter') sea el significado pertinente, sustituyéndolo con el viejo sentido de "morada". Tomado literalmente B119 diría entonces "para el hombre la morada interior es el destino" [la traducción heideggeriana es, sin embargo, "El hombre habita, en tanto que hombre, en la cercanía de lo divino"]. Como traducción, esta versión parece muy implausible.

³⁵⁴ Un célebre pasaje platónico (*Symposio*, 201e-203a) ilustra bien la distinción de lo divino frente a los *daimones*, con uno de los cuales Sócrates-Diótima identifica a Eros (Δαίμων μέγας lo llama Diótima en 202d9): ni mortal ni inmortal, ni divino ni humano, lo demoniaco es *metaxy*, intermedio. La visión más convencional de Eros como un dios (negada expresamente en 202c1) es aparente en otros de los discursos que componen el *Symposio*.

³⁵⁵ Cf. Marcovich, com. *ad loc.* (DKB119=M. fr. 94). La traducción italiana de *daimon* es "Genio" ("genio" = "ángel guardián" aparece en la versión al español, p. 118). Brun escribe "génie" (p. 144). La traducción clásica de Burnet, "fate", equivalente a "destino" en español, sin ser errónea en cuanto al sentido esencial, pierde en concreción.

símbolo del destino individual. Ya Hesíodo refiere a *daimones* guardianes, y Teognis (163) hace mención de un *daimon deilos*. La palabra *eudaimonia* ('felicidad', probablemente la categoría central de la ética del periodo clásico) significa, literalmente, '[tener] un buen *daimon*'. Una aproximación arcaizante podría ser 'el carácter es el hado [lat. *fatum*] del hombre". Además de estos problemas semánticos, desde el ángulo sintáctico los términos son reversibles o intercambiables como sujeto y predicado.

Entendido según la construcción más natural, e interpretado de la manera más simple, general y directa ("el carácter es para el hombre su destino"), el fragmento es una afirmación lapidaria y categórica con un marcado tono moral: una suerte de defensa de la libertad y la autonomía moral del hombre frente al fatalismo supersticioso. En una primera lectura, B119 enuncia algo así como un principio general de responsabilidad: para cada uno (y para todos), y para su bien o su mal, su modo de ser, su personalidad o naturaleza individual es lo que determina, o en lo que consiste su suerte o destino (una afirmación que se opone a la tendencia predominante de la piedad religiosa y sabiduría moral tradicionales)³⁵⁶. Este innegable sentido moral tiene una implicación general, "ontológica", más bien descriptiva que prescriptiva, a saber, la idea de que el *tener un carácter determinado* es el destino, es decir, algo forzoso e inevitable, para cada quien: algo así como una caracterización del ser del hombre en general como "ser modal", irreductiblemente individual, y relativo según la peculiaridad y los límites de cada momento y circunstancia. Es difícil de exagerar la importancia de la sola idea del *ethos*

³⁵⁶ En contraste, cf. Teognis vv. 133-134: Οὐδείς, Κύρν', ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός, ἀλλὰ θεοὶ τούτων δῶτορες ἀμφοτέρων ["Nadie, Cirno, es causante de su propia ruina o su provecho, sino que son los dioses los dadores de ambos"]. Y todavía más cerca de los términos de B119, cf. también v. 149: Χρήματα μὲν δαίμων καὶ παγκάκῳ ἀνδρὶ δίδωσιν ("Pero un *daimon* da riquezas también al varón más malvado"; vv. 165-166: Οὐδείς ἀνθρώπων οὐτ' ὄλβιος οὔτε πενιχρὸς / οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὐτ' ἀγαθός. ("Ningún hombre es dichoso ni pobre / ni malo, sin el *daimon*, ni bueno"). En contraste visible con Heráclito, en Teognis lo ético en su totalidad está contenido en la figura del *daimon*.

como categoría ontológica y situacional, y en especial la conexión del ser con la individualidad en el hombre.

La primera lectura admite otras perspectivas. Por ejemplo, la contraposición entre la contingencia que contiene *ethos* (la marca distintiva del ser del hombre) y la intrínseca suficiencia del *daimon* (lo divino) se acentúa si se opta por transliterar: "el *ethos* es el *daimon*". La identificación de estos opuestos, constitutiva del hombre, sugiere –al menos en la praxis humana– una eliminación de lo divino ("para un hombre, no hay más *daimon* que el *ethos*"), o una afirmación de la autonomía de la praxis moral ("el *ethos* constituye la fuente y el fundamento del *daimon*"). El efecto no se altera si construimos, a la inversa, 'el *daimon* es, para el hombre, el *ethos*': la diferencia radica aquí en el matiz opuesto: en vez de considerar la degradación del *daimon*, pasa a primer plano la sublimación del *ethos* humano³⁵⁷. Es revelador que, según esta posibilidad, también resulte una degradación del estatuto tradicional de lo divino o lo demoníaco. Pero, al margen de la interpretación que se adopte, el dato principal es la identidad entre *ethos* y *daimon*, que persiste como un caso privilegiado de *logos* (un *logos peri anthropou physeos*, una definición enigmática de la naturaleza humana). De cualquier modo, aunque con diferencias de matiz, el dicho evidencia la revolución de una idea tradicional, que concierne aquí al papel del hombre en la determinación del sentido de su propia existencia.

Para completar la interpretación de B119 según estas líneas generales (especialmente la que concierne a la conexión entre lo divino y la dimensión moral de la existencia), puede recordarse una sentencia de Demócrito (B171),

³⁵⁷ Así, por ejemplo, Guthrie (Trad. Gredos, Vol. I, p. 454): "Esta sentencia tiene, pues, una profundidad mayor. Se relaciona con la creencia en la transmigración y significa: 'El carácter (o *individualidad*) de un hombre es la parte inmortal y potencialmente divina del mismo'. Esto confiere un relieve extraordinario a la responsabilidad humana y realza el contenido ético de la sentencia". La conexión con Empédocles, quien llama *daimon* a lo que otros llamarían *psyche*, señalada por Guthrie parece promisoría (aunque quizás, paradójicamente, en favor de la causa contraria a la de Guthrie).

cuya concepción ética (que gira en torno de la noción de la *euthymie*, el "buen ánimo") está modelada según parámetros bastante heraclitianos:

La felicidad no reside en la comida ni en el oro:
el alma es la morada del *daimon*³⁵⁸.

Además de las afinidades aparentes, y la alta probabilidad de que Demócrito haya tenido presente este fragmento heraclitiano (y quizás también B9: "Los asnos prefieren la paja al oro"), son notables ciertas variaciones significativas, que revelan un sentido nuevo, una elaboración posterior de la idea original. Resalta primero la persistencia del tono moral (incluso su intensificación). Pero éste se centra en el juego, bien explícito, entre *eudaimonie* y *daimon*, mientras que en Heráclito la dimensión moral entera está contenida en el solo término *ethos* (o bien en la frase *ethos anthropoi*). *Ethos*, además, es precisamente el término que no recurre en la versión democritiana, sino que es sustituido por *psykhe*. Quizás éste es el punto más sugerente del cotejo de Heráclito con Demócrito. La conexión, esencial pero implícita, entre *ethos* y *psykhe* puede reforzarse mediante la invocación del significado etimológico de 'madriguera' o 'habitación', también contenido arcaicamente en *ethos*³⁵⁹, pero también debe observarse que la noción de 'morada' o 'residencia' (*oikoterion*) en la frase final, refleja *oikei* ('reside') en el primer miembro (que quizás apunta genéricamente a *soma*, como sujeto de los bienes desdeñados, en los que *no* consiste la *eudaimonie*). La formulación democritiana de la asociación de *daimon*, como símbolo de los valores superiores, intelectuales y morales, con *psykhe* como su sede, parece seguir la línea desmitificadora de Heráclito, pone el énfasis en la interioridad humana, y sugiere así retrospectivamente una conexión, prácticamente inmediata, entre *ethos* y

³⁵⁸ B171: εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.

³⁵⁹ Cf. Juliana González, *Ética y libertad*, I, p. 51, con nota 35, y también *El ethos, destino del hombre*, especialmente "Prólogo", pp. 9-12, y IV. 3, pp. 157-158, con nota 44. C. Ramnoux (p. 319) juega con este sentido de *ethos* en su comentario de B78, traduciéndolo por "la maison de l'homme".

psykhe. Ésta, en todo caso, parece ser al menos la interpretación creativa de Demócrito de un tema innegablemente heraclitiano, a la que hay que reconocerle también un valor testimonial (al menos en cuanto al significado de *daimon*).

Como el paralelo con Demócrito, también es reveladora la coincidencia con el "signo demoniaco" del Sócrates platónico, esa extraña voz (*phone*) que se hacía oír en la intimidad silenciosa, que representa el fundamento de la autenticidad y la conciencia éticas (y en la cual está presente, además de la unidad de *ethos* y *daimon*, *logos*, la voz de la razón que habla de la *physis*).

El único otro fragmento heraclitiano que hace mención de *ethos*, B78, también está montado sobre el eje del contraste entre lo divino y lo humano:

El carácter humano no tiene pensamientos inteligentes, pero el divino sí.	ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.
--	--

Aunque optamos por la traducción más literal de 'carácter', en principio no sería incorrecto, sino iluminador, verter aquí *ethos* por 'naturaleza'³⁶⁰. La interpretación más generalizada se contenta aquí con ver una oposición bastante exterior entre la condición humana y la naturaleza divina, atribuyendo a Heráclito, implícita o explícitamente, además de una idea acaso demasiado unívocamente negativa de la escasa inteligencia humana, una concepción 'teológica' unidimensional y plana. Raras veces se hace justicia al plural *gnomas*, y ni siquiera el contraste polar *ouk echei-echei* ha inducido la conexión obligada con el tema recurrente (y por lo visto, aún soslayado) de la unidad.

³⁶⁰ "Human nature" (Kahn, pp. 172-173); "La natura humana" (Marcovich en *Eracilito*, p. 330-331); "la índole humana" (Marcovich en *Heráclito, Editio minor*, p. 330-331); "Human nature" (T. M. Robinson, p. 49); "Naturaleza humana" (Guthrie en trad. esp. Gredos, pp. 376, 386); "la humana naturaleza" (Jaeger en *TPFG*, trad. J. Gaos) Otras variantes: "Human disposition" (Kirk (en Kirk & Raven, 2nd ed., p. 192 n.)); "La condición humana" (Cappelletti, p. 87); "La demeure des hommes" (Jean Brun, p. 117).

Mientras que el enfoque sinóptico de B119 insiste en la identidad de *ethos* y *daimon* "para el hombre", B78 se centra analíticamente en *ethos*, la personalidad individual, en cuyo interior practica una *diairesis kata physin*. La división producida es *humano-divino*, caracterizados respectivamente por carecer de y poseer *gnomai*. Una interpretación distinta de la tradicional (que implicaría, por su parte, la noción de un *ethos* del dios) es partir de *ethos* como modo de ser *de una persona, de un ser humano*. La distinción moral y epistémica entre una disposición sensata y una insensata es la que se caracteriza en el contraste *anthropeion-theion*. Leído de este modo, B78 tiene más bien poco de teológico, y aparece en cambio como una *gnome*, una suerte de máxima moral. Lo que ella establece es la distinción entre los dormidos y los despiertos en términos ético-epistémicos. Un punto especialmente curioso es que la *gnome* llame *gnomai* a los pensamientos y palabras inteligentes, portadores de *gnosis*, como aquello que define al *theion ethos*. El contenido cognitivo del *ethos* y la reflexividad de la *gnome*, sugieren pues una conexión con el *logos*, que aquí discierne dos modos opuestos, radicados como posibilidades en el interior mismo del ser del *logos*. Reaparece así, por otros caminos, la paradoja del hombre, ahora visto como el ser del *ethos*.

Hay todavía otro grupo de textos, los cuales deben ser considerados para completar el cuadro que Heráclito pinta de la condición humana. Esta *otra* visión de lo humano, notablemente más optimista que la unilateral misantropía que tanto se ha atribuido a Heráclito, no es, sin embargo, inesperada, y de ella hay múltiples anticipaciones en los fragmentos principales que ya revisamos.

(B112) Ser sensato es la máxima virtud y sabiduría: lo verdadero decir y obrar según naturaleza escuchando.

(B113) El pensar es común a todos.

(B116) En todos los hombres está conocerse a sí mismos y ser sensatos.

(B112) σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη· ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

(B113) ξυνὸν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν.

(B116) ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

La fuente de estos tres textos es la *Antología* o *Florilegio* de Estobeo (siglo v d. C), en la que se han conservado también otros fragmentos importantes (doce forman la serie completa: B108-B119). Asumiendo en principio su autenticidad³⁶¹, es instructivo recordar que B113 ha sido a veces puesto en estrecha relación con B114, con base en el hecho de que comparte con él la idea de lo común (*xynos*), e incluso ha sido editado entre B1 y B114-B2. Tal reconstrucción no parece irrazonable ni implausible: B113 resume bien un presupuesto del reproche heraclitiano a los hombres por su falta de comprensión, al hacer explícito el carácter común del pensamiento racional (*to phronein*). Esta última idea encuentra su contrapunto en la *idie phronesis* de B2. Al margen de cuál pueda haber sido su ubicación en el escrito originario, su conexión con B116 y B112 puede justificarse por afinidad temática y a partir del vínculo lingüístico del pensar [*phronein*] con la racionalidad específicamente moral [*so-phronein*].

En la sentencia "Común a todos es el pensar" es ambigua, gramatical y semánticamente, la referencia de *pasi* (d. pl., común a los géneros masculino y neutro), que podría significar 'todas las cosas' o 'todos los hombres'. La interpretación restringida ha primado, por encima de la lectura más universalista, en parte porque ésta parece poco convincente desde la primera aproximación: ¿en qué sentido el pensar es "común" a todas las cosas? Seguramente no³⁶² porque Heráclito creyera que todas las cosas piensan.

³⁶¹ Seguimos en este modo de proceder a Kahn (p. 120), para quien el *onus probandi* queda a cargo de los que niegan la autenticidad.

³⁶² A pesar de lo que sugiere Kahn, p. 119.

Quizás sería más persuasivo, en esta línea de interpretación, comunicar el pensar con el *logos*: el pensar [bien] es común, en cuanto coincida o concuerde con el *logos* que es la expresión de la com-unidad de todas las cosas. El pensar es común a todo en el sentido de que puede abarcar a todas las cosas (tal como lo sabio consiste en acordar que todo es uno [B50]).

Esta lectura, que no parece desdeñable, no es, sin embargo, la más natural y primaria. En cambio, "el pensar es común a todos (*los hombres*)" sugiere inmediatamente la caracterización del pensar como facultad o capacidad (*dynamis*). La atribución universal a todos y cada uno de los hombres es el segundo foco de atención, especialmente interesante si es contrastado con las cualificadas reprobaciones de los hombres, de las voces de la sabiduría tradicional, de los muchos y de los pocos. Se trata, a primera vista, de una afirmación optimista, que contrasta con la dura condena de "los hombres" en otros fragmentos, y en la que *phronein* tiene sentido potencial: Heráclito no dice que todos los hombres piensan, sino que el pensar (como capacidad o facultad) es común a todos. Así también, cuando Aristóteles escribió en el principio del libro *Alpha* de la *Metafísica*: "Todos los hombres tienden por naturaleza al saber" (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, 980a), en sus célebres palabras (que *no* dicen que todos los hombres sean sabios) se escucha el eco, no sólo de Sócrates y Platón, sino también de Heráclito. Parafraseando, se diría que, para Heráclito, el pensar representa lo realmente definitorio del ser común de todos los hombres, y que constituye el ámbito natural del *gignoskein*, el conocer. En este sentido, *to phronein* es el espejo del *logos*, el *logos* mismo presente en el hombre, el fundamento inmanente del hablar con entendimiento [*xyn nooi legontas*, B114].

Pero si el pensar es factor de comunidad, imagen humana del *logos-kosmos*, la auténtica *phronesis* común se concreta, según B116, en el autoconocimiento y el ser sensato [o, alternativamente, ser moderado,

sophronein]. La conexión entre autoconocimiento y sensatez y/o moderación es, con seguridad, un lugar común³⁶³. De nuevo, como en B113, la sorprendente aportación heraclitiana radica en la aplicación universal: conocerse a sí mismos (*gignoskein heoutous*) y ser sensatos (*sophronein*) son posibilidades que literalmente "están en todos los hombres". El tema del autoconocimiento, prefigurado ya en el proemio en la imagen del *logos* reflexivo, cristaliza en el célebre B101: "me busqué a mí mismo". La elaboración del saber de sí puede ser, como hemos sugerido antes³⁶⁴, una interpretación unificadora de B45 y B115, una de cuyas consecuencias más significativas es la conexión del saber, el *ethos* y la praxis con *psyche* y *logos*. El ser sensatos ("racionales", o alternativamente "estar cuerdos") es el tema gemelo de la autoconciencia y el [bien] pensar. El punto específico de B116 es la atribución expresa de ambas formas del saber a la totalidad de los hombres. Lo más significativo es que, frente al carácter tradicional de la conexión, Heráclito afirme inequívocamente (y consistentemente con B113) que son *todos* los hombres --el énfasis en la universalidad no puede ser gratuito ni accidental-- los que participan del saber y la virtud. Este punto adquiere tanto más peso cuanto que tal universalidad no es predicada expresamente de "los hombres" en el proemio y otros pasajes.

De los tres fragmentos, B112 es probablemente el más importante para apreciar la originalidad del planteamiento heraclitiano en la dimensión ética³⁶⁵. Su lenguaje y estilo, cuidadosamente articulados, han sido objeto de

³⁶³ Cf. Kahn, *com. ad* B116 (p. 116): "The connection between self-knowledge and *sôphronein* is taken for granted in the archaic conception of wisdom preserved in the saying of the Sages and inscribed at the entrance to the sixth-century temple of Apollo at Delphi, where *mêden agan* 'nothing too much' was written next to *gnôthi sauton* 'know (recognize) yourself. Both maxims might reasonably be paraphrased as *sôphronein* 'be of sound mind'." Kahn remite a Platón, *Cármides*, 164e7: τὸ γὰρ Γνώθι σαυτὸν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταῦτόν.

³⁶⁴ Cf. *supra*, III, §21.

³⁶⁵ Así Kahn, *com. ad loc.*, p. 119.

suspicias infundadas³⁶⁶. Ocurren en él las palabras *arete* (la única instancia del término en los fragmentos) y *sophie* (cuyo único otro uso –irónico– está en B129), posiblemente reflejadas en los calificativos *sophotate kai ariste* empleados en B118 para caracterizar al alma seca³⁶⁷. La dinámica peculiar de la sintaxis incluye algunos giros ambiguos y resonancias de otros pasajes (especialmente, del proemio). Todos estos hechos pueden ser (y han sido) empleados como argumentos en pro y en contra de la autenticidad.

En el concepto de *sophronein* está incluido el pensar, *phronein*, pero también la idea o el ideal de la moderación, el equilibrio, la medida. *Sophon* no designa sólo al hombre cuerdo y sensato, al que está 'en su sano juicio', sino también al hombre moralmente capaz de controlar sus propias pasiones e impulsos irracionales. La *sophrosyne* es lo que previene la *hybris*. Según la construcción que adoptamos aquí (puntuando después de *sophie*), el fragmento constituye una elaboración del concepto de *sophronein*: "Ser sensato es la virtud y la sabiduría más altas: lo que es verdadero decir y actuar según naturaleza, prestando oído".

El concepto tradicional de *sophronein* incluye la medida como criterio de racionalidad, pero también representa el ideal moral del equilibrio y la virtud especial de la moderación. Con diferencias de matiz, el hombre *sophon* y el *phronimos* son fundamentalmente lo mismo: la ejemplificación concreta de la virtud general de la racionalidad intelectual y práctica. Como cualidades o formas del *ethos* humano, *sophrosyne* y *phronesis* son posibilidades del *noos*, que designa, en conformidad con el uso de la época, lo mismo la facultad de entender que su producto. Como ideal moral, es fácil advertir que *sophronein* en B112 es en gran medida coincidente con las

³⁶⁶ Kirk (*CF*, p. 56) y Marcovich (*Editio maior*, p. 89 ss, 563) son dos ejemplos recientes.

³⁶⁷ *Vid. infra*, §41.

concepciones tradicionales de líricos arcaicos como Teognis o Solón, y a la vez que prefigura las concepciones platónica y aristotélica. La originalidad de Heráclito radica en la identificación de *sophronein* con la suprema forma de *arete* y de *sophie*. Es plausible quizás ver una cierta contraposición entre lo pragmático y lo moral en el par *arete-sophie*³⁶⁸, pero sin duda lo más importante es su reunión y aproximación. La calificación de *megiste* implica quizás otras formas menos eminentes. Lo revelador es la distinta relación entre *arete*, que pasó a significar lo esencial y unitario de toda forma de excelencia o mérito humanos (en Platón) y *sophie*.

En la concepción heraclitiana, *arete* (que podemos naturalmente asociar al *aristos*) refiere posiblemente al aspecto moral (por oposición al pragmático) de la acción, y a la disposición natural del sujeto agente hacia lo que es intrínsecamente bueno. Por su parte, *sophie* conlleva un contenido cognitivo y expresa la noción de habilidad o pericia en la práctica. Si asumimos, pues, que el texto es auténtico, de hecho tenemos aquí documentada la primera fase de la transición a una visión unificada de la *arete*, cifrada en la noción del saber, como base y guía del obrar. Lo que pudiera parecer, a primera vista, un lugar común, resulta ser en realidad el acto decisivo de una conservación y una transformación igualmente radicales: Heráclito aparece como el sintetizador de la visión tradicional (al unir *arete* y *sophie*) y como la base firme en que se apoyó el proyecto socrático-platónico. El remate de B112 ofrece una caracterización de la auténtica *phronesis*, la actitud del hombre despierto: *alethea legein kai poiein*, "decir y hacer lo verdadero" podría quizás interpretarse en sentido moral, y ser traducido como "decir y hacer lo justo". *Kata physin epaiontas*, "según naturaleza prestando oído" (o bien: "según naturaleza entendiendo"), se deja leer bien separada, lo

³⁶⁸ Cf. p. ej. Teognis, v. 1074: Κρεῖσσον τοι σοφίη καὶ μεγάλης ἀρετῆς: "Más vale, te digo, la habilidad que incluso la virtud más alta" (cf. v. 218: Κρέσσον τοι σοφίη γίνεται ἀτροπίης).

mismo que junto con *alethea legein kai poiein*, y reanuda el contacto con el tema del conocer como escuchar. La expresión adverbial *kata physin*, conectada sutilmente con el *logos xynos panton*, no excluye, además, la posibilidad de una referencia al *ethos* mencionado en B78 y B119, con el sentido de "según la [humana] naturaleza (=ethos)".

§41. LA ΦΥΣΙΣ DEL ALMA

En cuanto que paradójico ser del *logos* y del *ethos*, el hombre es en Heráclito, así, el ser cuya verdadera naturaleza es el conocer y, sobre todo, el conocerse. Es notable la coincidencia que hay entre esta concepción del hombre y unos versos de Píndaro que aluden al vínculo entre el devenir, el ser y el saber: "[que] seas lo que eres, tú que has aprendido"³⁶⁹. La semejanza con Heráclito alcanza la forma estilística de la expresión, generando varias posibilidades significativas: en especial, "lo que eres" puede tomarse como predicado de "seas". Los temas que se traslucen aquí apuntan hacia la entraña dialéctica del ser humano y la vitalidad del saber: para Píndaro, como para Heráclito, ser uno mismo no es algo fácil ni simple. En medida importante, cada quien es lo que llega a ser, y el saber es el camino que media entre el no ser aún quien se es y el llegar a serlo. Aunque como pensador moral Píndaro es muy distinto de Heráclito, no sólo coincide aquí admirablemente con él, sino que incluso puede servir para iluminar el sentido positivo de la idea heraclitiana del hombre: ¿qué es ese ser que no es aún lo que ya es, sino que ha de llegar a ser lo que es? El germen de la respuesta de Heráclito, escondida entre líneas, dice: "el ser que deviene siempre nuevo", "el ser del *logos* y del *ethos*".

³⁶⁹ Píndaro, *Pítica* II, v. 72-74: Γένοι', οἷος ἔσσι μαθών. Καλός / τοι πίθων παρὰ παισίν, αἰεὶ / καλός. La referencia al simio y a los niños podrían contener una referencia a uno o varios fragmentos heraclitianos (notablemente, los fragmentos 82-3), lo cual refuerza la hipótesis de una relación semejante en las palabras iniciales.

Otra caracterización que Píndaro ofrece de la condición humana³⁷⁰ puede complementar la coincidencia y la diferencia con Heráclito. Por su lenguaje y sus imágenes, podría contener reminiscencias de éste (y muy precisamente del proemio), pero también del espíritu trágico tan común en la lírica arcaica:

Seres efímeros: ¿qué es cada uno y qué no es?
El hombre es el sueño de una sombra (σκιάς ὄναρ
ἄνθρωπος).

