

## CAPÍTULO VI - HERÁCLITO DE ÉFESO

## FECHA Y VIDA

190 Diógenes Laercio, ix 1 (DK 22 A 1)

Ἡράκλειτος Βλό-  
σωνος ἦ, ὥς τινες, Ἡράκωντος Ἐφέσιος. οὗτος ἤκμαζε μὲν  
κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἐξηκοστὴν ὀλυμπιάδα. μεγάλῳ φρον δὲ  
γέγονε παρ' ὄντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης, ὥς καὶ ἐκ τοῦ συγ-  
γράμματος αὐτοῦ δηλόν, ἐν ᾧ φησι· (Fr. 40) Πολυμαθὴν νόον  
ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γάρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην  
αὐτὶς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκταίον... (3) ...καὶ τέλος  
μισανθρωπήσας καὶ ἐκπατήσας ἐν τοῖς ὄρεσι διητᾶτο, πόας  
σιτούμενος καὶ βοτάνας. καὶ μέντοι καὶ διὰ τοῦτο περιτραπεῖς  
εἰς ὕδρον κατῆλθεν εἰς ἄστν καὶ τῶν ἰατρῶν αἰνιγματωδῶς  
ἐπυνθάνετο εἰ δύναιντο ἐξ ἐπομβρίας αὐχμὸν ποιῆσαι· τῶν  
δὲ μὴ συνιέντων αὐτὸν εἰς βούστασιν κατορύξας τῇ τῶν βολί-  
των ἀλέφῃ ἤλπισεν ἐξατμισθῆσεσθαι. οὐδὲν δὲ ἀνύων οὐδ'  
οὕτως ἐτελεύτα βιοῦς ἔτη ἐξήκοντα.

190 *Heráclito, hijo de Blossón (o, según algunos, de Heraclón) de Éfeso. Tuvo su acmé en la Olimpiada 69. Llegó a hacerse sumamente altanero y desdeñoso, como se deduce también con claridad de su libro, en el que dice: «El conocimiento de muchas cosas no enseña a tener inteligencia, pues, de ser así, hubiera enseñado a Hesíodo, a Pitágoras y hasta a Jenofanes y Hecateo»... acabó por convertirse en un misántropo; se retiró del mundo y vivió en los montes, alimentándose de hierbas y plantas. Convertido por esta causa en un hidrópico, bajó a la ciudad y en enigmas le preguntaba a los médicos si ellos serían capaces de convertir en seco el tiempo lluvioso. Como éstos no le entendían, se enterro en un estercolero, en la esperanza de que, con el calor del estiércol, se iba a evaporar la hidropesía. Como ni aun así lo consiguió, murió a la edad de sesenta años.*

La información de que Heráclito alcanzó su *acmé*, i. e., la edad de cuarenta años, en la Olimpiada 69 (504-501), procede, sin duda, del cronógrafo Apolodoro, que fija la edad media de Heráclito unos cuarenta años después de la supuesta *acmé* de Anaxímenes y del abandono de Jenófanes de la ciudad de Colofón. No hay motivos serios para dudar de la datación de Apolodoro en este caso, puesto que *Heráclito* mencionó a Pitágoras, Hecateo y Jenófanes <sup>113</sup> y a él aludió, tal vez, indirectamente Parménides (293; también el fr. 8, 55 y ss., 302). No obstante, se han hecho intentos por colocar su actividad filosófica en una época posterior a la que razonablemente puede sugerir la fijada por Apolodoro, i. e., después del año 478 a. C. (e incluso, lo que es más improbable, después de Parménides); tales intentos no han tenido aceptación y se apoyan en hipótesis poco plausibles como la de que no es posible encontrar en Éfeso una huella de autogobierno (sugerido por el fr. 121, según el cual los efesios habían exiliado al amigo de Heráclito, Hermodoro) hasta después de su liberación de Persia, hacia el año 478. Es posible que Heráclito viviera más de los sesenta años que le asigna Apolodoro (la edad a la que se decía que había muerto Anaxímenes y también Empédocles, según Aristóteles); podemos aceptar provisionalmente que estaba en la mitad de su vida al final del siglo vi y que su actividad filosófica más destacada había cesado ya hacia el año 480 a. C.

