

Síntesis transversal de la «filosofía» de Heráclito (Sobre la controversia del Πάντα ῥεῖ, del Πῦρ y del Λόγος)*

Transverse synthesis of the «philosophy» of Heráclito (On the controversy of the Πάντα ῥεῖ, of the Πῦρ and of the Λόγος)

Alfonso MAESTRE SÁNCHEZ

Departamento de Filosofía III
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 06-10-2008
Aceptado: 23-02-2009

A Antonio Jiménez García, Profesor Titular de Universidad
In memoriam
Orera (Zaragoza), 28-07-2008

A Yolanda Ruano de la Fuente, Profesora Titular de Universidad
In memoriam
Madrid, 02-09-2008

Resumen

La obra de Heráclito y Parménides nos resulta desconocida en su integridad. Sin embargo, pocos filósofos han sido tan comentados como ellos. Pero esta crítica –diversa y contradictoria– de los fragmentos de su *Περὶ Φύσεως*, y de su *Poema*, respectivamente, en vez de aclarar, ha servido para ocultar aún más sus genuinas

* Para la exposición de las «filosofías» de Heráclito y de Parménides seguimos el orden entre paréntesis de los Fragmentos establecidos por la edición de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*; Weidmann, Berlín, 1974 (reimpresión de la 6ª edición, 1951-1952), y que hoy es comúnmente aceptado. En la elaboración de este trabajo también hemos consultado y hecho uso de las investigaciones de García Calvo, de Marcovich, de Mondolfo y de otras muchas versiones en español de fragmentos y estudios presocráticos, de cuyos autores nos sentimos deudores y a los que reseñamos en las citas bibliográficas oportunas.

reflexiones filosóficas, pues muchos de estos escritos se han utilizado ya sea para alabar a Heráclito o Parménides, ya sea para criticarlos y contraponerlos, o bien para justificar intereses espurios. Este trabajo versa sobre las controversias del $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \rho\acute{\epsilon}\iota$, del $\pi\acute{\upsilon}\rho$ y del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ según el pensamiento del filósofo de Éfeso, dejando para otra ocasión las interpretaciones de la doctrina del filósofo de Elea sobre la $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ y la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, advirtiendo que siempre se planteará el problema de la duda respecto a la autenticidad o falsedad, orden y estructura de sus fragmentos como fuente.

Palabras clave: hombre, movimiento, fuego, verdad, opinión, logos.

Summary

We find the work of Heráclito and Parménides unknown in their integrity. However, few philosophers have been so commented as them. But this -diverse and contradictory critic - of the fragments of their *Περὶ Φύσεως* and of their *Poem*, respectively, instead of clarifying, it has been good to hide even more their genuine philosophical reflections, because many of these writings have either been used to praise Heráclito or Parménides, either to criticize them and to oppose them, or to justify spurious interests. This work turns on the controversies of the $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \rho\acute{\epsilon}\iota$, of the $\pi\acute{\upsilon}\rho$ and of the $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ according to the thought of the philosopher of Éfeso, leaving for another occasion the interpretations of the doctrine of the philosopher of Elea on the $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ and of the $\delta\acute{o}\xi\alpha$, noticing that [he/she] will always think about the problem of the doubt regarding the authenticity or falsehood, order and its structures of its fragments like source.

Keywords: man, movement, fire, truth, opinion, logos.

Durante los siglos IX al VI a. de C. tiene lugar el florecimiento de las ciudades jónicas y, sobre todo, el fenómeno más importante de la historia arcaica: las colonizaciones griegas¹. Se trata de construir las bases para la ulterior implantación de un sentimiento panhelénico entre las $\pi\acute{o}\lambda\iota\epsilon\varsigma$, potenciando la técnica y regulando las exigencias del equilibrio demográfico². La fundación de una colonia estaba sujeta a

¹ V. V. Struve, *Historia de la Antigua Grecia*, (Traducción de M. Caplan). Madrid: Akal, 1974, p. 181.

² Como dice Werner Jaeger, el comercio jónico creció "con el rápido desarrollo industrial de las ciudades del Asia Menor a compás del cual fue desapareciendo el tipo de vida agraria. Realizó un progreso decisivo mediante la introducción de la acuñación del oro por los vecinos de Lidia y la sustitu-

determinadas formalidades, entre las que destaca la previa consulta que generalmente se hacía al oráculo de Delfos o a otro, de modo que no sólo se produce una traslación de dioses a las nuevas poblaciones, sino que además el oráculo aparece como conductor de la colonización. Más aún, después de haber recibido la respuesta favorable, la metrópoli organizadora, o los ciudadanos fundadores de la colonia, designaban un dirigente colonizador –el *oikistes* (οἰκιστής)–, que tenía como obligación distribuir las nuevas tierras, elaborar reglamentos estatutarios por los que se debían regir los colonos, y conservar los patrones culturales de la metrópoli, que si bien en un principio eran asumidos en forma de dependencia incluso política, poco a poco se irían modificando a desaparecer ciertas tradiciones, o a crearse otras nuevas. Por lo general, los vínculos entre la metrópoli y la *apoikia* (ἀποικία) se circunscriben a intereses políticos y ocasionales festejos de carácter protocolario a pesar de su solemnidad, aunque, como enseña el profesor Gustavo Bueno, lo principal de las colonias es que vienen a ser el lugar en donde el helenismo en formación se enfrenta con las culturas del cercano Oriente, que, a su vez, transmiten la influencia de las culturas más lejanas³.

En esta empresa destaca –política y culturalmente– la ciudad de Mileto, fundadora de más de noventa colonias en toda el área del Ponto Euximio, a lo largo de la costa de Anatolia hasta Trapezunte, alcanzando el sur de Rusia y la desembocadura del Danubio: en el sur los griegos se establecieron en Amiso y en Trapezunte; en la costa oriental en Fasis, que era el punto de comercio con las minas del Cáucaso; al oeste, en Apolonia, Odessos, Tomis e Istros (próxima a la desembocadura del Danubio), y en Tiras, junto a la desembocadura del Dniester; en el sur de Rusia, en Teodosia y Panticapea. Toda esta conquista colonizadora es un testimonio fehaciente de la fuerza expansiva, del espíritu de empresa y de la vida palpitante que en aquella época dominaron en las ciudades griegas del Asia Menor, creando así el primer imperio marítimo griego, a la vez que desarrollaba un excepcional intercambio comercial: recibía del litoral meridional y occidental de la cuenca del Mar Negro el trigo y las materias primas, y exportaba preferentemente los productos de una brillante industria textil –en particular lanera–, junto con maderas, metales, cerámicas, pescado seco y ahumado, e incluso esclavos. A partir de la segunda mitad del siglo VII a. de C., los griegos milesios se van a establecer sólidamente en Egipto, fundando la importante colonia de Naucratis, en el delta del Nilo, que adquiriría con el tiempo una fisonomía propia suficiente para potenciar el comercio y las artes, y a

ción del trueque por el cambio monetario. Signo seguro de la sobrepoblación de las ciudades marítimas de Jonia, pequeñas en relación con nuestros hábitos, es que, desde el siglo VII al siglo VI, participaron de un modo preponderante, junto con la metrópoli, en la colonización de las costas del Mediterráneo, del Proponto y del Ponto.”

Cfr., Werner Jaeger, *Padeia: los ideales de la cultura griega*. Traducción De J. Xirau y W. Roces. México: F. C. E., 1978, 3ª reimpresión de la 1ª Edición en un volumen, p. 105.

³ Gustavo Bueno, *La Metafísica Presocrática*. Madrid-Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1974, p. 40.

través de Lidia harán transacciones con Mesopotamia y otros pueblos del cercano Oriente⁴.

Parece claro —como indica Olof Gigon— que esto no sólo es signo de una energía y actividad asombrosa, sino que en general implica una liberación total y el nacimiento también de un nuevo espíritu: “El individuo griego se sintió libre de una manera sin igual entre ningún otro pueblo. Aprendió a viajar, estableció relaciones comerciales con los pueblos más extraños y conoció situaciones, usos y puntos de vista que eran completamente distintos de los patrios y entre los cuales supo vivir.”⁵ Es decir, en Mileto —y en la mayor parte de las ciudades marítimas griegas— se produce un contacto íntimo y fecundo con la cultura del Oriente, hecho que conlleva al mismo tiempo el nacimiento y los primeros pasos de la filosofía occidental⁶, aunque el pensamiento implicado no sea todavía absolutamente sistemático, sus objetos de reflexión se circunscriban a los elementos constitutivos del mundo material y su actitud investigadora fuese aún antropomórfica y mítica en importantes aspectos⁷.

Tales, Anaximandro y Anaxímenes son los primeros ‘filósofos’ que se percatan de la existencia de una oculta realidad permanente y única explicable por la mente⁸. El conocimiento racional busca la asimilación de lo que las cosas son en definitiva, mediante una comprensión total y ordenada. Por ello desean concretar el principio que explique todo lo real⁹. Este conocimiento propiciado por el *logos* (λόγος),

⁴ J. M. Blázquez, R. López Melero y J. J. Sayas, *Historia de Grecia Antigua*. Madrid: Cátedra, 1989, pp. 309-351.

⁵ O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*. Traducción de M. Carrión. Madrid: Gredos, 1971, p. 46.

⁶ B. Farrington, *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. Traducción de P. Marsset y E. Ramos. Barcelona: Ariel, 1977, 4ª, p. 27.

⁷ Werner Jaeger nos da esta visión de aquel inicio filosófico: “En el pórtico de la filosofía se levantan tres venerables figuras: Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Desde los tiempos de Aristóteles siempre encontramos a estos hombres formando un grupo de físicos o filósofos de la naturaleza. Si bien es cierto que en años posteriores, estos tres siguen siendo preeminentes en su género y notoriamente forman un grupo unificado. Hasta por su lugar de origen se encuentran reunidos: todos son hijos de Mileto, la metrópoli del Asia Menor griega, que había alcanzado la cima de su desarrollo político, económico e intelectual durante el siglo VI. Fue aquí, en el suelo colonial de Jonia, donde el espíritu griego forjó las dos concepciones generales del mundo que dieron origen, de una parte a la épica homérica, y de otra, a la filosofía griega. Podemos, naturalmente, mostrar que los griegos del Asia Menor entraron en contacto muy estrecho con las viejas culturas del Oriente en el comercio, el arte y la técnica. Y siempre habrá alguna disputa acerca del grado en que contribuyó esta influencia al desarrollo intelectual de Grecia.”

Cfr., Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: F. C. E., 1977, 1ª reimpresión, p. 24.

⁸ W. K. C. Guthrie, *Los Filósofos Griegos. De Tales a Aristóteles*. Traducción de F. M. Torner. México: F. C. E., 1973, 5ª reimpresión, p. 30.

⁹ El primer problema de la filosofía griega es el del *origen* de ‘lo que existe’. El caos que se hallaba

razón unificadora –y ordenadora– de lo que existe, pretende una cosmovisión racional que, en principio, se limita exclusivamente a los seres que podemos conocer por los sentidos y por el hecho de que están insertos en la Naturaleza, bien entendido que para los griegos no hay contradicción entre la Naturaleza y lo divino, sino que la Naturaleza misma es divina: “El griego no conoce más que una transición a partir del caos, estado aún desordenado de los elementos, hacia un orden universal, el cosmos. También los dioses son intramundanales y pertenecen a ese mundo ordenado dividido en los tres pisos del Hades, la Tierra y el Cielo. Por ello, pese a la superior sabiduría y al superior poder de los dioses, a su imperecibilidad y a su eterna juventud, no existe entre ellos y los hombres ningún abismo insuperable, sino que unos y otros son, según la expresión de Píndaro, hijos de una misma madre (Nem. 6, 1).”¹⁰ Por lo tanto, el campo de la realidad queda limitado al ser físico, que en sí porta algo más que su mera apariencia: una realidad única, eterna, infinita y activa, que es a la vez materia, vida y espíritu –*nous* (νοῦς)–, de la cual surgen y a la cual retornan todas las cosas. La necesidad de determinar esa realidad mediante la experiencia, la dialéctica y la analogía es la fuente del problema milesio. De ahí que esta doctrina filosófica reciba el nombre de *fisicismo*, en cuanto que la *Physis* (Φύσις) –término con el que los griegos significaban aquello que es origen de las cosas del mundo y explicación de sus transformaciones– constituye la vertebración definitiva del saber milesio. Con otras palabras: es lógico que la tendencia innata de los jonios hacia la investigación no sólo plantease el problema de la esencia y el origen del mundo, sino que también formulara progresivamente la necesidad de ampliar el conocimiento de los hechos y la explicación de los fenómenos particulares. ¿Cómo? En opinión de Cappelletti, mediante un naturalismo místico: naturalismo en cuanto que su interés está centrado en la *Physis* o naturaleza; místico porque esta *Physis* o naturaleza es concebida como idéntica a lo absoluto y a lo divino. La filosofía milesio-jónica, por un lado, “no puede comprenderse sino en oposición a la cosmovisión propia de la religión olímpica y del antropomorfismo homérico; por

al comienzo del mundo, y que los griegos definían como indeterminable cualitativamente, hizo surgir la idea de una ‘sustancia primordial’: el Ἀρχή (principio) es una sustancia. Según la opinión de Tales y Anaxímenes el ‘mundo’ consiste en las transformaciones cualitativas de esa sustancia que existía primigeniamente. La importancia de Anaximandro consiste en el hecho de que él descartó (para esta determinación) las cualidades sensoriales: el ἄπειρον (infinito, ilimitado, indeterminado) –pensado como ἀρχή (principio)– es algo totalmente sustraído a la percepción, cuya acción específica, sólo actuando sobre los sentidos, crea calidades y por consiguiente ‘objetos’, aunque todavía se admita un fundamento de las sensaciones concebido materialmente. El escepticismo incondicionado sobre el concepto de sustancia aún no ha surgido.

Cfr., O. Spengler, *Heráclito*. Traducción de Augusta de Mondolfo. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947, pp. 109-110.

¹⁰ W. Nestle, *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1975, 2ª, p. 21.

otro, tampoco puede explicarse sin considerar sus raíces en la más remota cosmovisión religiosa o, por mejor decir, mágico-mística del período prehelénico.”¹¹

El siglo VI y los primeros años del siglo V a. de C. alumbran un renacimiento general del espíritu religioso entre los griegos. La poesía y el arte encuentran ahora en la filosofía el terreno más abonado para el surgimiento de las grandes personalidades místico-científicas de estos tiempos: Pitágoras, Jenófanes, Heráclito, Parménides..., pertenecen a la nueva cultura que fue resultado de la madurez o de la fusión del intelectualismo de los jonios con características propias de la Italia meridional. Todos estos pensadores poseen, a pesar de sus diferencias personales, una especie de fervor profético y un afán de dar testimonio de su propia experiencia personal que son especialmente peculiares de su época y los ponen en compañía de los grandes poetas contemporáneos, Esquilo y Píndaro¹². En las páginas siguientes hablamos de Heráclito, y en otra ocasión lo haremos de Parménides no desde una perspectiva radical de contrastes entre ambos, sino con la pretensión de hacer una transversal labor hermenéutica de los fragmentos que de sus obras han llegado hasta nosotros, aunque no podamos prescindir de las aportaciones doxográficas de los autores antiguos posteriores a los filósofos de Éfeso y de Elea.