La radicalidad extrema de la formulación pindárica es sorprendente, y sugiere tanto una elaboración de ciertas imágenes de Heráclito como una anticipación de la caverna platónica. Pero, aparte de la coincidencia en el lenguaje, Píndaro va más lejos que Heráclito, en cuanto profundiza la tendencia moral pesimista y subraya el carácter efímero, ontológicamente degradado de la condición humana. El pensamiento moral de Píndaro se aparta así profundamente de Heráclito, para quien, como observó C. Ramnoux, el hombre, en cuanto que lleva un *logos* en sí mismo "no es 'el sueño de una sombra'"³⁷¹. Lejos de ser unívocamente definitorio del hombre, el sueño no es el criterio universal: dormidos-despiertos equivale simbólicamente a inconscientes-alertas (respecto del *logos* siempre real, según el cual todo sucede, sugiriendo una analogía fisiológico-epistémica entre el estar despierto con el estar dormido, y el estar despierto y el saber máximo, lo sabio y lo sensato). En Heráclito, la imagen crítica tiene sus límites, y carece inmediatamente de resonancias trágicas o matiz religioso alguno.

Es conveniente ahora reconsiderar brevemente la función de *psykhe* en la comprensión heraclitiana del ser del hombre. En la serie de fragmentos recién examinados (B113, B116 y B112) cristalizan las posibilidades más positivas del *ethos* humano, lo más cercano al criterio del *daimon*. Uno de los aspectos

³⁷⁰ *Pítica* VIII, v. 95.

³⁷¹ Ramnoux, C., p. 120: "Un logos appartient en propre à 'son âme'. Mieux que l'immortalité cela fonde la *consistance de l'homme*. Un logos n'est pas 'le rêve d'une ombre'".

más sugerentes de la formulación de B119 es la interioridad de lo demoniaco, un punto que Demócrito desarrolla independientemente, al llamar a *psykhe* la "morada" o "casa" (*oiketerion*) del *daimon*. Para ver la sentencia democritiana como un desarrollo creativo de la fórmula heraclitiana, lo fundamental no es, probablemente, sólo el sentido etimológico de *ethos*, sino también, y sobre todo, su conexión, que permanece implícita en ambos casos, con *psykhe*. En efecto, Heráclito no habla de "alma" en B119, sino de "carácter". Acaso no pueda darse por descontado que *ethos* refiere necesariamente a *psykhe*. ¿Cuál es, en definitiva, la relación entre *ethos* y *psykhe* para Heráclito?

Psykhe es una categoría escurridiza, dotada de significados muy diversos en los fragmentos. A pesar de que sólo un fragmento (B36)³⁷² sitúa a *psykhe* en un escenario cosmológico, dentro de un contexto hermenéutico "fiscalista" es un dogma generalizado en la interpretación moderna de Heráclito la identificación de alma y fuego³⁷³. Sin embargo, tal identidad no es declarada explícitamente en ningún caso, sino que es una inferencia, probablemente falsa, a partir de la combinación de B36 y B31. Se suele apuntar hacia B36, donde *psykhe* ocupa el lugar del fuego en el ciclo de las *tropai* de B31. Pero el efecto de esta lectura de B36 es transmutar a *psykhe* en un poder cósmico, al lado de tierra y agua, más que caracterizar al alma como esencialmente ígnea. De hecho, si nos atenemos estrictamente a lo que es explícito en los fragmentos auténticos (como las referencias de B117 y B118 a una *psykhe* "húmeda" y una *psykhe* "seca"), hay algo de incoherente en la noción de que *psykhe* es, en esencia, fuego: ¿cómo podría ser sujeto de tal contraste algo que es esencialmente fuego? (En cambio, el contraste es harto

³⁷² Excluyendo la frase καὶ ψυχὰὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμῶνται ("Y de las cosas húmedas son exhalaciones las almas..."), en el contexto inmediato de B12, la cual puede interpretarse, siguiendo a Kahn (p. 260) como paráfrasis [de Cleantes] de B36.

³⁷³ Cf. Kahn, *com. ad* B36 (pp. 237-240)

verosímil si se supone que *psykhe* no es fuego, sino algo semejante al aire, lo cual es también coherente con la antigua atribución a Heráclito de una teoría de las *anathymiaseis* o exhalaciones). En general, esta línea de interpretación produce un modelo 'fiscalista' del alma, que es generalmente expandido y proyectado en el interior de una cosmología más o menos intrincada.

Lo más esencial de la concepción heraclitiana de la naturaleza de *psykhe* radica en su inmediata conexión con *logos*, descrito en B45 y B115 como inmanente, o simplemente perteneciente, a aquella. Aunque también en estos casos la referencia a *psykhe* está envuelta en múltiples ambigüedades, el vínculo *psykhe-logos* constituye precisamente lo que no es dudoso, y podría proporcionar un eje hermenéutico sólido respecto de la conexión de *ethos* con ambos, *psykhe* y *logos*. El segundo punto pertinente es reparar en que el contexto de los fragmentos decisivos no es cosmológico, sino ético y metafísico.

Psykhe está implícita en la analogía dormidos-despiertos del proemio, si bien la conexión con B88 podría reforzar la impresión de que está efectivamente involucrada en aquella (y precisamente como sujeto: ¿qué es *psykhe* sino "lo mismo", lo que está despierto o dormido, viviente o muerto, joven y viejo?). La conexión entre *psykhe* y *logos* es quizás más manifiesta, sin llegar a ser explícita, en B107, donde ojos y oídos "para los hombres" son *kakoi martyres*, "malos testigos", si aquellos tienen *barbaroi psychai*, "almas bárbaras". Además de la idea de *logos* como lenguaje de lo real, en sí misma fundamental, B107 implica la tesis de que *psykhe* es sede del lenguaje y sujeto del acto de conocimiento (contenido en la metáfora de los malos *testigos*), la instancia suprema y decisiva que juzga la información de los sentidos mencionados, vista y oído. La dimensión axiológica representa un eje importante en otras referencias a estos dos sentidos: "De cuantas cosas hay

vista, oído, aprehensión, ésas prefiero yo"³⁷⁴ (B55, donde "yo"-*psykhe* es quien valora los datos sensibles) y "Los ojos son testigos más exactos que los oídos"³⁷⁵ (B101a). En B98³⁷⁶, en un contexto difícil de valorar, la acción de oler se atribuye directamente a las *psykhai*. En su función propiamente intelectual, *psykhe* parece algo muy próximo a *noos* y a *phronein*, que aparecen como condiciones del hablar en conformidad con (*homologein*) el *logos*. *Noos* y *phronein* son susceptibles de variar en cuanto a su valor de verdad, y esta variación afecta directamente al *ethos*, que es visto como "humano" o "divino" en función de que carezca o no de *gnomai*, "pensamientos inteligentes": pensamientos que, en los términos de B107, consigan expresar lo real, articulando el ser (*physis*) en un lenguaje racional e inteligible.

La idea a que apunta lo anterior es que *psykhe* constituye el sujeto de la experiencia *cognoscitiva* y el de la experiencia *lingüística*. Desde este ángulo, la especificidad de la postura de Heráclito radica en la identificación de *ψυχή* con la facultad de pensar y hablar, y como aquello que da unidad a la experiencia de cada hombre individual. Como señala lúcidamente M. C. Nussbaum³⁷⁷, esto contrasta con la tradicional visión homérica, para la cual no hay nada que unifique las distintas facultades cognitivas; de manera reveladora, las palabras (ἔπεα) son persistentemente vistas como unidades aisladas y dispersas, sin conciencia de su unidad sintáctica en una formulación articulada (λόγος). Heráclito, en cambio, entiende *ψυχή* como la

³⁷⁴ B55: ὄσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

³⁷⁵ B101a: ὀφθαλμοὶ... τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

³⁷⁶ B98: αἱ ψυχαὶ ὁσμῶνται καθ' Αἶδην.

³⁷⁷ Martha C. Nussbaum, "ΨΥΧΗ in Heraclitus I", *Phronesis* XVII (1972), n° 1, pp. 1-5. "There is no recognition here (sc. *Il.* XX, 252) that the learning of language involves anything more than the ear and the tongue. And the Homeric man has no term at all for any faculty of connected reasoning: even *νόος*, generally considered a 'rational' faculty, has been shown by Von Fritz ["NOOS and NOEIN in the Homeric Poems", *Classical Philology* 38 (1943), pp. 79-93] to stand in Homer, for a non-discursive, a-logical faculty of insight, more nearly similar to the sense of sight than to what we think of as 'reason'." (p. 5).

facultad central que conecta todas las demás, y ha dado a ψυχή y a λόγος “posiciones centrales en su filosofía: ψυχή como la facultad conectiva y cognitiva, λόγος como el objeto primario de conocimiento”³⁷⁸.

Nussbaum añade, un poco después: “si él [*sc.* Heráclito] es realmente el primero en haber dado a estos términos una importancia central, podríamos ser obligados a preguntarnos si predijo el siglo quinto o lo inventó; pues no hay otras dos palabras que tengan mayor importancia en el pensamiento de generaciones posteriores”³⁷⁹. Respecto de que Heráclito haya sido efectivamente el primero en hacer tal conexión, puede recordarse la observación de Kahn: Sócrates, al que se atribuye con frecuencia este descubrimiento (exagerando la originalidad de su aportación), pudo haber obtenido directamente de Heráclito ese nuevo y revolucionario concepto de ψυχή como principio cognitivo, aunque esta noción ya “estaba probablemente ‘en el aire’ en el pensamiento y el uso del siglo V”.³⁸⁰

Aunque se presenta mayoritariamente en contextos negativos, el saber aparece caracterizado por Heráclito también en términos positivos como paradigma del ser y del valor. *Sophronein* y *sophie* aparecen alineados en B112 como expresión de la *arete* suprema, y *to phronein* designa en B113 la acción y la facultad de pensamiento que es común a todos los hombres. La *phronesis* verdadera (quiero decir, la *común*, opuesta a la que B2 llama *idie*, “privada”) no es una actitud racional que excluya el testimonio de los sentidos: el *logos* mismo es lenguaje audible, y lo sabio incluye oír al *logos*.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 14. La formulación de Nussbaum nos parece paradigmática por su claridad, aún si discrepamos de la tesis central del artículo citado, que es la defensa de la autenticidad de B67a (el cual contiene –en latín– una analogía entre ψυχή y la araña en su tela), de la que depende y a la que se refiere dicha formulación.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ Kahn, *ATH*, p. 127, con n. 112, donde rechaza la validez de la bien conocida atribución a Sócrates (por J. Burnet, en “The socratic doctrine of the soul” --hay trad. española de Gómez Robledo en *Varia socratica*, México, UNAM, 1990, pp. 11-50--, donde *no* se cita ningún fragmento de Heráclito).

Pero la *phronesis* es también una forma del *ethos*, la actitud del que sabe escuchar, el que presta oído y atención (*epaion*, B112, cf. B117) y el que, sabiendo oír, también sabe hablar (B19). *Phronesis-sophronein* constituye, en tanto que *arete* racional (intelectual y lingüística), una perfección de *psykhe*. Es ella, en el fondo, el sujeto tácito de las acciones de *legein*, *poiein* y *epaiein* en B112. *Psykhe* representa el sujeto del conocimiento, el sujeto del lenguaje y el sujeto de la acción moral. Siendo principio de vida, es precisamente lo que es susceptible de muerte (B36). *Psykhe* es el ámbito interno, el ser profundo del hombre mismo (B45, B115), lo que Demócrito interpretó como la morada interior (B119, B78), aquello que, según el Sócrates del *Critón*, puede ser calificado como bueno y malo, sabio e ignorante³⁸¹.

La relación de *psykhe* y *ethos* aparece como una estrecha proximidad, dentro de la cual se definen los límites de la *physis* del hombre. Ésta es, desde luego, variable en el sentido de susceptible de formas y modos muy diversos, pero que pueden reducirse a dos grandes clases: por una parte, el *theion ethos*, la práctica del autoconocimiento y el cultivo del *sophronein*, la vida racional del hombre despierto y alerta; y, por la otra, el *ethos anthropeion*, la ignorancia enmascarada, la negligencia del ser, la vida-muerte de los más, los durmientes de almas bárbaras. Estas dos formas del *ethos* se reflejan nítida y directamente en la doble imagen de *psykhe* que encontramos en B117 y B118, que cierran la serie de las citas de Estobeo.

B117 es bien conocido:

³⁸¹ Cf. Platón, *Critón*, 47e8-48a1 (sin duda una de las aproximaciones platónicas más tempranas a *psykhe*): ὁ τί ποτ' ἐστὶ τῶν ἡμετέρων περὶ ὃ ἢ τε ἀδικία καὶ ἢ δικαιοσύνη ἐστίν ("Aquello de nosotros, lo que pueda ser, a lo que se refieren injusticia y justicia").

Siempre que un hombre se embriaga,
es conducido por un niño imberbe, tambaleante
sin saber por dónde camina,
teniendo húmeda el alma.³⁸²

Es revelador que la cita provenga de la sección *Peri sophrosynes*. El planteamiento inicial es un acto de *hybris*, una transgresión del *metron*, que vuelve al *aner* inferior a un *anebos*. La inversión de los valores respectivos asignados al hombre adulto y al niño se justifica en la consideración final: el factor decisivo es la falta de conciencia. Las palabras finales proporcionan una explicación aparentemente fisiológica de una pérdida (temporal) de las funciones más primarias de la consciencia (locomoción voluntaria, sentido de la orientación y el equilibrio) a través de la idea de la humedad, a la vez que corrobora expresamente que *psykhe* es la sede del conocimiento. No es necesario trasponer doctrinas supuestamente cosmológicas para entender lo que Heráclito sugiere aquí. La humedad del alma, en los términos del propio texto, es análoga a la embriaguez, y ésta no es sino un ejemplo de *hybris*, un acto voluntario de desmesura, de exceso, que tiene el efecto paradójico de *disminuir, menguar* la capacidad de *psykhe* (lo cual es consistente, no sólo con lo que afirma B115: "Del alma es el *logos* que se aumenta a sí mismo", sino también con la extraña relación entre *thymos* y *psykhe* [B85], donde lo que el primero logra consiste a la vez en una pérdida de la segunda³⁸³). El alma húmeda es una imagen del alma bárbara, de la lamentable condición del hombre dormido. Incluso siguiendo las líneas de B36, lo que denota el tránsito de *psykhe* a *hydor*, muerte y génesis a la vez, es la metáfora de la

³⁸² B117: STOB. III 5,7 (III, p. 257 H.) [π. σωφροσύνης] Ἡρακλείτου ... ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῆ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίων ὄκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

³⁸³ Puede ser instructivo comparar de nuevo con Teognis, vv. 729-730: Φρόντιδες ἀνθρώπων ἔλαχον πτέρα ποικίλ' ἔχουσαι / μυρόμεναι ψυχῆς εἶνεκα καὶ βιότου: "A los pensamientos de los hombres corresponde tener alas multicolores / que lloran por el alma y la vida". El punto fundamental es aquí la oposición de *psykhe* y *bios*, en términos de lo espiritual y moral frente a lo biológico.

pesantez y la ligereza, que pueden ser entendidos en términos psicofísicos, no sólo físico-ontológicos.

B118 ofrece el aspecto contrario y complementario del alma húmeda: el alma seca. Al margen de los problemas de lectura³⁸⁴ parece una descripción de la *psykhe* del hombre despierto y atento: ἀύγη ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη, "un rayo de luz es el alma seca, la más sabia y la mejor"³⁸⁵. La interpretación minimalista consiste en la asociación del alma seca (*xere* o *aue psykhe*) con el alma más sabia y óptima. La interpretación maximalista, que aquí quisiéramos seguir, más compleja que la otra, comporta dos afirmaciones: además de la virtual definición de la sequedad como *sophia* y *arete* (en que consiste la lectura enmendada), el texto que transmite Estobeo sugiere claramente la identificación del alma sabia y excelente, el alma seca, con "un rayo de luz". La idea es, entonces, que el alma óptima (por contraste, la que es "divina" más que "humana", "sabia" más que "ignorante") es un rayo luminoso. El elemento visual de la imagen apunta hacia un universo muy distinto. Pero no necesariamente a un ámbito literalmente cosmológico. *Auge*, "rayo de luz", recuerda a *Keraunos*, el Rayo o Relámpago (B64), pero no necesariamente se identifica con él. Una cierta analogía, más opaca, puede sugerirse con *prester* en B31. Pero también puede recordarse la imagen de un sol que no se pone (y de lo que nada ni nadie se oculta) de B16. La luz que nunca se extingue, el análogo superior de Helios, es *Logos* como *Polemos*: aquello que es *xynoi panton*.

³⁸⁴ Éste es uno de los raros casos donde hay dos variantes, al parecer igualmente legítimas: la versión que ofrece Estobeo (III 5,8 [π. σωφοσύνης] post fr. 117): Ἡρακλείτου· ἀύγη ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη ("Un rayo de luz es el alma seca, la más sabia y la mejor", y la reconstrucción de Marcovich (M fr. 68) αὐὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη ("El alma seca es la más sabia y la mejor"). Aquí decidimos retener el texto de Estobeo, sin modificaciones, que nos parece perfectamente coherente.

³⁸⁵ Si se asume el texto de Estobeo, podría traducirse también: "Un rayo de luz seca es el alma más sabia y mejor". La desventaja de esta traducción es el escaso sentido que parece tener la noción de una "luz seca".

El alma que es la morada del lenguaje de lo real es, pues, para Heráclito, ella misma fuente de luz, luz que proviene, en última instancia, de ese fuego siemprevivo que es el *kosmos*, y que vive también, en cuanto que *logos*, dentro de los confines de *psykhe*. La afirmación humanista de la individualidad (a través de las categorías de *ethos* y *psykhe*) es perfectamente congruente con la afirmación de la racionalidad de lo real, y con su conocimiento riguroso.

ΕΠΙΛΟΓΟ

La φιλοσοφία (como habría de ser llamada definitivamente desde Platón y Aristóteles) es, en los términos propios de Heráclito, literal φυσιο-λογία, que quiere decir un λόγος de la φύσις. Esta expresión podría entenderse hoy, de manera inmediata, como una relación donde λόγος representa el factor 'subjetivo' --es decir, la disposición comunicativa del sujeto humano, su lenguaje y su pensamiento--, y la φύσις el aspecto 'objetivo' --aquello acerca de lo cual versa el pensamiento y constituye el contenido significativo del lenguaje. Pero la expresión "un λόγος de la φύσις", en Heráclito, no se agota en la noción de un discurso acerca de la naturaleza, exterior a ella misma, sino que apunta también a la idea de un lenguaje-pensamiento propio de la φύσις en sí misma. Λόγος es la metáfora de la manifestación originaria de la φύσις: λόγος es la voz del ser. Dicho de otro modo: la filosofía como φυσιολογία es esencialmente onto-λογία, y ésta es la base para llamar filósofo a Heráclito. Porque fue un φυσιόλογος, un pensador del ser, fue un metafísico, y en este sentido un filósofo.

Tiene base histórica, pues, el antiguo reporte que caracteriza el libro de Heráclito como un Περὶ φύσεως. Pero es menester insistir, por una parte, en que φύσις designa el ser o la realidad en su conjunto (en contraste con la noción aristotélica, según la cual ella constituye sólo un γένος particular), y por otra, que λόγος tiene su propia φύσις. En tanto que λόγος pertenece al ser, también podría describirse la ontología en Heráclito como literal "logología": como un λόγος acerca del λόγος. Así se percibe que el λόγος del ser es también un λόγος acerca del hombre, una antropo-λογία: una aproximación literalmente reflexiva a la φύσις *en el hombre*, que revela de

inmediato su origen y alcance vitales, existenciales. No sin razón suele sintetizarse la concepción heraclitiana en la idea de filosofía, porque abarca tanto a la ciencia como a la sabiduría.

Algo semejante podría decirse acerca de la cosmo-logía de Heráclito: el λόγος del κόσμος no es sólo la teoría racional acerca del universo, sino la designación propia de su principio ontológico último, tanto en el orden propiamente universal como en el específicamente antropológico. Λόγος abarca las medidas del encenderse y apagarse del fuego siemprevivo que es el mundo, y penetra hasta lo más profundo de la ψυχή humana. La idea de racionalidad que comporta la noción de λόγος en Heráclito es lo que une al cosmos y el hombre. La unidad dinámica de éstos constituye el trasfondo de lo que pudiera llamarse, un poco anacrónicamente, su teoría del conocimiento y su idea de la verdad. El riesgo de anacronismo radica sobre todo en la tendencia a separar el ser y el conocer, el nombre y la cosa, el objeto y el acto de filosofar. Como la propia realidad cósmica, también las diferentes 'ramas' del saber forman una unidad para Heráclito, y la verdad es una propiedad del *objeto*, no menos que del *sujeto* del conocimiento. El interés 'cosmológico' de Heráclito coincide con el trazo del cuadro general de la unidad de todas las cosas: hasta donde se puede hablar de su 'física', ésta es expresión de los principios de su metafísica.

La interpretación fisicalista de Heráclito ha afectado el tema del ser del hombre, impactando especialmente en la idea de ψυχή. A pesar de las múltiples confusiones y equívocos que han surgido generalmente de la conexión con la teoría del fuego, la indudable asociación de ψυχή y λόγος, y el carácter básico de ésta, indican que Heráclito fue posiblemente el responsable de articular el concepto del alma como sujeto del lenguaje, del conocimiento y de la acción moral. En cuanto filosofía del hombre, la teoría

del λόγος aparece como una teoría de la unidad de la vida y la muerte, el sueño y la vigilia, el carácter y el destino.

Dios, los dioses y lo divino tienen un lugar en la concepción de Heráclito, dentro del κόσμος y la vida, el conocimiento y la acción de los hombres. Pero la noción de lo divino es extrañamente opaca y ambivalente en los fragmentos heraclitianos, y su interpretación es incierta hasta el punto de no poderse decir con seguridad si hay en él una actitud religiosa, concesiva al menos de la existencia de lo divino. Si se asume una respuesta positiva a este enigma, la presencia de lo divino parecería volverse en cierto modo coextensiva con la presencia del λόγος, no como objeto religioso de culto o creencia, sino como criterio de saber y de acción. El tema de la religión de Heráclito parece sugerir una racionalización (una naturalización) y una moralización de la noción de θεός y, de modo más conspicuo aún que la opacidad de lo divino, brilla por su ausencia el aspecto práctico, cultural y ritual, de la supuesta 'religión' de Heráclito.

Al margen de la solución que se pudiera dar a este espinoso problema, λόγος es en Heráclito un concepto de compleja significación, que constituye una categoría innegablemente filosófica, y el centro alrededor del cual giran los demás grandes temas. En su entraña concurren, en unidad dinámica y dialéctica, los grandes ejes sobre los cuales habría de cimentarse y orientarse el pensamiento filosófico posterior: realidad, conocimiento y lenguaje. Precisamente en cuanto que constituye un paradigma de la metafísica arcaica, la teoría heraclitiana del λόγος aparece como una brillante articulación de la idea filosófica del hombre, que es quizás su aportación singular más notable al espíritu del siglo V, y la manifestación palpable de una preocupación ética que antecede decisivamente al nuevo rumbo que la filosofía habría de tomar con Sócrates.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ADOMENAS, MANTAS, "Heraclitus on religion", *Phronesis*, vol. XLIV, n° 2, May 1999, pp. 87-113.

ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*. México, UNAM (BSGRM), 1994. Trad., introd. y notas de Antonio Gómez Robledo.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*. México, UNAM (BSGRM), 1983 (2ª ed.). Versión y notas de Antonio Gómez Robledo.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ed. trilingüe por A. García Yebra, 2ª ed. revisada. Madrid, Gredos, 1982.

ARISTOTE, *Physique*. 2 vols. Paris, Belles Lettres, 1969, 1973. Trad. H. Carteron.

ARISTOTE, *Rhétorique*. Tome premier (livre I). Paris, Les Belles Lettres, 1967. Trad. Médéric Dufour.

BARNES, JONATHAN, *Los Presocráticos*, Madrid. Cátedra, 1992 (Trad. Eugenia Martín López).

BLANCHOT, MAURICE, *The infinite conversation*. Translation & foreword by Susan Hanson. University of Minnesota Press, Minneapolis & London, 1993; Ch. I, "Heraclitus", pp. 85-92.

BONIFAZ NUÑO, RUBÉN, *Antología de la Lírica Griega*. México, UNAM, 1988.

BRUN, JEAN, *Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour. Présentation, choix de textes, traduction, bibliographie par J. B.* Sin lugar, Éditions Seghers (col. Philosophes de tous les temps, 17), 1969.

BURKERT, WALTER, *Greek Religion*. Cambridge, Harvard University Press, 1985. Tr. by John Raffan. Cap. VII, pp. 305-337.

BURNET, JOHN, *Early Greek Philosophy*. 4th ed., London, Adam & Charles Black, 1975. Cap. III, pp. 130-168.

CAPELLETTI, A. J., *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1969.

CAPELLETTI, A. J., *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*. Caracas, Instituto Universitario Pedagógico de Caracas, 1987.

CAPIZZI, ANTONIO, *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*. Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1979.

CONCHE, MARCEL, *Héraclite. Fragments. Texte établi, traduit, commenté par M. C. Paris*, Presses Universitaires de France (col. Épiméthée, essais philosophiques), 1986.

CORDERO, NÉSTOR L., "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis* 24 (1979), pp. 1-32.

DE MARTINO, FRANCESCO, ROSSETTI, LIVIO & ROSATI, PIERPAOLO, *Eraclito. Bibliografía 1970-1984 e complementi 1621-1969*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane / Università degli Studi di Perugia, 1986.

DIANO, CARLO – SERRA, GIUSEPPE, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*. Venezia, Arnoldo Mondadori Editore, 1980.

DIELS, HERMANN-KRANZ, WALTHER, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. I, Cap. 22, Berlín, Weidmann, reimpresión de la 12ª ed., 1974.

DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*. With an English Transl. by R. D. Hicks, in two vols., London, W. Heinemann Ltd., 1972.

DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1963.

DUCHEMIN, JACQUELINE, *Pindare. Poète et prophète*. Paris, Les Belles Lettres, 1955.

EGGERS LAN, CONRADO, *Los filósofos presocráticos*. Vol. I (Biblioteca clásica Gredos, 12), Cap. 'Heráclito', pp. 311-397. Madrid, Gredos, 1981.

EGGERS LAN, CONRADO, Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón. México, UNAM, 1984. "El tiempo en Heráclito", pp. 51-112.

EGGERS LAN, CONRADO, "Ethical-religious meaning of fr. 30 D.-K.", *Atti del Symposium Heracliteum 1981*. A cura de Livio Rossetti. Volume primo: Studi. Edizioni dell' Ateneo, Chieti, 1983, pp. 291-299.

EGGERS LAN, CONRADO, "La teoría heraclítica del logos", *Nova Tellus* 5, 1987, pp.9-18.

ESCOHOTADO, ANTONIO, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. Barcelona, Anagrama, 1995 (2ª ed). Cap. IV, pp. 58-88.

FATTAL, MICHEL, "Le Logos d' Héraclite: un essai de traduction", en *Révue des Études Grecques*, Tome XCIX, Núms. 470-471, Janvier-Juin 1986, Paris, Les Belles Lettres, p. 142-152.

FERRATÉ, JUAN, *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona, Seix Barral, 1968.

FRÄNKEL, HERMANN, "A Thought Pattern in Heraclitus", en *The Pre-Socratics. A collection of Critical Essays*. Edited by Alexander P. D. Mourelatos, New York, Anchor Press / Doubleday, 1974, pp. 214-228.

FRÄNKEL, HERMANN, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Cap. VII, 4, pp. 348-371. Madrid, Visor (La balsa de Medusa, 63), 1993 (trad. del alemán de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina).

GAOS, JOSÉ, *Los fragmentos de Heráclito. Traducción de José Gaos*. México, Alcancia, 1939. "Los fragmentos de Heráclito", en *Antología Filosófica. La filosofía griega*. México, La Casa de España en México, 1940, pp. 79-98 con notas [pp. 224-240].

GARCÍA BACCA, JUAN DAVID, *Los presocráticos*. México, FCE; 1ª. reimp. de la 1ª ed. de 1944, 1979.

GARCÍA CALVO, AGUSTÍN, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito [sic]*. Madrid, Ed. Lucina (Lecturas presocráticas II), 1985.

GARCÍA QUINTELA, MARCO V., *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid, Taurus, 1992.

GIGON, OLOF, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid, Gredos, 1980. Trad. esp. de M. Carrión.

GÓMEZ-LOBO, ALFONSO, *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*. Buenos Aires, Ed. Charcas, 1985

GONZÁLEZ, JULIANA, *Ética y libertad*. México, UNAM, 1989. Cap. I: "Los principios de la ética. Heráclito", pp. 39-56.

GONZÁLEZ, JULIANA, *El Ethos, destino del hombre*. México, FCE/UNAM, 1996.

GRAVES, ROBERT, *The Greek Myths*. 2 vols., London, Penguin Books, 1974.

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*. Vol. I, Cambridge University Press. (Trad. esp. A. Medina, Madrid, Ed. Gredos).

GUTHRIE, W. K. C., *The Greeks and their Gods*. Boston, Beacon Press, 1955.

GUTHRIE, W. K. C., "Flux and Logos in Heraclitus", en *The Pre-Socratics. A collection of Critical Essays*. Edited by Alexander P. D. Mourelatos, New York, Anchor Press / Doubleday, 1974, pp. 197-213.

HEIDEGGER, MARTIN & FINK, EUGEN, *Heráclito*. Barcelona, Ed. Ariel, 1986. Trad. castellana de Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

HEIDEGGER, MARTIN, "Aletheia (Heraclitus, Fragment B 16)", cap. IV de *Early Greek Thinking. The Dawn of Western Philosophy*. (Tr. David Farrel Krell & Frank A. Capuzzi), Harper & Row Publishers, San Francisco, 1984.

HEIDEGGER, MARTIN, "Logos. Heraclitus, Fragment B1", cap. II de *Early Greek Thinking. The Dawn of Western Philosophy*. Tr. David Farrel Krell & Frank A. Capuzzi, Harper & Row Publishers, San Francisco, 1984.

HEIDEGGER, MARTIN, *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa, 1999 (1ª ed., 1953; Trad. A. Ackermann).

HERÓDOTO, *Historias*. 3 vols., México, UNAM (BSCRM), 1976. Versión de Arturo Ramírez Trejo.

HESÍODO, *Teogonía*. México, UNAM (BSCRM), 1986. Estudio gral., introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba.

HESÍODO, *Los trabajos y los días*. México, UNAM (BSCRM), 1979. Introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba.

HIPÓCRATES, *De la medicina antigua*. México, UNAM (BSGRM), 1987, versión de Conrado Eggers Lan.

HIPPOCRATE, *Du régime des maladies aiguës*. Vol. VI, 2^e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1972. Texte établi et traduit par Robert Joly.

HÖLSCHER, UVO, "Paradox, Simile, and Gnostic Utterance in Heraclitus", en *The Pre-Socratics. A collection of Critical Essays*. Edited by Alexander P. D. Mourelatos, New York, Anchor Press / Doubleday, 1974, pp. 229-238.

HOMERO, *Iliada*. 2 vols. Introd. versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, UNAM, 1996, 1997.

HOMER, *The Iliad*. 2 vols., London, Loeb Classical Library, 1978, 1976. Tr. A. T. Murray.

HOMER, *The Odyssey*. 2 vols., London, Loeb Classical Library, 1976, 1975. Tr. A. T. Murray.

HÜLSZ PICCONE, ENRIQUE (ed.), *Fragmentos de Heráclito. Versión al español de José Gaos. Edición crítica de Enrique Hülsz*. México, FFyL UNAM (Cuadernos de apoyo a la docencia), 1989.

JAEGER, WERNER, *La teología de los primeros filósofos*. México, FCE, 1980. Trad. J. Gaos.

JAEGER, WERNER, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, FCE, 1980. Trad. W. Roces-J. Xirau.

KAHN, C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Indianapolis / Cambridge, Hackett, 1994.

KAHN, C. H., *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

KIRK, G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments. Edited with an Introduction and commentary by G. S. K.* Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

KIRK, G. S., *The Nature of Greek Myths*, Pelican Books, 1977.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M., *The Presocratic Philosophers*. 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

KIRK, G. S., "Natural Change in Heraclitus", en *The Pre-Socratics. A collection of Critical Essays*. Edited by Alexander P. D. Mourelatos, New York, Anchor Press / Doubleday, 1974, pp. 189-196 .

KRANZ, WALTHER, *La filosofía griega*, 3 vols. México, UTEHA, 1962. Trad. A. J. Castaño. Vol. I, cap. II, 4.

LIDDELL & SCOTT, STUART JONES y MC KENZIE, *A Greek-English Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 9th edition with a supplement, 1968.

MADDALENA, ANTONIO, *Ionici. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

MARCOVICH, MIROSLAV, *Heraclitus. Greek text with a short commentary. Editio maior.* Mérida (Venezuela), The Los Andes University Press, 1967.

MARCOVICH, MIROSLAV, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana. Editio minor.* Mérida (Venezuela), Talleres Gráficos Universitarios, 1968.

MARCOVICH, MIROSLAV, *Eraclito. Frammenti. Introduzione, traduzione e commento a cura de M. M.* Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1978 (trad. dall'inglese di Piero Innocenti, Biblioteca di studi superiori, LXIV).

MONDOLFO, RODOLFO, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación.* 4ª ed., México, SIGLO XXI, 1976.

MONDOLFO, RODOLFO y TARÁN, LEONARDO, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni. Introduzione, traduzione e commento a cura di R. M e L. T.* Firenze, La Nuova Italia Editrice (Biblioteca di studi superiori, LIX), 1972.

MORRISON, J. S., "The origins of Plato's Philosopher-Statesman", *CQ* 52 (1958), pp. 198-218.

MOURAVIEV, SERGE, "P. Oxi. LIII 3710: Les nouveaux fragments d'Héraclite", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 71 (1988), pp. 32-34.

MOURAVIEV, SERGE, "La *Vie d'Héraclite* de Diogène Laërce", *Phronesis* 1987, vol. XXXII/1, pp. 1-33.

MOURAVIEV, SERGE, "Plutarque, *De Iside et Osiride* 370 d (= Héraclite, Fr. B94 Diels-Kranz)", *Revue des Études Grecques*, Tome XC, Janvier-Juin 1977, nos. 428-429, pp.81-2.

MOURAVIEV, SERGE, "Marginalia Heraclitea", *Revue des Études Grecques*, Tome XCVIII, Janvier-Juin 1985, nos. 465-466, pp.129-132.

MOURAVIEV, SERGE, "Heraclitus *ap.* Clem. *Strom.* I, 70.3: A neglected fragment?", *Atti del Symposium Heracliteum 1981.* A cura de Livio Rossetti. Volume primo: Studi. Edizioni dell' Ateneo, Chieti, 1983, pp. 17-35.

MOURAVIEV, SERGE, " *Epimetrum* On the importance of looking into old editions", *Atti del Symposium Heracliteum 1981*. A cura de Livio Rossetti. Volume secondo: La 'fortuna' di Eraclito nel pensiero moderno. Edizioni dell' Ateneo, Chieti, 1984, p. 279.

NICOL, EDUARDO, *El porvenir de la filosofía*. México, FCE, 1974

NICOL, EDUARDO, *La idea del hombre*. Primera versión, México, Stylo, 1946.

NICOL, EDUARDO, *La idea del hombre*. Nueva versión, México, FCE, 1977. Cap. VII.

NICOL, EDUARDO, *Los principios de la ciencia*. México, FCE, 1984. Segunda parte, caps. VI-VIII.

NICOL, EDUARDO, *La primera teoría de la praxis*. México, UNAM, 1978.

NIETZSCHE, FEDERICO, *Estudios sobre Grecia*. Madrid, Aguilar, 1968. Incluye "El origen de la tragedia en el espíritu de la música" [§§ 1-25] (trad. E. Ovejero) y "La filosofía en la época trágica de los griegos" [§§ 5-8] (trad. F. Glez).

NUSSBAUM, MARTHA, "ΨΥΧΗ in Heraclitus", *Phronesis* XVII (1972), núms. 1 y 2, pp. 1-16 y 153-170.

PINDARE, *Pythiques*. Paris, Les Belles Lettres, 1922. Trad. Aimé Puech.

PLATONIS OPERA, *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit IOANNES BURNET*, Oxford at the Clarendon Press, 5 vols., 1946, 1950.

RAMNOUX, CLÉMENCE, *Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots*. Paris, Les Belles Lettres, 1968 (2^a ed.).

RAMNOUX, CLÉMENCE, "Los presocráticos, (cap.II), en *Historia de la filosofía griega*, vol. 2, México, siglo XXI ed., 1972. Trad. S. Juliá / M. Bilbatúa.

ROBINSON, THOMAS MORE, *Heraclitus. Fragments. A text and translation with a commentary by T. M. R.*. Toronto, University of Toronto Press, 1987.

ROBINSON, THOMAS MORE, "Esiste una dottrina del *logos* in Eraclito?", *Atti del Symposium Heracliteum 1981*. A cura de Livio Rossetti. Volume primo: Studi. Edizioni dell' Ateneo, Chieti, 1983, pp. 65-72.

ROBINSON, THOMAS MORE, "Heraclitus and Plato on the language of the real", *The Monist*, October 1991, vol. 74, num. 4, pp.481-490.

RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO, *Líricos griegos. Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos (siglos VII-V a.C.)*. Texto y trad. por F.R.A. 2 vols. Barcelona, Ed. Alma Mater, 1956 (I), 1959 (II).

ROHDE, ERWIN, *Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. 2 vols. Barcelona, Ed. Labor, 1973. Trad. S. Fdez. Ramírez/J.M. Pomares.

ROSE, H. J., *A Handbook of Greek Mythology*. New York, Dutton, 1959.

SIDER, DAVID, "Heraclitus in the Derveni Papyrus", en *Studies on the Derveni Papyrus*, Edited by André Laks and Glenn W. Most, Clarendon Press, Oxford, 1977, cap. 7, pp. 129-148.

SNELL, BRUNO, "Die Sprache Heraklits" y "Heraklits Fragment 10", en *Gesammelte Schriften*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, pp. 129-151 y 152-156, respectivamente.

TEOFRASTO, *Algunas cuestiones de metafísica*. Barcelona, Anthropos, 1991. Ed. bilingüe: introducción, traducción y notas de Miguel Candel.

TEOFRASTO, *Sobre las sensaciones*. Barcelona, Anthropos, 1989. Ed. bilingüe. Edición, introducción, traducción y notas de José Solana Dueso.

THÉOGNIS, *Poèmes Élégiques*. Paris, Les Belles Lettres, 1975. Texte établi, traduit et commenté par Jean Carrière.

VLASTOS, GREGORY, "On Heraclitus", *American Journal of Philology* (1955), pp. 337-68. Reimpreso en VLASTOS, GREGORY, *Studies in Greek Philosophy. I: The Presocratics*. Ed. Daniel W. Graham, Princeton University Press, Princeton N. J., 1996, pp. 127-150.

ΑΡÉNDICE

ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ
ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

(FRAGMENTOS)

TEXTO GRIEGO Y NUEVA VERSIÓN AL ESPAÑOL
POR ENRIQUE HÜLSZ

MÉXICO, 2000

NOTA PRELIMINAR

Se ofrecen aquí los fragmentos de Heráclito en edición bilingüe, griego-español, según la numeración de Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 22). Para el texto griego, sin embargo, se ha seguido en general la edición de Miroslav Marcovich, *Heraclitus. Greek text with a short commentary. Editio maior* (Mérida, The Los Andes University Press, 1967), y su más reciente versión corregida y aumentada, *Heraclito. Frammenti* (Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1978). En las contadas ocasiones en que nos hemos apartado del texto de Marcovich (o, con mayor frecuencia, de la interpretación que propone), nos hemos basado en la obra de Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary* (Cambridge University Press, 1983) y/o en el trabajo de Agustín García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito* (Madrid, Ed. Lucina, 1985).

En las páginas pares de este Apéndice, añadimos entre corchetes, luego del número de cada fragmento en DK, el número según la edición de Marcovich, así como la letra C (*Citatio*), P (*Paraphrasis*) o R (*Respicit*) que éste les asigna, según su estimación del grado de literalidad que puede asignarse a cada uno. En los casos en que un fragmento va precedido de un cero entre paréntesis (0), ello indica que se trata de una reconstrucción, cuyo grado de confiabilidad es variable casuísticamente. La traducción pretende ofrecer, en la medida de lo posible y lo razonable, una versión fiel del original, incluyendo los contextos inmediatos en las diversas fuentes. Reproducimos lo que consideramos las probables expresiones heraclitianas originales en negritas (lamentablemente no muy nítidas), y las palabras que parecen más dudosas en cursivas, en contraste con el texto del contexto doxográfico, que aparece siempre en redondas. La ordenación de los fragmentos en líneas obedece, en parte, a criterios estéticos, y en parte, a la conveniencia de trabajar con unidades rítmicas que faciliten la lectura y el análisis.

Agradezco a la doctora Paola Vianello las múltiples observaciones y críticas a mi versión castellana, que han permitido eliminar algunos errores, problemas e inexactitudes. De las equivocaciones que quedan, yo soy el único responsable.

ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

1. (M1)

ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ (sc. Ἡράκλειτος) καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον φησί·

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ
ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι
καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον·
γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε
ἀπίροισιν εἰκόσασιν πειρώμενοι
καὶ ἐπέων καὶ ἔργων
τοιουτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι
κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον
καὶ φράζων ὅκως ἔχει·
τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους
λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν
ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

Seq. fr. 2 (M23)

C SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* VII, 132.

2. (M23)

διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας ὅτι κατὰ μετοχήν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει (sc. Ἡράκλειτος)·

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ,
τουτέστι τῷ> κοινῷ (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός)·
τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ
ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

ἢ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἄλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντός διοικήσεως. διὸ καθ' ὃ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἂ δὲ ἂν ιδιάσωμεν, ψευδόμεθα.

C SEXT. EMP., *adv. math.* VII, 133 post fr. 1.

DE HERÁCLITO DISCURSO SOBRE LA NATURALEZA

1

Por ejemplo, al comenzar su [escrito] *De la naturaleza*, dice el mencionado varón (*sc.* Heráclito), señalando de algún modo a lo circundante:

**De este *logos*, aunque es real siempre
los hombres se tornan incapaces de comprensión,
tanto antes de escucharlo como después de haberlo escuchado por primera vez.
Pues aunque todas las cosas suceden según este *logos*,
parecen inexpertos aunque tengan experiencia de
palabras y hechos tales como los que yo expongo,
analizando [yo] cada cosa según la naturaleza
y mostrándola tal como es.
A los demás hombres, en cambio,
les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos,
igual que descuidan cuanto hacen dormidos.**

Sigue fr. 2
(SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.*, VII, 132)

2

Habiendo así mostrado expresamente que es de acuerdo con la participación de la razón divina que hacemos todas las cosas y que las entendemos, habiendo tocado antes unas pocas cuestiones, añade (*sc.* Heráclito):

**Por eso hay que seguir lo común.
y esto es lo compartido (pues es común lo compartido)
Pero aun siendo el *logos* común,
los más viven como si tuvieran su pensamiento privado.**

Y ésta no es otra cosa que una explicación del modo de la organización del todo. Por eso, en cuanto participamos en común de la memoria de éste mismo [el *logos*], hablamos con verdad, pero cuando nos apegamos a las cosas privadas, mentimos.

(SEXTO EMPÍRICO, VII, 133)

3. (M57)

περὶ μεγέθους ἡλίου. Ἀναξίμανδρος τὸν μὲν ἥλιον ἴσον τῇ γῆ εἶναι, τὸν δὲ κύκλον ἀφ' οὗ τὴν ἐκπνοὴν ἔχει καὶ ἐφ' οὗ φέρεται ἑπτακαιεικοσαπλασίονα τῆς γῆς Ἀναξαγόρας πολλαπλάσιονα Πελοποννήσου. Ἡράκλειτος

εὖρος ποδὸς ἀνθρωπίου.

Ἐπίκουρος τηλικούτον ἡλίκος φαίνεται, μικρῶ <τινι> μείζω ἢ ἐλάττω.

P AETIUS, II, 21 (*Dox.* 351 s.).

4. (M38)

...propter quod Heraclitus dixit quod si felicitas esset in delectationibus corporis, *boves felices* diceremus *cum inveniant orobum* ad comedendum.

R ALBERTUS MAGNUS, *de vegetab.* VI, 401 (p. 545 Meyer).

5. (M86)

ὅτι Ἡράκλειτος μεμφόμενος τοὺς θύοντας τοῖς δαίμοσιν ἔφη·

καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι

μιαινόμενοι,

ὄκοῖον εἴ τις πηλὸν ἐμβὰς

πηλῶ ἀπονίζοιτο·

μαίνεσθαι δ' ἂν δοκέοι

εἴ τις μιν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα.

καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται,

ὄκοῖον εἴ τις <τοῖς> δόμοισι λεσχηνεύοιτο,

οὗ τι <γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι>.

seq. fr. 127 (M119)

C ARISTOCRITUS, *Theosophia* 68 (H. Erbse, *Fragmente griech. Theosophien*, Hamb. 1941, p.184) post fr. 34 (M2).

3

Acerca del tamaño del sol: Anaximandro [dice] que el sol es igual a la tierra, y su órbita, a partir de la cual tiene su exhalación y por la cual es llevado, es veintisiete veces [el tamaño] de la tierra, Anaxágoras [dice] que [el sol] es muchas veces mayor que el Peloponeso. Heráclito, [que el Sol es]

del ancho de un pie humano.

Epicuro, [dice que es] tan grande como parece, un poco mayor o menor.

(AECIO, II, 21, 4)

4

Por lo cual Heráclito dijo que si la felicidad residiera en los placeres del cuerpo, llamaríamos *felices a los bueyes cuando encuentran orobios* que comer.

(ALBERTO MAGNO, *De vegetab.*, VI, 401 [p. 545 Meyer])

5

que Heráclito, censurando a los que hacen sacrificios a los *daimones*, dijo:

**Se purifican en vano con sangre
estando manchados,
como si alguno que en el lodo entrara
se lavara con lodo.
Parecería un loco,
a algún hombre que lo viera obrando así.
Y hacen plegarias a estas imágenes,
tal como si alguien le hablara a los muros,
sin saber lo que son realmente los dioses y héroes.**

(ARISTÓCRITO, *Theosophia*, 68, *post fr.* 34)

6. (M58)

διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ. καὶ διὰ τοῦτ' ἐνιοὶ γέ φασιν καὶ ποιεῖσθαι τὰς τροπὰς αὐτόν· οὐ γὰρ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς δύνασθαι τόπος παρασκευάζειν αὐτῷ τὴν τροφήν. ἀναγκαῖον δ' εἶναι τοῦτο συμβαίνειν περὶ αὐτόν ἢ φθείρεσθαι· καὶ γὰρ τὸ φανερόν πῦρ, ἕως ἂν ἔχη τροφήν, μέχρι τούτου ζῆν, τὸ δ' ὑγρὸν τῷ πυρὶ τροφήν εἶναι μόνον· ὥσπερ ἀφικνούμενον μέχρι πρὸς τὸν ἥλιον τὸ ἀναγόμενον τοῦ ὑγροῦ, ἢ τὴν ἀνοδὸν τοιαύτην οὖσαν οἴανπερ τῇ γιγναμένη φλογί, δι' ἧς τὸ εἰκὸς λαβόντες οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἡλίου ὑπέλαβον. τὸ δ' οὐκ ἔστιν ὅμοιον ἢ μὲν γὰρ φλόξ διὰ συνεχούς ὑγροῦ καὶ ξηροῦ μεταβαλλόντων γίγνεται καὶ οὐ τρέφεται (οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα διαμῖνει οὐδένα χρόνον ὡς εἰπεῖν), περὶ δὲ τὸν ἥλιον ἀδύνατον τοῦτο συμβαίνειν, ἐπεὶ τρεφομένου γε τὸν αὐτόν τρόπον, ὥσπερ ἐκεῖνοί φασιν, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, νέος ἐφ' ἡμέρη ἐστίν, ἀλλ' αἰεὶ νέος συνεχῶς.

P ARISTOTELES, *meteor.* B 2, p. 354 b 33 ss. (355 a 14)

7. (M78)

δοκεῖ δ' ἐνίοις ἢ καπνώδης ἀναθυμίασις εἶναι ὁσμή, οὖσα κοινὴ γῆς τε καὶ ἀέρος [καὶ πάντες ἐπιφέρονται ἐπὶ τοῦτο περὶ ὁσμῆς]· διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὕτως εἶρηκεν, ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν, <καὶ πάντες ἐπιφέρονται ἐπὶ τοῦτο περὶ ὁσμῆς>, οἱ μὲν ὡς ἀτμίδα, οἱ δ' ὡς ἀναθυμίασιν, οἱ δ' ὡς ἄμφω ταῦτα· ἔστι δ' ἢ μὲν ἀτμὶς ὑγρότης τις, ἢ δὲ καπνώδης ἀναθυμίασις, ὥσπερ εἴρηται, κοινὸν ἀέρος καὶ γῆς· καὶ συνίσταται ἐκ μὲν ἐκείνης ὕδωρ, ἐκ δὲ ταύτης γῆς τι εἶδος.

P ARISTOTELES, *de sensu* 5, p. 443 a ss.

8. (M27d¹)

... καὶ περὶ αὐτῶν τούτων ἀνώτερον ἐπιζητούσιν καὶ φυσικώτερον, Εὐριπίδης μὲν φάσκων ἐρᾶν μὲν ὄμβρου γαῖαν ξηρανθεῖσαν, ἐρᾶν δὲ σεμνὸν οὐρανὸν πληρούμενον ὄμβρου πεσεῖν ἐξ γαῖαν, καὶ Ἡράκλειτος "τὸ ἀντίξουν συμφέρον" καὶ "ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν" καὶ "πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι"· ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι.

R? ARISTOTELES, *eth. Nic.* Θ 1, p. 1155 b 4.

6

Y por eso son ridículos, entre los de antes, todos cuantos supusieron que el sol es alimentado por lo húmedo. Y algunos dicen que por eso también ocurren los solsticios. Porque el lugar de los solsticios no siempre es capaz de proporcionar alimento al sol. Es necesario que eso ocurra, o [el sol] sería destruido. Pues el fuego que vemos, mientras tenga alimento, en esa medida vive, y lo húmedo es el único alimento del fuego. ¡Como si lo húmedo que se eleva, pudiera llegar hasta el sol, o su ascenso fuera como el de la llama al generarse! Por asumir que ésta es semejante, supusieron que también así [sería] en el caso del sol. Pero no es igual. Pues la llama es producida debido al intercambio continuo de lo húmedo y lo seco, y no es alimentada (pues, por decirlo así, no permanece siendo la misma en ningún momento), pero en el caso del sol es imposible que ocurra eso, ya que, de alimentarse del modo que aquellos dicen, es evidente también que el sol no sólo, como dice Heráclito, es nuevo cada día, sino siempre nuevo, continuamente.