Citamos el resto de la información de 190 como una muestra de la clase de ficción biográfica que proliferó en torno al nombre de Heráclito. Diógenes nos dice también que rehusó componer leyes para los efesios, prefiriendo jugar con los niños en el templo de Ártemis. La mayoría de estas historias se basan en dichos muy conocidos del propio Heráclito; muchas de ellas pretendían ridiculizarle y las inventaron, con maliciosa intención, pedantes helenísticos, resentidos de su aire de superioridad. Deducen su acusada misantropía, p. e., de su crítica de la mayoría de los hombres (p. e., 194), su vegetarianismo de una mención de contaminación por sangre en 241, su funesta hidropesía de la afirmación "es muerte para las almas convertirse en agua" de 229. Se le conocía como un oscuro propositos de enigmas y se dice que esta afición le costó la vida, ya que los médicos, que critica en el fragmento 58 (pág. 276), no hicieron nada por salvarle. Se afirma que se enterró él mismo en el estiércol porque había dicho (cf. fr. 96) que los cadáveres valen menos que el estiércol; y su expresión "siendo exhalado" se refiere a su teoría de las exhalaciones procedentes del mar. Los únicos detalles que podemos aceptar como seguros son los

---

<sup>113</sup> El uso del pasado "habría enseñado", del fr. 40 (citado en 190) no tiene por qué dar a entender que todos los pensadores mencionados habían muerto ya (Jenófanes vivió, al menos, hasta después del año 478), sino que implica que todos ellos eran muy conocidos en la época en que escribió su sentencia. El fragmento 129 (256; es posible que contenga una cierta recomposición, pero no es espúreo, cf. pág. 318), da a entender que Pitágoras había muerto ya; de éste se dice que tuvo su *floruit* en 532/31 a. C. (pág. 326) y debió morir entre los años 510-505. Suda fija el nacimiento de Hecateo entre los años 520-516 a. C. Según el escritor de sucesiones, Soción (Dióg. ix, 5, DK 22 A 1), algunos sostuvieron que Heráclito fue discípulo de Jenófanes. Además de otras razones, el tono crítico del fr. 40 no sugiere razonablemente este hecho.

de que vivió en Éfeso, que procedía de una vieja familia aristocrática <sup>114</sup> y que estuvo en malas relaciones con sus conciudadanos.

## "EL OSCURO"

Timón de Flúunte, el escritor satírico del siglo iii, denominó a Heráclito αἰ) νικτῆ/j, "enigmático" (Dióg. Laercio, ix 6). Esta crítica justa de su estilo dio origen más tarde al epíteto casi invariable de σκοτεινός, *obscurus* en latín (Cicerón, *de finibus* H 5, 15, etc.). Otra calificación corriente en el período romano fue la de "el filósofo llorón". Este último juicio es totalmente trivial y se basa, en parte, en referencias humorísticas a su idea de que todas las cosas fluyen como los ríos (cf., p. e., Platón, *Crat.* 440 c, los que creen en el flujo son como gentes con catarro) y, en parte, en la conocida atribución de μελαγχολία por parte de Teofrasto (Dióg. Laercio ix 6), con la que quiso significar "impulsividad" (cf. la descripción de Aristóteles en *Ét. Nic.* H 8, 1150 b 25) y no "melancolía" en su sentido posterior y moderno.

## EL LIBRO DE HERÁCLITO

192 Diógenes Laercio, ix 5

τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον  
ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνεχόντος Περὶ φύσεως, διήρηται δὲ εἰς  
τρῆς λόγους, εἰς τε τὸν περὶ τοῦ παντός καὶ πολιτικὸν καὶ  
θεολογικόν. (6) ἀνέθηκε δ' αὐτὸ εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν,

<sup>114</sup> Cf. 191 Diógenes Laercio, ix 6

σημεῖον δ' αὐτοῦ τῆς μεγα-  
λοφροσύνης Ἀντισθένης φησὶν ἐν Διαδοχαῖς· ἐκχωρῆσαι γὰρ τὰ δέλ-  
φῳ τῆς βασιλείας

(Antístenes aduce, en sus Sucesiones, una muestra de su arrogancia, [de Heráclito] pues cedió a su hermano su derecho de sucesión en la «realeza»). No existe razón manifiesta para dudar de la realidad de esta información. Estrabón, 14, p. 633 Cas. (DK 22 A 2) dijo que a los descendientes de Androclo, el fundador de Éfeso, se les seguía llamando aún "reyes" y que tenían ciertos privilegios como el de sentarse en lugares de preferencia en los juegos.