Heráclito de Éfeso y la controversia del Πάντα ῥεῖ, del Πῦρ y del Λόγος

El profesor Abbagnano afirma en su clásica (y por algunos denostada) *Historia de la Filosofía* que Heráclito representa la culminación de la Escuela Jónica, en el sentido de que, por primera vez, se aborda directamente el problema de la investigación y del hombre que la emprende¹³. Asimismo, Theodore Gomperz mantiene la tesis de que Heráclito es un continuador del pitagorismo. ¿Por qué? Por el sencillo hecho –dice Gomperz– de que Heráclito asimila el concepto matemático de analogía, creando así un nuevo estilo de saber y una forma nueva de expresar la sabiduría¹⁴. En efecto, Heráclito emplea, junto a una técnica epigramática (escrito sucinto, breve y agudo que en ocasiones tiene un carácter satírico) muy parecida a los *acusmos* de los pitagóricos, un modo de mostrar la evidencia de sus asertos basado en la analogía. Así, pues, el uso de la analogía expositiva está perfectamente de acuerdo con su propia concepción lógica, aunque su empleo se deba a un influ-

¹¹ A. J. Cappelletti, *Mitología y Filosofía: Los Presocráticos*. Madrid: Cincel, 1986, p. 61.

¹² W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: F. C. E., 1977, 1ª reimpresión, p. 111.

¹³ N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía. Tomo I*. Traducción de J. Esteirich y J. Pérez. Barcelona: Montaner y Simón, 1978, 3ª, p. 17.

¹⁴ T. Gomperz, “Heraclitus”, *Philosophical Studies*, 1953, Boston.

jo de la matemática pitagórica. Lo que sí aparece como una evidencia es que Heráclito conoció a Pitágoras y su doctrina:

“Era vano como hombre de este mundo y estaba lleno de desprecio hacia los demás: la prueba está en su libro, en donde dice: ‘el saber muchas cosas no enseña a entender. De lo contrario se lo hubiera enseñado a Hesíodo y Pitágoras, y también a Jenófanes y Hecateo’ (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos*, Libro IX, 1.- Diels-Kranz 22 B 40).

Con independencia de lo anterior, testimonios dignos de ser mencionados, como por ejemplo, el de Macchioro, sostienen la tesis de que Heráclito vive dentro del movimiento órfico, con el que tan notoria vinculación tiene la doctrina pitagórica¹⁵.

De todas formas, y aunque Eggers Lan y Juliá piensen que Heráclito ha sido el más genial de los filósofos presocráticos¹⁶, y Alfredo Llanos diga de él que es “una figura histórica de dimensiones excepcionales, colocada en el umbral del pensamiento de Occidente”¹⁷, la verdad es que resulta difícil hablar de Heráclito y sus planteamientos doctrinales.

Es posible que usando como fuente las *Cronologías* de Apolodoro de Atenas (siglo II d. de C.), que fija la edad media de Heráclito unos cuarenta años después de que Jenófanes abandonara la ciudad de Colofón, Diógenes Laercio nos presenta en su Libro IX, 1-17 de *Vidas y opiniones de los filósofos* una breve reseña biográfica de Heráclito: ratifica su nacimiento en Éfeso; indica que desciende ‘de Blossón o, según otros, de Heraconte’, familia ilustre vinculada con Adroco –fundador de Éfeso–, y, a través de éste, con el rey Codro de Atenas; añade que el *acmé* de su vida la alcanzó con la Olimpiada 69^a, es decir, hacia el año 504-501 a. de C. Su madurez coincide, por tanto, con la mitad del reinado de Darío I (521-485 a. de C.)¹⁸.

¹⁵ V. Macchioro, *Eráclito: nuovi studi sull'orfismo*. Bari: Gius, Latenza, 1922.

Es interesante la confrontación que Guthrie hace de su propia doctrina y la versión de Macchioro, de la que discrepa abiertamente. Véase W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el 'movimiento órfico'*. Traducción de Juan Valmard. Buenos Aires: Eudeba, 1970, *passim*, pero principalmente en pp. 227-233.

¹⁶ C. Eggers Lan y V. E. Juliá, *Los filósofos presocráticos. I*. (Introducciones, traducciones y notas por). Madrid: Gredos, 1978, p. 311.

¹⁷ A. Llanos, *La Filosofía de Heráclito. Con los fragmentos y las interpretaciones de Astrada, Aurobindo, Hegel, Heidegger y Thompson*. Buenos Aires: Editorial Rescate, 1984, p. 29.

¹⁸ Esto significa que Heráclito vive los tiempos calamitosos del dominio persa sobre las ciudades jónicas del Asia Menor, cuando Ciro el Grande (555-529 a. de C.) redujo a satrapías los reinos de Armenia, Bitinia, Frigia y Misia, e impuso cuantiosos tributos a las colonias griegas, llegando a participar de los esfuerzos que las ciudades helénicas realizan a partir del año 498 a. de C. para alcanzar su independencia del Imperio Persa

Cfr., J. Palou, *La Perse antique*, París: “Que sais-je?”, 1967, 2^a.

Este momento histórico es de gran importancia: la πόλις griega sufre un proceso de transformación política, que se inicia con el establecimiento de la *isonomía* (ἰσονομία) o la igualdad ante la ley, que la llevará paulatinamente de la estructura aristocrática a la democracia¹⁹. La ciudad de Éfeso estaba bajo dominio persa, y el mismo Heráclito fue un aristócrata consciente de la imposibilidad política de su linaje, motivo por el cual –según dice Atístenes en sus *Sucesiones*– renuncia a ser *basileus* (βασιλεύς), pese a que su carácter estuvo siempre configurado por su origen noble, y en sus Fragmentos destaca las virtudes propias de su clase social. En cualquier caso, y al margen de lo dicho, parece ser que Heráclito sentía un profundo desprecio por sus conciudadanos:

“Bien hubieran hecho los efesios si se hubieran ahorcado uno a uno, y hubieran dejado su ciudad a los jóvenes, porque expulsaron de la ciudad a Hermodoro, el varón más útil entre ellos, diciendo: ‘Que ninguno de entre nosotros sea el único más notable, y si alguno hubiere, que vaya a otra parte y entre otros’ (Estrabón de Amasis, *Libro XIV*, 25.- Diels-Kranz, 22 B 121).

Respecto a su enfermedad y muerte tenemos los siguientes testimonios de Diógenes Laercio y en *Sudas* [o *Suidas*]:

“Y, finalmente, se hizo misántropo, y se retiró a vivir a las montañas, donde se alimentaba de hierbas y plantas. Pero como, a consecuencia de esto, cayó enfermo de hidropesía, regresó a la ciudad. Allí preguntó a los médicos, de manera enigmática, si de un diluvio serían capaces de hacer una sequía. Y como los médicos no lo entendían, se enterró en un establo, y esperó que el calor del estiércol evaporara el agua de su cuerpo. Pero tampoco tuvo éxito, y así murió a los sesenta años [...] En cambio, Hermipo dice que preguntó a los médicos si vaciándose las entrañas podía uno secarse la humedad; y que como aquéllos se negaron, se expuso al sol y ordenó a los niños que lo cubrieran con estiércol, y así, extendido, al día siguiente murió y fue enterrado en la plaza. Por su parte, Neantes de Cízico afirma que, no pudiéndose quitar de encima el estiércol, quedó desfigurado y no fue reconocido por los perros, que lo devoraron” (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos*, IX, 3-4.- Diels-Kranz, 22 A 1).

“Habiendo enfermado [Heráclito] de hidropesía, no dejó que los médicos lo trataran como ellos querían, sino que él mismo, cubriéndose de estiércol todo su cuerpo, dejó que éste fuera secado por el sol, y mientras así yacía, acudieron perros que lo despedazaron. Pero otros dicen que murió al quedar sepultado por la arena” (*Sudas* [o *Suidas*].- Diels-Kranz, 22 A 1a).

¹⁹ P. Petit, *Historia de la Antigüedad*. Traducción de Juan Eduardo Cirlot. Barcelona: Labor, 1971, 2ª, pp. 148-154.

Heráclito ‘el Oscuro’

¿Qué decir de los planteamientos doctrinales de Heráclito? ¿Físicos o cosmológicos? ¿Ético-metafísicos? ¿Ético-religiosos? ¿Dialécticos incipientes? Hay razones que justifican estos interrogantes: el posible escrito (σύγγραμμα), en singular, de Heráclito –Περὶ Φύσεως– no ha llegado hasta nosotros, a la vez que los 126 ó 130 (según autores) fragmentos conservados y que se han podido reunir, compuestos en dialecto jonio, no son suficientes para reconstruir el conjunto de la sabiduría de Heráclito, a pesar de que todos ellos guardan una gran afinidad entre sí. Por otra parte, es necesario no olvidar que desde Timón de Fliunte (‘el Silógrafo’), Heráclito fue criticado por su estilo αἰνικτής (‘enigmático’), lo que más tarde daría lugar al epíteto casi invariable de *oscuro* (σκοτεινός): Sócrates, Aristóteles, Teofrasto y otros advierten de lo arduo y complejo que resulta asimilar el pensamiento del Efesio, y por lógica, hemos de creer que estos filósofos conocerían una obra no excesivamente fragmentada²⁰. ¿Cuál es el carácter y la causa de esta oscuridad? Hay distintas respuestas:

Aristóteles, y desde una perspectiva retórica, atribuye este oscurantismo a la deficiente puntuación del escrito:

“Es absolutamente necesario que lo escrito se pueda leer y entender con facilidad, lo que es lo mismo. Así ocurre cuando las conjunciones son numerosas, pero no cuando hay pocas o cuando no resulta fácil puntuar, como sucede con los escritos de Heráclito. En efecto, puntuarlos es un gran trabajo, pues no se ve claramente si una palabra se refiere a lo que sigue o a lo que precede; por ejemplo, dice al principio de la obra: ‘Τοῦ λόγου τοῦ δ’έόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται’ [“Aún siendo este *Logos* real siempre se vuelven los hombres incapaces de comprenderlo”]. Es imposible saber a que parte [antecedente o sucesiva] se refiere ἀεὶ por la puntuación” (Aristóteles, *Retórica*, Γ 5, 1407b 11.- Diels-Kranz, 22 A 4).

En parecidos términos se expresa el Pseudo-Demetrio:

“La claridad resulta de muchos elementos: en primer lugar, de las palabras mismas; después, de la cantidad de sus conjunciones; el discurso que no tiene conexión y roto queda siempre totalmente oscuro. No se manifiesta claro el comienzo de cada frase a causa de la falta de continuidad, como ocurre en las sentencias de Heráclito. Pues a éstas también las hace oscuras, en la mayor parte, la falta de continuidad” (Pseudo-Demetrio, *Sobre la expresión de las ideas*, 192.- Diels-Kranz 22 A 4).

²⁰ W. K. C. Guthrie, *Los Filósofos Griegos. De Tales a Aristóteles*. Traducción de F. M. Torner. México: F. C. E., 1973, 5ª reimpresión, p. 48.

Otros autores antiguos como Plotino, Cicerón, Calcidio, incluso el propio Diógenes Laercio, en su Libro IX, 6 de *Vidas y opiniones de los filósofos*, cuando atribuye a Heráclito la autoría de su libro, dice que éste “(...) fue escrito conscientemente de forma oscura, para que sólo los más doctos tuvieran acceso a él y no fuera expuesto al desprecio del vulgo”.

El mismo Diógenes Laercio subraya las dificultades de su interpretación:

“Ya hice referencia en la vida de Sócrates de las palabras que le hace decir a Aristón sobre el libro de Heráclito que le había facilitado Eurípides. Seleuco, el gramático, sostiene que, según cuenta Crotón en su libro *El buzo*, el libro lo había traído por primera vez a Grecia un hombre llamado Crates. Y que [Sócrates] decía que había que ser un buen nadador de Delos para no ahogarse en la lectura del libro. Unos lo titulaban *Las musas* (Μοῦσαι); otros, *Sobre la naturaleza*; Diodoto lo llamaba así: ‘*Directivas seguras para conducir la vida*’. Algunos lo llaman *la ciencia de las costumbres, el orden de los cambios de la unidad, el ordenamiento único de la conducta para todos*” (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos*, Libro IX, 12.- Diels-Kranz, 22 A 1).

Pocos filósofos han sido tan exegetizados y comentados como Heráclito²¹. Pero esta amplísima crítica –diversa y contradictoria– de los fragmentos heraclitanos, en vez de aclarar, ha servido para ocultar aún más la genuina reflexión filosófica de Heráclito²². De ahí que sea admisible otras hipótesis. En principio, aceptamos el título *Sobre la naturaleza*, porque ello implica una relación de Heráclito con otros pensadores presocráticos: esta nominación fue muy corriente en la época de referencia; después, y desde una dimensión estilista, digamos que haber sido redactados de manera sentenciosa y alegórica no evita que algunos fragmentos tengan un carácter discursivo, en forma de disertación, mientras que su particularidad predominantemente aforística “no impide tampoco que entre los diferentes pensamientos expresados por medio de apotegmas y frases breves, hubiese una cierta conexión temática, lo cual hizo posible la tripartición del escrito por parte del propio autor.”²³

²¹ Cfr., R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de O. Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1978, 5ª, pp. 49-151.

²² La mayoría de las tentativas para comprender el desarrollo del pensamiento de Heráclito quedan influenciadas por los conceptos propios de la ciencia natural moderna y de muchos filósofos que dividen el ‘objeto de observación’ en un componente activo y otro pasivo, distinguiendo así dos elementos: la *materia* y la *energía*. Pero este segundo concepto, que era desconocido en la filosofía griega, tiene que ser comprendido absolutamente en forma material. ¿Una segunda especie de materia? Digamos solamente que el hombre griego no podía representar un elemento con esas características –la *energía*– que actuara sin un portador.

Cfr., O. Spengler, *Heráclito*. Traducción de Augusta de Mondolfo. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947, p. 107.

²³ A. J. Cappelletti, *La filosofía de Heráclito de Efeso*. Caracas: Monte Avila Editores, 1969, p. 23.

Según Diógenes Laercio la obra –que fue depositada por su causante en el templo de Ártemis Efesia, incendiado más tarde por Heróstrato a mediados del siglo IV a. de C.– se dividía en tres partes o ‘discursos’: “Sobre el universo”, “Sobre la política”, “Sobre la teología”. Es muy dudoso que Heráclito (si en verdad escribió el libro) hiciera esta división, y lo más probable es que tal estructura proceda bien –en opinión de Kirk y Raven– de una compilación alejandrina (que utilizó la división estoica de la Filosofía en tres partes)²⁴, bien –en creencia de Cappelletti– de heraclíteos contemporáneos de Sócrates y de Platón²⁵.

Ya dijimos que la obra nos resulta desconocida en su integridad. Jean Brun afirma que ni siquiera conocemos cuando se perdió el texto original de Heráclito, y apunta la teoría de que muy posiblemente desapareció en el incendio de Éfeso durante las Guerras Médicas²⁶. Si la obra de Heráclito no se halla completa, ¿cuáles son entonces nuestras fuentes de información? En primer lugar, hay multitud de autores que, de una u otra forma, citan a Heráclito para elogiarlo, criticarlo o adaptarlo a sus necesidades apologéticas: Platón, Aristóteles, Teofrasto, Plutarco, Sexto Empírico, Clemente de Alejandría, Hipólito y Plotino; en segundo término, los doxógrafos o compiladores: Diógenes Laercio, Simplicio, Aecio, Galeno, Macrobio y otros. Todos ellos, en conjunto, nos han legado los famosos fragmentos heraclitanos²⁷.

¿Qué valor tienen estas citas? Se ha discutido mucho sobre la autenticidad de los textos, la ordenación de los fragmentos y la interpretación doctrinal de los mismos. Ahora bien, teniendo en cuenta que Platón y Aristóteles pusieron muy poco interés en desentrañar su auténtica significación, y que tampoco se interesaron por emitir un juicio objetivo de sus predecesores más antiguos; que Teofrasto –de quien depende la tradición doxográfica posterior– basó su interpretación en Aristóteles; que los estoicos deformaron aún más la versión de los textos cuando los readaptaron a sus propias y especiales exigencias; y que el resto de los comentarios postremos en torno al *Περὶ Φύσεως* se han utilizado –como sabemos– ya sea para alabar a Heráclito, ya sea para criticarlo, o bien para justificar intereses espurios, debemos

²⁴ G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Traducción de Jesús García. Madrid: Gredos, 1979, 2ª reimpresión, p. 262.