(ARISTÓTELES, *Meteor.*, B2 355a 13)

7

A algunos parece que la exhalación humosa es olor, compuesta en común de tierra y aire [y en esto hacen consistir todos el olor]. Por eso también Heráclito así lo expresó, que si **todas las cosas que existen se convirtieran en humo, las narices las distinguirían**, [y todos se refieren con esto al olor], unos como vapor, otros como exhalación, otros más como ambas cosas. El vapor es en cierto modo húmedo, y la exhalación humosa, como se dijo, hecha en común de aire y tierra. Y el agua se constituye a partir de aquél, y de ésta, una forma de tierra.

(ARISTÓTELES, *De sensu*, 5, 443a 23)

8

... y acerca de estas mismas cosas, dan una explicación más elevada y más acorde con la naturaleza, Eurípides diciendo que 'la tierra reseca ama la lluvia, y el cielo sagrado, lleno de lluvia, amor siente de caer a la tierra', y Heráclito [que] '**lo contrario es concordante**', y 'de los diferentes [surge] la más bella armonía', y 'todas las cosas suceden por la discordia'. Y al contrario de éstos, entre otros, Empédocles: pues [dice que] 'lo semejante desea a lo semejante'.

(ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, Θ 1, 1155b 4)

9. (M37)

δοκεῖ δ' εἶναι ἐκάστω ζῳῷ καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον· ἢ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν. καὶ ἐφ' ἐκάστω δὲ θεωροῦντι τοῦτ' ἂν φανείη· ἑτέρα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν

ὄνους σύρματα ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν·
ἡδιον γὰρ χρυσοῦ τροφή ὄνοις.

P ARISTOTELES, *eth. Nic.* K 5, p. 1176 a 3 ss.

10. (M25)

ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἢ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων, ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἐκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον, καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ τῶν ἐναντίων συνῆψεν, οὐ διὰ τῶν ὁμοίων. ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν· ζωγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων, ὠχρῶν τε καὶ ἐρυθρῶν χρωμάτεν ἐγκερασαμένη φύσεις, τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφώνους, μουσικὴ δὲ ὀξεῖς ἅμα καὶ βαρεῖς, μακροῦς τε καὶ βραχεῖς φθόγγους μίξασα ἐν διαφόροις φωναῖς, μίαν ἀπετέλεσεν ἁρμονίαν, γραμματικὴ δὲ ἐκ φωνηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κρᾶσιν ποιησαμένη, τὴν ὅλην τέχνην ἀπ' αὐτῶν συνεστήσατο. ταῦτό δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ·

συλλάψεις
ὄλα καὶ οὐκ ὄλα,
συμφερόμενον διαφερόμενον,
συνᾶδον διαᾶδον·
ἐκ πάντων ἔν
καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὄλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία...

C PSEUDO ARISTOTELES, *de mundo* 5, p. 396 b 7-25.

9

Y también parece haber para cada ser vivo un placer propio suyo, así como también una actividad. Pues [el placer es para cada uno] según la función [que le es propia], y a quien [lo] examine en cada uno [de estos casos], esto se haría aparente. Pues es otro el placer del caballo que el del perro y el del hombre, según dice Heráclito:

los asnos prefieren la paja al oro,

porque para los asnos su alimento es más agradable que el oro.

(ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, K 5, 1176a 7)

10

Y quizás la naturaleza ama [o: se apega a] los contrarios y a partir de éstos logra lo concordante, no a partir de los semejantes, así sin duda une al macho con la hembra y no a cada uno con el de su mismo sexo, y formó la primera pareja con los contrarios, no los semejantes. Y el arte parece hacer esto mismo, imitando a la naturaleza. Pues la pintura, mezclando las naturalezas de los colores blancos y lo negros, los amarillos y los rojos, realiza imágenes concordantes con los modelos [lit. las cosas a que se refieren], y la música, mezclando en distintas voces a la vez los sonidos agudos y graves, largos y breves, realiza una única armonía, y la gramática, haciendo una mezcla a partir de las letras vocales [sonoras] y las consonantes [mudas], a partir de la éstas han compuesto todo su arte. Y esto mismo era también lo dicho por Heráclito el Oscuro:

Conexiones,

cosas enteras y no enteras:

concordante discordante,

consonante disonante:

y de todas las cosas uno, y de uno todas las cosas.

Así también la reunión de las cosas todas, es decir, del cielo y la tierra y del universo en su conjunto, por la mezcla de los principios más contrarios, ha arreglado una armonía...

(PSEUDO ARISTÓTELES, *De mundo* 5, 396b 7)

11. (M80)

τῶν τε ζῶων τά τε ἄγρια καὶ ἡμερα, τά τε ἐν ἀέρι καὶ ἐπὶ γῆς καὶ ἐν ὕδατι βοσκόμενα, γίνεται καὶ ἀκμάζει καὶ φθείρεται τοῖς τοῦ θεοῦ πειθόμενα θεσμοῖς·

πάν γὰρ ἔρπετόν πληγῆ νέμεται,

ὡς φησιν Ἡράκλειτος.

C PSEUDO ARISTOTELES, *de mundo* 6, p. 401 a 8 Lorimer.

12. (M40)

περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικοὺς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος· βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι (sc. Ἡράκλειτος) ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νεαραὶ αἰεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως·

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται. ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει ὅτι...

C CLEANTHES ap. ARIUM DIDYM. (fr.39) ap. EUSEBIUS, *praep. ev.*, xv, 20, 2.

13. (M36)

εἰ δὲ μὴ πάντων ἡ γνῶσις, ὄνος λύρας, ἢ φασιν οἱ παροιμιαζόμενοι, τοῖς πολλοῖς τὰ συγγράμματα·

ὑες γοῦν βορβόρῳ ἡδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι.

P CLEMENS, *strom.*, I, 2, 2.

11

Y de los animales salvajes y domésticos, los que viven en el aire y sobre la tierra y en el agua, nacen y maduran y mueren de acuerdo con los designios del dios

Pues toda bestia es llevada a pacer a golpes.

como dice Heráclito.

(PSEUDO ARISTÓTELES, *De mundo* 6, 401a 8)

12

Acerca del alma, poniendo Cleantes las opiniones de Zenón en comparación con las de los otros físicos, dice que Zenón llama al alma una exhalación percipiente (o: una desecación o exhalación), como Heráclito. Pues, queriendo mostrar [Heráclito?] que las almas, al ser evaporadas [o exhaladas], devienen siempre inteligentes [o: nuevas], las comparó a los ríos, diciendo así:

**Para quienes entran en los mismos ríos
otras y otras aguas fluyen.**

Y también de lo húmedo son exhaladas almas. Zenón, así, muestra que el alma es una exhalación, y dice que es percipiente por la siguiente razón...

(ARIO DÍDIMO, *apud* EUSEBIO, *Praeparatio evangelica*, XV, 20)

13

Y si el saber no [es] de todos, [como en el ejemplo de] el asno [que oye] la lira, como dicen los que hacen proverbios, los libros [no son] para los muchos:

Los cerdos disfrutan con la suciedad más que con el agua limpia.

(CLEMENTE, *Sromateis*, I, 2, 2)

14. (M87)

τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος;

(a) νυκτιπόλοις [μάγοις,] Βάκχοις, Λήναις, μύσταις·
τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ·

(b) τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια
ἀνιερωστὶ μυοῦνται.

νόμος οὖν καὶ ὑπόληψις κενὴ τὰ μυστήρια, καὶ τοῦ δράκοντος ἀπάτη
τίς ἐστὶν θρησκευομένη...

P CLEM., *protrept.* 22, 2 (I, p. 16 St.)

15. (M50)

ὑπόμνημα τοῦ πάθους μυστικὸν φαλλοὶ κατὰ πόλεις ἀνίστανται
Διονύσῳ·

εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο
καὶ ὕμνον ἄισμα αἰδοίοσιν,
ἀναιδέστατα εἴργασται,

φησὶν Ἡράκλειτος·

ὡντὸς δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος,
ὄτεφ μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν.

οὐ διὰ τὴν μέθην τοῦ σώματος, ὡς ἐγὼ οἶμαι, τοσοῦτον ὅσον διὰ τὴν
ἐπονείδιστον τῆς ἀσελγείας ἱεροφαντίαν.

C CLEM., *protrept.* 34, 5 (I, p. 26 St.)

16. (M81)

ταύτη τε πάλιν ὁ παιδαγωγὸς αὐτοῖς ἀπειλεῖ διὰ Ἡσαΐου λέγων (29,15):
"οὐαὶ οἱ ἐν κρυφῇ βουλήν ποιοῦντες, καὶ ἐροῦσι· τίς ἡμᾶς ὀρᾷ;"·
λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατον
ἐστὶν, ἢ ὡς φησὶν Ἡράκλειτος·

τὸ μὴ δύνόν ποτε ἂν τις λάθοι;

C CLEM., *paedag.* II, 99, 5 (I, p. 216 St.)

14

¿A quienes profetiza Heráclito el efesio?

a) A los bacantes que danzan por la noche, [a los magos] y celebrantes de Dionysos, a los iniciados en los misterios.

A éstos los amenaza con lo que será después de la muerte, a éstos les presagia el fuego.

b) Pues la iniciación en los misterios que se practica entre los hombres es impía.

Porque los misterios [son] ley y creencia vacía, y un engaño de la serpiente al que se rinde culto.

(CLEMENTE, *Protr.*, 22)

15

Monumento místico de esa afección [son] los falos erigidos en las ciudades para Dioniso.

**Si no fuera Dioniso por quien hacen la procesión
y cantan el himno fálico [lit. a las vergüenzas],
obrarían del modo más irreverente [lit. las cosas más desvergonzadas],
dice Heráclito.**

**Pero el mismo es Hades que Dioniso,
por el cual enloquecen y celebran [ritos] bacanales.**

No por la borrachera del cuerpo, según creo, [sino] por todo cuanto de reprehensible hay en el oficio de hierofante.

(CLEMENTE, *Protr.*, 34)

16

Y de nuevo así los amenaza el pedagogo por medio de Isaías, diciendo: "Ay de los que con deliberación obran en secreto, y ellos replican: ¿quién nos ve?". Pues quizás alguno se ocultará de la luz sensible, pero de [sc. 'la luz', o bien 'lo'] inteligible es imposible [hacerlo=ocultarse], o como dice Heráclito:

¿Cómo podría uno ocultársele a lo que jamás se oculta ?

(CLEMENTE, *Paedag.*, II, 99)

17. (M3)

οὐ γάρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ
 ὀκίοις ἐγκυρέουσιν,
 οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν,
 ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

κατὰ τὸν γενναῖον Ἡράκλειτον. ἄρ' οὐ δοκεῖ σοι καὶ οὗτος τοὺς μὴ πιστεύοντας ψέγειν; "ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται" ὁ προφήτης εἶρηκεν (*Hab.* 2,4).

C CLEM., *strom.* II, 8, 1 (II, p. 117 St.).

18. (M11)

ἀληθὲς δ' οὐ ὄν παντὸς μᾶλλον ἀποδείκνυται τὸ ὑπὸ τοῦ προφήτου εἰρημένον· ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε (*Is.* 7,9). τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παραφράσας εἶρηκεν·

ἐὰν μὴ ἔλπηται
 ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει,
 ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.

C CLEM., *strom.* II, 17, 4 (II, p. 127 St.)

19. (M1g)

ἀπίστους εἶναι τινὰς ἐπιστύφων Ἡράκλειτος φησιν

ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν,

ὠφεληθεὶς δήπουθεν παρὰ Σολομῶντος "ἐὰν ἀγαπήσης ἀκούειν, ἐκδέξῃ, καὶ ἐὰν κλίνῃς τὸ οὖς σου, σοφὸς ἔσῃ" (*Sir.* 6, 33).

R? CLEM., *strom.* II, 24, 15 (II, p. 126 St.)

17

**Muchos no comprenden las cosas
con que se encuentran,
ni tampoco las conocen cuando las han aprendido,
pero se creen que sí,**

según el noble Heráclito. ¿O no te parece que también éste censura a los que no tienen fe? "Pero el justo mío por la fe vivirá", ha dicho el profeta.

(CLEMENTE, *Stromateis*, II, 8)

18

Se demuestra así pues que, más que todo, es verdadero lo dicho por el profeta: "si no creéis, tampoco entenderéis". Esto es también lo que, parafraseando el verbo [oracular], ha dicho Heráclito el efesio:

**Quien no espera,
no encontrará lo inesperado,
pues es difícil de hallar y de entender.**

(CLEMENTE, *Stromateis*, II, 17)

19

Reprochando a algunos el ser incrédulos, dice Heráclito:

No sabiendo oír, ni tampoco hablar.

[lo cual] puedes apoyarlo sin duda en Salomón: "si deseas escuchar, recibirás, y si inclinas tu oído, serás sabio".

(CLEMENTE, *Stromateis*, II, 24)

20. (M99)

Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν ἐπειδὰν φῆ·
 γενόμενοι
 ζῶειν ἐθέλουσι
 μόρους τ' ἔχειν
 (μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι)·
 καὶ παῖδας καταλείπουσι
 μόρους γενέσθαι.

δῆλος δὲ αὐτῷ συμφερόμενος καὶ Ἐμπεδοκλῆς λέγων... [*seq.* Emped. fr. 118 *atque alia*]

C CLEM., *strom.* III, (II, p. 201 St.)

21. (M49)

τί δέ; οὐχὶ καὶ Ἡράκλειτος θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ Πυθαγόρα τε καὶ τῷ ἐν Γοργία Σωκράτει ἐμπερῶς (*cf.* Plat. *Gorg.* 492e.493a; *Phaed.* 95 c-d), ἐν οἷς φησι·

θάνατος ἐστὶν ὀκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν,
 ὀκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος (ὑπαρ?).

C CLEM., *strom.* III, 21, 1 (II, p. 205 St.)

22. (M10)

χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι,
 φησὶν Ἡράκλειτος,
 γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι
 καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον.

οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες εὐρήσουσι τὸ πολὺ ἐν ὀλίγῳ· εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἓνα ἢ γραφή.

C CLEM. *strom.*, IV, 4, 2 (II, p. 249 St.)

20

... así, Heráclito parece censurar la generación, puesto que dice:

**Habiendo nacido,
quieren vivir
y tener sus destinos mortales,
(pero más aún descansar.)
Y dejan hijos tras de sí,
a que generen destinos mortales.**

Y está claro que con él concuerda también Empédocles, diciendo... [sigue Emped., fr. 118 DK]

(CLEMENTE, *Stromateis*, III, 14)

21

Pero ¿qué? Acaso no llama también Heráclito muerte a la generación, conviniendo con Pitágoras y con el Sócrates del *Gorgias*, cuando dice:

**Muerte es todo cuanto despiertos vemos,
y todo cuanto durmiendo [vemos], sueño.**

(CLEMENTE, *Stromateis*, III, 14)

22

Pues los que buscan oro,
dice Heráclito,

**cavan mucha tierra
y encuentran poco.**

Pero los que excavan minas del género de lo que es afín al oro verdaderamente real, encontrarán lo mucho en lo poco. Pues la escritura encontrará al uno que comprende.

(CLEMENTE, *Stromateis*, IV, 4)

23. (M45)

ὅταν γὰρ ἀφέλης τὸ αἷτιον τοῦ φόβου, τὴν ἀμαρτίαν, ἀφεῖλες τὸν φόβον, πολὺ δὲ ἔτι <μᾶλλον τὴν> κόλασιν, ὅταν ἀπῆ τὸ πεφυκὸς ἐπιθυμεῖν· "δικαίῳ γὰρ οὐ κεῖται νόμος", ἡ γραφή φησιν (1 *Tim.* 1,9) καλῶς οὖν Ἡράκλειτος

Δίκης ὄνομα φησὶν οὐκ ἦδεσαν
εἰ ταῦτα μὴ ἦν,

Σωκράτης δὲ νόμον ἔνεκα ἀγαθῶν οὐκ ἂν γενέσθαι.

C CLEM. *strom.*, IV, 9, 7 (II, p. 252 St.)

24. (M96)

εἶτα Ἡράκλειτος μὲν φησιν

ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι

καὶ Πλάτων ἐν τῷ πέμπῳ τῆς πολιτείας γράφει (468E)· "τῶν δὲ δὴ ἀποθανόντων ἐπὶ στρατείας ὅς ἂν εὐδοκίμησας τελευτήσῃ, ἀρ' οὐ πρῶτον μὲν φήσομεν τοῦ χρυσοῦ γένους εἶναι"

C CLEM. *strom.*, IV, 16, 1 (II, p. 255 St.)

25. (M97)

ταύτης τῆς ἐννοίας καὶ Αἰσχύλος ἐπιλαβόμενος φησι (fr. 315 N.² = 625 M.)· τῷ πονοῦντι δ' ἐκ θεῶν | ὀφείλεται τέκνωμα τοῦ πόνου κλέος.

μόροι γὰρ μέζονες
μέζονας μοίρας λαγχάνουσι

καθ' Ἡράκλειτον.

C CLEM. *strom.*, IV, 49, 2 (II, p. 270 St.)

23

Pues cuando quites lo causante del miedo, el pecado, has quitado el miedo, mucho más aún que con el castigo, cuando se vaya el apetecer natural. "Pues para el justo no está puesta la ley", dice la escritura. Por eso, bien dice Heráclito [que]

No conocerían el nombre de Justicia si no existieran éstas,
y Sócrates, [que] por causa de los buenos no habría nacido la ley.

(CLEMENTE, *Stromateis*, IV, 10)

24

Luego dice Heráclito:

Los dioses y los hombres honran a los muertos por Ares.

También Platón escribe, en el [libro] quinto de la *República*: "Y de los que han muerto en batalla, aquel que muriera siendo muy estimado, ¿no diremos, en primer lugar, que es de la raza de oro?"

(CLEMENTE, *Stromateis*, IV, 16)

25

Esta noción también Esquilo la sigue y dice: "Y por el sufrimiento que viene de los dioses / prospera la fama, hija del dolor". Pues

**las muertes más grandes
obtienen los destinos más grandes**

según Heráclito.

(CLEMENTE, *Stromateis*, IV, 50)

26. (M48)

ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρῆ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν. ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον ὁ δὲ ἦττον, ὅπερ ἐστὶ καὶ παρὰ Ἡρακλείτου λαβεῖν·

ἄνθρωπος
 ἐν εὐφρόνῃ φά[ε]λος ἄπτεται
 ἑαυτῷ ἀποθανῶν ἀποσβεσθεῖς [ὄψεις]
 ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος
 εὐδῶν ἀποσβεσθεῖς ὄψεις,
 ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.

C CLEM., *strom.*, IV, 141, 1-2 (II, p. 310 St.)

27. (M74)

τὴν δὲ ἐλπίδα τὴν μετὰ θάνατον οὐ μόνον οἱ τὴν βάρβαρον σοφίαν μετίοντες ἴσασι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς καλὴν, τοῖς δὲ φαύλοις ἔμπαλιν, ἀλλὰ καὶ οἱ Πυθαγόρ<ε>ιοι· τέλος γὰρ κάκεινοι τὴν ἐλπίδα ὑπηγόρευον τοῖς φιλοσοφοῦσιν, ὅπου γε καὶ ὁ Σωκράτης ἐν Φαίδωνι "μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος" φησὶ τὰς καλὰς ψυχὰς ἐνθένδε ἀπιέναι (*Phaed.* 61C), καὶ πάλιν τοὺς πονηροὺς κακίζων ἀντιτίθησι "ζῶσι γὰρ μετὰ κακῆς ἐλπίδος" λέγων (*Resp.* 330 E). συνᾶδειν τούτῳ καὶ ὁ Ἡράκλειτος φαίνεται δι' ὧν φησι περὶ τῶν διαλεγόμενος·

ἄνθρώπους μένει ἀποθανόντας
 ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

C CLEM., *strom.*, IV, 144, 2 (II, p. 132 St.)

28. (M20, M19)

διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἀπόστολος παρακαλεῖ (I *Cor.* 2,5) "ἵνα ἡ πίστις ἡμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων", τῶν πείθειν ἐπαγγελλομένων, "ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ", τῇ μόνη καὶ ἄνευ τῶν ἀποδείξεων διὰ ψιλῆς τῆς πίστεως σώζειν δυναμένη·

a) δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει

26

Y cuantas cosas dicen del sueño, es necesario que las mismas también se oigan de la muerte, pues en uno y otra se hace evidente la salida (*apostasis*) del alma, la una en mayor y el otro en menor [grado], lo cual también puede tomarse de Heráclito:

**El hombre
en la noche capta para sí mismo una luz
[muriendo], al extinguirse las miradas.
Viviente, está contiguo al muerto
al dormir, [con miradas apagadas].
Despierto, está contiguo al durmiente.**

(CLEMENTE, *Stromateis*, IV, 143)

27

Y de la esperanza de lo que hay más allá de la muerte, no sólo los que participan de la sabiduría bárbara saben que es bella para los buenos, y lo contrario para los viles, sino también los pitagóricos. Porque también ellos sugerían la esperanza como fin a quienes filosofan, igual que Sócrates en el *Fedón* dice que "con buena esperanza" las almas bellas se van de aquí, mientras que maldiciendo a los malvados, les dice en cambio: "pues viven con una mala esperanza". Con esto parece concordar también Heráclito, mediante lo que dice, discurriendo acerca de los hombres:

**A los hombres les aguardan al morir
cosas que no esperan ni imaginan.**

(CLEMENTE, *Stromateis*, IV, 146)

28

Por esto también el apóstol convoca a "que nuestra fe no esté en la sabiduría de los hombres" --los que profesan la persuasión-- "sino en el poder de dios", el único [poder] que sin demostraciones puede salvar por medio de la fe desnuda".

**(a) Meras apariencias, pues, lo que el [hombre] más reputado conoce [y]
defiende**

...καὶ μέντοι καί·

b) Δίκη καταλήπεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας

ὁ Ἐφέσιός φησιν. οἶδεν γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωϊκοί· καθ' ὃν καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν ἀναστήσεσθαι δογματίζουσι, τοῦτ' ἐκεῖνο τὴν ἀνάστασιν περιέποντες.

C CLEM., *strom.*, v, 9, 2 (II, p. 331 St.)

29. (M95)

αἱ γοῦν Ἰάδες μοῦσαι [*sc.* Ἡράκλειτος, *cf.* Plat. *soph.* 242d] διαρρήδην λέγουσι τοὺς μὲν πολλοὺς καὶ δοκησισόφους "δήμων αἰδοῖσιν ἔπεσθαι καὶ τνόμοισι† χρέεσθαι", [οὐκ] εἰδότας ὅτι "[οἱ] πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί" (=fr. 104), τοὺς ἀρίστους δὲ τὸ κλέος μεταδιώκειν·

αἰρεῦνται γὰρ ἔν ἀντι ἀπάντων οἱ ἄριστοι,
κλέος ἀέναον θνητῶν·

οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα,

"γαστρί" καὶ αἰδοῖσις "καὶ τοῖς αἰσχίστοις" τῶν ἐν ἡμῖν "μετρήσαντες τὴν εὐδαιμονίαν" (*Cf.* Demosth. *de corona* 296; Plut. *de fortuna* 97d).

C CLEM., *strom.*, v, 59, 4 (II, p. 366 St.)

30. (M51)

σαφέστατα [δ'] Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης, τὸν μὲν τινα κόσμος αἰδίων εἶναι δοκιμάσας, τὸν δὲ τινα φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδῶς οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος. ἀλλ' ὅτι μὲν αἰδίων τὸν ἐξ ἀπάσης τῆς οὐσίας ἰδίως ποιὸν κόσμον ἦδει, φανηρὸν ποιεῖ λέγων οὕτως·

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων,
οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν,
ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται

πῦρ ἀεὶζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

C CLEM., *strom.*, v, 103, 6 (II, p. 396 St.)

y todavía también:

(b) La Justicia castigará a los hacedores y a los testigos de mentiras, dice el Efesio. Pues él sabe también, por haberlo aprendido de la filosofía del bárbaro, de la purificación por el fuego de quienes han vivido malamente, a la cual después llamaron conflagración los estoicos. También acordes con éste, [éstos] han admitido como su doctrina propia un cierto modo de 'levantarse' [*anastêsesthai*], a lo cual tratan como resurrección [*tên anastasin*].

(CLEMENTE, *Stromateis*, V, 9)

29

Y así, las Musas jónicas expresamente dicen que los muchos y los que se creen sabios "siguen a los aedos de las ciudades y se sirven de las leyes", [no] sabiendo que "hay muchos malos, y pocos buenos" (=fr. 104), y [que] los mejores persiguen la fama.

**Los mejores escogen una sola cosa en lugar de todas:
la fama siempre fluyente entre los mortales.
En cambio, los más están satisfechos,
igual que el ganado,**

"en el vientre", y también los aedos "y los más viles" de los que entre nosotros "han medido la felicidad".

(CLEMENTE, *Stromateis*, V, 60)

30

Y es evidentísimo que Heráclito el Efesio es de esa opinión, habiendo creído que hay un cierto mundo eterno, y algún otro [mundo] percedero, el que es por la ordenación, sabiendo que [éste] no es distinto de aquel, en ciertos estados. Pero que sabía que es eterno el mundo que consiste en la esencia [substancia] total, de tal o cual naturaleza peculiar, lo hace claro diciendo así:

**Este cosmos, el mismo de todos,
no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres,
sino que ha sido siempre y es y será fuego siemprevivo,
que se enciende según medidas y se apaga según medidas.**

(CLEMENTE, *Stromateis*, V, 105)

31. (M53)

ὅτι δὲ καὶ γενητὸν καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ἔδογματίζεν, μηνύει τὰ ἐπιφερόμενα·

31a) πυρὸς τροπαί·
 πρῶτον θάλασσα,
 θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ,
 τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.