ὥς μὲν τινες, ἐπιτηδεύσας ἀσαφέστερον γράψαι ὅπως οἱ δυνάμενοι προσίοιεν αὐτῷ καὶ μὴ ἐκ τοῦ δημώδους εὐκαταφρόνητον ἦ... τοσαύτην δὲ δόξαν ἔσχε τὸ σύγγραμμα ὥς καὶ αἰρετιστάς ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι τοὺς κληθέντας Ἡρακλείτους.

192 El libro a él atribuido se titula, por su contenido principal, Sobre la naturaleza, y está dividido en tres secciones: sobre el universo, la política y la teología. Se lo dedico al templo de Ártemis e intencionadamente lo escribió, como algunos dicen, de un modo un tanto oscuro para que sólo tuvieran acceso a él los influyentes\* y no fuera fácilmente despreciado por el populacho... Su escrito gozó de tanta reputación que, por este motivo, le asignaron incluso discípulos, los llamados heraclíteos. \* Otros traducen: los capaces de entenderlo.

Los biógrafos e historiadores antiguos de la filosofía supusieron que todos los presocráticos escribieron uno o más libros (aunque tenían dudas sobre Tales, cf. pgs. 134 ss.) · Dieron por supuesto, sin duda, que Heráclito escribió uno y Diógenes nos dice que su título era: *Sobre la naturaleza*. Este título se le asignaba normalmente a las obras escritas por aquellos a quienes Aristóteles y los peripatéticos llamaron "filósofos naturales" y no hay por qué considerarlos auténticos en todos los casos: cf. nota 1 de pág. 156. No es probable que la división en tres secciones haya sido original y sugiere que Diógenes o su fuente pensaba en una edición o colección de sentencias, hecha probablemente en Alejandría, que seguía un análisis estoico de las partes de la filosofía. Diels sostuvo que no escribió un libro seguido, sino que simplemente adujo, repetidas veces, una serie de opiniones cuidadosamente formuladas γνῶμαι. Este punto de vista ha tenido pocos defensores, pero quizá tenga un elemento de verdad. Los fragmentos transmitidos tienen un marcado aspecto de declaraciones orales, expuestas en una forma concisa y chocante y fáciles, por tanto, de recordar; no dan la impresión de ser extractos procedentes de una redacción continua. El único óbice a este punto de vista es el fr. 1 (194), una sentencia de estructura complicada que se asemeja mucho a la introducción escrita de un libro. Es posible que, cuando adquirió fama de sabio, se hiciera una colección de sus declaraciones más famosas, componiéndose para ello un prólogo especial. Es evidente, en todo caso, que los fragmentos que poseemos (y no todos los registrados en DK son totalmente auténticos) fueron, en su mayor parte, más apotegmas orales que partes de un tratado discursivo; lo que concuerda con sus intenciones oraculares (cf. pág. 306) <sup>115</sup>.

<sup>115</sup> Para una discusión interesante de toda esta cuestión desde un punto de vista ligeramente distinto, cf. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge, 1979), 3-9.

Concuerda también con sus puntos de vista sobre el conocimiento divino (205 y 206) y sobre la incapacidad de la mayoría de los hombres para responder a la verdadera naturaleza de las cosas, incluso cuando reciben la ayuda de un logos o de una aclaración (revelación) como la de Heráclito mismo. La sugerencia de 192 de que los "heraclíteos", a los que también mencionan Platón y Aristóteles, eran adictos al libro es, casi con seguridad, una conjetura; su importancia radica en la implicación de que no había "escuela" de discípulos directos en Éfeso <sup>116</sup>. No se le conoce ningún seguidor destacado hasta Cratilo, contemporáneo (probablemente) de Platón, más viejo que él, quien desarrolló un heracliteísmo degradado, exagerando y combinando, a la vez, la creencia de Heráclito en la inevitabilidad del cambio y su propia creencia (muy corriente en su época) en la significación de los nombres.