²⁵ A. J. Cappelletti, *La filosofía de Heráclito de Efeso*. Caracas: Monte Avila Editores, 1969, p. 21.

²⁶ J. Brun, *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*. Traducción de Ana Mª Aznar Menéndez. Madrid: Edaf, 1977, p. 119.

²⁷ Muchos de estos fragmentos dan la impresión de estar completos, por lo que debemos pensar en un estilo entrecortado, aunque el profesor Jaeger opina que el estilo de Heráclito no puede reducirse a ningún común denominador, pareciéndose su lenguaje críptico, lacónico y solemne no al de un maestro ni al de un intelectual, sino al oráculo de una *pitia* delfica.

Cfr., W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: F. C. E., 1977, 1ª reimpresión, p. 114.

decir que siempre se planteará el problema de la duda respecto a su autenticidad o falsedad, orden y estructura²⁸.

Heráclito y el hombre

Por los testimonios doxográficos que han llegado hasta nosotros, sabemos que para Heráclito el alma humana es una exhalación de los elementos húmedos del cosmos (Aecio, *Vetusta Placita*, IV, 3, 12), de esencia astral [*scintilla stellaris essentiae*] (Macrobio [siglo IV d. de C.], *Comentario al Sueño de Escipión*, XIV. 19), principio del cual proceden –en opinión de Aristóteles (*De Anima*, I, 2, 405a, 24)– todas las demás cosas, siendo ella misma incorpórea en sumo grado. También es fundamento vivificador del cuerpo, al que concede salud. De ahí que el alma tenga una esencial capacidad de adaptación al cuerpo, bien sea en la enfermedad como leemos en el fragmento (22 B 67a) o en la muerte según aparece en el fragmento (22 B 77):

“Otros dicen que el centro del mundo es el sol, que es, afirman, el corazón de todo el mundo. Así como dicen que el alma del hombre tiene su asiento y domicilio en el corazón, de donde difunde sus fuerzas por los miembros de todo el cuerpo, da vigor a todos sus miembros en todos los miembros del cuerpo, así el calor vital que procede del sol suministra la vida a todos los seres vivientes. A esta sentencia, al dar Heráclito su consentimiento, ofrece una comparación válida cual es la de la araña con el alma, y de la telaraña con el cuerpo. *‘Así como la araña que se encuentra en medio de su tela percibe que una mosca ha roto un hilo de su red, y por eso se precipita hacia allí como si sufriera por la ruptura del hilo, así el alma del hombre, cuando una parte del cuerpo se ha herido, corre hacia allí como si estuviera descontenta por la lesión del cuerpo al que está unida de una manera firme y armoniosa’*” (Fragmento [Apócrifo] (22 B 67a): Hisdosus Scholasticus *ad Chalcidius Plat. Timeus* (Códice de París, 1, 8.624 a, s. XII, f. 2).

“[a] Es placer o muerte para las almas hacerse húmedas. El placer consiste en su ingreso en la vida [b] (...) *vivimos de la muerte de las almas, y ellas viven de nuestra muerte*” (Fragmento [Apócrifo] (22 B 77): Porfirio, *De antro nympharum*, 10 y Numenius, *Fragmento* 35.)

Ante todo, hemos de advertir que siendo apócrifo el primer texto, su interpretación debe hacerse a la luz del *Comentario* que Calcidio hace al *Timeo* de Platón, admitiendo que las palabras de Hisdosus es sólo una paráfrasis del mencionado *Comentario*: “Pero solo el hombre de entre los seres mortales disfruta del bien sobe-

²⁸ Cfr., A. J. Cappelletti, *La filosofía de Heráclito de Efeso*. Caracas: Monte Avila Editores, 1969, pp. 141-176.

rano de la mente, esto es, de la razón, como dice el mismo Crisipo que ‘así como la araña en la mitad del retículo retiene con sus patas todos los arranques de los hilos, de manera que, cuando algún animal viniere a chocar en las redes, de cualquier parte que sea lo percibe como de inmediato, así el elemento soberano del alma, puesto en la sede central del cuerpo, retiene los arranques de los sentidos, de manera que, cuando ellos den algún aviso, lo reconozca de inmediato.’ ¿Por qué esta interpretación? García Calvo –a quien seguimos– opina que en el pensamiento de Heráclito la sustantivación ‘el alma’ aún no ha podido establecerse como idea dominante, siendo esto consecuencia posterior una vez que la Ciencia o Filosofía se haya constituido definitivamente²⁹. No obstante la tradicional –aunque equivocada– atribución a Heráclito de este párrafo a través de Estrabón y de Enesidemo, sea cita o paráfrasis de las palabras de Crisipo, lo cierto es que salvaguarda la unidad del alma y su difusión por todo el cuerpo como aparece en otros fragmentos autenticados³⁰.

Dentro de la filosofía del conflicto y de los opuestos (‘viviente’-‘muerte’; ‘despierto’-‘durmiente’) propugnada por Heráclito nos encontramos con el hecho de que lo más característico del alma es su incursión en la vida. Esta irrupción no se halla libre de una cierta culpabilidad, que exige, como actitud purificadora, la muerte, quien a la vez producirá nueva vida: “*vivimos de la muerte de las almas, y ellas viven de nuestra muerte*”, hemos leído en el citado fragmento (22 B 77). Hay aquí una reminiscencia de la doctrina de Anaximandro cuando afirmó que la vida de los individuos no es más que una especie de exilio y de caída lejos del Uno original. Pero en Heráclito aparecen igualmente referencias enigmáticas sobre el destino del alma después de la muerte del hombre:

²⁹ A. García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid: Lucina, 1985, p. 392.

³⁰ La crítica más especializada considera auténtica la parte [b] del segundo fragmento, y es la cita de una cita que hacía el pitagórico-platónico Numenius de Apamea (siglo II d. de C.), y que fue recogida por Porfirio en su *De antro nympharum*: “Pues creían que se acercaban las almas al agua como alentada de divinidad (θεοπνότης) que era, según dice Numenius, razonando que también por eso el profeta dejó dicho que se movía por encima del agua el espíritu de Dios; y que por eso las divinidades (δαίμονες) egipcias no todas están puestas en pie sobre firme, sino que vienen al encuentro sobre una barca tanto el Sol como, en una palabra, todas cuantas deben saber de las almas que acuden volando a lo húmedo, las que van a descender a generación; de donde que también Heráclito dice que ‘*es el placer o muerte para las almas hacerse húmedas. El placer consiste en su ingreso en la vida*’; y que en otra parte dice que ‘*vivimos de la muerte de las almas, y ellas viven de nuestra muerte*’.” Es decir, ‘mueren de alma’ las almas en la medida que las ‘hacen vivir del ser’ a cada uno de nosotros; y, por el contrario, ‘viven las almas nuestra muerte’ por cuanto que es la disolución o negación de nuestro ser lo que las devuelve a la vida indefinida. De ahí que ambos modos del proceso, el físico de la disolución y el lógico de la negación, no se distingan entre sí.

“Y [Heráclito] razona con concordancia que lo inmortal es mortal y lo mortal inmortal, según tales palabras: *Los inmortales son mortales y los mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de éstos*” (Fragmento (22 B 62): Hipólito, *Refutatio omnium haereseum*, IX, 10)³¹.

Destino de las almas

¿Interpretación? ¿En sentido órfico de ‘cuerpo tumba del alma’? Si es así, ¿se parafrasea –según dice Sexto Empírico en el Libro III, 230, de sus *Hypotiposys pirronicas*– la máxima: ‘La vida corpórea del hombre es muerte del alma, la muerte del cuerpo [del hombre] es resurrección del alma’? O por el contrario, ¿la comprensión de este fragmento ha de ser más radicalmente órfica, tal como pretende Macchioro con su moderna interpretación de los misterios de Zagreo?³² Veamos brevemente qué dice esta leyenda de origen órfico, quizá procedente de algún mito tracio o frigio que se ha perdido, y que es sumamente extraño por cuanto que sus detalles contradicen la tradición griega, sobre todo al casar a Perséfone con Zeus y no con Hades, en el crucial momento histórico del origen del hombre y en todo el papel desempeñado por los Titanes:

“Zeus se enamoró de su propia hija Perséfone, y finalmente se unió a ella adoptando la forma de serpiente o dragón. Perséfone dio a luz un niño maravilloso, Zagreo (identificado acertada o erróneamente con Dioniso), contra el cual envió la celosa Hera a los Titanes para que lo atacasen. Engañándole con juguetes de varias clases (sonajeros, un juego de tabas, una pelota, una peonza, un rombo y un espejo), consiguieron matarlo, y luego lo despedazaron, cuecen sus miembros en un caldero, y lo devoraron. Sin embargo, una diosa (Atenea, Rhea o Deméter) consiguió salvar su corazón y lo coloca en un cofre, ofreciéndoselo a Zeus. Éste se lo comió y con sus rayos destruyó a los Titanes. De sus cenizas surgió la humanidad, la cual, por lo tanto, es en parte divina, porque los Titanes habían devorado a Zagreo antes de ser destruidos, y en parte malvada, debido a la maldad de los Titanes. Zeus, habiendo comido el corazón de su hijo, pudo engendrarlo una vez más, en esta ocasión en Semele, como nos indica Plutarco en *De Iside et*

³¹ Estas palabras también son citadas por Heráclito Homérico (siglo I d. de C.) en sus *Cuestiones Homéricas*, 24, aunque se leen como sujetos ‘dioses’ en vez de ‘inmortales’, ‘hombres’ en vez de ‘mortales’: “Así, Heráclito el Oscuro, en cuestiones poco definidas y que pueden representarse por símbolos, hace teología de los acontecimientos naturales, por lo que dice: ‘Los dioses, mortales; los hombres, inmortales; viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de aquellos’”. Casi idénticos términos los observamos en el *Discurso IV* [4h] del sofista Máximo de Tiro (siglo II d. de C.), y otras versiones con pequeñas discrepancias las descubrimos en el Libro I, 108c, de las *Alegorías de las Leyes* de Filón de Alejandría, así como en el Libro III, 215a, del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría y en el *Comentario a los ‘Versos de Oro’ de Pitágoras* [v. 24] del neoplatónico Hierocles de Alejandría (siglo V d. de C.). La crítica considera la cita de Hipólito como acreditada reproducción de la sentencia de Heráclito.

³² V. Macchioro, *Eráclito: nuovi studi sull’orfismo*. Bari: Gius, Latenza, 1922, pp. 88-91.

Osiride, 35: este Dioniso “que renacía como Zagreo era al mismo tiempo el Dioniso tebano, hijo de Zeus y Semele”³³.

Pues bien, los misterios de Zagreo –dice Macchioro– dan la clave para interpretar este fragmento (22 B 62): ‘inmortal mortal’ es Zagreo, el único dios griego que muere; ‘mortal inmortal’ es el iniciado que se asimila al dios; ‘inmortal que vive la muerte de los mortales’ es Zagreo, que vive verdaderamente la muerte porque renace de ella; ‘mortales que mueran la vida de los dioses’ son los iniciados que, al identificarse con el dios y con su vida, mueren como él. Se expresa la palingenesia mística del iniciado a través de la muerte y resurrección de Zagreo. De aquí deriva Heráclito la idea de ‘inmortales mortales, mortales inmortales’³⁴.

Parece, pues, que algunas almas sobreviven la muerte del cuerpo. ¿Probablemente las de los ‘héroes’, que son recompensadas con la eternidad? El siguiente fragmento que citamos, muy deteriorado y que ha sido transmitido sólo por Hipólito, y además con la pretensión de ver en el mismo la afirmación de Heráclito de la resurrección de la carne, conlleva tan extremas dificultades de crítica e interpretación que algunos filólogos clásicos –como por ejemplo, Karl Reinhardt en su *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*– han renunciado a las mismas:

[Él habla también de una resurrección de la carne terrena, visible, de la que hemos nacido, y sabe que Dios opera esta resurrección. Heráclito dice:] “*Ante él que está allí* [se estaría refiriendo a Dios] *se levantan y despiertos se convierten en guardianes de los vivos y de los muertos*”. [A continuación dice también que tiene lugar un juicio del mundo y de todo lo que él contiene por el Fuego] (Fragmento (22 B 63): Hipólito, *Refutatio omnium haeresum*, IX, 10, 6).

¿Entonces? Aunque todo lo que digamos sea mera hipótesis, debemos vincular este fragmento (22 B 63), con los fragmentos (22 B 24), (22 B 25) y (22 B 26):

“*A los caídos en guerra los honran los dioses y los hombres*” (Fragmento (22 B 24): Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 16.)

³³ M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. I. De la Edad de piedra a los Misterios de Eleusis*. Traducción Jesús Valiente Malla. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999, pp. 467-470.

Se ha demostrado con abundancia de argumentos que este relato debe relacionarse con diversas deidades del llamado ritual órfico, que se desarrolló en Grecia hacia los siglos VII y VI a. de C., y luego siguió existiendo hasta la decadencia del paganismo como una influencia más o menos poderosa, pero nunca totalmente absorbida por la religión o el culto de los griegos antiguos.

³⁴ R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de O. Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1978, 5ª, p. 293.

“Cuanto más gloriosa es la muerte, mayor recompensa recibe” (Fragmento (22 B 25): Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 50).

“El hombre se enciende para sí una luz en la noche cuando [al morir] se han apagado sus ojos; viviendo toma contacto con el muerto [cuando la luz de sus ojos se ha apagado]; despierto, toca a los que dormitan” (Fragmento (22 B 26): Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 143).

¿Qué deducimos? Heráclito está hablando de héroes a los que les agrega el valor de la ‘luz’, del ‘fuego’ de las almas. Y en esta ceremonia misteriosa testimoniada por el culto de los ‘muertos’, los héroes se levantan en el mundo de Hades frente a él, y aquí adquieren el honor de ser heroicos guardianes (φύλακες) de los vivos (ζώντων) y de los muertos (νεκρῶν). La tradición de Hipólito sobre la resurrección responde a una sutil doctrina de escatología gnóstica: resucita el alma que es sensible a la presencia divina, y el asentamiento de estas ideas en el texto heraclitano no deja de ser un tanto inconsistente por el arcaísmo que entraña. Sin embargo, Clemence Ramnoux formula en su libro *Héraclite ou l’homme entre les choses et les mots* una teoría interesante: Heráclito pertenecía a una familia sacerdotal que ejercía sus funciones en uno de los santuarios dedicados a Deméter y, en consecuencia, hemos de suponer que conocía los ritos de esos cultos, como lo demuestra, primero, el repudio que de los mismos hace en el fragmento (22 B 14), recogido por Clemente de Alejandría en *Protreptico*, 22: “¿Para quien profetiza Heráclito? Para los noctámbulos, magos, báquicos, inspirados e iniciados en los misterios. [A éstos les amenaza con el castigo para después de la muerte, a éstos les profetiza con el fuego.] Pues de manera sacrílega hacen la iniciación a los misterios, como es costumbre entre las gentes”, y después, la eficaz preparación del *kykeón* (bebida hecha de harina de cebada y vino de Pramnos mezclado con agua, queso de cabra y otros ingredientes), que se usaba en las liturgias dedicadas a la diosa eleusina (se le atribuía un valor místico) según el fragmento (22 B 125), mencionado por Teofrasto en *De vertigine*, 9: “El *kykeón* se descompone cuando no se agita”. Las experiencias de Heráclito con estas manifestaciones culturales posibilitaría entender φύλακες tanto en sentido místico (se refiere entonces a la condición de los iniciados después de la muerte), como en sentido ritual (se refiere en tal supuesto a los ‘guardianes’ que vigilarían a los iniciados en la comunidad); después de la muerte, vienen a ser semejantes a los héroes y, conforme a los cultos tradicionales, serían promovidos a ser protectores del territorio. En resumen, en opinión de Ramnoux lo que ha hecho Heráclito es utilizar los signos y vocabulario de un rito sagrado transformando profundamente su genuino significado.