[4] δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικούντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν τὸ σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν· ἐκ δὲ τούτου αὐθις γίγνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα.

[5] ὅπως δὲ πάλιν ἀναλαμβάνεται καὶ ἐκπυροῦται, σαφῶς διὰ τούτων δηλοῖ·

31b) <γῆ> θάλασσα διαχεέται,
 καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον
 ὀκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

ὁμοίως καὶ περὶ τῶν ἄλλων στοιχείων τὰ αὐτά. [105, 1] παραπλήσια τούτῳ καὶ οἱ ἐλλογμώτατοι τῶν Στωικῶν δογματίζουν περὶ τε ἐκπυρώσεως διαλαμβάνοντες καὶ κόσμου διοικήσεως καὶ τοῦ ἰδίως ποιῶν κόσμου τε καὶ ἀνθρώπου καὶ τῆς τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ἐπιδιαμονῆς.

C CLEM., *strom.*, v, 104, 3 (II, p. 396 St.)

32. (M84)

"Ζεὺς ἐστὶν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, Ζεὺς τοι τὰ πάντα χῶτι τῶνδ' ὑπέρτερον"(Aesch. *Heliades* fr. 70). οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι·

ἔν, τὸ σόφον μῶνον,
 λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

C CLEM., *strom.*, v, 115, 1, (II, p. 404 St.)

31

Y que también ha sostenido la doctrina de que el mismo [mundo] es generado y perecedero, lo revelan las [palabras] siguientes:

**(A) Transformaciones del fuego:
primero la mar,
y de la mar, la mitad tierra,
la mitad tormenta con rayos.**

Pues dice virtualmente que, por obra de la razón y del dios que gobierna el conjunto de todas las cosas, el fuego pasa por [ser] aire a [hacerse] húmedo, la semilla de la ordenación del mundo [*diakosmesis*], a la cual llama la mar. Y de ésta, a su vez, llega a ser la tierra y el cielo, y todo lo contenido en él.

Pero cómo de nuevo se recoge y se vuelve fuego, claramente por estas palabras lo hace patente:

**(B) [La tierra] se disuelve en mar,
y es medida en la misma proporción
en que existía antes de hacerse tierra.**

E igualmente, las mismas cosas respecto de los otros elementos. Muy semejantes doctrinas a [las de] éste sostienen también los estoicos más renombrados, desarrollándolas acerca de la conflagración y la gobernación del mundo y de cada mundo y [cada] hombre en particular y de la existencia continua de nuestras almas.

(CLEMENTE, *Stromateis*, V, 105)

32

"Zeus es éter, y Zeus [es] tierra, y Zeus [es] cielo, Zeus, sí, [es] todas las cosas y también las que hay por encima de éstas". Yo sé que también Platón da testimonio de lo escrito por Heráclito:

**Uno, lo único sabio,
no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus.**

(CLEMENTE, *Stromateis*, V, 116)

33. (M104)

[*Post fr. 32*] καὶ πάλιν·

νόμος καὶ βουλῆ πείθεσθαι ἑνός.

Seq. fr. 34.

C CLEM., *strom.*, v, 115, 2 (II, p. 404 St.)

34. (M2)

[*Post fr. 33*] κἂν τὸ ῥητὸν ἐκεῖνο ἀναγαγεῖν ἐθέλης "ὁ ἔχων ὦτα ἀκούετο" [e. g. Mt. 11,15; Luc. 8,8; 14,35] εὖροις ἂν ᾧδέ πως ἐμφαινόμενον πρὸς τοῦ Ἐφεσίου·

ἀξύνετοι ἀκούσαντες
κωφοῖσιν ἐοίκασι·
φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ
παρέοντα ἀπεῖναι.

C CLEM., *strom.*, v, 115, 3 (II, p. 404 St.)

35. (M7)

γνώσιν καὶ ἀγνωσίαν ὄρους εὐδαιμονίας καὶ κακοδαιμονίας τε θείως ἐδήλωσεν (*sc.* ὁ Ἐμπεδοκλῆης)·

χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον, καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη πολλὰ πλανηθῆναι διζήμενον ἔμμεναι ἐσθλόν (Phocylid. fr. 13 D).

P CLEM., *strom.*, v, 140, 5 (II, p. 421 St.)

36. (M66)

Ὅρφέως δὲ ποιήσαντος (fr. 226 Kern)·

ἔστιν ὕδωρ ψυχῆ θάνατος χ' ὑδάτεσ<σ>ι <δὲ γαῖα>·
ἐκ δ' ὕδατος <πέλε> γαῖα, τὸ δ' ἐκ γαίας πάλιν ὕδωρ,
ἐκ τοῦ δὴ ψυχῆ ὄλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα

33

Y de nuevo:

También es ley someterse al consejo de uno solo.

Sigue fr. 34.

(CLEMENTE, *Stromateis*, V, 116)

34

Y si quisieras recobrar aquel dicho, [de que] "el que tenga oídos para oír, que oiga", lo encontrarías en lo que ha mostrado el Efesio:

**Incapaces de comprender escuchando,
parecen sordos.**

**De éstos atestigua el proverbio que
estando presentes, están ausentes.**

(CLEMENTE, *Stromateis*, V, 116)

35

[*Post Emp.* fr. 132][Empédocles] ha dejado claro, de modo divino, que saber e ignorancia son condiciones de la dicha y la desdicha.

**Es menester que los hombres *amantes de sabiduría*
sean mucho muy indagadores de muchas cosas,**

según Heráclito, y en realidad es necesario que "mucho ande errante el que busca ser bueno".

(CLEMENTE, *Stromateis*, V, 141)

36

Y habiendo Orfeo poetizado:

*El agua es muerte para el alma, y [la tierra] para el agua.
pero del agua [se hace] la tierra, y de la tierra, a su vez, el agua,
de la cual [se hace] el alma, que todo el éter atraviesa.*

Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνιστάμενος τοὺς λόγους ὧδέ πως γράφει·
 ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι,
 ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι·
 ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται,
 ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ.

C CLEM., *strom.*, VI, 17, 1-2 (II, p. 435 St.)

37. (M36c¹)

... si modo credimus Ephesio Heraclito, qui ait
sues caeno
 cohortales aves pulveri
lavari.

R COLUMELLA VII, 4, 4

38. (M63b)

δοκεῖ δὲ (sc. Θαλῆς) κατὰ τινὰς πρῶτος ἀστρολογῆσαι... [...] μαρτυρεῖ
 δ' αὐτῷ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος.

R DIOGENES LAERTIUS, I, 23

39. (M100)

μέμνηται τοῦ Βίαντος καὶ Ἰππῶναξ, ὡς προεῖρηται [I 84], καὶ ὁ
 δυσάρεστος Ἡράκλειτος μάλιστα αὐτὸν ἐπήνεσε γράψας·

ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω,
 οὐ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

καὶ οἱ Πριηνεῖς δὲ αὐτῷ τέμενος καθιέρωσαν τὸ Τευτάμειον λεγόμενον.
 ἀπεφθέγγετο· οἱ πλείστοι ἄνθρωποι κακοί.

C? DIOG. LAERT. I, 88

Heráclito, componiendo a partir de esto sus palabras, más o menos así escribe:

**Es muerte para las almas devenir agua,
y muerte para el agua devenir tierra,
pero de la tierra nace el agua
y del agua el alma.**

(CLEMENTE, *Stromateis*, VI, 16)

37

Si por lo menos creemos a Heráclito de Éfeso, quien dice que

los cerdos en el fango,

las aves de corral con polvo y ceniza

se lavan

(COLUMELLA, VIII, 4)

38

según algunos, [Tales] parece ser *el primero que astrologizó* [...] y de esto dan testimonio tanto Heráclito como Demócrito.

(DIÓGENES LAERCIO, I, 23)

39

También Hiponacte hizo mención de Bías, como se ha dicho, y el implacable Heráclito mucho lo elogió al escribir:

**De Priene era Bías, hijo de Teutames,
cuyo *logos* era mejor que el de los demás.**

Y los prieneses le dedicaron un templo, al que se llama Teutameo. Su apotegma es: "los más son malos".

(DIÓGENES LAERCIO, I, 88)

40. (M16)

μεγαλόφρον δὲ γέγονε (sc. Ἡράκλειτος) παρ' ὄντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης,
ὡς καὶ ἐκ τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ δηλόν, ἐν ᾧ φησι·

πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει·
Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην,
αὐτίς τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἐκαταῖον.

εἶναι γὰρ ... (seq. fr. 41)

C DIOG. LAERT. IX, 1

41. (M85)

ἐν τὸ σοφὸν·
ἐπίστασθαι γνώμην
τότῃ κυβερνήσαιτ' πάντα διὰ πάντων.

seq. fr. 42

C DIOG. LAERT. IX, 1 post fr. 40

42. (M30)

τὸν τε

Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων
ἐκβάλλεσθαι καὶ ραπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.

seq. fr. 43.

P DIOG. LAERT. IX, 1 post fr. 41

43. (M102)

ἔλεγε δὲ (sc. Ἡράκλειτος) καὶ

ὑβριν χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

seq. fr. 44

C DIOG. LAERT. IX, 2 post fr. 42

40

Y se hizo arrogante (*sc.* Heráclito) y desdeñoso ante cualquiera, como también de su escrito queda claro, en donde dice:

**La mucha erudición no enseña entendimiento.
Pues se lo hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras,
y, además, a Xenófanes y Hecateo.**

Pues es (Sigue fr. 41).

(DIÓGENES LAERCIO, IX, 1)

41

**Uno lo sabio:
conocer la inteligencia
que guía todas las cosas a través de todas.**

(Sigue fr. 42)

(DIÓGENES LAERCIO, IX, 1)

42

[Heráclito]

**a Homero lo declaró digno de ser arrojado
de los certámenes y apaleado, y a Arquíloco, lo mismo.**

(Sigue fr. 43)

(DIÓGENES LAERCIO, IX, 1)

43

Y también dijo [Heráclito]:

A la desmesura hay que apagarla más que a un incendio.

(Sigue fr. 44)

(DIÓGENES LAERCIO, IX, 2)

44. (M103)

... καὶ·

μάχεσθαι χρῆ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου
ὄκωσπερ τείχεος.

seq. fr. 121

C DIOG. LAERT. IX, 2 *post fr. 43*

45. (M67)

λέγει δὲ (*sc.* Ἡράκλειτος) καὶ·

ψυχῆς πείρατα ἰὼν
οὐκ ἂν ἐξεύροιο,
πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν·
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

seq. fr. 46a et b.

C DIOG. LAERT. IX, 7 *praec. fr. 3*

46. (M114)

(a) *τὴν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε* (*sc.* Ἡράκλειτος)

(b) καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι.

R DIOG. LAERT. IX, 7 *post fr. 45*

47. (M113)

ἔτι μὴν Ἡράκλειτον·

μὴ εἰκῆ περι τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα.

DIOG. LAERT. IX, 73 *post Empedoclis fr. 2, 7 et 5*

44

... y:

**Es menester que el pueblo luche más por la ley,
que por su muralla.**

(Sigue fr. 121)

(DIÓGENES LAERCIO, IX, 2)

45

Y también dice

**Si vas a los límites del alma
no los encontrarías,
aunque recorras todos los caminos:
tan profundo es su *logos*.**

(Siguen frs. 46 a y b)

(DIÓGENES LAERCIO, IX, 7)

46

a) a la *opinión* la llamó [Heráclito] *enfermedad sagrada*,
b) y a la vista, engaño.

(DIÓGENES LAERCIO, IX, 7)

47

Y aun Heráclito:

No hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más importantes.

(DIÓGENES LAERCIO, IX, 73)

48. (M39)

βίος ... ἔοικε δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ὁμωνύμως λέγεσθαι βίος τὸ τόξον καὶ ἡ ζωὴ. Ἡράκλειτος γοῦν ὁ σκοτεινός·

τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

C *Etym. magn.* s. v. βίος (βιός?)

49. (M98)

εἰ γὰρ ὁ

εἷς [ἐμοὶ*] μύριοι,

παρ' Ἡρακλείτῳ,

ἐὰν ἄριστος ἦ,

πάντος καὶ ἡ μία χελιδὼν ἀντὶ μυρίων λογίζοιτ' ἄν, ἐὰν κληρῶται τὸ ἄριστον.

P THEODOR. PRODRUM. *epist.* 1 (P. Lazerius, *Miscellanea*, Romae 1754, p. 20) + [*] GALEN. *de dign. puls.* VIII, p. 773 Kühn.

49a. (M40c²)

ὁ γοῦν σκοτεινός Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εικάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φυσικὰ δι' ὧν φησι [*seq. fr.* 62]. καὶ πάλιν·

ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς
<δῖς> ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν,
εἶμεν καὶ οὐκ εἶμεν·

ὅλον τε τὸ περὶ φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ.

R HERACLITUS HOMERICUS, *qu. Hom.*, 24, 5 *post fr.* 62

48

Vida (Arco?): Parece que para los antiguos *bios* (vida, arco) se dice equivocadamente del arco y la vida. Heráclito el oscuro, en efecto, [dice]:

El nombre del arco es vida; su obra, muerte.

(ETYM. GEN.) s.v. βίος (βιός?)

49

Pues si el

Uno [para mí*] vale diez mil,

diría Heráclito,

si fuese el mejor,

también sin duda una sola golondrina podría contarse por diez mil, si le tocara en suerte lo de ser 'la mejor'.

(THEODOR. PRODR. *epist.* 1 (P. Lazerius, *Miscellanea*, Romae 1754, p. 20) + [*] GALENO, *De dign. puls.*, VIII, 773K)

49a

Así Heráclito el oscuro, teologiza las cosas naturales, que son cosas poco claras y se pueden representar por medio de símbolos, a través de lo que dice [sigue una variante del fr. 62]. Y de nuevo:

*En los mismos ríos
[dos veces] entramos y no entramos,
somos y no somos.*

Alegoriza todo lo enigmático acerca la naturaleza.

(HERÁCLITO HOMÉRICO., *Alleg.*, 24)

50. (M26)

Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἰόν, θεὸν δίκαιον·

οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἔν πάντα εἶναι.

ὁ Ἡράκλειτός φησι.

seq. fr. 51

C HIPPOLITUS, *ref.*, IX, 9, 1 (p. 241, 15 Wendl.)

51. (M27)

καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται (*sc.* Ἡράκλειτος) ὧδὲ πως·

οὐ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενον ἐωυτῶ ὁμολογέει·
παλίντροπος ἀρμονίη, ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

seq. fr. 1

C HIPPOL., *refut.*, IX, 9, 2 (p. 241, 18 Wendl.)

52. (M93)

ὅτι δὲ λόγος ἐστὶν αἰεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὧν, οὕτως λέγει... [*seq. fr. 1*]. ὅτι δὲ ἐστὶ παῖς τὸ πᾶν καὶ δι' αἰῶνος αἰώνιος βασιλεὺς τῶν ὄλων, οὕτως λέγει·

αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων·
παιδὸς ἢ βασιληίη.

seq. fr. 53

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 9, 3-4 (p. 241 s. Wendl.)

50

Heráclito afirma pues que el todo es divisible indivisible, generado inengendrado, mortal inmortal, razón tiempo, padre hijo, dios justo.

**Habiendo escuchado, no a mí, sino al *logos*,
sabio es convenir que todo es uno,**

dice Heráclito.

(Sigue fr. 51)

(HIPÓLITO, *Refut.*, IX, 9)

51

Y que esto ni todos lo saben ni están de acuerdo, se queja (Heráclito) así:

**No comprenden cómo, difiriendo, conviene consigo mismo:
armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira.**

(Sigue fr. 1)

(HIPÓLITO, IX, 9)

52

Y que el *logos* es siempre el todo, y existe a través de todas las cosas... [sigue fr. 1]. Y que un niño es el todo y por la eternidad [es] rey eterno de todo, así lo dice:

**Tiempo es un niño que juega, moviendo fichas.
De un niño es el poder regio.**

(Sigue fr. 53)

(HIPÓLITO, IX, 9)

53. (M29)

ὅτι δέ ἐστιν ὁ πατήρ πάντων τῶν γεγονόντων γενητὸς ἀγένητος, κτίσις δημιουργός, ἐκείνου (sc. Ἡρακλείτου) λέγοντος ἀκούομεν·

πόλεμος

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

seq. fr. 51.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 9, 4 (p. 242, 5 Wendl.)

54. (M9)

ὅτι δέ ἐστιν (sc. ὁ πατήρ πάντων) ἀφανῆς [ὁ] ἀόρατος ἄγνωστος ἀνθρώποις, ἐν τούτοις λέγει·

ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων·

ἐπαινεῖ <γὰρ> καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον καὶ ἀόρατον αὐτοῦ τῆς δυνάμεως.

seq. fr. 55.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 9, 5 (p. 242, 10 Wendl.)

55. (M5)

ὅτι δέ ἐστιν (sc. ὁ πατήρ πάντων) ὁρατὸς ἀνθρώποις καὶ οὐκ ἀνεξεύρετος, ἐν τούτοις λέγει·

ὄσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω,

φησὶ, τουτέστι τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων...

seq. fr. 56.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 9, 5 (p. 242, 13 Wendl.)

53

Y que el padre de todas las cosas generadas es generado inengendrado, creación artífice, a aquel [Heráclito] escuchamos decirlo:

**Guerra
es padre de todas las cosas y rey de todas,
y a unos los ha mostrado dioses, a otros hombres;
a unos los hizo esclavos, a otros libres.**

(Sigue fr. 51)

(HIPÓLITO, IX, 9)

54

Y que es (*sc.* el padre de todas las cosas) no evidente, invisible [e] ignoto para los hombres, lo dice en estas palabras:

La armonía inaparente es mejor que la aparente.

[Pues] elogia y más se admira de lo ignoto e invisible de su poder, que de lo conocido.

(Sigue fr. 55)

(HIPÓLITO, IX, 9)

55

Pero que es (*sc.* el padre de todo) visible para los hombres y no inhallable, lo dice en estas palabras:

De cuantas cosas hay vista, oído, aprehensión, éstas prefiero,

dice, esto es, [prefiere] las cosas visibles a las invisibles.

(Sigue fr. 56)

(HIPÓLITO, IX, 9)

56. (M21)

[*Post fr. 55*] φησί, τουτέστι τὰ ὀρατὰ τῶν ἀοράτων, [ὡς] ἀπὸ τῶν τοιούτων αὐτοῦ λόγων κατανοεῖν ῥάδιον·

ἐξηπάτηνται φησιν οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν
 παραπλησίως Ὁμήρω, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων·
 ἐκεῖνόν τε καὶ παῖδες φθειῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες·
 ὅσα εἶδομεν καὶ [κατ]ελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν,
 ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

οὕτως Ἡράκλειτος ἐν ἴση μοίρα τίθηται καὶ τιμᾷ τὰ ἐμφανῆ τοῖς ἀφανέσιν, ὡς ἐν τι τὸ ἐμφανὲς καὶ τὸ ἀφανὲς ὁμολογουμένως ὑπάρχον· [*seq. fr. 54*]

HIPPOLYT., *refut.* IX, 9, 5 (p. 242, 16 Wendl.)

57. (M43)

[*Post fr. 55*] τοιαιοῦν οὐδὲ σκότος οὐδὲ φῶς, οὐδὲ πονηρὸν οὐδὲ ἀγαθὸν ἕτερόν φησιν εἶναι ὁ Ἡράκλειτος ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό. ἐπιτιμᾷ γοῦν Ἡσίοδω (*cf. theolog.* 123 s.) ὅτι ἡμέραν καὶ νύκτα [οὐκ] οἶδεν· ἡμέρα γάρ, φησί, καὶ νύξ ἐστὶν ἓν, λέγων ὧδέ πως·

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος·
 τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι,
 ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν·
 ἔστι γὰρ ἓν.

seq. fr. 58.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 10, 2 (p. 242, 26 Wendl.)

56

... dice, esto es, [prefiere] las cosas visibles a las invisibles, como es fácil de comprender a partir de estas razones suyas:

**Los hombres se engañan respecto de las cosas aparentes,
como Homero, quien llegó a ser el más sabio de todos [los griegos].
Pues a éste lo engañaron unos niños que mataban piojos, diciéndole:
"A cuantos vimos y cogimos, a éstos los dejamos;
cuantos no vimos ni cogimos, a éstos los llevamos".**

Así Heráclito en igual suerte pone y estima las cosas evidentes que las inaparentes, como si algo uno reconocidamente le perteneciera a lo evidente y lo inaparente... (sigue fr. 54)

(HIPÓLITO, IX, 9)

57

Por ello, Heráclito dice que ni oscuridad ni luz, ni vil ni bueno son distintos [recíprocamente], sino uno y lo mismo. Por ejemplo, critica a Hesíodo (*cf. Th.* 123 ss.) de que conociera día y noche. Pues día, dice, y noche son uno, discurriéndolo así:

**Pero maestro de los más es Hesíodo.
A él reconocen que sabe muchas cosas,
él, que no conoció día y noche:
pues son uno.**

(Sigue fr. 58)

(HIPÓLITO, IX, 10)

58. (M46)

[*Post fr. 57*] καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν [ἓν φησιν εἶναι]

οἱ γοῦν ἰατροί,

φησὶν ὁ Ἡράκλειτος,

τέμνοντες, καίοντες,
πάντη βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστούοντας,
ἐπαιτιῶνται μηδέν ἄξιον μισθὸν
λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀρρωστούοντων,
ταῦτ' ἐργαζόμενοι [τὰ ἀγαθὰ] καὶ αἱ νόσοι.

seq. fr. 59.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 10, 2-3 (p. 242 s. Wendl.)

59. (M32)

[*Post fr. 58*] καὶ εὐθὺ δέ, φησί (*sc.* Ἡράκλειτος), καὶ στρεβλὸν [ἓν καὶ] τὸ αὐτὸ ἐστὶ·

γνάφων ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολίη.

([τουτέστιν] ἡ τοῦ ὄργανου τοῦ καλουμένου κοχλίου ἐν τῷ γναφείῳ περιστροφῇ εὐθεῖα καὶ σκολίη· ἄνω γὰρ ὁμοῦ καὶ κύκλῳ περιέρχεται)

μία ἐστὶ, φησί, καὶ ἡ αὐτή.

seq. fr. 60.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 10, 4 (p. 243, 7 Wendl.)

60. (M33)

καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἓν ἐστὶ [, φησί] καὶ τὸ αὐτὸ·

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.

seq. fr. 61.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 10, 4 (p. 243, 11 Wendl.)

58

Y bien y mal [dice que son uno]. Por ejemplo:

**Los médicos, por ejemplo,
dice Heráclito,
que cortan y queman,
atormentando malamente por todas partes a los enfermos,
encima reclaman, de nada dignos, salario
recibir de manos de los pacientes
haciendo las mismas cosas [los bienes], también [hacen] los males.**

(Sigue fr. 59)

(HIPÓLITO, IX, 10)

59

Y también recto, dice (sc. Heráclito), y torcido es [uno y] lo mismo:

**En el rodillo de cardar, el camino recto y el camino curvo
es uno, dice, y el mismo.**

([esto es] el giro del instrumento llamado caracol en el rodillo es recto y curvo: pues se mueve igual hacia arriba que en círculo.)

(Sigue fr. 60)

(HIPÓLITO, IX, 10)

60

Y lo arriba y lo abajo es uno[, dice,] y lo mismo:

El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo.

(Sigue fr. 61)

(HIPÓLITO, IX, 10)

61. (M35)

καὶ τὸ μιαρὸν φησι (*sc.* Ἡράκλειτος) καὶ τὸ καθαρὸν ἔν και ταῦτὸν εἶναι, καὶ τὸ πότιμον καὶ τὸ ἄτοπον ἔν και τὸ αὐτὸ [εἶναι]

θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτατον καὶ μιαρῶτατον·
 ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον,
 ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

seq. fr. 62.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 10, 5 (p. 243, 12 Wendl.)

62. (M47)

λέγει δὲ (*sc.* Ἡράκλειτος) ὁμολογουμένως [καὶ] τὸ ἀθάνατον εἶναι θνητὸν καὶ τὸ θνητὸν ἀθάνατον διὰ τῶν τοιούτων λόγων·

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι,
 ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον,
 τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

seq. fr. 63.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 10, 6 (p. 243, 16 Wendl.)

63. (M73)

λέγει δὲ (*sc.* Ἡράκλειτος) καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν, ταύτης [τῆς] φανεράς ἐν ἧ γεγενήμεθα, καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον [εἶναι] οὕτως λέγων·

ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι
 καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερετὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.

C? HIPPOLYT., *refut.* IX, 10, 6 (p. 243, 19 Wendl.)

61

También dice (*sc.* Heráclito) que lo sucio y lo puro son uno y lo mismo, y lo potable y lo impotable son uno y lo mismo:

**El mar es el agua más pura y la más impura:
para los peces potable y saludable,
para los hombres impotable y letal.**

(Sigue fr. 62)

(HIPÓLITO, IX, 10)

62

Y dice (*sc.* Heráclito) de modo concordante que lo inmortal es mortal y lo mortal inmortal mediante estas palabras:

**Inmortales los mortales, mortales los inmortales,
viviendo [éstos] la muerte de aquellos,
muriendo [aquellos] la vida de éstos.**

(Sigue fr. 63)

(HIPÓLITO, IX, 10)

63

Habla también de la resurrección de la carne, de esta [carne] visible en la que hemos nacido, y reconoce que dios es causante de esta resurrección, diciéndolo de este modo:

**Ante aquel que está ahí se levantan
y se convierten en guardianes despiertos de los vivos y de los muertos.**

(HIPÓLITO, IX, 10)

64. (M79)

λέγει δὲ (sc. Ἡράκλειτος) καὶ <τὴν> τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι· πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται (= fr. 66). λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὄλων αἴτιον, λέγων οὕτως·

τάδε πάντα οἰακίζει κεραυνός (= fr. 64),

τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον.
seq. fr. 65

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 10, 7 (p. 243, 22 Wendl.) *post* fr. 63.

65. (M55)

καλεῖ δὲ αὐτὸ

χρημοσύνην καὶ κόρον·

χρημοσύνη δὲ ἐστὶν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος.
seq. fr. 67.

R HIPPOLYT., *refut.*, IX, 9, 7 (p. 243, 26 Wendl.) *post*. fr. 64.

66. (M82)

λέγει δὲ (sc. Ἡράκλειτος) καὶ <τὴν> τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι·

πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 10, 6 (p. 243, s. Wendl.)

64

Y dice también del juicio del mundo y de todas las cosas en éste que se producen por el fuego. "Pues, dice, al venir, el fuego juzgará a todas las cosas y a todas las condenará" (fr. 66). Afirma también que este fuego es inteligente, y causante del ordenamiento del todo, al expresarse así:

El Rayo gobierna todas las cosas,

esto es, las dirige, pues llama Rayo al fuego eterno.

(Sigue fr. 65)

(HIPÓLITO, IX, 10)

65

Y lo llama [sc. al fuego]

indigencia saciedad;

según él, la indigencia es el ordenamiento y la saciedad la conflagración.

(HIPÓLITO, IX, 10)

66

Y dice también del juicio del mundo y de todas las cosas en éste que se producen por el fuego.

Pues, dice, al venir, el fuego juzgará a todas las cosas y a todas las condenará.

(HIPÓLITO, IX, 10)

67. (M77)

ἐν δὲ τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ πάντα ὁμοῦ τὸν ἴδιον νοῦν ἐξέθετο (sc. Ἡράκλειτος), ἅμα δὲ καὶ τὸν τῆς Νοητοῦ αἰρέσεως, [ὄν] δι' ὀλίγων ἐπέδειξα οὐκ ὄντα Χριστοῦ ἀλλὰ Ἡρακλείτου μαθητῆν. τὸν γὰρ ποιητὸν κόσμον αὐτὸν δημιουργὸν καὶ ποιητῆν ἑαυτοῦ γινόμενον οὕτω λέγει·

ὁ θεὸς
 ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος,
 πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός

(τάναντία ἅπαντα, οὗτος ὁ νοῦς)·

ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>,
 <ὄ> ὀκόταν συμμιγῆ θυώμασιν
 ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

C HIPPOLYT., *refut.* IX, 10, 8 (p. 244 Wendl.)

67a. (M115)

alii autem dicunt quod mundi medietas est sol, quem cor totius mundi esse uolunt "quemadmodum enim" inquiunt "animam hominis sedem et domicilium in corde habet, unde per membra corporis membris tota sua membra uegetat, ita uitalis calor a sole procedens omnibus quae uiuunt uitam sumministrat"; cui sententiae Heraclitus adquiescens optiman similitudinem dat de aranea ad animam, de tela araneae ad corpus, sic[ut] *aranea*, ait, *stans in medio telae sentit quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeriter currit quasi de fili persectione dolens, sic hominis anima aliqua parte corporis laesa illuc festine meat quasi impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter iuncta est.*

HISDOSUS SCHOLASTICUS ad CHALCID. in *Plat. Tim.* [cod. Paris. Lat. 8624]

67

En ese resumen expone (*sc.* Heráclito) su propio pensamiento todo junto, y a la vez también el de la secta de Noeto, del que yo he mostrado brevemente que no es discípulo de Cristo, sino de Heráclito. Pues que el creador mismo deviene mundo, artífice y creador de sí mismo, así lo dice:

**El dios es
día noche, invierno verano,
guerra paz, saciedad hambre**

[todos los opuestos, esto es el pensamiento].

**y se altera como fuego
cuando se mezcla con especias,
y es denominado según el agradable [aroma] de cada una.**

(HIPÓLITO, IX, 10)

67a

En cambio, otros dicen que el centro del mundo es el sol, el cual quieren que sea el corazón de todo el mundo. "Del mismo modo", dicen, "que el alma del hombre tiene su sede y domicilio en el corazón, de donde por los miembros del cuerpo sus fuerzas esparciendo en todos los miembros del cuerpo infunde vida a todos sus miembros, así el calor vital procedente del sol suministra vida a todos los [seres] vivientes; sentencia con la que Heráclito está de acuerdo, [quien] da una excelente similitud de la araña con el alma, y de la telaraña con el cuerpo, así: *la araña --afirma-- que está en medio de la tela pronto siente que la mosca ha roto alguno de los hilos, y así corre rápidamente hacia allá, como si por el hilo cortado se doliera, así el alma del hombre, lastimada alguna parte del cuerpo, allá se apresura a moverse, como incapaz de soportar el daño del cuerpo, al cual firme y proporcionalmente está atada.*

(HISDOSIO ESCOLÁSTICO *ad* CHALCID. *in Plat. Tim.* [cod. Paris. Lat. 8624])

68. (M88a)

διὰ δὴ τοῦτο ἔν τε κωμῳδία καὶ τραγωδία ἀλλότρια πάθη θεωροῦντες ἴσταμεν τὰ οἰκεῖα πάθη καὶ μετριώτερα ἀπεργαζόμεθα καὶ ἀποκαθαίρομεν· ἔν τε τοῖς ἱεροῖς θεάμασι τισι καὶ ἀκούσμασι τῶν αἰσchrῶν ἀπολυόμεθα τῆς ἐπὶ τῶν ἔργων ἀπ' αὐτῶν συμπιπτούσης βλάβης. θεραπείας οὖν ἔνεκα τῆς ἐν ἡμῖν ψυχῆς καὶ μετριότης τῶν διὰ τὴν γένεσιν προσφυομένων αὐτῇ κακῶν, λύσεως τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ ἀπαλλαγῆς χάριν τὰ τοιαῦτα προσάγεται. καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ ἄκεα Ἡράκλειτος προσεῖπεν, ὡς ἐξακούμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμεθα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν.

R IAMBlichus, *de misteriis*, I, 11 (p. 40, 2 Parthey; p. 61 Des Places).

69. (M98g)

καὶ θυσιῶν τοίνυν τίθημι διττὰ εἶδη· τὰ μὲν τῶν ἀποκεκαθαρμένων παντάπασιν ἀνθρώπων, οἷα ἐφ' ἑνὸς ἄν ποτε γένοιτο σπανίως, ὡς φησιν Ἡράκλειτος, ἢ τινῶν ὀλίγον εὐαριθμήτων ἀνδρῶν, τὰ δ' ἔνυλα καὶ σωματοειδῆ καὶ διὰ μεταβολῆς συνιστάμενα...

R? IAMBlichus, *de misteriis*, V, 15 (p. 219, 12 Parthey; p. 170 Des Places).

70. (M92d)

πόσω δὴ οὖν βέλτιον Ἡράκλειτος παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.

R? IAMBlichus, *de anima*, ap. Stob. II, 1, 16 (II, p. 6 W.)

68

Por eso miramos, en la comedia y la tragedia, los sufrimientos de otros [mientras] detenemos los padecimientos propios, y llevamos a cabo los actos más moderados y nos purificamos. En ciertos espectáculos sagrados y en cosas [ahí] escuchadas acerca de las cosas vergonzosas, nos liberamos del daño que por esas mismas cosas [vistas y oídas] cae sobre los actos. Así, con miras a la curación del alma en nosotros y a la moderación de los males en ella congénitos, para la liberación de las ataduras y por gracia del escape [es que] aquellas cosas [ritos y cultos] se tributan. Y por eso, Heráclito los llamó [sc. a los ritos fálicos (=theamata) y a los himnos obscenos (=akousmata)] "remedios", porque [con ellos] son remediadas las cosas terribles y las almas quedan sanadas de los males que acaecen en la generación.

(IÁMBLICO, *De myst.*, I, 11)

69

Y de los sacrificios [ritos, cultos religiosos?] pongo dos clases: una, la de aquellos por los que quedan purificados completamente los hombres, las cuales [prácticas] *pocas veces* ocurrirían *en presencia del uno*, como dice Heráclito, o de unos pocos varones, fáciles de contar, y [otra, la de] aquellos [relativos] a lo inmanente en la materia [*ta enula*] y lo corpóreo y lo que se compone mediante la transformación (el cambio: *metabole*) ...
[Vid. frag. 49]

(IÁMBLICO, *De myst.*, V, 15)

70

Cuanto mejor, pues, juzgó Heráclito que *las opiniones humanas son juguetes de niños*.

(IÁMBLICO, *De anima* [STOB., *Ecl.*, II, 1, 16.]

71. (M69b¹)

μεμνήσθαι δὲ καὶ τοῦ ἐπιλανθανομένου ἢ ἡ ὁδὸς ἄγει.

Seq. fr. 72

R MARCUS ANTONINUS IV 46 *post. fr. 36* (M66 e³)

72a,b. (M4, M3c)

ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνήσθαι [...] καὶ ὅτι

ὧ μάλιστα διηκενῶς ὁμιλοῦσι

(λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι),

τούτῳ διαφέρονται,

καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται (= M. 3 c).
seq. fr. 73 (M. 1 h¹).

P,R M. ANT. IV 46 *post fr. 71*

73. (M1h¹)

...καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν (καὶ γὰρ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν) ...

R M. ANT. IV 46 *post fr. 72*

74. (M89)

ἀεὶ Ἡρακλειτείου μεμνήσθαι... *seq. fr. 76* (M66e³); 71 (M69b¹); 72a-b (M4) *et* 73 (M1h¹). καὶ ὅτι οὐ δεῖ <ὡς> παῖδας τοκεῶνων (*sc.* ποιεῖν καὶ λέγειν), τουτέστι κατὰ ψιλόν, καθότι παρειλήφαμεν.

P M. ANT. IV 46

71

Hay que recordar también, **a quien lo olvida, adónde conduce el camino.**
[Seq. fr. 72]

(MARCO AURELIO ANTONINO, IV, 46)

72

y [sc. recordar] que

(a) De aquello con que mantienen un trato más asiduo

(la razón que rige la totalidad),

de esto difieren,

(b) y las cosas con que a diario se encuentran, éstas les parecen extrañas.

[Sigue fr. 73]

(MARC. ANTON., IV, 46)

73

Y que *no hay que obrar ni hablar como durmientes* (pues también entonces creemos obrar y hablar)...

(MARC. ANTON., IV, 46, *post* fr. 72)

74

Y que no hay que (sc. obrar ni hablar) como *hijos de nuestros padres*, esto es, más simplemente [dicho], según lo que decimos una y otra vuelta.

(MARC. ANTON., IV, 46)

75. (M1h²)

πάντες εἰς ἓν ἀποτέλεσμα συνεργοῦμεν, οἱ μὲν εἰδότης καὶ παρακολουθητικῶς, οἱ δὲ ἀνεπιστάτως, ὡσπερ καὶ τοὺς καθεύδοντας, οἶμαι, ὁ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων. ἄλλος δὲ κατ' ἄλλο συνεργεῖ ...

R M. ANT. IV 42

76. (M66e¹, e³, e⁴)

[a] ἀλλ' ἡμεῖς ἓνα φοβούμεθα γελοίως θάνατον, ἤδη τοσοῦτους τεθνηκότες καὶ θνήσκοντες· οὐ γὰρ μόνον, ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε,

πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις,
καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις,

ἀλλ' ἔτι σαφέστερον ἐπ' αὐτῶν ἡμῶν... (cf. fr. 91 [M40c³ = Plut., *de E* 18, 392a]).

R PLUTARCHUS, *de E apud Delphos* 392 C

[b] ἀεὶ Ἡράκλειτου μεμνήσθαι, ὅτι

γῆς θάνατος ὕδατος γενέσθαι,
καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι,
καὶ ἀέρος πῦρ, καὶ ἔμπαλιν. cf. fr. 60 [M33d⁷]

R MARCUS ANTONINUS IV 46

[c] ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον,
καὶ ἀῆρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον,
ὑδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον,
γῆ τὸν ὕδατος. cf. fr. 60 [M33d⁴]

R MAXIMUS TYRIUS, 41,4 k *post* fr. 62 [M47b³]

75

Todos colaboramos hacia un único resultado, los unos a sabiendas y conscientemente, los otros sin darse cuenta, como también *los que duermen* (creo que lo dice Heráclito) *son artífices y colaboradores de lo que sucede en el mundo*. Y cada uno colabora a su manera ...

(MARC. ANTON., VI, 42)

76

Pero nosotros tememos ridículamente una sola muerte, ya estando muertos y muriendo tantas [otras muertes]. Pues no sólo, como dijo Heráclito,

(a) *Muerte del fuego es origen para el aire,
y muerte del aire es origen para el agua.*

sino todavía más claramente en nosotros mismos ...

(PLUTARCO, *De E.*, 18, 392 C)

siempre hay que recordar el [dicho] heraclitiano, que

(b) *Muerte de la tierra es devenir agua
y muerte del agua devenir aire,
y la del aire, fuego. Y al revés.*

(MARC., IV, 46)

(c) *Vive el fuego la muerte de la tierra
y el aire vive la muerte del fuego,
el agua vive la muerte del aire,
la tierra, la del agua.*

(MAXIM. TYR., XII, 4, p. 489)

77ab. (M66d¹, M47d⁴)

ἡγοῦντο γὰρ προσιζάνειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνώω ὄντι, ὡς φησιν ὁ Νουμήνιος, διὰ τοῦτο λέγων καὶ τὸν προφήτην (*Gen.* 1,2) εἰρηκέναι ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα· τοὺς τε Αἰγυπτίους διὰ τοῦτο τοὺς δαίμονας ἅπαντας οὐχ' ἐστάναι ἐπὶ στερεοῦ ἀλλ' [ἅπαντας] ἐπὶ πλοίου, καὶ τὸν ἥλιον καὶ ἀπλῶς πάντας· οὐστinas εἰδέναι· χρὴ τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὑγρῷ, τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας. ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον

[a] ψυχῆσι φάναι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι,
τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πτώσιν· καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι·
[b] ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον, καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον. *cf.* fr. 62 [M47 y d⁴].

R NUMENIUS fr. 35 Thedinga = A 46 Leemans (apud PORPHYRIUS, *de antro nymphar.* 10, p. 63,10 N.)

78. (M90)

ὅμως μέντοι ἐβουλήθη (*sc.* ὁ Κέλσος) καὶ τοῦτο [*sc.* ἡ σοφία τοῦ κόσμου μωρία παρὰ θεῷ ἐστι, *I Cor.* 3, 19] δεῖξαι πεπλασμένον ἡμῖν καὶ ληφθὲν ἀπὸ τῶν παρ' Ἑλλήσι σοφῶν, ἄλλην μὲν εἶναι φησάντων τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, ἄλλην μὲν θείαν. καὶ ἐκτίθεται γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν ἐν ἧ φησιν·

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας,
θεῖον δὲ ἔχει.

ἐτέραν δέ· [*seq.* fr. 79.]

C CELSUS, *apud* ORIGENES, *c. Cels.* VI 12 (II, p. 82,18 Koetschau)

79. (M92)

ἐτέραν δέ·

ἀνὴρ νῆπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος
ὄκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρὸς.

C CELSUS, *ap.* ORIG. *c. Cels.* VI 12 (II, p.82,23 K.) *post* fr. 78

77

Pues pensaban que las almas reposan en el agua, por el aliento divino animada, como dice Numenio, y [que] por eso también el profeta (*Gen.* 1, 2) ha dicho que el aliento de dios se mueve por encima del agua. Y [que] por eso las divinidades egipcias no están de pie sobre [suelo] firme, sino sobre una barca, incluso el sol y absolutamente todas. Es necesario que éstas conozcan a las almas que flotan en lo húmedo, las que han caído en la generación. Por lo cual también Heráclito diga que

[a] *es placer o muerte para las almas devenir húmedas.*

Y que es placer para ellas la caída en la generación. Y [que] en otra parte afirma que [b] "nosotros vivimos la muerte de aquellas, y aquéllas viven nuestra muerte".

(NUMENIO, fr. 35 Thedinga [vid. B36])

78

Con todo, sin embargo, ha querido (*sc.* Celso) también esto [*sc.* "la sabiduría del mundo es locura frente a dios" (*I Cor.* 3. 19)] mostrar que ha sido moldeado para nosotros, y legado por los sabios helenos, quienes dijeron que una es la sabiduría humana, otra la divina. Y expone dichos de Heráclito, uno en el que dice:

**El carácter humano no posee pensamientos inteligentes,
pero el divino sí.**

Y otro:

(ORÍGENES, *C. Cels.*, VI, 12)

79

Y otro:

**El hombre es llamado niño frente a la divinidad,
como el niño frente al hombre.**

(ORÍGENES, *C. Cels.*, VI, 12)

80. (M28)

...φησὶ (*sc.* ὁ Κέλσος "βουλόμενος τὰ αἰνίγματα [...] τὰ περὶ τοῦ Σατανᾶ εἰσάγειν") θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιούς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε·

εἰδέ<ναι> χρῆ
τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν
καὶ δίκην ἔριν
καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

Φερεκύδην δὲ ...

C CELS. *ap.* ORIG. *c. Cels.* VI 42 (II, p. 111,9 K.)

81. (M18ab)

[a] τὰ μὲν γὰρ οὐθὲν εὐφυῆς προσφέρεται πρὸς ἀπάτην μεμηχανημένον, ἢ δὲ τῶν ῥητόρων εἰσαγωγή πάντα τὰ θεωρήματα πρὸς τοῦτ' ἔχει τείνοντα καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός.

P PHILODEMUS, *rhet.* I, coll. 57 et 62 (I, pp. 351 et 354 Sudhaus)=[Diog, *Babyl. svf* III nr. 105]

[b] κοπίδας δὲ τὰς τῶν λόγων τέχνας ἄλλοι τε καὶ ὁ Τίμαιος οὕτως γράφων· "ὥστε καὶ φαίνεσθαι μὴ τὸν Πυθαγόραν εὐρ<ετῆν γεν>όμενον τῶν ἀληθινῶν κοπίδων μηδὲ τὸν ὑφ' Ἡρακλείτου κατηγορούμενον, ἀλλ' αὐτὸν <τὸν> Ἡράκλειτον εἶναι τὸν ἀλαζονευόμενον"

R SCHOL. in Euripid. *Hec.* 131 (I, p. 26,1 Schwartz) = *F Gr Hist* 566 F 132.

80

...dice (*sc.* Celso, "queriendo traer a cuento los enigmas [...] acerca de Satanás") que los antiguos han aludido con enigmas a una cierta guerra divina, [y] Heráclito lo dice así:

**Es necesario saber
que la guerra es común,
y que la discordia es justicia,
y que todo sucede según la discordia y la necesidad.**

Y Ferécides ...

(ORÍGENES, *C. Cels.*, VI, 42)

81

Pues, por una parte, ninguna cosa bien nacida conduce con maquinaciones al engaño, y por otra, la inducción (*eisagoge*) de los retóricos tiene todos sus principios teóricos (*theoremata*) dirigidos a este fin (*sc.* el engaño o el fraude), y según Heráclito, [Pitágoras] es **el primero de los charlatanes**.

(FILODEMO, *Rhet.*, I, c. 57. 62 S. 351. 354 Sudh)

Pero son charlatanerías las artes del discurso, y Timeo, entre otros así escribe: "Y así tampoco parece Pitágoras haber sido el descubridor de las verdaderas charlatanerías, ni tampoco al que Heráclito acusa, sino que lo es Heráclito mismo, el vano presuntuoso".

(ESCOLIASTA ANÓNIMO *in* Euripid. *Hec.* 131)

82-83. (M92b)

ὦ ἄνθρωπε, ἀγγοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὐ ἔχει, ὡς ἄρα (fr. 82)

πιθήκων ὁ κάλλιστος ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν,

καὶ χυτρῶν ἢ καλλίστη αἰσχρὰ παρθένων γένει συμβάλλειν, ὡς φησιν Ἴππίας ὁ σοφός... τὸ τῶν παρθένων γένος θεῶν γένει ἄν τις συμβάλλῃ, οὐ ταῦτόν πεῖσεται ὅπερ τὸ τῶν χυτρῶν τῷ τῶν παρθένων συμβαλλόμενον; οὐχ ἢ καλλίστη παρθένος αἰσχρὰ φανεῖται; ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος αὐτὸ τοῦτο λέγει, ὃν σὺ ἐπάγη, ὅτι (fr. 83)

ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίῃ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν;

ὁμολογήσωμεν. ὦ Ἴππία, τὴν καλλίστην παρθένον πρὸς θεῶν γένος αἰσχρὰν εἶναι;

R? PLATO, *Hipp. maior* 289 AB

84ab. (M56ab)

[περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς] εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβασᾶς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἢ ψυχὴ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὐσα οἶον ἐφάνη καθ' ἑαυτήν, καίπερ οὐσα ἐν σώματι. ὁ μὲν Ἡράκλειτος, ὅς ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβᾶς τε ἀναγκαιᾶς τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων (cf. fr. 90 [M54c³]), ὁδόν τε ἄνω κάτω εἰπὼν (cf. fr.60 [M33f]) καὶ

(fr. 84a) μεταβάλλον ἀναπαύεται

καὶ

(fr. 84b) κάματος ἐστὶ τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι,

εἰκάξειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον, ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῶν ζητεῖν, ὡσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὔρεν cf. fr. 101 [M15d¹].

P PLOTINUS, IV 8 [6], 1,8 Henry *et* Schwyzer.

82-83

Oh, hombre, ignoras lo que bien dijo y pensó Heráclito, que (fr. 82)

el más bello de los simios es feo, en comparación con la raza de los hombres, y la más bella de las cazuelas es fea, en comparación con la raza de las vírgenes, como dice el sabio Hippias [...] si alguno compara a la raza de las vírgenes con la de los dioses, ¿no resultará lo mismo que con la de las cazuelas, en comparación con la de las vírgenes? ¿no aparecerá fea la más bella virgen? ¿o no dice también Heráclito, a quien tú haces intervenir [a tu favor], esto mismo?, [que] (fr. 83)

el más sabio de los hombres, ante el dios, parece un simio, así por sabiduría como por belleza como por todas las demás cualidades.

¿Estaremos de acuerdo, Hippias, en que la más bella virgen es fea ante la raza de las diosas?

([PSEUDO?] PLATÓN, *Hipp. maior* 289A-B)

84

[Acercas del descenso del alma en los cuerpos] Al bajar desde la intelección al razonamiento, no consigo entender cómo ahora mismo desciendo, y cómo mi alma ha llegado a estar dentro de este cuerpo, siendo [ella] como por sí misma apareció, incluso estando en el cuerpo. Heráclito, por su parte, quien nos exhorta a indagar esto, estableciendo intercambios necesarios entre los contrarios, se refirió al camino arriba abajo, y también [dijo]

(a) Cambiando reposa,

y

(b) Es fatiga para los mismos trabajar y ser mandado,

Parece hacer conjeturas, descuidando hacernos clara la razón, como quizás es debido buscar en nosotros mismos, así como también él mismo, tras buscarla, la encontró.

(PLOTINO, *Enn.*, IV, 8, 1)

85. (M70)

ὑπὸ τούτου μισούμενον ὁ Μάκριος ἑαυτὸν ὡς οὐδένα Ῥωμαίων ἐγίνωσκε· πολλάκις γὰρ ἐν ἀπειλαῖς καὶ προκλήσεσι κατὰ τὰς μάχας γενόμενοι... ἴδιον προσεκτήσαντο τῷ κοινῷ τὸ κατ' ἀλλήλων ἔχθος. οὐ μὴν ἀλλὰ μέγεθος τι φρονήματος ἔχοντα τὸν Τύλλον ὁρῶν (sc. ὁ Μάκριος) ... μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῷ εἰπόντι

θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν·
ὃ <τι> γὰρ ἂν θέλη, ψυχῆς ὠνεῖται.

λαβῶν γὰρ ἐσθῆτα καὶ σκευὴν ἐν ἧ μάλιστα μὴ δόξειν ὅς ἦν ἔμελλεν ὀρώμενος, ὥσπερ ὁ Ὀδυσσεὺς "ἀνδρῶν δυσμενέων κατέδου πόλιν" (*Od.* IV 246).

C PLUTARCHUS, *Coriol.* 22,2.