¿Qué sucede, por el contrario, con aquellas almas de la burguesía de Éfeso que debieron ‘ahorcar’se uno a uno por haber expulsado a Hermodoro’, y por su conducta lujuriosa y sensual? ¿Serán castigadas de algún modo? En el fragmento (22 B

27), aludido por Clemente de Alejandría en el Libro IV, 146, de los *Stromata*, tenemos una presunta respuesta: “Y de la esperanza para tras la muerte no sólo los que participan en la sabiduría bárbara saben que para los buenos es venturosa, y al revés para los malvados, sino también los pitagóricos: pues también ellos sugerían la esperanza como finalidad a los que filosofan; por cierto, también Sócrates en el *Fedón* dice que con buena esperanza las almas bien parten de aquí, y a su vez dice a los malvados lo contrario [en la *República*] ‘pues viven con mala esperanza’. Con eso parece concordar también Heráclito, conforme a lo que dice sobre los hombres: *‘Después de la muerte les aguarda a los hombres lo que ni esperan ni imaginan’*”. ¿Qué significa? La negación de todas las esperanzas y creencias, la anulación de todas las suposiciones que los ‘hombres malvados’ han elaborado para después de su muerte: ni Islas Bienaventuradas, ni nuevas ideaciones de sus destinos, pues éstas quedarán igualmente excluidas de toda posibilidad. Semejante ocurre con la ‘voluntad de creer’ como condición de toda posibilidad de conocer y comprender, con la verdad y su posesión: verdad puede ser cualquier cosa menos lo que uno crea que es verdad. El fragmento (22 B 18), recogido por Clemente de Alejandría en el Libro II, 17, de los *Stromata*, resulta paradigmático: “*Cuando uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues de otro modo no sería esto impenetrable ni inaccesible*”. De esta manera es como la esperanza –escatológica o gnoseológica, pero siempre encadenada al futuro– deviene en amarga incertidumbre, contradicción y frustración de todas las esperanzas³⁵. Entonces se dará cumplimiento a la amenaza contenida en el fragmento (22 B 28), que nos transmite de nuevo Clemente de Alejandría en el Libro V, 9, de sus famosos *Stromata*: “*El más merecedor de confianza, pues conoce y custodia sólo las cosas que le parecen dignas de fe. Y ciertamente Dike [la Justicia] condenará a los artífices y testigos de mentiras*”, posiblemente mediante el fuego: “*El fuego que sobrevendrá ha de juzgar y condenar todas las cosas*” (Fragmento (22 B 66): Hipólito, *Refutatio omnium haereseum*, IX, 9).

¿Consumición total?

Si esto fuera así, la ‘inmortalidad heraclitana’ difícilmente merecería tal nombre, pues las almas durarían sólo hasta la transformación de todo en fuego, con lo que se anularía cualquier progreso y supervivencia del mundo humano o espiritual. Pero se puede dar otra interpretación a partir de los fragmentos (22 B 36) y (22 B 76):

“La muerte para las almas es convertirse en agua, la muerte para el agua es convertirse en tierra. De la tierra se origina el agua, del agua el alma” (Fragmento (22 B 36): Clemente de Alejandría, *Stromata*, VI, 16).

³⁵ A. García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid: Lucina, 1985, p. 367.

“El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire y la tierra la del agua” (Fragmento (22 B 76): Marcus Antoninus, *Pensamientos*, IV, 46).

Como vemos, el ciclo que enseña Heráclito en el primer fragmento es agua, tierra, agua, alma (excluye el elemento fuego); en el fragmento siguiente nos encontramos con un testimonio indudable de la escala de los cuatro elementos (fuego, aire, agua, tierra) ordenados de acuerdo con el esquema de Anaxímenes de la densidad cada vez mayor. Y aunque el fundamento doctrinal sea pitagórico, es heraclitano el proceso de condensación del fuego hasta la tierra, y la vuelta al fuego en un encadenamiento circular. Todo ello encerrado en el par de conceptos ‘vida’ y ‘muerte’. Por lo tanto, y siguiendo a Olof Gigon, se podría reconocer que el Efesio tiene una idea de ‘inmortalidad’ constituida por la continuidad infinita del ciclo de las mutaciones, en el que siempre se uniría el fin con el principio: en el infinito renovarse de los ciclos, cada alma tendría su inmortalidad. Pero ¿cuál sería la esencial diferencia entre la inmortalidad de las almas de los ‘héroes’ y la propia de las almas de los ‘malvados’? ¿Quedarse en fuego sería un privilegio para las almas heroicas? ¿Ser presa del fuego sería una amenaza de castigo eterno para las almas depravadas? ¿En qué sentido? Para Gigon la diferencia estaría en que las unas conservarían y las otras perderían la existencia individual independiente, y la inmortalidad sería, entonces, individual para las unas, colectiva para las otras³⁶. Entendemos ahora por qué al hombre, desposeído de toda esperanza, abandonado el cuerpo por el alma etérea, lo que le resta (es decir, sólo tierra y agua) sea para Heráclito tan despreciable como el estiércol: “Los cadáveres se deberían arrojar como el estiércol” (Fragmento (22 B 96): Plutarco, *Quaestionum Convivalium*, IV, 668f)³⁷.

Heráclito, el mundo y el Πάντα ῥεῖ

Diógenes Laercio dice que la obra de Heráclito tuvo como título *Sobre la naturaleza*. Sin duda que Heráclito pretendió dejarnos una explicación de los fenómenos naturales, o al menos decirnos cómo concebía el universo físico. Pero de nuevo

³⁶ O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*. Traducción de M. Carrión. Madrid: Gredos, 1971, pp. 251-266.

³⁷ Todas estas interpretaciones del pensamiento heraclitano sobre la inmortalidad plantean nuevos problemas, que quedan insolubles por “la misma indeterminación de las concepciones expresadas por Heráclito, por la insuficiencia de los datos de que disponemos, por el contraste entre las interpretaciones que dan los testimonios antiguos a las sentencias a que aluden o citan.” Digamos, eso sí, que la identidad del hombre consigo mismo, y a lo largo de su propia historia, se hace plena en el instante de comprender el valor del *Logos*.

Cfr., R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de O. Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1978, 5ª, p. 309.

nos encontramos con dificultades para comprender el pensamiento del Oscuro de Éfeso, y sólo daremos una explicación aproximada.

Heráclito tiene un punto de partida muy concreto: la imagen del mundo que le suministra los sentidos, y que, por supuesto, no coincide con el ser íntimo del cosmos, que es precisamente cosmos: un todo ordenado por otra razón muy distinta de la de su apariencia. En el fragmento (22 B 123) aclara que el motivo de este engaño es el propio ser intrínseco de las cosas:

“Ésa es de antiguo la φύσις de los hombres, y aquello de Homero de que ‘ἄλλος δ’ ἄλλω ἔρεζε θεῶν’ era más antiguo [...] (Pero) *la naturaleza gusta de ocultarse (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)* según Heráclito, y delante de la naturaleza el hacedor de la naturaleza, al cual por eso veneramos y tenemos en maravilla, porque no está al alcance su conocimiento” (Fragmento (22 B 123): Temistio de Paflagonia, *Orationes*, V, 69).

“*La naturaleza gusta de ocultarse*”. Esta sentencia recogida por Temistio de Paflagonia (siglo V d. de C.), de Bitinia, viene repitiéndose desde muy antiguo, entre otros por Filón de Alejandría, que en su *Comentario al Génesis* recoge en latín la misma expresión: “(...) *arbor est, secundum Heraclitum, natura nostra, quae se obducere atque abscondere amat*”, y también por Séneca en las *Naturales Quaestiones*, VII, 30, 2-4: “*Nec miremur tam tarde erui quae tam alte iacent [...] Quam multa praeter hos per secretum eunt numquam humanis oculis orientia! Neque enim omnia deus homini fecit. Quota pars operis tanti nobis committitur? Ipse qui ista tractat, qui condidit, qui totum hoc fundavit deditque circa se, maiorque est pars sui operis ac melior; effugit oculos; cogitatione uisendus est*”. Parece ser, pues, que Heráclito busca ‘algo escondido’ en las cosas, que nos dará la explicación última de la realidad, y que no se descubre con los ojos del cuerpo. ¿A qué se refiere? La contestación dependerá del significado que se dé al vocablo φύσις: los antiguos entendían φύσις por *naturaleza*; Gigon, sin desmentir esta traducción literal, busca su sentido etimológico y la interpreta como γένεσις, ‘lo que crece’; Heidegger opina que φύσις expresa el ‘aparecer’ en el que se muestra el Ser, es decir, *naturaleza* no designa esencia (*Wesenheit*), sino el Ser (*Wesen*) que emerge³⁸. ¿En tal caso? Se trataría de una pretensión por superar la mera apariencia, que ‘todos’ los hombres admiten como verdad de las cosas y las relaciones. Por eso —dice García Calvo— esta cita hay que colacionarla con el fragmento (22 B 54), glosado por Hipólito en la *Refutatio omnium haereseum*, IX, 9: “*La armonía oculta es mejor que la visible*”, porque con ello se viene a poner de relieve que Heráclito

³⁸ J. Brun, *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*. Traducción de Ana M^a Aznar Menéndez. Madrid: Edaf, 1977, p. 199.

colocaba en igual estimación las cosas patentes que las ocultas, como si lo ‘oculto’ y lo ‘evidente’ fuese una y la misma realidad³⁹.

Los ‘fragmentos del río’

En palabras de Geoffrey S. Kirk, el efesio Heráclito creía firmemente en el valor de la percepción de los sentidos, con tal que ésta ‘sea interpretada inteligentemente por almas que entiendan su lenguaje’. Su creencia se basa en el hecho de que la verdad se encuentra cercana para ser aprehendida, sólo que es invisible. El ‘comprender’ del Λόγος no es ningún proceso místico, sino el resultado de usar los ojos, oídos y *sentido común*: “Nuestra observación nos dice que esta mesa o aquella roca *no están* cambiando a cada instante, nada hay en la naturaleza que nos persuada que están cambiando así; la misma idea de ello sería repulsiva a Heráclito.”⁴⁰ Sin embargo, los argumentos aducidos por Kirk nos parece que “*nimis probant*”. Heráclito –de quien no podemos aspirar a tener claridades de plena certeza– experiencia con sus observaciones el continuo devenir de las cosas: el mundo es un flujo perpetuo y así aparece en los ‘fragmentos del río’, que incluye como complemento indispensable la expresión más famosa de las atribuidas a Heráclito –el Πάντα ῥεῖ (‘todo fluye’)–, aunque ésta no constituye, por así decirlo, el núcleo neurográfico del pensamiento filosófico de Heráclito, aunque sí es, ciertamente, un aspecto importante de su doctrina:

[Y acerca del alma, Cleantes, poniendo las opiniones de Zenón en confrontación con los otros científicos, dice que Zenón llama al alma ‘exhalación’ sensible, de acuerdo con Heráclito; pues (éste) queriendo mostrar que las almas que surgen por exhalación se vuelven siempre (ἀεὶ) nuevas, las compara con los ríos diciendo lo siguiente:] “*A los que entran en los mismos ríos, otras y otras aguas sobrefluyen. Las almas se exhalan también de la humedad*” (Fragmento (22 B 12): Arius Didymus en Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XV, 20).

“*En el mismo río entramos y no entramos, estamos y no estamos*” (Fragmento [¿Apócrifo?]) (22 B 49 a): Heráclitus Homéricus, *Cuestiones Homéricas*, 24).

“*No se puede entrar dos veces (δίς) en el mismo río* [según Heráclito, ni tocar dos veces una sustancia perecedera que por su naturaleza permanece siendo la misma, sino que a consecuencia de la impetuosidad y rapidez de transformación se disemina y se reúne de

³⁹ A. García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid: Lucina, 1985, p. 111.

⁴⁰ G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*. A critical study with introduction, text and translation, new ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1954, p. 376.

nuevo], sino que se combina y se separa, se aproxima y se aleja” (Fragmento (22 B 91): Plutarco, *De E apud Delphos*, 392b).

¿Qué podemos decir de estos ‘fragmentos del río’ que nos presentan a éste como símbolo de un flujo universal? A pesar de que se ha intentado reducir el segundo y el tercer fragmento a simples deformaciones o variantes del primero, esta interpretación se ha abandonado en atención preferente a las diferencias esenciales que se observan en el tratamiento específico y singular del tema, como por ejemplo, la imposibilidad de ‘bañarse dos veces en el mismo río’, expresión que no se recoge en el fragmento (22 B 12), aparece explícitamente en el fragmento (22 B 91) y de manera colateral –si se admite la incorporación de un δῖς que pudo involuntariamente desaparecer en la transmisión del texto– en el fragmento (22 B 49a). Y todo esto ¿qué significa? Según Mondolfo, la necesidad “de distinguir diversos aspectos bajo los cuales Heráclito parece haber proyectado la representación simbólica del río, poniendo el acento sobre motivos cada vez diferentes, de modo que podían resultar múltiples sentencias no perfectamente coincidentes o reducibles una a otra.”⁴¹ Veamos los tres fragmentos por separado.

Lo primero que debemos subrayar del fragmento (22 B 12) –y que algunos críticos complementan con el (¿apócrifo?) fragmento (22 B 49a)– es la insistencia sobre el afluir constante de las aguas diversas del río: la realidad del río –y sobre todo, también la de las almas– es ‘realidad dinámica de un proceso’, y no ‘realidad estática de una cosa’, a la vez que, al cambiar las aguas del río, los hombres no pueden mantener con él una ‘relación unívoca exenta de contrastes’. Las cosas consisten –para el filósofo de Éfeso– en ser un continuo fluir exterior e interior para los hombres: externamente les ‘sobrevienen aguas siempre diversas’; internamente, se produce en sus almas un cambio incesante análogo, pues ellas deben ser continuamente renovadas por ‘exhalaciones siempre nuevas’. Por eso Mondolfo insiste en que la “realidad del río es un proceso, y es un proceso la realidad del alma o de la vida: quien descende en el río se encuentra en un doble proceso del devenir: el de las aguas externas a él, y el del alma o vida que le es interna.”⁴² Y así los recogen otros autores como doxa heraclitana, además de Arius Didymus citado por Eusebio en su *Praeparatio evangelica*, XV, 20, y la interpretación alegórico-teologizante de Heráclitus Homéricus en las *Cuestiones Homéricas*, 24:

“SÓCRATES. Yo creo ver a Heráclito enunciando sentencias antiguas y sabias, tan viejas, sin mentir, como Cronos y Rea, los que también Homero sostenía.

HERMÓGENES. ¿Qué quieres decir con esto?

⁴¹ R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de O. Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1978, 5ª, pp. 192-204.

⁴² *Ibidem*, p. 195.

SÓCRATES. *En alguna parte (που) dice Heráclito que 'todas las cosas (πάντα) pasan y nada permanece', y comparando los seres a la corriente (ῥοή) de un río, añade que 'no sería posible entrar dos veces en el mismo río', ¿no es así?*

HERMÓGENES. Exacto.

SÓCRATES. Pues bien: según tu forma de pensar, ¿tenía otra concepción distinta de la de Heráclito el que dio a los antepasados de los demás dioses los nombres de Rea y de Cronos? ¿Crees tú que ha sido obra del azar el que él les haya dado, tanto al uno como al otro, nombres que expresan el deslizarse de algo? Lo mismo dice a su vez Homero: 'Océano, padre de los dioses, y su madre, Tetis'. Y creo que también lo dice Hesíodo. Y el mismo Orfeo declara: 'Océano, el de la bella corriente, se casó el primero con Tetis, su hermana nacida de la misma madre'. Te en cuenta que estas indicaciones están todas juntas de acuerdo y se reducen todas a la idea de Heráclito" (Platón, *Cratilo*, 402 a-b).