86. (M12)

οὐδενὶ γὰρ οὐδαμῶς ἀνθρωπίνωι προσέοικεν (sc. ὁ θεὸς) οὔτε κίνησιν οὔτε τέχνην οὔτ' ἰσχύν, οὐδ' εἴ τι ποιεῖ τῶν ἡμῖν ἀποιήτων καὶ μηχανᾶται τῶν ἀμηχάνων, παράλογόν ἐστιν, ἀλλὰ μάλλον ἐν πᾶσι διαφέρων πολὺ, μάλιστα τοῖς ἔργοις ἀνόμοιός ἐστι καὶ παρηλλαγμένος. ἀλλὰ τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλὰ, καθ' Ἡράκλειτον,

ἀπιστίη διαφυγάνει μὴ γινώσκεσθαι.

P PLUT., *Coriol.* 38,6.

87. (M109)

οἱ μὲν γὰρ καταφρονητικοὶ καὶ θρασεῖς ἦττον ὠφελοῦνται ὑπὸ τῶν λεγόντων, οἱ δὲ θαυμαστικοὶ καὶ ἄκακοι μάλλον βλάπτονται, καὶ τὸν Ἡράκλειτον οὐκ ἐλέγχουσιν εἰπόντα

βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

C PLUT., *de audiendo* 40 F - 41 A (cf. *De aud. poet.*, 9, 28d)

85

[Tulio,] por el cual Marcio se sabía él mismo odiado como ningún otro romano. Pues muchas veces en las batallas hubo amenazas y retos que añadieron un odio personal al odio nacional entre ambos. Viendo Marcio que Tulio no carecía de una cierta grandeza de espíritu ... dejó testimonio en favor del que dijo:

**Difícil luchar contra el deseo,
pues lo que quiere lo paga con el alma.**

Pues tomando ropas y atavío, con los que al ser visto, más no pareciera ser quien era, igual que Odiseo "entró en una ciudad de varones enemigos".

(PLUTARCO, *Coriol.*, 22)

86

Pues a nada humano en modo alguno se asemeja (*sc.* el dios), ni por el movimiento, ni el arte ni la fuerza, ni tampoco es contrario a la razón si produce lo que para nosotros es impracticable y consigue [lo que para nosotros es] imposible, sino que, mucho difiriendo en todo [de nosotros], y más desemejante aún por las obras, es también extraordinario. Pero según Heráclito, la mayoría de las cosas divinas

escapa a ser conocida por falta de convicción.

(PLUTARCO, *Coriol.*, 38)

87

Pues los [que son] desdeñosos y precipitados se benefician menos de los que hablan, mientras que los admirativos y simples [son los que] más pueden ser dañados, y a Heráclito no refutan cuando dijo

El hombre estúpido suele quedar pasmado con cualquier *logos*.

(PLUTARCO, *De aud.*, 7, p. 41A)

88. (M41)

πότε γὰρ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς οὐκ ἔστιν ὁ θάνατος; καί, ἦ φησιν Ἡράκλειτος,

ταυτό τ' ἐνι
ζῶν καὶ τεθνηκὸς
καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον
καὶ νέον καὶ γηραιόν·
τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι
κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

ὡς γὰρ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πληοῦ δύναται τις πλάττων ζῶα συγχεῖν καὶ πάλιν πλάττειν καὶ συγχεῖν, καὶ τοῦθ' ἐν παρ' ἐν ποιεῖν ἀδιαλείπτως, οὕτω καὶ ἡ φύσις ἐκ τῆς αὐτῆς ὕλης πάλαι μὲν τοὺς προγόνους ἡμῶν ἀνέσχεν, εἶτα συγγέασ' αὐτοὺς ἐγέννησε τοὺς πατέρας, εἶτ' ἄλλους ἐπ' ἄλλοις ἀνακυκλήσει. καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὗτος ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται, καὶ πάλιν ὁ ἐξ ἐναντίας αὐτῶ ὁ τῆς φθορᾶς εἶτ' Ἀχέρων εἶτε Κωκυτὸς καλούμενος ὑπὸ τῶν ποιητῶν. ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ δεῖξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν Ἄιδην ἄγει. καὶ μήποτε τοῦδ' εἰκῶν ἢ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀήρ, ἐν παρ' ἐν ἡμέραν καὶ νύκτα ποιῶν, ἐπαγωγὸς ζωῆς τε καὶ θανάτου, καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως.

P PSEUDO PLUTARCHUS, *Consolatio ad Apollonium* 106 D-F.

89. (M24)

ὁ Ἡράκλειτος φησι

τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι,
τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι·

τῶ δὲ δεισιδαίμονι κοινὸς οὐδεὶς ἐστὶ κόσμος· οὔτε γὰρ ἐγρηγορῶς τῶ φρονοῦντι χρῆται οὔτε κοιμώμενος ἀπαλλάττεται τοῦ ταραττοντος, ἀλλ' ὄνειρώττει μὲν ὁ λογισμὸς, ἐγρήγορε δὲ ὁ φόβος ἀεὶ, φυγὴ δ' οὐκ ἔστιν οὐδὲ μετάστασις.

P PLUT., *De superstitione* 166 C.

88

Pues ¿cuándo no es en nosotros la muerte? Y, por lo que dice Heráclito,

**Lo mismo [es] en [nosotros]
viviente y muerto,
y lo despierto y lo dormido,
y joven y viejo.**

**Pues estas cosas, traspuestas, son aquéllas,
y aquéllas, a su vez traspuestas [son] éstas.**

pues así como del mismo barro puede uno que modela figuras hacerlas y de vuelta deshacerlas y volver a hacerlas, y lo uno y luego lo otro hacer incesantemente, así también la naturaleza desde antiguo, de la misma materia hizo surgir a nuestros antepasados, y luego de haber modelado a éstos, engendró a nuestros padres, y luego a otros que a otros (engendraron), dando vueltas y vueltas. Y el río ese de la generación que nunca cesará de fluir continuamente, a su vez por la contrariedad, es el mismo que el de la destrucción, llamado por los poetas ya Aqueronte, ya Cocito. La causa primera, la que nos ha manifestado la luz del sol, [es] la misma que también lleva al Hades tenebroso. Y acaso de esto sea imagen el aire en torno de nosotros, que se hace lo uno tras lo otro, día y noche, el que trae la vida y la muerte, y el sueño y la vigilia.

(PLUTARCO, *Cons. ad Apoll.*, 10 p. 106E)

89

Dice Heráclito que

**para los que están despiertos existe un mundo único y común,
pero de los que duermen, cada uno se vuelve hacia el suyo privado.**

Para el supersticioso no hay ningún mundo común. Pues ni despierto se sirve de lo que piensa, ni dormido se aparta de lo perturbador, sino que el razonamiento sueña, y el miedo está despierto siempre, y no hay escapatoria ni mudanza.

(PLUTARCO, *De superst.*, 3, p. 166C)

90. (M54)

... ἀπομιμουμένου τοῦ ἀριθμοῦ τὴν τὰ ὅλα διακοσμοῦσαν ἀρχήν. ὡς γὰρ ἐκείνην ὑπαλλάττουσαν ἐκ μὲν ἑαυτῆς τὸν κόσμον ἐκ δὲ τοῦ κόσμου πάλιν ἑαυτὴν ἀποτελεῖν

πυρὸς τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα,

φησιν ὁ Ἡράκλειτος,

καὶ πῦρ ἀπάντων,
ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα
καὶ χρημάτων χρυσός.

οὕτως ἢ τῆς πεμπάδος πρὸς ἑαυτὴν σύνοδος οὐδὲν οὔτ' ἀτελὲς οὔτ' ἀλλότριον γεννᾶν πέφυκεν, ἀλλ' ὠρισμένας ἔχει μεταβολάς.

C PLUT., *de E* 338 DE

91. (M40c³)

ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν, ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθορᾶς γενομένη φάσμα παρέχει καὶ δόκησιν ἀμυδρὰν καὶ ἀβέβαιον αὐτῆς· (B) ἂν δὲ τὴν διάνοιαν ἐπερείσης λαβέσθαι βουλόμενος, ὥσπερ ἢ σφοδρὰ περιδραξίς ὕδατος τῷ πιέζειν καὶ εἰς ταῦτὸ συνάγειν διαρρέον ἀπόλλυσι τὸ περιλαμβανόμενον, οὕτω τῶν παθητῶν καὶ μεταβλητῶν ἐκάστου τὴν ἄγαν ἐνάργειαν ὁ λόγος διώκων ἀποσφάλλεται τῇ μὲν εἰς τὸ γιγνόμενον αὐτοῦ τῇ δ' εἰς τὸ φθειρόμενον, οὐδενὸς λαβέσθαι μένοντος οὐδ' ὄντως ὄντος δυνάμενος.

[91a] ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ

καθ' Ἡράκλειτον· οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς

[91b] σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει

<αὐτήν>, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ' ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει,

καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισιν.

90

... copiando del número el principio que ha ordenado todas las cosas. Pues así como aquel se ha intercambiado desde sí mismo con el mundo, y a partir del mundo de nuevo [el principio] se produce a sí mismo,

todas las cosas son intercambio del fuego,

dice Heráclito,

**y el fuego de todas las cosas,
como las mercancías del oro
y el oro de las mercancías,**

así la conjunción del Cinco consigo mismo no engendra por naturaleza nada incompleto ni ajeno, sino tiene transformaciones definidas.

(PLUTARCO, *De E.*, 8, p. 388E)

91

Pues nosotros de nada del ser que realmente es participamos, sino que toda naturaleza mortal, venida a ser en medio del nacimiento y la destrucción, presenta un fantasma y una apariencia borrosa e inestable de sí misma. [B] Y si alguno investigara con el pensamiento, queriéndola asir [*sc. a thnete physis*], como cuando se toma el agua con la mano, por mucho que sea comprimida, también hacia lo mismo se junta y fluye a través y se escurre del que quiere contenerla, así también las afecciones y los cambios [en el punto de vista] de cada uno yerran en exceso respecto de la claridad, tanto en lo que del logos gobernante se genera como en lo que se corrompe, incapaces de asir nada que permanezca y nada realmente existente. Pues

[91a] en el mismo río no es posible entrar dos veces

según Heráclito. Tampoco será tocada dos veces una sustancia mortal según su estado aparente, sino que, por la rapidez y velocidad de su cambio

[91b] se dispersa y otra vez se reúne,

y mejor dicho, ni otra vez ni sucesivamente, sino al mismo tiempo

se merma y se crece, y viene y se va.

(C) ὄθεν οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἴστασθαι τὴν γένεσιν, ἀλλ' ἀπὸ σπέρματος ἀεὶ μεταβάλλουσιν ἔμβρυον ποιεῖν εἶτα βρέφος εἶτα παῖδα, μειράκιον ἐφηξῆς, νεανίσκον, εἶτ' ἄνδρα, πρεσβύτην, γέροντα, τὰς πρώτας φθείρουσαν γενέσεις καὶ ἡλικίας ταῖς ἐπιγιγνομέναις. ἀλλ' ἡμεῖς ἓνα φοβούμεθα γελοίως θάνατον ἤδη τοσούτους τεθηκότες καὶ θνήσκοντες. οὐ γὰρ μόνον, ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, "πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις" (cf. fr. 36 [M66]), ἀλλ' ἔτι σαφέστερον ἐπ' αὐτῶν ἡμῶν φθίρεται μὲν ὁ ἀκμάζων γινομένου γέροντος, ἐφθάρη δ' ὁ νέος εἰς τὸν ἀκμάζοντα, καὶ ὁ παῖς εἰς τὸν νέον, εἰς δὲ τὸν παῖδα τὸ νήπιον· (D) ὃ τ' ἐχθὲς εἰς τὸν σήμερον τέθηκεν, ὁ δὲ σήμερον εἰς τὸν αὔριον ἀποθνήσκει· μένει δ' οὐδεὶς οὐδ' ἔστιν εἷς, ἀλλὰ γινόμεθα πολλοί, περὶ ἓν τι φάντασμα καὶ κοινὸν ἐκμαγεῖον ὕλης περιελαυνομένης καὶ ὀλισθανούσης... (E) οὔτε γὰρ ἄνευ μεταβολῆς ἕτερα πάσχειν εἰκός, οὔτε μεταβάλλον <οὐδεὶς> ὁ αὐτὸς ἔστιν· εἰ δ' ὁ αὐτὸς οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἔστιν, ἀλλὰ τοῦτ' αὐτὸ μεταβάλλει γιγνόμενος ἕτερος ἐξ ἑτέρου. ψεύδεται δ' ἢ αἴσθησις ἀγνοία τοῦ ὄντος εἶναι τὸ φαινόμενον.

R PLUT., *de E* 18, 392 A-E

92. (M75)

οὐχ ὄρας εἶπεν (*sc.* Σαραπίων), ὅσῃ χάριν ἔχει τὰ Σαπφικὰ μέλη κηλοῦντα καὶ καταθέλοντα τοὺς ἀκρωμένους;

Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι

καθ' Ἡράκλειτον

ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθειρομένη
χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.

ὁ δὲ Πίνδαρος ἀκοῦσαί φησι τοῦ θεοῦ τὸν Κάδμον "<ἐπιδεικνυμέν>ου μουσικὰν ὀρθάν" (fr. 32 Schr. = 13 Bowra), οὐκ ἠδέϊαν οὐδὲ τρυφερὰν οὐδ' ἐπικεκλασμένην τοῖς μέλεσιν.

P PLUT., *de Pyth. orac.* 397 AB.

[C] Por eso lo que deviene no logra llegar a lo que es, por nunca terminar ni detener la generación, sino que ella misma [*sc. thnete ousia*] siempre se transforma, del esperma se hace el embrión, y luego el feto y luego el infante y el niño, y sucesivamente el hombre joven y el varón adulto, el hombre maduro y el viejo, siendo destruidas las primeras generaciones por las etapas de la vida que vienen después. Pero nosotros tememos una cosa sola, la muerte, de modo absurdo, pues estamos ya como muertos y muriendo. Pues no sólo, como dijo Heráclito, "muerte del fuego [es] nacimiento para el aire, y muerte del aire, nacimiento para el agua" (*cf.* B36), sino aún más claramente en nosotros mismos es destruída la juventud, naciendo (de ella) la vejez, es destruído el joven en el hombre maduro, y el niño en el joven, y el bebé en el niño. [D] El ayer ha perecido en el hoy, y el hoy morirá en el mañana. Ninguna cosa permanece ni es una, sino que nos hacemos muchos, y en torno de lo uno, un fantasma y una impresión común de la materia da vueltas y se tropieza... (E) Pues, sin el cambio, ni padecer otras cosas es verosímil, ni ninguna cosa que esté cambiando es la misma. Y si no es la misma, no es, sino que eso mismo que cambia, está haciéndose otro a partir de otro. Engaña la percepción sensible por la ignorancia de lo que es en realidad el fenómeno [la apariencia].

(PLUTARCO, *De E.*, 8, p. 392B)

92

¿No ves [...] cuánta gracia tienen los cantos de Safo, que encantan y hechizan a quienes los escuchan? En cambio,

la Sibila con boca delirante

según Heráclito,

**hace sonar cosas sin risa, sin adornos ni perfumes
y con su voz alcanza mil años por el dios.**

Y Píndaro dice que Cadmo escuchó del dios "[...] música recta", no agradable ni suave, ni afeminada en los cantos.

(PLUTARCO, *De pyth. or.*, 6, p. 397A)

93. (M14)

οἶμαι δὲ <καὶ σέ> γινώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτῳ λεγόμενον ὡς
 ὁ ἄναξ οὐ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς
 οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

πρόσλαβε δὲ τούτοις εὐ λεγομένοις καὶ νόησον τὸν ἐνταῦθα θεὸν
 χρώμενον τῇ Πυθίᾳ πρὸς ἀκοὴν καθὼς ἥλιος χρῆται σελήνῃ πρὸς ὄψιν.

C PLUT., *de Pyth. or.* 404D.

94. (M52)

καίτοι τῶν πλανήτων ἕκαστος ἐν μιᾷ σφαίρᾳ καθάπερ ἐν νήσῳ
 περιπολῶν διαφυλάττει τὴν τάξιν·

Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα,

φησὶν ὁ Ἡράκλειτος·

εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

C PLUT., *de exil.* 604 A.

95ab. (M110a³, b)

[a] Σιμωνίδης ὁ ποιητὴς ... ἐν τινι πότῳ ξένον ἰδὼν κατακείμενον σιωπῇ
 καὶ μηδενὶ διαλεγόμενον, "ὦ ἄνθρωπ' " εἶπεν, "εἰ μὲν ἠλίθιος εἶ, σοφὸν
 πρᾶγμα ποιεῖς· εἰ δὲ σοφός, ἠλίθιον".

ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον,

ὡς φησὶν Ἡράκλειτος,

κρύπτειν·

ἔργον δὲ ἐν ἀνέσει καὶ παρ' οἶνον... διὸ καὶ Πλάτων ἐν οἴνῳ μάλιστα
 καθορᾶσθαι τὰ ἦθη τῶν πολλῶν νομίζει (cf. *leg.* 649 D ss.)

P PLUT., *Quaestiones convivales*, III 1 (644 EF).

[b] [*Post fr.* 108] Ἡρακλείτου ...

κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν.

P STOB. III 1, 175 (III, o. 129 H.)

93

Pero creo que [también tú] conoces lo dicho por Heráclito, que

**El señor, cuyo oráculo está en Delfos,
ni dice ni oculta, sino que hace señales.**

Pero anticipáte con buenos dichos y el piensa que ahí el dios se sirve de la Pitia para el oír así como el sol se sirve de la luna para la visión.

(PLUTARCO, *De pyth. or.*, 21, p. 404D)

94

Y cada uno de los planetas alrededor de una única esfera gira, como de una isla, manteniendo el orden: pues

El Sol no rebasará sus medidas; si no, las Erinias,
dice Heráclito

ministras de la Justicia, lo encontrarán.

(PLUTARCO, *De exil.*, 11, p. 604A)

95ab

[95a] El poeta Simónides ... viendo en un simposio a un extraño recostado, que callaba y con nadie conversaba, "oh, hombre", le dijo, "si eres necio, haces algo sabio; pero si eres sabio, algo necio". Pues

la ignorancia,
como dice Heráclito,

es mejor ocultarla.

Pero es difícil en el relajamiento y junto al vino ... por eso también Platón juzga que en el vino es donde más hay que observar los caracteres de los más.

(PLUT., *qu. conviv.*, III, 1, p. 644F)

[95b] [=109] De Heráclito ...

Ocultar la ignorancia es mejor que llevarla enmedio [sc. de la polis].

(ESTOBEO III 1, 175 (III, p. 129 H.) [*Post fr.* 108])

96ab. (M76b,a)

ὡς γὰρ τὰ χρώματα <τοῦ φω>τός, οὕτως οἱ χυμοὶ <τοῦ ἀ>λός δέονται πρὸς τὸ <κινήσαι> τὴν αἴσθησιν· εἰ δὲ μὴ, βαρεῖς τῇ γεύσει προσπίπτουσι καὶ ναυτιώδεις.

νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι

καθ' Ἡράκλειτον, κρέας δὲ πᾶν νεκρὸν ἐστὶ καὶ νεκροῦ μέρος· ἡ δὲ τῶν ἄλῶν δύναμις, ὥσπερ ψυχὴ παραγενομένη, χάριν αὐτῷ καὶ ἡδονὴν προστίθει.

C PLUT., *quaest. conviv.* IV, 4,3 (688 F- 669 A).

ἴσα κοπρίαις ἡγοῦνται (sc. οἱ Ναβαταῖοι) τὰ νεκρὰ σώματα, καθάπερ Ἡράκλειτος φησι·

νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι·

διὸ καὶ παρὰ τοὺς κοπρῶνας κατορύττουσι καὶ τοὺς βασιλεῖς.

C STRABO, XVI 4,26 (p.784 Cas.)

97. (M22)

τοίνυν μέγιστον αἱ πολιτεῖαι κακὸν ἔχουσιν, τὸν φθόνον, ἥκιστα διερείδεται πρὸς τὸ γῆρας·

κύνες γὰρ καὶ βαῦζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι

καθ' Ἡράκλειτον...

C PLUT., *An seni sit gerenda res publica* 787 C

98. (M72)

... ἀκτῖνι τὴν ὄψιν εἰκυῖαι (sc. αἱ ψυχαί), περὶ δὲ τὴν φύσιν, ἄνω κουφιζομένην ὥσπερ ἐνταῦθα, τῷ περὶ τὴν σελήνην αἰθέρι, καὶ τόνον ἀπ' αὐτοῦ καὶ δύναμιν, οἷον τὰ στομούμενα βαφήν, ἴσχουσι· τὸ γὰρ ἀραιὸν ἔτι καὶ διακεχυμένον ῥώννυται καὶ γίγνεται σταθερὸν καὶ διαυγές, ὥσθ' ὑπὸ τῆς τυχούσης ἀναθυμιάσεως τρέφεσθαι· καὶ καλῶς Ἡράκλειτος εἶπεν ὅτι

αἱ ψυχαὶ ὁσμῶνται καθ' Ἄϊδην.

C? PLUT., *De facie in orbe lunae* 943 DE

96ab

Pues como los colores necesitan de la luz, así también los sabores de la sal, para estimular la sensación. Y si no, caen pesados al gusto y dan náusea. Pues

los cadáveres son más dignos de ser tirados que los excrementos

según Heráclito, pero toda vianda es cadáver, y parte de un cadáver. Pero con el poder de las sales, como un alma que se le añade, le da gracia y placer.

(PLUTARCO, *quaest. conviv.* IV, 4,3 (688 F- 669 A))

Llevan (*sc.* los nabateos) a los estercoleros, iguales, a los cuerpos muertos, como dice Heráclito:

los cadáveres son más dignos de ser tirados que los excrementos.

Y por eso al lado de los basureros entierran también a los reyes.

(ESTRABÓN, XVI 4,26)

97

Y así, el supremo mal que tienen las ciudades, la envidia, es en la vejez en la que menos se asienta. Pues

también los perros ladran a quien no conocen,

según Heráclito ...

(PLUTARCO, *An seni resp.*, 7, p. 187C)

98

... a un rayo de luz semejantes [*sc.* las almas] por su aspecto, aligerada el alma por el fuego hacia lo alto tal como aquí, por el éter alrededor de la luna, mantienen de éste [derivando] la tensión y la fuerza, como los metales endurecidos por inmersión. Pues lo ligero y disperso se refuerza y se hace más firme y transparente, hasta que se alimentan de la exhalación que se presente. Y bien dijo Heráclito que

las almas olfatean en el Hades.

(PLUTARCO, *Fac. lun.*, 28, p. 943DE)

99ab. (M60a,b)

(0) εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον, εὐφρόνη ἂν ἦν.

[a] Ἡράκλειτος μὲν οὖν

εἰ μὴ ἥλιος φησὶν ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν·

ἔστι δ' εἰπεῖν ὡς εἰ μὴ θάλαττα ἦν, πάντων [ἂν] ἀγριώτατον ζῶον καὶ ἐνδεέστατον ὁ ἄνθρωπος ἦν.

P PLUT., *Aqua an ignis utilior* 7, 957 A

[b] καὶ γὰρ ὥσπερ

ἡλίου μὴ ὄντος ἔνεκα τῶν ἄστρον εὐφρόνην ἂν ἤγομεν,

ὡς φησὶν Ἡράκλειτος, οὕτως ἔνεκα τῶν αἰσθήσεων, εἰ μὴ νοῦν μηδὲ λόγον ὁ ἄνθρωπος ἔσχεν, οὐδὲν ἂν διέφερε τῷ βίῳ τῶν θηρίων.

P PLUT., *De fortuna* 98 C.

(0) = P PLUT., *Aqua an ignis utilior* 7, 957 A+ *De fortuna* 98 C.

100. (M64)

... ὁ χρόνος οὐχ ἀπλῶς ἐστὶ κίνησις, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούση καὶ πείρατα καὶ περιόδους· ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὧν καὶ σκοπός, <τοῦ> ὀρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύειν καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ

ῥας, αἶ πάντα φέρουσι

καθ' Ἡράκλειτον (οὐ φαύλων οὐδὲ μικρῶν ἀλλὰ τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων) τῷ ἡγεμόνι καὶ πρώτῳ θεῷ γίνεται συνεργός.

R PLUT., *Quaestiones platonicae*, 1007 D

99

(0) Si no hubiera sol, por virtud de los demás astros, sería noche.

[a] Y Heráclito ciertamente

si no existiera el sol, dice, sería noche.

Es como decir que si no existiera el mar, el hombre sería el más salvaje y más necesitado de los animales.

(P PLUT., *Aqu. et ign. comp.*, 7, p. 943E)

[b] Y así como *no habiendo sol*,

por virtud de los demás astros,

a la noche seríamos llevados, como dice Heráclito, así también por las sensaciones, si el hombre no tuviera pensamiento y razón, en nada diferiría en su vida de las bestias.

(PLUTARCO, *De fortuna* 98 C)

100

... el tiempo no es simplemente movimiento, sino, como se ha dicho, movimiento en orden, poseedor de medida, y límites y periodos. De los cuales, el sol, siendo director y vigilante, determina y decreta y hace aparecer, y muestra los cambios y

las estaciones, portadoras de todas las cosas,

según Heráclito (no de las cosas sin valor, ni de las pequeñas, sino de las más grandes y de las más importantes), llega a ser colaborador del dios supremo y primero.