"Después de las filosofías indicadas surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a éstos, pero que tiene también aspectos propios aparte de la filosofía de los Itálicos. Pues desde joven, habiendo tenido [Platón] trato primero con Cratilo y las doctrinas heraclitanas, *como que están todas las cosas (ἀπάντων) sensibles fluyendo (ῥεόντων) siempre* y que no es posible la ciencia acerca de ellas, esas creencias así las siguió teniendo siempre" (Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 a, 29).

"Y aún viendo que toda esa realidad está en movimiento, y que por culpa de lo cambiante no es posible establecer verdad alguna, vinieron a concebir la opinión más extrema de las dichas, la de los que dicen que heraclitizaban (ἡρακλειτίζειν), y tal como la mantenía Cratilo, quien creía que no debía decir nada, sino que sólo movía el dedo, *y reprochaba a Heráclito por decir éste que no es posible entrar dos veces en el mismo río: pues él pensaba que ni siquiera una vez*" (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1010 a, 10).

"Todo cuanto vemos y tocamos no las incluye Platón entre aquellas que considera que propiamente son: pues y se encuentran en constante disminución y aumento. Ninguno de nosotros es en la vejez el mismo que fue de joven; ninguno de nosotros es hoy por la mañana el mismo que fue ayer. Nuestros cuerpos son arrebatados a la manera de la corriente de un río. Todo cuanto contemplas sigue la corriente del tiempo. Ninguna de las cosas que contemplas permanece; yo mismo, mientras hablo de que cambian esas cosas, he cambiado. Este movimiento es el que expresa Heráclito: '*A un mismo río dos veces entramos y no entramos*' [In idem flumen bis descendimus et non descendimus]. Porque el río conserva su mismo nombre, pero el agua ha pasado" (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 58, 22-23).

"Y los razonadores de la naturaleza del entorno de Heráclito, observando la continua corriente de los procesos, y que todas las cosas materiales están llegando a ser y dejando de ser, pero que en verdad no son nunca, como también dijo Timeo, es comprensible que dijeran *que siempre todas las cosas fluyen y que en el mismo río no puedes entrar dos veces* [πάντα ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δις οὐκ ἂν ἐμβαίης]" (Simplicio, *In Aristotelis Physica commentarii*, 1313, 8).

Asimismo, respecto al fragmento (22 B 91) –que tiene dos partes muy definidas y dudosa literalidad– debemos rechazar la afirmación de Kirk de que la primera parte (“*No se puede entrar dos veces en el mismo río*”) reproduce la forma aristotélica de la paráfrasis hecha por Platón sobre el texto del río⁴³. Con independencia de que las opiniones recogidas de Platón y de Aristóteles sean o no una simple paráfrasis del fragmento (22 B 12), y se admita como más fiel la versión dada por Séneca, lo cierto es que Heráclito debió haber dicho –aproximadamente– tales sentencias, pues no resulta admisible que Aristóteles se inventara la objeción que le hizo Cratilo (si recordamos el celo que el Estagirita ponía en documentarse y estudiar en las fuentes), ni que Cratilo desconociera el texto heraclíteo. En cuanto a la segunda parte, que no aparece en el epigrama ἔμπεδον οὐδέν de Gregorio Nazianceno y sólo es citada por Plutarco, digamos que éste utiliza efectivamente una terminología aristotélico-estoica y no heraclitana, por lo que no resulta fácil deslindar lo que haya de fidelidad a Heráclito y lo que pudieran ser observaciones intercaladas por el de Queronea. No obstante, el concepto sí es de Heráclito: la identidad de los opuestos. Por eso, excluidas estas reservas, damos por válidos los fragmentos propuestos con la prudente cautela de la cuestión del δῖς del fragmento (22 B 49a).

Ahora bien, aunque Platón nos diga en el *Cratilo* (402 a-b) que “*en alguna parte (που) dice Heráclito que ‘todas las cosas (πάντα) pasan y nada permanece’*, que el mismo Aristóteles en su *Metafísica* (IV, 3, 1005a, 23-25) considere que “*no es posible que un individuo, quienquiera que sea, crea que la misma cosa es y no es, como algunos piensan que dice Heráclito*”, y que Séneca en su *Epístola* citada (58, 22-23) conserve –por cierto, como único entre los doxógrafos– los dos términos de la contradicción, ‘*entramos y no entramos*’, no se trata de que Heráclito piense que el ser de las cosas sea su fluir, porque en el fluir de las cosas descubrirá Heráclito su propia permanencia. Dicho con otras palabras: la ‘estabilidad’ de todas las cosas consiste en su específico ‘tránsito’: son ‘los mismos’ los ríos en que otras y otras aguas sobrefluyen; son ‘los mismos’ los hombres cuyas almas son renovadas por exhalaciones siempre nuevas. “Lo idéntico y lo diverso –escribe Rodolfo Mondolfo– se unifican para constituir la realidad de todos los procesos de la existencia, humana y cósmica”.

Heráclito enseña –es cierto– que la realidad cambia constantemente, que pertenece a su esencia el cambiar; pero esto no debe interpretarse como si, para él, no hubiese en absoluto una realidad cambiante: se trata del cambio y del devenir del Uno, que se hace múltiple, aunque permanece en el fondo de las cosas múltiples y más allá de todas ellas, siempre Uno; del Ser que manifiesta la riqueza de su esen-

⁴³ G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*. A critical study with introduction, text and translation, new ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1954, p. 381.

cia en los seres, sin dejar de ser, en ellos y más allá de ellos, el Ser⁴⁴. Lo evidente es que el devenir heraclitano se realiza en el interior del Ser mismo⁴⁵, pues lo que “*en nosotros reside es siempre lo mismo: la vida y la muerte, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo, porque éstos, al cambiar, son aquellos, y aquellos, al cambiar, son éstos de nuevo*” (Fragmento (22 B 88): Plutarco, *Consolatio ad Apollonium*, 106e.)

El conflicto o lucha de los contrarios

El cambio del universo o de las cosas y de las almas que menciona Heráclito en el fragmento (22 B 12): “*A los que entran en los mismos ríos, otras y otras aguas sobrefluyen*”, y en el fragmento (22 B 91): “*No se puede entrar dos veces en el mismo río*”, nace del conflicto o lucha de los contrarios. De ahí que lo principal de la formulación heraclitana sea que se diga que ‘no es el mismo río’ y que ‘es el mismo río’, y que así, por medio de la coordinación, se formule la contradicción de lo uno y de lo otro. En efecto, sabemos que Heráclito hablaba de la transformación recíproca (sucesiva) de los opuestos como prueba definitiva de su identidad, y de su coincidencia (simultánea) como tensiones contrarias que se condicionan y se exigen mutuamente haciendo de cada ser real un ‘divergente-convergente’, pero siempre asegurando el mantenimiento del equilibrio y la conservación del cosmos (prefigurado esto en la regularidad del paso de las aguas del río, que debe asegurar su permanencia e identidad):

“[Y aún acerca de eso mismo (si es la semejanza o la diferencia lo que ocasiona amor entre los seres) Eurípides, por su parte, lleva a lo más alto y natural esa cuestión diciendo que ‘de lluvia siente la reseca tierra amor / y amor el santo cielo, cuando henchido está / de lluvia, de caer a tierra’, y Heráclito que] “*lo que tiende en sentido opuesto se armoniza, y de los diversos sonidos brota la más bella armonía, y todas las cosas se engendran por la discordia*” (Fragmento (22 B 8): Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 2, 1155 b, 4).

“[También la naturaleza se mueve de acuerdo con los contrarios y produce así la armonía y no con lo igual, como por ejemplo, une el sexo masculino con el femenino, pero no cada uno de ellos con su igual, originando la primera concordia por la reunión de los opuestos y no de lo perteneciente a la misma especie. Igualmente hace el arte, imitando claramente a la naturaleza. La pintura mezcla en el cuadro los componentes del color blanco y negro, del amarillo y rojo, y obtiene con ello el parecido al original. La música mezcla sonidos agudos y profundos, largos y cortos, en voces distintas, y

⁴⁴ A. J. Cappelletti, *La filosofía de Heráclito de Efeso*. Caracas: Monte Avila Editores, 1969, p. 59.

⁴⁵ J. Brun, *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*. Traducción de Ana M^a Aznar Menéndez. Madrid: Edaf, 1977, p. 60.

obtiene así una armonía unitaria. El arte de escribir mezcla vocales y consonantes realizando por este procedimiento todo su arte (...) Esto mismo se expresa en la afirmación del oscuro Heráclito:] *Conexiones son cosas enteras y cosas no enteras, lo convergente y lo divergente, acuerdo y desacuerdo, y de todas las cosas el Uno y del Uno todas las cosas*” (Fragmento (22 B 10): Pseudo-Aristóteles, *De mundo*, 5, 396 b, 7).

Es interesante recordar que los pitagóricos, al descubrir que la armonía musical es una relación proporcional –es decir, número–, concluyeron que todo es *número* en la realidad universal. Aquí, en el fragmento (22 B 8), Heráclito descubre –*mutatis mutandis*– que la armonía más bella brota de los más dispares sonidos, y concluye que de la ‘discordia’ nacen todas las realidades. Por otra parte, el problema de ‘lo Uno y de los muchos’ es propio de la época, y el fragmento (22 B 10) muestra la intervención de Heráclito en el mismo. Pero en cuanto a su interpretación, debemos reclamar la estrecha vinculación entre la primera y segunda parte: es necesaria la conjunción de opuestos separados por incompatibilidad mutua; todas las conexiones (o correlaciones) parciales, consecuencia de la infinita pluralidad de los opuestos, deben confluir en el Uno total, universal generador a su vez de la multiplicidad de los seres particulares. El conflicto surge en el pensamiento de Heráclito como el “*padre de todas las cosas, rey de todas las cosas. A unos hacen dioses, a otros hombres, a unos esclavos, a otros libres*” (Fragmento (22 B 53): Hipólito, *Refutatio omnium haereseum*, IX, 9). Pero así como Oswald Spengler supone que el conflicto implica la no-sustancialidad del universo⁴⁶, John Burnet admite, contrariamente, la posibilidad de sustancialidad del mundo, pues como se ha dicho la unidad de los contrarios convierte la lucha en armonía⁴⁷. En cualquier caso, el ἀρχή material de los filósofos de Mileto queda reemplazado por un principio lógico: la unión de los opuestos [donde la oposición se vuelve unidad: fragmento (22 B 8)] que significa permutación entre Uno y totalidad [fragmento (22 B 10)].

¿Conclusión? No hay en Heráclito un devenir *del* Ser, sino un devenir *en* el Ser. “La filosofía de Heráclito –dice Jean Brun– no es verdaderamente una filosofía del devenir, en el sentido clásico del término, sino más bien una filosofía del retornar (...) porque es siempre lo mismo lo que se transforma.”⁴⁸

Heráclito y el ἀρχή [arché]

La pregunta que Platón se formula en el *Teeteto*: “¿Qué se puede querer decir

⁴⁶ Cfr., O. Spengler, *Heráclito*. Traducción de A. de Mondolfo. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947.

⁴⁷ Cfr., J. Burnet, *Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato*. Londres: Macmillan, 1955, 2ª reimpre-sión.

⁴⁸ J. Brun, *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*. Traducción de Ana Mª Aznar Menéndez. Madrid: Edaf, 1977, p. 62.

afirmando que todo se mueve?” (Platón, *Teeteto*, 181 c), y que Aristóteles se hace en el capítulo 1, del Libro VIII, 250b, de su *Física*: “¿Se produjo en un momento dado el movimiento, no existiendo antes, y de nuevo cesa (φθείρεται), de modo que no se mueva nada; o ni se produjo ni se deshace, sino que siempre era y siempre será, y esto resulta ser inmortal e incesable para los seres, cual una cierta vida existente en todos los seres coexistentes por naturaleza?”, tiene un profundo significado en el contexto de la filosofía de Heráclito. Porque la respuesta es que quienes reducen lo existente a la naturaleza han de admitir un *movimiento eterno* o una *eterna y regular alternación periódica de movimiento-quietud* de acuerdo con la regularidad de las cosas que son por naturaleza y según naturaleza causa de orden.

De lo dicho hasta ahora podemos deducir que Heráclito ha aferrado el hecho del Πάντα ῥεῖ al cosmos, y ha considerado ese movimiento como universal y perpetuo a modo de un río, aunque no sea un movimiento uniforme y esté sometido a vicisitudes y contrariedades. Para Heráclito todo consiste en moverse, pero no todo consiste en ser movido y por eso la realidad que se actualice como principio originario del mundo debe explicar el devenir de éste con su propia y extrema movilidad (es decir, con la movilidad del ἀρχή). Heráclito identifica esta realidad con el *fuego* (Πῦρ), aunque Jaeger pone en duda el carácter de *arché* para el fuego del Oscuro: “parece que hasta su elección del fuego debe explicarse íntegramente por su idea dominante de la transformación mutua y los cambios constantes de los contrarios, y es de todo punto discutible si el fuego debe considerarse realmente como el primer principio o *arché*.”⁴⁹ El concepto de fuego en el efesio es un concepto *cuasi* simbólico sin dejar por ello de ser la expresión de la radical vitalidad de la naturaleza. ¿Cómo es posible? Interpretando, por una parte, que el fuego heraclíteo es una *sustancia*, y por otra, aceptando en el mismo el *proceso* de su mutación universal. Para entender esto, una vez más hay que partir de la experiencia sensible: ésta nos enseña que el fuego vive alimentándose de una materia heterogénea a la que consume y transforma en sí. El fuego aparentemente brota de multitud de objetos, que son –a su vez– transformados en su específica interioridad, sin que esto destruya su necesidad para la supervivencia del fuego, ni la existencia en su seno de esas realidades plurales⁵⁰. El fuego es el elemento móvil por excelencia, y Heráclito lo concibe como el *arché*, entendiendo éste como principio del cambio, ya que el fuego es eternamente cambiante, eternamente viviente:

“[Y con toda claridad es de esa creencia Heráclito el Efesio, quien sostiene que hay un mundo que es sempiterno (ἀίδιον) y que otros hay que se destruyen, lo que resulta de

⁴⁹ W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: F. C. E., 1977, 1ª reimpresión, p. 124.

⁵⁰ O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*. Traducción de M. Carrión. Madrid: Gredos, 1971, p. 243.

la ordenación del mundo (διακόσμησιν), sabiendo él que no es (éste) distinto de aquél cuando se encuentra en ciertos estados; pero que sabía sempiterno el mundo que consta de la esencia total lo deja claro cuando dice:] *‘Este Cosmos (equivale siempre a orden), que es el mismo para todo ser, no lo ha creado ningún dios, ni hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno y viviente (ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶζων), encendiéndose según medida, y apagándose según medida’* (Fragmento (22 B 30): Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 105).

El fuego como ‘sustancia’ originaria y fundamental

Con independencia de que la palabra κόσμον (‘ordenación’ o ‘mundo’) sea usada por Heráclito bien para referirse a una ‘ordenación particular’, bien para aludir al conjunto de los ‘mundos posibles’, dando a entender que la doctrina heraclitana admite ‘cosmos’ u ‘ordenaciones’ diversas, que se sustituyen y se cambian las unas por las otras, “pero que hay una ordenación de las ordenaciones, un mundo de todos los mundos posibles, un orden que es el mismo para todos los órdenes o que los hace a todos, siendo entre sí diferentes, ser también todos el mismo”⁵¹, resulta evidente que este principio –cuya formulación es recogida literalmente en los *Centones* de Clemente de Alejandría– lo es del cambio como cambio (del no ser al ser), y no de las opuestas localizaciones y diferencias de las cosas particulares. En realidad, el fuego es la ‘sustancia originaria y fundamental’, de la que consisten todas las cosas y fenómenos naturales⁵². Por eso, el *arché* heraclitano se opone distintivamente a las cíclicas transformaciones cosmogónicas y al intercambio de los que hablan los fragmentos (22 B 31) y (22 B 90), recogidos respectivamente por Clemente de Alejandría y por Plutarco:

“Transformaciones del fuego: primero mar; la mitad de éste se transforma en tierra, y la otra mitad en viento incandescente. [Quiere decir (Heráclito) con esto que el fuego, merced al Logos o dios que rige el Cosmos, se transforma en agua a través del aire, como germen de la transformación del Cosmos, que él llama mar. De éste nace la tierra, el cielo y lo que en medio reside.] El fuego se diluye como mar, y recibe su medida de acuerdo con la misma ley que regía antes de que el mar fuera tierra” (Fragmento (22 B 31): Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 105).