(PLUTARCO, *Qu. plat.*, 8, 4, p. 1007D)

101. (M15)

ἐν οἷς δὲ κομιδῇ διαγελαῖ καὶ φλαυρίζει (sc. ὁ Κωλώτης) τὸν Σωκράτην
ζητοῦντα τί ἄνθρωπός ἐστι καὶ νεανιευόμενον, ὡς φησιν, ὅτι μηδ' αὐτὸς
<αὐτὸν> εἰδείη, δῆλος μὲν ἐστὶν αὐτὸς οὐδέποτε πρὸς τούτῳ γενόμενος,
ὁ δ' Ἡράκλειτος ὡς μέγα τι καὶ σεμνὸν διαπεπραγμένος

ἐδιζησάμην

φησὶν

ἐμεωυτόν,

καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τὸ "γνώθι σαυτόν". ὁ
δὴ καὶ Σωκράτει <τῆς> ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν,
ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατονικοῖς εἴρηκε ...

C PLUT., *Adversus Colotem* 1118 C

101a. (M6)

δυσχερῆ γὰρ ὄντων κατὰ φύσιν ὡς ἂν εἴ τινων ὀργάνων ἡμῖν, οἷς πάντα
πυθάνομεθα καὶ πολυπραγμονοῦμεν, <ἀκοῆς καὶ ὀράσεως>,
ἀληθινωτέρας δ' οὔσης οὐ μικρῶ τῆς ὀράσεως κατὰ τὸν Ἡράκλειτον

(ὄφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτῶν ἀκριβέστεροι μάρτυρες) ...

P POLYBIUS XII 27,1.

102. (M91)

ἄλλως τε· πόλεμοι καὶ μάχαι ἡμῖν δεινὰ δοκεῖ, τῷ δὲ θεῷ οὐδὲ ταῦτα
δεινὰ· συντελεῖ γὰρ ἅπαντα ὁ θεὸς πρὸς ἀρμονίαν τῶν [ἄλλων ἢ καὶ]
ὄλων, οἰκονομῶν τὰ συμφέροντα· ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς

τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα [καὶ αγαθὰ] καὶ δίκαια,
ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια.

P PORPHYRIUS, *Quaestiones homericæ ad Iliadem*, IV 4.

101

Exactamente en los [casos] en que (*sc.* Colotes) se burla y desprecia a Sócrates, quien investiga qué es el hombre y actúa como un niño, según dice [Colotes], que ni él mismo lo sabía, está claro que nunca él mismo [Colotes] se acerca a esto, en cambio Heráclito dice que, como si hubiera logrado algo grande y sagrado,

**yo me investigué
a mí mismo,**

y de las inscripciones en Delfos la más divina le parecía "conócete a tí mismo". Que también Sócrates consideró el principio de la dificultad y de esta búsqueda, como Aristóteles ha dicho en los [¿pasajes?] platónicos

(PLUTARCO, *Adv. Colot.*, 20, 1118C)

101a

Pues siendo dos por naturaleza en nosotros unos ciertos instrumentos. por los cuales todas las cosas aprendemos y de muchas cosas nos ocupamos. [el oído y la vista], y siendo el más verdadero no por poco la vista según Heráclito (pues

los ojos son testigos más exactos que los oídos) ...

(POLIBIO, XII. 27)

102

Y [dicho] de otro modo: guerras y luchas nos parecen cosas terribles, pero para el dios ninguna de éstas lo es. Pues todas las cosas el dios las lleva a término para el ensamble con [las otras o también] con el conjunto, administrando las cosas que convenien, como también dice Heráclito. que

**Para el dios todas las cosas son bellas [y buenas] y justas;
los hombres, en cambio, han creído que unas son injustas y otras, justas.**

(PORFIRIO, *Quaest. Hom. ad Delta* 4)

103. (M34)

τῆς δὲ ὅλης τοῦ κύκλου περιφερείας οὐκέτι (*sc.* ἔστι τὸ πόθεν ποῖ)· πᾶν γὰρ ὃ ἂν τις ἐπινοήσῃ σημεῖον, ἀρχὴ τέ ἐστι καὶ πέρας·

ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.

P PORPHYR., *qu. Hom. ad Il.* XIV 200 (p. 190,6 Schrader).

104. (M101)

ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον·

τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ, νόος ἢ φρήν;
 δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται
 καὶ διδασκάλῳ χρεῖωνται ὁμίλῳ,
 οὐκ εἰδότες ὅτι "οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί".

ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος. διὸ καὶ ὁ σιλλογράφος "ὄχλολοῖδορον" αὐτὸν ἀπεκάλεσεν.

C PROCLUS, *In Alcibiadem*, p. 255,15 Creuzer = p. 117 Westerink.

105 [et 38] (M63a,b)

a) ...Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν ἀστρολόγον φησὶ τὸν "Ὀμηρον καὶ ἐν οἷς φησὶ [Z 488] "μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν" ...

R SCHOL., A T, *in Iliad.* XVIII 251 (II, p. 159 Dindorf; VI, p. 255 Maas).

b) δοκεῖ δὲ (*sc.* Θαλής) κατὰ τινος πρώτος ἀστρολογῆσαι [...] μαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος.

R DIOG. LAERT., I, 23

103

Pero en toda la circunferencia del círculo, ya no (*sc.* hay desde donde hacia adonde); pues todo punto que uno considere es principio y fin.

Es común, pues, el principio y el fin del círculo
en la circunferencia, según Heráclito.

(PORFIRIO, *ibidem*, *ad Csi* 200)

104

Pues también el noble Heráclito con razón maldice al vulgo por su inconsciencia e irracionalidad:

**¿Cuál es su mente o su pensamiento?
Se dejan persuadir por los aedos de los pueblos
y toman a la muchedumbre por maestra,
no sabiendo que "los más son malos y pocos hay buenos".**

esto [dice] Heráclito. Y por ello también el silógrafo lo apodó "insultador de la muchedumbre".

(PROCLO, *In Alc. I*, p. 525, 21 (1864))

105

y de aquí [*sc.* S 251] Heráclito llama *astrólogo a Homero*, y también de donde dice [Z 488] "Pero digo que no hay hombre alguno que haya escapado del destino" ...

(ESCOLIASTA HOM. AT, *ad Sigma* 251)

Pero según algunos [Tales] parece ser el primero que astrologizó [...] y de ello atestiguan también Heráclito y Demócrito.

(DIÓGENES LAERCIO, I, 23 [=B38])

106. (M59a, b)

περὶ δ' ἡμερῶν ἀποφράδων, εἴτε χρῆ τίθεσθαί τινας, εἴτε καὶ ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιουμένῳ τὰς δὲ φαύλας (cf. *Erga*, 765 ss.), ὡς ἀγνοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὖσαν, ἐτέρωθι διηπόρηται.

P PLUT., *Camillus* 19,3.

Ideo Heraclitus, cui cognomen fecit orationis obscuritas,

Unus, dixit, dies par omni est.
(ἡμέρη μίη πάση ὁμοίη?)

SENECA, *Ep.* XII, 7

107. (M13)

ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει (sc. ὁ Ἡράκλειτος) λέγων κατὰ λέξιν

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα
βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων,

ὅπερ ἴσον ἦν τῷ "βαρβάρων ἐστὶ ψυχῶν ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεῦειν".

C SEXT. EMP. *adv. math.* VII 126.

108. (M83)

Ἡρακλείτου·

ὀκόσων λόγους ἤκουσα,
οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν
ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

seq. fr. 109 (M110).

C STOBÆUS III 1,174 (III, p. 129 H) [π. ἀρετῆς].

106

Acerca de los días nefastos, o bien hay que postular a ciertos días como tales, o bien Heráclito reprochó correctamente a Hesíodo por haber hecho a unos días buenos y a otros malos (cf. *Erga*, 765 ss.), ignorando así que *la naturaleza de cualquier día es una*, planteándose el problema en otro lado.

(PLUTARCO, *Camill.*, 19)

Por esto Heráclito, que recibió el apodo por la oscuridad de su discurso,

Un día, dice, es igual a cualquier otro.

(SÉNECA, *Ep.*, 12, 7)

107

sino que refuta (*sc.* Heráclito) la percepción sensible, diciendo, palabra por palabra:

**Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres
que tienen almas bárbaras.**

lo que sería igual que [decir:] "de las almas bárbaras es [propio] dar crédito a las sensaciones irracionales".

(SEXTO EMPÍRICO, VII, 126)

108

De Heráclito:

**De cuantos he oído los discursos,
ninguno alcanza a reconocer esto:
que lo sabio está aparte de todos.**

(Sigue fr. 109)

(ESTOBEO, III, 1, 174)

109 (=95). (M110b)

Ἡρακλείτου...

κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν.

P STOB., III 1,175 (III, p. 129 H.) *post* fr. 108 (M83).

110. (M71)

Ἡρακλείτου·

ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον.

seq. fr. 111 (M44)

C? STOB. III 1,176 (III, p. 129 H.) *post* fr. 108 (M83) *et* 109 (M110)

111. (M44)

Ἡρακλείτου... [*post* fr. 110 (M71)]νοῦσος ὑγιεινὴν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν,
λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

seq. fr. 114 & 2 (M23 f, d', a)

C STOB. III 1,177 (III, p. 129 H.)

112. (M23f)

Ἡρακλείτου ...

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη[·]
ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.R? STOBÆUS III 1,178 (III, p. 129 H.) [π. ἀρετῆς]. *post* fr. 111 (M44)

109=95

De Heráclito ...

Ocultar la ignorancia es mejor que llevarla al centro [sc. de la polis].

(ESTOBEO, III 1, 175 *post* fr. 108)

110

De Heráclito:

Para los hombres no es mejor que sucedan cuantas cosas quieren.

[sigue fr. 111]

(ESTOBEO, *Flor.*, 176)

111

De Heráclito:

**La enfermedad ha hecho agradable y buena a la salud,
el hambre a la saciedad, la fatiga al reposo.**

[siguen frs. 1 & 2]

(ESTOBEO, *Flor.*, III, 1, 177)

112

De Heráclito:

**Bien pensar es la suprema excelencia y sabiduría:
lo verdadero decir y obrar según naturaleza, escuchando.**

(ESTOBEO, *Flor.*, 1, 178)

113. (M23d¹)

Ἡρακλείτου ...

ξυνὸν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν.

seq. fr. 114 (M23a).R? STOBÆUS III 1,179 (III, p. 129 H) [π. ἀρετῆς]. *post* fr. 112 (M23f)

114. (M23a)

Ἡρακλείτου· ... *post* fr. 113 (M23d¹)

ξὺν νόῳ λέγοντας
 ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων,
 ὄκωσπερ νόμῳ πόλις
 καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως·
 τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι
 ὑπὸ ἑνός, τοῦ θείου·
 κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει
 καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι
 καὶ περιγίνεται.

C STOBÆUS III 1,179 (III, p. 129 H) [π. ἀρετῆς].

115. (M112)

Σωκράτους·

ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων.

STOBÆUS III 1,180^a (III, p. 130 H) [π. ἀρετῆς]. *post* fr. 114 (M23).

116. (M23e)

Ἡρακλείτου·

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

seq. fr. 117 (M69) et 118 (M68)

R? STOB., III 5,6 (III, p.257 H.) [π. σωφροσύνης]

106

Acerca de los días nefastos, o bien hay que postular a ciertos días como tales, o bien Heráclito reprochó correctamente a Hesíodo por haber hecho a unos días buenos y a otros malos (cf. *Erga*. 765 ss.), ignorando así que *la naturaleza de cualquier día es una*, planteándose el problema en otro lado.

(PLUTARCO, *Camill.*, 19)

Por esto Heráclito, que recibió el apodo por la oscuridad de su discurso,

Un día, dice, es igual a cualquier otro.

(SÉNECA, *Ep.*, 12, 7)

107

sino que refuta (sc. Heráclito) la percepción sensible, diciendo, palabra por palabra:

**Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres
que tienen almas bárbaras.**

lo que sería igual que [decir:] "de las almas bárbaras es [propio] dar crédito a las sensaciones irracionales".

(SEXTO EMPÍRICO, VII, 126)

108

De Heráclito:

**De cuantos he oído los discursos,
ninguno alcanza a reconocer esto:
que lo sabio está aparte de todos.**

(Sigue fr. 109)

(ESTOBEO, III, 1, 174)

113. (M23d')

Ἡρακλείτου ...

ξυνὸν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν.

seq. fr. 114 (M23a).

R? STOBÆUS III 1,179 (III, p. 129 H) [π. ἀρετῆς]. *post fr. 112 (M23f)*

114. (M23a)

Ἡρακλείτου ... *post fr. 113 (M23d')*

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

C STOBÆUS III 1,179 (III, p. 129 H) [π. ἀρετῆς].

115. (M112)

Σωκράτους·

ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων.

STOBÆUS III 1,180^a (III, p. 130 H) [π. ἀρετῆς]. *post fr. 114 (M23).*

116. (M23e)

Ἡρακλείτου·

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

seq. fr. 117 (M69) et 118 (M68)

R? STOB., III 5,6 (III, p.257 H.) [π. σωφροσύνης]

113

De Heráclito:

El pensar es común a todos.

[Sigue fr. 114]

(ESTOBEO, *Flor.*, 1, 179)

114

De Heráclito:

**Quienes hablan con entendimiento
deben fortalecerse con lo que es común a todos,
como la ciudad en la ley,
y mucho más fuertemente aún.
Pues se nutren todas las leyes humanas
de una sola, la divina,
que gobierna tanto cuanto quiere,
y a todas basta,
y [hasta] las desborda.**

(ESTOBEO, *Flor.*, 1, 179)

115

De Sócrates:

Es propio del alma el *logos* que se acrecienta a sí mismo.

(ESTOBEO, *Flor.*, 1, 180a)

116

De Heráclito:

Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sensatos.

[siguen frs. 117 y 118]

(ESTOBEO, *Flor.*, 5, 6)

117. (M69)

Ἡρακλείτου ...

ἀνὴρ ὀκόταν μεθυσθῆ,
ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος,
οὐκ ἐπαῖων ὄκη βαίνει,
ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

seq. fr. 118 (M68a²)

C STOB. III 5,7 (III, p. 257 H.) [π. σωφροσύνης]

118. (M68a²)

Ἡρακλείτου

αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

R STOB. III 5,8 (III, p. 257 H.) [π. σωφροσύνης] *post* fr. 117 (M69)

(0) C αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

MARCOVICH, fr. 68

119. (M94)

Ἡράκλειτος ἔφη ὡς

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

C STOB. IV 40,23 (V, p. 925 H.)

117

De Heráclito:

**Cuando un hombre maduro se embriaga,
es conducido por un niño imberbe tambaleante,
sin saber por dónde va,
por tener húmeda el alma.**

[sigue fr. 118]

(ESTOBEO, *Flor.*, V, 7)

118

De Heráclito:

Un rayo de luz es el alma seca, la más sabia y mejor.

(ESTOBEO, *Flor.*, V, 8)

(0) El alma seca es la más sabia y mejor.

(MARCOVICH, fr. 68)

119

Heráclito dice que

El carácter es para el hombre su destino.

(ESTOBEO, *Flor.*, IV, 40, 23)

120. (M62)

βελτίων δ' Ἡράκλειτος καὶ ὀμηρικώτερος ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἀρκτικοῦ τὴν ἄρκτον ὀνομάζων·

ἡοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα
ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός.

C STRABO, I 1,6 (p. 3 Cas.)

121. (M105a, b)

(0)P ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι
καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν,
οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες·
ἡμέων μηδὲ εἰς ὀνήιστος ἔστω·
εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων.

ἄνδρες δ' ἀξιόλογοι γεγόνασιν ἐν αὐτῇ (sc. ἐν Ἐφέσῳ) τῶν μὲν παλαιῶν Ἡράκειτός τε ὁ σκοτεινὸς καλούμενος καὶ Ἐρμόδωρος, περὶ οὗ ὁ αὐτὸς οὗτός φησιν·

ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπάγξασθαι,
οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες·
ἡμέων μηδεὶς ὀνήιστος ἔστω·
εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων.

δοκεῖ δ' οὗτος ὁ ἀνὴρ νόμους τινὰς Ῥωμαίοις συγγράψαι.

P STRABO, XIV 1,25 (p. 642 Cas.)

καθάπτεται δὲ (sc. Ἡράκλειτος) καὶ τῶν Ἐφεσίων ἐπὶ τῷ τὸν ἐταῖρον ἐκβαλεῖν Ἐρμόδωρον, ἐν οἷς φησιν·

ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀποθανεῖν πᾶσι
καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν,
οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον λέγοντες·
ἡμέων μηδὲ εἰς ὀνήιστος ἔστω·
εἰ δὲ τις τοιοῦτος, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων.

P DIOG. LAËRT. IX, 2, *post* fr. 44

(0) P = P STRABO, XIV 1,25 (p. 642 Cas.) + P DIOG. LAËRT. IX, 2, *post* fr. 44

120

Pero mejor Heráclito y de modo más homérico, al llamarlo la osa en vez de norte:

**Los límites entre la Aurora (Oriente) y el Atardecer (Poniente)
son la Osa, y opuesto a la Osa, la frontera del brillante Zeus.**

(ESTRABÓN, I, 1, 6)

121

**(0) Digno para todos los efesios adultos ser ahorcados,
y abandonar la ciudad a los niños;**

**ellos, que desterraron a Hermodoro, el varón mejor entre ellos, diciendo:
"que de nosotros no haya uno que sea el mejor,
y si no, que lo sea en otra parte y entre otros".**

Y varones dignos de mención fueron nacidos en ella (*sc.* en Éfeso), de los antiguos Heráclito, llamado el Oscuro y Hermodoro, sobre quien aquél dice así:

**Digno para los efesios adultos ser ahorcados,
ellos, que desterraron a Hermodoro, el varón mejor entre ellos, diciendo:
"que de nosotros no haya uno que sea el mejor,
y si no, que lo sea en otra parte y entre otros".**

Y este varón parece haber escrito ciertas leyes para los romanos.

(ESTRABÓN, XIV, 25, p. 642. DIOG., IX, 2)

Pero ataca (*sc.* Heráclito) también a los efesios por expulsar así a su amigo Hermodoro, en esos [lugares] dice:

**Digno para todos los efesios adultos morir,
y abandonar la ciudad a los niños;
ellos, que desterraron a Hermodoro, el [varón] mejor entre ellos,
diciendo:
"que de nosotros no haya uno que sea el mejor,
y si no, que lo sea en otra parte y entre otros".**

P DIOG. LAER.. IX, 2, *post* fr. 44

(0) = ESTRABÓN, XIV 1,25 + DIÓG. LAERCIO. IX, 2.

122. (M111)

ἔνιοι τὸ ἀμφισβητεῖν, Ἴωνες δὲ καὶ ἀγχιβατεῖν. καὶ ἀγχιβασίην Ἡράκλειτος.

R SUDA s. ἀμφισβατεῖν

123. (M8)

(0) φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

αὕτη παλαιὰ φύσις ἀνθρώπων καὶ τὸ "ἄλλος δ' ἄλλω ἔρεξε θεῶν" Ὀμήρου παλαιότερον ἦν. μήποτε γὰρ οὐκ ἀρεστὸν τῷ θεῷ ταύτην ἐν ἀνθρώποις γενέσθαι ποτὲ τὴν συμφωνίαν.

φύσις δὲ

καθ' Ἡράκλειτον

κρύπτεσθαι φιλεῖ

καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός, ὃν διὰ τοῦτο μάλιστα σεβόμεθα καὶ τεθήπαμεν, ὅτι μὴ πρόχειρος ἢ γνῶσις αὐτοῦ.

P THEMISTIUS, *Orat.* 5, 69 A-B

124. (M107)

ἄλογον δὲ κάκεινοις (*sc.* τοῖς μόνον τὰς ὑλικὰς ἀρχὰς ὑποθεμένοις) δόξειεν ἂν εἰ ὁ μὲν ὅλος οὐρανὸς καὶ ἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντ' ἐν τάξει καὶ λόγῳ (καὶ μορφαῖς καὶ δυνάμεσιν καὶ περιόδοις), ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλ'

ὥσπερ τσάρξ† εἰκῆ κεχυμένων
ὁ κάλλιστος,

<ὥς> φησιν Ἡράκλειτος,

[τὼς] ὁ κόσμος.

C THEOPHRASTUS, *Metaphysica* 15 (p. 7 a 10 Usener; p 16 Ross *et* Fobes [Oxonii 1929]). Cf. García Calvo, fr. 82.

122

Algunos, el disputar, y los jonios también [dicen] discrepar, y Heráclito,
acercamiento...

(SUIDAS, s.v. ἀμφισβαστεῖν)

123

(0) La naturaleza ama ser oculta.

Desde antiguo ésa es la naturaleza de los hombres y era más antiguo lo de Homero de que "sacrificaba a los dioses, uno a uno". Pues nunca llegará a ser esta concordia entre los hombres mientras no le plazca al dios.

Pero la naturaleza

según Heráclito

ama ser oculta

y delante de la naturaleza el artífice de la naturaleza, aquel que por eso más veneramos y del que más nos maravillamos, porque su conocimiento no está a la mano.

(TEMISTIO, *Or.*, 5, p., 69a-b)

124

Pero ilógico a éstos (*sc.* los que postulan únicamente principios materiales) le parecería si, por una parte, el cielo entero y todas y cada una de sus partes están dispuestos en orden y con razón (y con formas y poderes y ciclos), y, por otra parte, en los principios ninguna de estas cosas [se da], sino que

**así como un revoltijo de cosas desparramadas al azar,
 el más bello,**

[como] dice Heráclito,

así [es el] universo.

(TEOFRASTO, *Metaphys.*, 15, p. 7a Usen. Cf. García Calvo, fr. 82.)

125. (M31)

... τὰ γὰρ πεφυκότα κινεῖσθαι τήνδε τὴν κίνησιν τᾶλλοτε† καὶ συμμένει
διὰ ταύτην· εἰ δὲ μή, καθάπερ Ἡράκλειτός φησι, καὶ
ὁ κυκεὼν δίσταται <μή> κινούμενος.

P THEOPHR. *De vertigine* 9 Wimmer

125a. (M106)

τυφλὸν τὸν Πλοῦτον ποιεῖ, ... ὡς οὐκ ἀρετῆς, κακίας δὲ παραιτίου·
ὄθε[ν] καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ἀρώμενος Ἐφεσίοις, οὐκ ἐπευχόμενος
μὴ ἐπιλίποι ὑμᾶς πλοῦτος, ἔφη, Ἐφέσιοι,
ἴν' ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι.

P TZETZES, *comm. in Aristoph. Plut.* 90 a, p. 31 Massa Positano.

126. (M42)

ὁ παλαιὸς γὰρ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ἐκαλεῖτο δεινὸς διὰ τὸ τῶν
λόγων αὐτοῦ σκοτεινόν, λέγων·

ψυχρὰ θέρεται, θερμὰ ψύχεται,
ὕγρὰ αὐαίνεται, καρφαλέα νοτίζεται.

C TZETZES, *schol. ad Exeg. in Iliad.*, p. 126 Hermann

126a. (M118)

ἄρκτος ἐπτάστερος· Ἡράκλειτος· κατὰ λόγον δὲ
ὥρέων συμβάλλεται ἑβδομάς κατὰ σελήνην,
διαιρεῖται δὲ κατὰ τὰς ἄρκτους, ἀθανάτου
μνήμης σημείω· πλείας ἐξάστερος...

ANATOLIUS, *De decade* p. 36 Heiberg (*Annales internat. d'histoire*, Congrès
de Paris 1900: 5^e section, Hist. des sc. 5 [1901]).

125

Pues las cosas que por naturaleza están en movimiento, con este movimiento [luego] también se mantienen en lo que son, y gracias a él. Y si no, según Heráclito dice, también

la bebida de cebada se descompone cuando no se mueve.

(THEOPHR., *De vertig.*, 9)

125a

hace [sc. Aristófanes] a Plutón ciego y cómplice, no de la virtud, sino de la maldad. De ahí también Heráclito el efesio, maldiciendo a los efesios, no [precisamente] rogando por ellos,

**¡Que nunca os abandonen las riquezas, ha dicho, efesios,
para que seáis convictos al obrar malvadamente!**

TZETZES, *Ad Aristoph.* PLUT. 88)

126

Pues el antiguo Heráclito, el efesio, llamado terrible por lo oscuro de sus discursos, dice:

**Lo frío se calienta, lo caliente se enfría;
lo húmedo se seca, lo seco se humedece.**

TZETZES, *Schol. ad exeg.*, 11, p. 126 HERM.)

126a

La Osa de siete estrellas: Heráclito. Y según la cuenta de las estaciones, la relaciona con las hebdómadas según la luna, pero lo discierne según las Osas, señales de memoria inmortal. Las Pléyades, siete estrellas ...

ANATOLIO, *De decade* p. 36 Heiberg

129. (M17)

ἔνιοι μὲν οὖν Πυθαγόραν μὴδὲ ἔν καταλιπεῖν σύγγραμμά φασιν
διαπεσόντες. Ἡράκλειτος γοῦν ὁ φυσικὸς μονονουχὶ κέκραγε καὶ φησι·

Πυθαγόρης Μνησάρχου
ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων,
καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς
ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην,
πολυμαθείην, κακοτεχνίην.

C DIOG. LAËRT. VIII, 6

129

Algunos dicen, equivocados, que Pitágoras no dejó un solo escrito. Heráclito, el físico, por ejemplo, no sólo lo dice, también lo grita:

**Pitágoras, hijo de Mnesarco,
practicó la investigación más que todos los demás hombres,
y habiendo elegido de entre esos escritos,
produjo su propia sabiduría,
saber de muchas cosas, mala arte.**

C DIOG. LAER. VIII, 6