“Hay un cambio mutuo de todas las cosas con el fuego y del fuego con todas las cosas, igual que las mercancías se cambian por el oro y al oro por las mercancías” (Fragmento (22 B 90): Plutarco, *De E apud Delphos*, 388e).

⁵¹ A. García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid: Lucina, 1985, p. 243.

⁵² M. Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*. Talleres Gráficos Universitarios, Mérida (Venezuela), 1968, p. 73.

¿Cuál es entonces la interpretación de estos fragmentos? En opinión de Mondolfo, la interpretación del fragmento (22 B 31) sería más bien la siguiente: el fuego se cambia constantemente en mar y el mar en tierra, y la tierra se disuelve en mar y el mar se convierte en fuego: todo siempre en medidas proporcionadas, de modo que cada una de las tres masas mantiene su volumen total invariado a través de los cambios. La igualdad de tales cambios está declarada para el mar y la tierra en el citado fragmento, pero no para el fuego. Respecto a éste, se halla afirmada en el fragmento (22 B 90)⁵³.

A pesar de la opinión de Aristóteles acerca de la causa primera (*Metafísica* I, 3, 984a), que habla de Homero y de Tales como representantes de la hipótesis del agua, de Anaxímenes y Diógenes de la del aire, y de Hipaso el metapontino y Heráclito el efesio de la del fuego, no es cierto que pueda equipararse a Heráclito con los físicos jonios, pues su doctrina “revela un progreso en la dirección de lo menos concreto y tangible, y se aproxima a las más modernas ideas de forma y energía”⁵⁴. Es verdad que en el pensamiento de Heráclito aparece un simbolismo sensible de una noción genuinamente filosófica, y que este simbolismo heraclitano se vincula más íntimamente a la noción que el símbolo representado por el agua y el aire. Hay una doxa de Aecio en *Vetusta Placita*, II, 4, 3, que dice: “*Heráclito [dijo] que no según tiempo es creado el mundo, sino según pensamiento* (Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ’ ἐπίνοιαν)”, con lo que nos hallamos –parece ser, en opinión de García Calvo– ante la negación de localizar temporalmente el origen del mundo y ante la afirmación del ‘tiempo de la realidad’ como ‘tiempo del pensamiento’. ¿Qué significa? Pues sencillamente que el filósofo de Éfeso está postulando la eternidad. He aquí la expresión tradicional en palabras de Aristóteles:

“Todos dicen que el cielo [sede del fuego cósmico] ha sido producido (γενόμενον); pero nacido, según unos, siendo eterno; según otros, corruptible, como cualquier otra cosa de las que se forman por naturaleza; según otros, en proceso de corrupción (φθειρόμενον) alternativamente, cuándo así cuándo de otro modo, y que esto se continúa siempre así, como dicen Empédocles y Heráclito de Éfeso” (Aristóteles, *De Caelo*, 279b, 14).

⁵³ R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de O. Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1978, 5ª, p. 259.

El fuego no tiene entonces que ser considerado como *sustancia material*, sino como τροπή (*cambio*) o como ἀνταμοιβή (*trueque*), concepto que en este contexto es importante, pues τροπή y ἀρχή son –en opinión de Spengler– las oposiciones más acentuadas: ἀρχή es una *sustancia*, algo que existe y persiste en sí misma, de carácter temporal y de origen físico; mientras que τροπή es una *forma*, una metamorfosis de sus apariencias equivalentes. Cfr., O. Spengler, *Heráclito*. Traducción de Augusta de Mondolfo. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947, pp. 119-120.

⁵⁴ T. Gomperz, “Heraclitus”, *Philosophical Studies*, Boston, 1953, p. 33.

El Estagirita insinúa que en creencia de Heráclito el mundo está en eterno proceso de alternancia: destrucción y reconstrucción, fase de un periodo cósmico:

“Heráclito dice que en algún tiempo (ποτε) todo el mundo deviene fuego” (Aristóteles, *Física*, 205a, 3).

En parecidos términos se expresan Simplicio de Cilicia y Teofrasto de Éreso:

“Heráclito enseña que el mundo a veces se incendia a veces se reconstruye del fuego según ciertos periodos de tiempo, cuando dice que ‘se enciende según medidas y se apaga según medidas’, y de esta opinión después se hicieron partidarios los estoicos” (Simplicio, *In Aristotelis de Caelo commentarii*, 294, 4).

“Híppaso... y Heráclito... sostenían que el mundo es uno y en movimiento y acabado, pero hicieron (ἐποίησαν) principio de él al fuego y del fuego hacen los seres por condensación y enrarecimiento, y los resuelven de nuevo en fuego, como que ésta es la única naturaleza (φύσεως) subyacente; pues dice que todas las cosas son cambio del fuego. Y supone cierto orden y tiempo determinado de la transformación del cosmos según cierta necesidad fatal” (Teofrasto, *Opiniones de los Físicos*, Fragmento 1 = Simplicio, *In Aristotelis Physica commentarii*, 23, 33).

La afirmación de que este mundo es eterno y de que el cambio tiene como principio de realización el fuego, quiere decir que no es lícito enseñar que en la doctrina de Heráclito el fuego permanezca con un carácter corpóreo: el fuego es un principio activo, “inteligente y creador”, que en su más pura forma (como αἰθήρ) es inmortal y divino como dice el fragmento (22 B 30). Igualmente sugiere que el cambio es algo más que un mero salir del fuego o un retorno al mismo, de acuerdo con el fragmento (22 B 90). ¿Por qué? Porque el fuego interviene en los procesos naturales de este mundo, y por ello está obligado a obedecer la norma de ‘constantes medidas’ regulada por una suprema ley natural dependiente de Dike, a la que identifica con el fuego según cuenta Platón en el *Cratilo* 410c-413c, mencionando el fragmento (22 B 16), recogido por Clemente de Alejandría en su *Paedagogus*, II, 99: “¿Cómo podría uno permanecer oculto ante aquello que nunca se oculta?”, teniendo presente que Clemente de Alejandría se refiere a que nada está oculto a lo inteligible, y la referencia a Heráclito es en función del fuego eterno al que nadie puede escapar:

“SÓCRATES: Respecto a la *justicia* (δικαιοσύνη), hay que decir que este nombre ha sido dado a la declaración de lo *justo* (δικαίω), como es fácil de constatar; pero lo difícil es el nombre mismo de lo *justo* (δίκαιον). En algún sentido parece que muchos están de acuerdo con su significado, pero pronto empiezan las discusiones. Para los que creen que el cosmos está en movimiento, la mayor parte de éste no tiene otra característica

que la de desplazarse, y éste se encuentra recorrido de un extremo a otro por un principio al que debe su nacimiento todo lo que existe. Tal principio, según ellos, es muy rápido y muy sutil; de otra forma no podría atravesar todo lo real, de no ser lo suficientemente sutil para que nada pudiera pararlo, y de no ser lo suficientemente rápido para que todo lo demás aparezca casi como inmóvil. Sea lo que fuere, puesto que gobierna todo lo demás recorriéndolo, se le ha dado con merecimiento el nombre de *justo* (δίκαιον) [...] esto justo de que estamos hablando es también la causa, ya que la causa es aquello *por lo cual* (διό) una cosa existe y, por consiguiente, decía alguien, es correcto darle como propio ese nombre [...] luego de haber oído esta explicación [...] preguntado a la gente ‘qué puede ser lo justo’ [...] En su afán de saciar mi curiosidad, cada uno intenta dar su explicación, y no se ponen ya más de acuerdo. Según uno, lo justo es el sol, pues solo él gobierna los seres, *recorriéndolos y calentándolos*. Pero cuando satisfecho con esta explicación se lo digo a otro, se ríe de mí al oírme, y me pregunta si creo que después de la puesta del sol, no queda nada de justo entre los humanos. Insisto en querer conocer su propia opinión, y me dice que lo justo es el *fuego*; pero esto no resulta fácil de entender” (Platón, *Cratilo*, 410c-413c).

Así, pues, Dike (= fuego) no sólo tiene como misión condenar ‘a los artífices y testigos de mentiras’ (Fragmento (22 B 28): Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 9), sino también vigilar para que ‘el sol no traspase su medida’ (Fragmento (22 B 94): Plutarco, *De E apud Delphos*, 604a), con lo que Heráclito le reconoce una jurisdicción cósmica universal identificándola con ἔρις de quien se generan todas las cosas (πάντα):

“Es preciso saber que la guerra es lo universal, y la justicia es la discordia (καὶ δίκην ἔρις), y que todo llega a la vida a través de la discordia y la necesidad (καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔρις καὶ χρωῶν)” (Fragmento (22 B 80): Orígenes, *Contra Celsum*, VI, 12).

Por eso, el fuego mismo, que para los heraclíteos es a la vez principio de todas las cosas, y ley o pensamiento único de todo el universo, a lo largo de los procesos cósmico-metereológicos, tiene que pasar por interminables cambios cualitativos, ‘apagándose’ y ‘encendiéndose’. ¿De qué modo? “*Encendiéndose según medida, y apagándose según medida*”, cada vez de conformidad con determinadas e invariables graduaciones. El fuego de Heráclito nada tiene que ver con un principio físico, con un elemento químico o con una sustancia mágica, dice Brun⁵⁵. En efecto, existe una estrecha relación entre el *Logos* (λόγος), la armonía (ἁρμονίη), la lucha (πόλεμος), la discordia (ἔρις), Dios (Θεός), el Uno (ἓν), el fuego (πῦρ) y la sabiduría (σοφόν), y aunque no son términos sinónimos exactos, sí podemos afirmar

⁵⁵ J. Brun, *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*. Traducción de Ana M^a Aznar Menéndez. Madrid: Edaf, 1977, p. 64.

que son nociones que al menos llevan una misma significación central: los problemas cosmológicos de los filósofos de Mileto no existen para Heráclito; su filosofía natural es una solución del problema de los contrarios. El fuego es totalidad unificada, y como tal se identifica con su opuesto, la totalidad desplegada en el cosmos. Por eso la expresión “*Encendiéndose según medida, y apagándose según medida*” debe entenderse en sentido temporal y no espacial, es decir, como alternancia de dos momentos contrarios. De ahí que Karl Reinhardt diga –en su ya clásico libro *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, y después en su artículo “Heraklits Lehre vom Feuer”– que “el ἀρχή de Heráclito no es el fuego, sino ἐν τῷ σοφόν; y no es éste un atributo del fuego, sino a la inversa, el fuego es una manifestación de la razón cósmica universal, la forma en la que ésta se manifiesta en el mundo material.”⁵⁶

El fuego y la dialéctica

La elección del fuego por Heráclito como naturaleza esencial de la realidad no se debió simplemente a un capricho, ni tampoco al interés por distinguirse de sus predecesores, sino que le fue sugerida por su idea filosófica de la dialéctica: “*El rayo (fuego eterno) –dice Heráclito– es carestía y abundancia*” (Fragmento (22 B 65): Hipólito, *Refutatio omnium haereseum*, IX, 10). Fuego es todas las cosas que existen, pero esas cosas cuando están en constante tensión de combate, de consumición, de inflamamiento y de extinción⁵⁷. Dicho con otras palabras: el fuego de Heráclito “es la sustancialización del *Logos* que ilumina, del combate que devora, de la armonía que purifica, del dios que gobierna y de la sabiduría que da luz.”⁵⁸ Por consiguiente, no es extraño que Gigon, tras afirmar como inmanente al fuego heraclíteo dos pares de conceptos de oposición: ‘defecto y exceso’, ‘guerra y paz’, también confiera al fuego el atributo del ‘pensamiento’ y de la ‘razón’. ¿En qué sentido? Establecida la relación entre πῦρ y κόσμον, el fuego no es una realidad física permanente de la que las cosas surgen, sino que es lo Uno (ἕν) que se cambia en el todo de las cosas y está todo presente en el cosmos, de manera que nunca puede existir como parte junto al cosmos⁵⁹. La lucha –‘el enfrentamiento de contrarios’–

⁵⁶ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1959, p. 202. La primera edición de esta obra data de 1916 y fue publicada en Bonn, Cohen.

⁵⁷ H. Cherniss, *Aristotle's criticism of presocratic Philosophy*. Baltimore: University Press, 1935, p. 381.

⁵⁸ J. Brun, *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*. Traducción de Ana M^a Aznar Menéndez. Madrid: Edaf, 1977, p. 65.

⁵⁹ R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de O. Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1978, 5^a, p. 234.

es la última realidad de este cosmos en la que el hombre vive permanentemente. Pero tampoco es ésta la realidad absoluta, pues existe, “por encima de ella, la realidad del puro fuego en la que todo es paz. Sólo que esta paz está oculta lo mismo que lo está el fuego esencial.”⁶⁰

Heráclito distinguía dos caminos en el proceso dialéctico del fuego-cosmos: el camino del fuego es exceso (κóρος) o ascendente, mientras que el camino del cosmos es defecto (χρησιμ.οσύνη) o descendente, ambos inexcusablemente obedientes al impulso que mueve a los opuestos a un mutuo acercamiento. Diógenes Laercio escribe sobre este particular:

“Y algunas veces en su escrito desarrolla brillantemente y con claridad, de modo que aún el más torpe puede fácilmente entenderlo y experimentar una elevación de su espíritu. La brevedad y concreción de sus enunciados es cosa incomparable. Y en particular sus doctrinas son como sigue: el fuego es el elemento [universal] y todas las cosas son cambios del fuego, que se van produciendo por enrarecimiento y condensación. Pero nada de esto expone claramente. Todo se produce por oposiciones y todo fluye a modo de río, y el universo es limitado y es un solo mundo; y éste es engendrado del fuego y de nuevo se incendia por el fuego, alternativamente según ciertos periodos por toda la eternidad. Y esto se produce por una necesidad fatal. Y de los contrarios lo que llevan al nacimiento se llama guerra y discordia, y lo que conduce al incendio se llama paz y concordia. Y decía que el cambio sigue dos caminos, uno hacia abajo y otro hacia arriba, y que en virtud de este cambio es como se hace el cosmos. El fuego, al condensarse, se humedece, y, concentrándose, se convierte en agua; el agua, al congelarse, se transforma en tierra. Y a esto lo llama el camino hacia abajo. Y de nuevo la tierra misma se funde y de ella sale el agua, y del agua todas las demás cosas, pues él lo atribuye casi todo a la evaporación del mar. Y éste es el camino hacia arriba. Y se producen evaporaciones de la tierra y del mar, unas brillantes y puras, y otras oscuras: el fuego se incrementa por las brillantes, y el elemento húmedo, por las otras. Pero qué naturaleza tenga lo envolvente, no lo explica; dice que hay en él como unas barcas vueltas por el lado cóncavo hacia nosotros, en las cuales recogidas las evaporaciones brillantes producen llamas, que son los astros. La más brillante y caliente es la llama del sol; los demás astros están más distantes de la tierra y por eso brillan y calientan menos...” (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos*, Libro IX, 8-9).

¿Qué decir de la 'ekpyrosis' (ἐκπύρωσις)?

¿Qué decir de la *ekpyrosis* o reducción integral al ‘fuego cósmico’? ¿Aparece esta idea en los fragmentos de Heráclito? El profesor Mondolfo dice que Platón no la niega (*Sofista*, 242 d), y que Aristóteles lo afirmó indiscutiblemente (*De Caelo*,

⁶⁰ O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*. Traducción de M. Carrión. Madrid: Gredos, 1971, p. 234.

279 b 14)⁶¹. El testimonio de Teofrasto que recoge Diógenes Laercio en el párrafo anteriormente citado, y el de Aecio en su *Vetusta Placita* ratifican la creencia platónica y aristotélica:

“Heráclito e Hípaso de Metaponto presentan el fuego como principio de todas las cosas. Del fuego dicen que nacen todas las cosas, y en el fuego todas terminan. Afirman que al apagarse éste se engendran en ordenamiento cósmico todas las cosas; en primer lugar, sus partes más espesas, por concentración en sí misma, se convierte en tierra; después, cuando la tierra se ablanda por la acción del fuego se transforma naturalmente en agua, y evaporándose el agua se vuelve aire. Pero nuevamente el cosmos y todos los cuerpos son consumidos por el fuego en la conflagración” (Aecio, *Vetusta Placita*, I, 3, 11.-Diels-Kranz 22 A 5).

Por otra parte, y siguiendo antecedentes heraclitanos, la doctrina estoica que consideraba el fuego como principio del cosmos, engendrador de los cuatro elementos y aductor de los mismos en una sucesión infinita de nacimientos y destrucciones, o la doctrina de la ἀποκατάστασις de los apologetas cristianos se han relacionado con las transformaciones parciales incesantes del fragmento (22 B 65): “*El rayo (fuego eterno) es carestía y abundancia*”, y con la misión juzgadora y condenatoria del fragmento (22 B 66): “*El fuego que sobrevendrá ha de juzgar y condenar todas las cosas*”, ambos recogidos por Hipólito en su *Refutatio omnium haereseum*, IX, 10. Pero estos fragmentos no son del todo definitorios, tal como pretenden Gigon⁶² y Mondolfo⁶³. En primer lugar, porque la pretensión de Hipólito de atribuirle a Heráclito la doctrina de una conflagración cósmica y la idea de un ‘juicio universal’ no es más que la adopción rutinaria de un tópico propio de la época, como lo demuestra, respectivamente, el testimonio de Filón de Alejandría en su libro *Alegorías de las Leyes*, III, 7 y el pasaje del Libro VI, 9 de la misma *Refutatio omnium haereseum* contra el gnóstico Simón el Mago:

“Pero la distribución en miembros del ser vivo declara o bien como una sola cosa todas o que de una sola y a una sola, que es lo que los unos llamaron saciedad y carencia, los otros deflagración y distribución en orden, deflagración en virtud de la dominación de lo cálido, que se ha impuesto sobre los demás principios, y distribución en orden según la ley de igualdad de los cuatro elementos, que los unos a los otros se conceden.”

⁶¹ R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de O. Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1978, 5ª, p. 267.

⁶² O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*. Traducción de M. Carrión. Madrid: Gredos, 1971, pp. 231-251.

⁶³ R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de O. Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1978, 5ª, pp. 273-278.

“(…) pues diciendo Moisés que Dios es fuego que arde y que consume, no recogiendo él como es debido lo que Moisés dice, afirma que el fuego es el principio del total de las cosas, sin haber pensado en lo que estaba dicho, que Dios no es fuego, sino fuego que arde y que consume, no sólo destrozando así la Ley de Moisés misma, sino arrasando también al tenebroso Heráclito.”

Se ha producido un desarrollo y vulgarización de la fórmula del libro de Heráclito en que el fuego se llama sencillamente ‘*carestía y abundancia*’, con poder para ‘*juzgar y condenar*’, sin que haya motivo para atribuirle la mención de una doctrina científica de conflagración total ni la idea de un ‘juicio universal’ por el fuego⁶⁴.

En segundo lugar, los fragmentos de Hipólito resultan inteligibles también en relación con transformaciones y procesos parciales sucesivos que evocan el avance recíprocamente limitado del fuego y del agua en la teoría del *περὶ διαίτης* y que Burnet atribuye a Heráclito: ni el fuego ni el agua pueden conquistar un dominio universal, completo y exclusivo, porque el fuego, al destruir el agua, perdería su alimento, y el agua, al destruir el fuego, perdería su movimiento, de manera que ni el uno ni la otra podrían conservar su propia existencia. En consecuencia –concluye Burnet–, la conflagración (aun cuando durara un solo instante) destruiría la tensión de contrarios, no se produciría el nacimiento de un nuevo mundo y el movimiento se haría así imposible⁶⁵.

¿Cómo explicar el fragmento (22 B 64): Hipólito, *Refutatio omnium haereseum*, IX, 10: “Y dice también que juicio del universo y de cuantas cosas hay en él se produce por fuego, al decir así: *El rayo timonea todas las cosas*, esto es, las dirige, llamando rayo (*κεραυνὸν*) al fuego sempiterno (*πῦρ αἰώνιον*)”? Hipólito introduce esta cita heraclitana como testimonio de un ‘juicio final’ por fuego, e interpreta ‘rayo’ como ‘fuego’, lo que no es exacto. Posiblemente, esto nos permite afirmar que el fuego, por cuanto que es rayo, gobierna el Universo: “*El rayo timonea todas las cosas*”, lo que significaría que el fuego es eterno e inteligente⁶⁶. Recordemos que el fuego actúa como vínculo por el cual y en el cual se operan los cambios, las transformaciones y las donaciones de toda clase, como vimos en el fragmento (22 B 90). Hay, pues, en el universo un incesante conflicto, y hay también una estabilidad relativa de las cosas, ambas intemporales e instantáneas a la manera que sugiere la operación del rayo, en la cual ni el impulso inicial ni la meta final pueden dis-

⁶⁴ A. García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid: Lucina, 1985, p. 225.

⁶⁵ J. Burnet, *Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato*. Londres: Macmillan, 1955, 2ª reimpresión, p. 78.

⁶⁶ K. Reinhardt, “Heraklits Lehre vom Feuer”, *Hermes*, 77, 1942, p. 25.

tinguirse del acto mismo, debidas –según Heráclito– a las diferentes proporciones del fuego, que se inflama o extingue de acuerdo a medidas más o menos iguales⁶⁷.

Heráclito y el Λόγος [Logos]

Antes de abordar el estudio del *Logos* dentro de la filosofía de Heráclito es necesario hacer referencia a las dificultades que plantea la interpretación de este término. El vocablo griego Λόγος se traduce por *palabra, expresión, pensamiento, concepto, discurso, razón, inteligencia*, etc. A esta multitud de significaciones se han agregado otras, bien derivadas de las anteriores, bien resultantes de las combinaciones de algunas de las indicadas. Por eso ninguna de ellas, por sí sola, refleja el sentido exacto del término *Logos*, por lo que de él sólo podemos decir (sin posibilidad de error) que entraña un concepto –filosóficamente hablando– muy importante en la Filosofía Griega⁶⁸.

¿Qué debemos entender por este *Logos* del que Heráclito nos ha dicho en varias ocasiones que gobierna el mundo (fragmento (22 B 72)), que todo sucede conforme al *Logos* (fragmento (22 B 1)), que es común a todos los hombres (fragmento (22 B 2)), que pertenece al alma (fragmento (22 B 115))? Para traducir el Λόγος de Heráclito tendríamos que unir los significados de razón, ley, palabra y, de algún modo, nos estaría permitido decir que el *Logos* heraclitano es la palabra que anuncia la razón de la ley que rige el universo, pero no desde un punto de vista físico, ni excluyentemente lógico, ni teológico, ni ético, sino todo ello al mismo tiempo. Es decir, sería la ley que rige el universo lógico, el cosmológico, el teológico e incluso el ético⁶⁹.

En las primeras palabras del libro de Heráclito encontramos una especie de lamento porque los hombres, a pesar de haber sabido de la existencia del Λόγος –la voz de la razón–, con frecuencia se olvidan de su importancia tanto en la teoría como en la práctica, de modo que no saben lo que hacen despiertos, de la misma manera que ignoran lo que hacen dormidos:

“Respecto a este Logos, aunque es eterno, no logran los hombres comprensión alguna, ni antes de oírlo ni después de haberlo oído. Todo acaece conforme a este Logos, y sin embargo se comportan como inexpertos, cada vez que lo intentan, en sus palabras y hechos, tal como yo lo expongo, distinguiendo e interpretando cada cosa según su naturaleza, y explicando como en realidad es. Los otros hombres no saben, ciertamente, lo

⁶⁷ G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*. A critical study with introduction, text and translation, new ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1954, p. 306.

⁶⁸ G. Bueno, *La metafísica presocrática*. Madrid-Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1974, p. 200.

⁶⁹ W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: F. C. E., 1977, 1ª reimpresión, p. 118.

que hacen estando despiertos, como igualmente ignoran lo que hacen estando dormidos” (Fragmento (22 B 1): Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 132).

Por otra parte, Heráclito mantiene una especie de polémica contra la sabiduría aparente de quien sabe muchas cosas pero no comprende ninguna⁷⁰. A esta sabiduría se opone la condición personal y la investigación de los filósofos, orientada a la posesión de muchos conocimientos:

“[‘Feliz al que le tocó de divino seso riqueza, y pobre el que oscura fe sobre dioses guarda en el pecho’: conocimiento y desconocimiento por divino modo los ha declarado [Empédocles] condiciones de felicidad y de desgracia: *‘Los hombres amantes de la sabiduría (φιλοσόφους) deben ser conocedores de muchas cosas’*, según Heráclito, y de hecho es necesario ‘que mucho ande errado el hombre que busque ser bueno’ [Focílides]” (Fragmento [Apócrifo] (22 B 35): Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 141).

Heráclito y la investigación

Heráclito es el filósofo que mejor comprendió el significado de la investigación. Su afán de síntesis, esclarecimiento y precisión del saber justifica la anterior afirmación. Efectivamente, es forzoso reconocer que con Heráclito la investigación filosófica adquirió, por primera vez, auténtica importancia en sus exigencias y posibilidades. La naturaleza es el ámbito de la representación, pero también el lugar de lo oculto. Los fundamentos de una teoría de la naturaleza son presentados por Heráclito como expresión resultante de una sabiduría difícil de ser adquirida, y por lógica, ignorada por la mayor parte de los hombres⁷¹. En su opinión, la naturaleza misma exige la investigación, pues como ya hemos visto en el fragmento (22 B 123), *‘la naturaleza gusta de ocultarse’*. Por eso, superar la oscuridad es revelar la verdad, y el des-ocultamiento de la verdad, de lopreciado, hace que el proceso de investigación resulte arduo y arriesgado, en el sentido de que la observación y estudio de las múltiples cuestiones particulares se asemeja a la remoción de tierra para descubrir aquello de valioso que está escondido en la misma: *“Los buscadores de oro cavan mucha tierra y encuentran poco”* (Fragmento (22 B 22): Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 4). De ahí que la verdad sea, además de desvelamiento, anunciación: esto que se ha descubierto, debe ser anunciado, y debe ser proclamado precisamente porque constituye el objeto del *Logos*. El *Logos* –que se presenta con la propiedad de la eternidad– es ‘algo’ complicado de revelar, a pesar de que

⁷⁰ F. Cubells, ‘Heráclito’, en *Los filósofos presocráticos, 1ª Parte*. Valencia: Anuales del Seminario de Valencia. Series Philosophica, 1965, p. 260.

⁷¹ G. Bueno, *La metafísica presocrática*. Madrid-Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1974, p. 193.

está siempre presente en el acontecer, en el devenir cósmico. Lo que queremos decir es que el *Logos* se nos descubre como la razón, o relación constante del acontecer, pero además como algo posible de *ser encontrado* –dentro de su dificultad– por el hombre.

Pero tampoco las investigaciones científicas o los estudios míticos, por sí solos, pueden llegar al descubrimiento de τó σοφόν. La verdadera sabiduría consiste en reconocer que la pluralidad puede ser reducida a una Unidad universal, constituida por la ley que todo lo gobierna: el principio del πόλεμος de los opuestos:

“La sabiduría consiste en una cosa: conocer la razón como lo que sabe conducir toda y cada una de las cosas” (Fragmento (22 B 41): Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos*, Libro IX, 1).

¿Heráclito y su noción de Unidad?

¿Heráclito y su noción de Unidad en la diferencia? Que existe la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad es algo demostrable fácilmente por la experiencia. Pero, al mismo tiempo, nuestra mente está orientada a concebir una unidad, es decir, a aceptar que las cosas son intrínsecas y mutuamente dependientes. Este fue el gran descubrimiento de Heráclito: el valor y el alcance de la Unidad. Filón de Alejandría da testimonio con las siguientes palabras:

“Lo que resulta de dos contrarios es uno; y si lo uno se divide, se destacan los contrarios. ¿No es éste el principio con que, por cuanto justamente afirman los griegos, su grande y muy célebre Heráclito encabezaba su filosofía, el principio que la resume toda y del cual se vanagloriaba como de un nuevo descubrimiento?” (Filón de Alejandría, *Quis rerum divinarum haeres*, 43).

Aparece claro que el gran descubrimiento de Heráclito fue que la Unidad del principio creador no es una unidad idéntica, ni excluye la lucha, la discordia, la oposición. Por eso, para comprender la ley suprema del Ser (o sea, el *Logos* que lo constituye y gobierna) es necesario unir lo completo y lo incompleto, lo concorde y lo discordante, lo armonioso y lo disonante (fragmento (22 B 10)). En definitiva, y como hemos dicho en otros momentos, lo que importa destacar es que la unidad surge de todos los opuestos y de ella salen todos éstos (fragmento (22 B 88)). En este mismo sentido, la *armonía* no es para Heráclito la síntesis de los opuestos, la conciliación o anulación de su oposición, sino más bien la unidad que subyace precisamente a la oposición, y la hace factible. Y puesto que la tensión es una unidad (o una relación) que sólo puede darse entre las cosas opuestas en cuanto opuestas, si se produjera la conciliación –la síntesis– se anularía la unidad. En concreto, y según Heráclito, la unidad propia del mundo es una tensión con esta característica: no anula, ni concilia.

lia, ni supera la desigualdad, sino que la hace ser y la hace entender como disimilitud.

La dificultad inherente a todo proceso de investigación sapiencial implica la necesidad de una metodología o condiciones. La primera reclama que se rechace la plurisciencia y en general las ‘opiniones’ como medios de llegar al conocimiento lógico de las cosas y sus procesos. El hombre ha de poner en contraste la sumisión a los ‘testimonios de autoridad’ (provenientes en este caso de los poetas o de los pitagóricos) para la adquisición del saber con el método de la observación directa de las cosas y de los principios, y para ello debe de empezar por observarse a sí mismo: “*Me he buscado a mí mismo*” (Fragmento (22 B 101): Plutarco, *Adversus Colotem*, 20, 1118 c). Esta exigencia heraclitana –que no tiene nada que ver con el «*γνώθι σαυτόν*» del frontón de Delfos y sí más bien con el presunto reconocimiento socrático de ‘sólo sé que no sé nada’– es válida, en cuanto que el proceso analítico del mundo natural se halla condicionado por la claridad comprensiva que el hombre alcance de su propia esencia real: la aventura de investigarse uno a sí mismo nos conduce, primero, al descubrimiento de que ‘no se sabe nada de lo que uno creía saber’, y después, al reconocimiento de que este hallazgo ‘es todo lo que uno, como tal uno, puede saber’; lo demás es propio de la razón común⁷². No obstante, debemos de advertir que la investigación de la mismidad del hombre descubre profundidades infinitas: “*No puedes hallar los límites del alma, por muchos caminos que recorras. Tan profundo es el Logos que tiene*” (Fragmento (22 B 45): Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos*, Libro IX, 7). Es decir, la investigación interior –sin la cual no hay investigación de la naturaleza– abre al hombre posibilidades inagotables: la razón, la ley última del “yo”, aparece continuamente como la expresión íntima y, a la vez, inalcanzable del sujeto, pero no en el significado heraclitano del ‘Logos que se acrecienta por sí mismo’ (λόγος ψυχῆς). Esta razón –o λόγος– es la ley del alma. También es ley universal en la que tiene sus raíces⁷³.

El profesor Werner Jaeger distinguía a Heráclito del resto de los filósofos primitivos por ser el doctrinario de la primera antropología filosófica, concebida ésta como el anillo céntrico de otros dos concéntricos: el cosmológico y el teológico, los tres inseparables. ¿Por qué? Porque al unificar el alma humana con el cósmico ‘fuego eternamente viviente’, unifica también la ley cósmica con la ley humana, y somete al hombre a las leyes del cosmos como el resto de sus partes. Pero cuando adquiere la conciencia de que lleva en su propio espíritu la ley eterna de la vida del Todo, adquiere la capacidad de participar en la más alta sabiduría, fundando en la

⁷² A. García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid: Lucina, 1985, p. 108.

⁷³ G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Traducción de Jesús García. Madrid: Gredos, 1979, 2ª reimpresión, p. 303.

norma del mundo la norma de vida del hombre filosófico⁷⁴. El *Logos* es la ley del conflicto que hace de los contrarios armonía (unidad subyacente), es la norma conforme a la que el hombre debe vivir, debe regir la ciudad, e incluso es la expresión única del auténtico Dios. El *Logos* es –según Jaeger– el “contenido de aquella ley divina (...) fundamento de todas las leyes humanas y de la comunidad que descansa en ellas.”⁷⁵. Con otras palabras: el conflicto por el que todas las cosas vienen a la vida, es identificable con la Ley y con el Uno, es decir, con el *Logos*. Más aún: el *Logos* también es la razón del fuego que, en sus transformaciones (fragmento (22 B 31)), surge como principio originario de todo. En efecto, Heráclito sigue la natural inclinación científica de descubrir aquello que tiene carácter de universalidad, y al no encontrarlo perfectamente explicado en el fluir de las cosas, lo intuye en la razón de ese fluir. La universalidad del *Logos* es participada por el hombre en tanto que él mismo participa de la razón de esa universalidad, aunque el hombre no viva en íntima conexión con ella.

Logos y conducta práctica del hombre

El *Logos* de Heráclito, por otra parte, no es sólo razón del ser de las cosas (como armonía de los contrarios), ni razón del ser cósmico (como ordenador del fuego en sus cambios y mutaciones), sino también ley del obrar humano. Como ha escrito Jaeger en su encomiable y citada obra *La teología de los primeros filósofos griegos*, Heráclito es el profeta de una verdad de la que tiene conocimiento intelectual; pero esta verdad no es puramente teórica, sino que hace referencia a la conducta práctica del hombre. De acuerdo con esto, la conducta humana se establece en seguir –sincronizando el pensar y el obrar– lo que es común a todos los hombres. Pero lo que es común se identifica con el *Logos*, universalmente válido y operante en todas las cosas:

“Es preciso seguir lo que es común a todos, pues lo que es universal es común. Pero aunque el Logos es común a todos (τοῦ λόγου δ’ ἕόντος ξυνοῦ), la mayoría vive como si tuvieran una inteligencia (φρόνησιν) particular” (Fragmento (22 B 2): Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 133.)

Asimismo, está claro que para encontrarnos con el *Logos* basta con que el hombre –ya lo sabemos– reflexione sobre sí mismo, pues a todos los hombres les ha sido concedido poder para conocerse a sí mismos, y alcanzar por ello la sabiduría:

⁷⁴ W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de J. Xirau y W. Rocés. México: F. C. E., 1978, 3ª reimpresión de la 1ª edición en un volumen, p. 179.

⁷⁵ W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: F. C. E., 1977, 1ª reimpresión, p. 118.

“A todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios” (Fragmento [Apócrifo] (22 B 116): Estobeo, *Florilegium*, III, 5, 6).

Esta es entonces la segunda condición metodológica: la necesaria comunicación entre los hombres. “El pensar es común a todos”, dice Heráclito, y en consecuencia “es preciso seguir lo que es común a todos, pues lo que es universal es común”. Por ello, si queremos hablar con equidad hay que armarse de aquello común a todos (que sin duda es el lenguaje, *Λόγος* o razón común):

“Si se quiere hablar con inteligencia hay que fortalecerse de aquello común a todos, a igual que la ciudad se apoya en la ley, y aún más fuertemente, porque todas las leyes humanas se alimentan de la ley divina única. Y ésta manda hasta donde quiere y es suficiente a todo y sobrepasa a todo” (Fragmento (22 B 114): Estobeo, *Florilegium*, III, 1, 179).

La caracterización de comunidad implica que el hombre no sólo debe dirigir la investigación sobre sí mismo, sino también –y con idéntica intensidad– ha de investigar respecto a aquello que de alguna forma lo vincula a los demás. Heráclito tras-pasa lo que podría ser una mera comparación entre la relación de los hombres y la razón común con la que hay entre la *πόλις* y su ley: ha introducido el carácter regente universal que la razón tiene para todos los hombres y para los procesos de la comunidad, propiciando de este modo la superación de todo arbitrio individual.

Así, pues, la investigación hace que el hombre llegue al siguiente descubrimiento conclusivo: el *Λόγος*, que integra y da a conocer –por identificación– la esencia más profunda del hombre, es también lo que intrínsecamente une a los hombres en una comunidad inserta en la naturaleza. Este *Logos* se identifica como ley suprema que rige todo: hombre individual, comunidad de los hombres y naturaleza exterior. El *Logos* no es sólo racionalidad, sino el ser mismo del mundo: tal aparece en todas las facetas de la investigación. A la vez el acontecimiento cósmico no se clausura en la materialidad, pues hay un elemento meta-físico, un *Logos*, una razón, un ‘algo’ que puede expresarse independientemente de la pura fisicidad⁷⁶.

Logos y sabiduría

Para Heráclito el *Logos* es la constante racional, la armonía profunda del devenir, superior a la aparente quietud que en ocasiones pueden ofrecernos los sentidos. Por eso nos dice en el fragmento (22 B 54) que “la armonía (conexión) oculta es mejor que la visible”; al mismo tiempo, esta razón, esta armonía, esta íntima rela-

⁷⁶ F. M. Cornford, *Antes y después de Sócrates*. Traducción de A. Pérez Ramos. Madrid: Ariel, 1980, p. 135.

ción, puede ser desvelada con garantía por el hombre en el afirmar (este *afirmar* sería yuxtaposición de pensamiento y ser) de manera comprensible lo que hay de oculto en la naturaleza. La explicación del saber (o el afirmar) es común, universal y necesario. Constituye la sabiduría⁷⁷.

He aquí de nuevo la expresión heraclitana más sublime en coherencia con el *Logos*: la sabiduría. Pero esta σοφία ¿es una parte más de la *areté* intelectual? Desde luego, ésta se presenta como ‘algo aparte de todas las cosas’, y aunque podría llamarse Zeus, su esencia –ser Fuego– impide esta definitiva nominación:

“De todos aquellos cuyas palabras he oído, ninguno llegó a reconocer que la sabiduría (ὄτι σοφόν) es algo distinta de todas las cosas” (Fragmento (22 B 108): Estobeo, *Florilegium*, I, 174).

“El Uno (el Ser), que es lo único sabio (ἕν, τὸ σοφόν μόνον), quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus” (Fragmento (22 B 32): Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 116).

¿‘Sabiduría divina’? ¿‘Trascendente o inmanente’? La crítica es muy dispar en sus opiniones: Marcovich nos habla de ‘un único Ser verdaderamente sabio’: ὄτι σοφόν en el fragmento (22 B 108) y τὸ σοφόν en el fragmento (22 B 32), por lo que se inclina a favor de una sabiduría trascendente (πάντων κεχωρισμένον)⁷⁸; por su parte, Rammoux, además de subrayar esta insuficiencia en las enseñanzas de Homero y Hesíodo, de Jenófanes, Pitágoras y Hecateo, dice que el fragmento (22 B 108) puede entenderse bien como ‘exigencia de conocer la trascendencia de la única cosa sabia’, bien como ‘exigencia de que el hombre sabio viva apartado de la multitud’. Por eso la ‘sabiduría divina’ (lo único trascendente) se hace patente por medio del ‘sabio humano’, que quiere y no quiere el nombre de Zeus, como señala el fragmento (22 B 32)⁷⁹. ¿Consecuencias? Mondolfo afirma que Heráclito muestra cierta indecisión u oscilación entre ‘trascendencia’ e ‘inmanencia’: hay un solo σοφόν que está apartado de todas las cosas –aunque esto no significa *a fortiori* una trascendencia absoluta–; igualmente existe el λόγος –como verdad eterna y ley universal que se identifica con el πόλεμος y la tensión de los opuestos–, que es ξυνός y consustancial a todos los hombres⁸⁰. ¿Solución? Para Heráclito, y conforme a sus

⁷⁷ F. Cubells, ‘Heráclito’, en *Los filósofos presocráticos, 1ª Parte*. Valencia: Anuales del Seminario de Valencia. Series Philosophica, 1965, p. 287.

⁷⁸ M. Marcovich, *Heráclito. Texto griego y versión castellana*. Talleres Gráficos Universitarios, Mérida (Venezuela), 1968, p. 103.

⁷⁹ Cl. Rammoux, *Héraclite ou l’homme entre les choses et les mots*. París: Les Belles Lettres, 1968, p. 274.

⁸⁰ R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de O. Caletti. México: Siglo XXI Editores, 1978, 5ª, p. 222.

propias palabras, “*el pensar es la mejor virtud, y la sabiduría consiste en decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza, escuchándola siempre*” (Fragmento (22 B 112): Estobeo, *Florilegium*, III, 1, 178). Esto es así –dice el filósofo de Éfeso– porque “(*propio*) *del alma es un Logos, que se aumenta por sí mismo*” (Fragmento [Apócrifo] (22 B 115): Estobeo, *Florilegium*, III, 1, 1809). Ser sabio es, por tanto, conocer la ley que rige todo, incluso la conducta humana. Y esto no sólo en el ámbito individual, sino también en el orden social y político, pues todo se encuentra sometido a esa ley suprema como hemos leído en el fragmento (22 B 114).

En resumen: en el pensamiento de Heráclito el *Logos* es la razón universal que domina el mundo y que hace posible un orden, una justicia y un destino; el *Logos* se identifica con μέτρον (medida), concepto que no define una ‘fuerza bruta’, sino una relación; el *Logos* es una trascendencia y, paradójicamente, es una realidad inmanente al hombre; el *Logos*, debido a esta interioridad, surge como un intermediario relacional entre los hombres y los dioses, entre lo mortal y lo inmortal, entre el tiempo y la eternidad; por último, el *Logos* es aquello que invoca el hombre, y lo que provoca en él la sorpresa: la ley divina.

¿Pero esta ley es, de alguna manera, identificable con Dios? Werner Jaeger afirma taxativamente “que no es la voluntad de un dios lo que proclama Heráclito, sino antes bien un principio de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas”⁸¹. Y efectivamente no hay razones para suponer que Heráclito considere el *Logos*, el Uno o el Fuego como un Dios personal más que Tales o Anaxímenes lo consideraron respecto del agua o del aire⁸². Pero sí hemos de reconocer que el *Logos* –en esta nueva acepción heraclitana–, viene a sustituir las formas de religiosidad griegas que el mismo Heráclito había criticado⁸³. Sus palabras recogidas por Aristocritus en su *Theosophia*, 68 y por Orígenes en el apologético *Contra Celsum*, VII, 62 son esclarecedoras:

⁸¹ W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: F. C. E., 1977, 1ª reimpresión, p. 115.

⁸² E. Zeller y R. Mondolfo, *La Filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte I: I Presocratici. I. Origini, caratteri e periodi della Filosofia Greca*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1967, p. 40.

⁸³ Hemos de recordar –y ya se ha dicho– que los dioses no eran concebidos por los griegos como ‘dominadores’, sino como ‘acompañantes’: tienen en común con el hombre virtudes, debilidades, dolor, infelicidad, pasiones, etc., y se hallan bajo un mismo destino que es superior a ambos: la εἰμαρμένη (la fatalidad). Esta εἰμαρμένη es totalmente impersonal, es una ley inexorable, que persiste en todos los tiempos y a la que nadie puede sustraerse. De ahí que la *tragedia griega* sea en último término un reconocimiento de esta terrible potencia, que prescribe el curso de los acontecimientos, que no tiene nada de humano, que carece de alma, que no es determinado por ninguna voluntad, ningún intelecto, ningún sentimiento, y que no es accesible a ningún ruego. La fe en la εἰμαρμένη es la misma que en la filosofía de Heráclito se transforma en un conocimiento de la ἀνάγκη: necesidad del λόγος –de la ley universal–, sin excepción.

Cfr., O. Spengler, *Heráclito*. Traducción de Augusta de Mondolfo. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947, pp. 141-142.

“En vano intenta purificarse de la mancha de sangre del homicidio manchándose con sangre, a igual que quien habiendo pisado fango se quiere lavar con fango. Sin duda, por loco lo tendría quien lo viera en tal ocupación. Y también rezan ante las estatuas de los dioses, igual que si uno quisiera entablar conversación con los edificios. No conocen a los dioses ni a los héroes en su verdadera naturaleza” (Fragmento (22 B 5): Aristocritus, *Theosophia*, 68).

[“Heráclito igualmente se expresa así: ‘Y oran a estas estatuas como si uno se pusiera a hablar con las paredes de su casa, no sabiendo quiénes son los dioses y héroes’. ¿Qué nos enseñan los cristianos que no nos lo diga aquí mejor Heráclito? Bien secretamente da a entender ser estúpido orar a las estatuas si uno no conoce ‘quiénes son los dioses y héroes’. Tal es la doctrina de Heráclito”] (Fragmento (22 B 5): Orígenes, *Contra Celsum*, VII, 62).

¿Qué interpretación se puede dar a este fragmento (22 B 5)? La ignorancia que tienen los hombres acerca ‘de los dioses y de los héroes en su verdadera naturaleza’ no es secuela de su carencia de sabiduría, sino del propio convencimiento de que ciertamente ‘creen que saben’. ¿Y qué ‘saben’? Nociones sobre divinidades que son fruto de la superstición y del miedo, asumidos hasta el extremo que impiden entender a los ‘verdaderos dioses’: por una parte, se les atribuye lo que a los hombres les falta (vida sin muerte, verdad sin mentira); por otra, se les acompaña de lo más común que tienen los hombres en general y cada uno en particular (afán de poder y gloria). De ahí las prácticas rituales de *hablar* con las ‘estatuas de los dioses’, de ‘entablar conversación con los edificios (sagrados)’, de los sacrificios culturales (muerte de animales), etc., costumbres todas ellas que Heráclito abominará:

“A los sacerdotes de Delfos. Con sangre mancháis los altares los sacerdotes, y luego se preguntan con asombro algunos de dónde vienen que sufran desgracias las naciones, cuando se encuentran en trances desgraciados. ¡Ah, la ignorancia! Inteligente era Heráclito, pero ni aun él persuadió a los efesios de que no con barro de barro se limpiaran” (Apolonio de Tiana (siglo I a. de C.): *Epístola* 27).

Más todavía: no puede negarse que el concebir a “dios” como principio inmanente y ordenador de todas las cosas, junto con la conducta moral de aceptar los sucesos como expresión del *Logos* –ley divina–, crea una actitud psicológica que afronta el problema religioso de modo distinto a como ocurrió en tiempos anteriores. Pero hay otro hecho importante y novedoso: el conocimiento de la divinidad es un saber que se escapa a la intelección del hombre, siendo necesaria una disposición de fe para conocer a Dios, pues la falta de fe (ἀπιστία) ‘en las cosas divinas’ será lo que justifique la ‘ocultación’ (bajo la revelación parcial de las apariencias) de parte de la verdad, con lo cual no hay γνώσις cierta (confianza) y sí δόξα incierta (desconfianza):

“La mayoría de las cosas divinas se escapan al conocimiento, porque no se cree en ellas” (Fragmento (22 B 86): Plutarco, *Cariolanus*, 22).