## ESPECIALES DIFICULTADES DE INTERPRETACIÓN

Como ya hemos observado, Heráclito tenía fama en la antigüedad por su oscuridad; no cabe duda de que sus declaraciones eran, con frecuencia, crípticas, probablemente intencionadas, y parece que Platón y Aristóteles pusieron escaso empeño por penetrar en su real significación. Teofrasto, de quien depende la tradición doxográfica posterior, basó, por desgracia, su interpretación en Aristóteles. No parece que tuviera acceso a un libro completo suyo, ni siquiera (a juzgar por la omisión de toda referencia salvo la simple alusión en el *de sensu*) a una colección completamente representativa de sus aisladas declaraciones y se quejó, de hecho, de que o estaban incompletas o eran incompatibles. Los estoicos deformaron aún más la versión. Le adoptaron como su máxima autoridad entre los antiguos, en cuestiones físicas sobre todo, y, en algunos aspectos, desarrollaron con precisión sus ideas, p. e., en lo referente a su ideal del ο (mologoume/nwj zh=n, vivir de acuerdo con la naturaleza (cf. p. e., 195). En otras cuestiones, en cambio, readaptaron radicalmente sus opiniones a sus propias y especiales exigencias —p. e., cuando le atribuyeron la idea de la *ecpyrosis*, la consunción periódica de todo el mundo mediante el fuego—. Las fuentes de información posteriores al fundador del estoicismo, Zenón de Citio,

<sup>116</sup> A pesar de 193 Platón, *Teeteto* 179 D

πολλοῦ καὶ δεῖ φαύλη εἶναι  
(sc. ἡ μάχη), ἀλλὰ περὶ μὲν τὴν Ἰωνίαν καὶ ἐπιδίδωσι πάμπολυ. οἱ  
γὰρ τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι χορηγοῦσι τοῦτου τοῦ λόγου μάλα  
ἐρωμένως. (Cf. *ibid.* 179 E, ...αὐτοῖς μὲν τοῖς περὶ τὴν Ἐφεσον.)

([La disputa] dista de ser baladí, sino que en la región de Jonia se está incluso incrementando. Pues los compañeros de Heráclito se ponen al servicio de este argumento con toda su fuerza. (Cf. ...a los de alrededor de Éfeso.)) Todo el pasaje comporta una intención humorística, como lo son la mayoría de sus observaciones sobre Heráclito y no debemos entender en un sentido literal sus referencias locales; a cualquiera que se valiera de un tipo de argumentación que Platón pudiera considerar de corte heraclíteo, se le podía asociar irónicamente a Éfeso. Cratilo, heraclíteo radical y conocido de Platón, no era ni de Éfeso ni jonio.

aceptaron esta interpretación particular de Heráclito, estimulados, tal vez, por Teofrasto y que, aunque puede concordar con alguna de sus sentencias transmitidas, es incompatible con otras y está en total desacuerdo con su concepto fundamental de la medida en el cambio natural: cf. más adelante págs. 283-288 y nota de pág. 292.

Tanto Platón como Aristóteles aducen escasas citas directas de Heráclito y no se interesaron, en realidad, por emitir un juicio *objetivo* exacto de sus predecesores más antiguos. Platón le menciona, en ocasiones, en un tono humorístico e irónico e insiste, sobre todo, en una de sus opiniones, sc. "todas las cosas fluyen" —*pa/nta r(ei=* o *pa/nta xwrei=*, que se le atribuye libremente en sus diálogos—. El mismo Platón, según Aristóteles en *Met.* A 6, 987 a 32, estuvo influenciado en su juventud por el énfasis que Cratilo puso sobre esta opinión; lo cierto es que a todos los pensadores presocráticos les impresionó el dominio del cambio en el mundo de nuestra experiencia y Heráclito no constituyó una excepción. Es probable que expresara la universalidad del cambio con mayor claridad que sus predecesores, aunque lo más importante para él era la idea anversa de la *medida* inherente al cambio, la estabilidad subsistente. Es posible que Platón se dejara influenciar por las exageraciones sofísticas del siglo v, cuando deformó esta particular concepción de Heráclito; Aristóteles aceptó la interpretación platónica del flujo e incluso la exageró aún más. En otras referencias le ataca porque niega el principio de contradicción, al afirmar que los opuestos son "lo mismo", y en esta interpretación se equivoca, una vez más, al enjuiciarle anacrónicamente de acuerdo con sus propias estructuras de un marcado carácter lógico. Es evidente que Heráclito no pretendió significar con su expresión "lo mismo" tanto que eran "idénticos" cuanto que no "esencialmente distintos".

A la vista de los defectos propios de Aristóteles respecto a la valoración de los pensadores antiguos, es más seguro intentar la reconstrucción del pensamiento de Heráclito mediante una fundamentación directa sobre sus genuinos fragmentos transmitidos y, ni aun así, podemos esperar más que una inteligencia muy limitada, debido sobre todo a que, como notó Aristóteles, no empleó las categorías de la lógica formal y propendió a describir la misma cosa (o aproximadamente la misma cosa) bien como un dios, ora como una forma de materia, bien como una regla de conducta o principio que era, no obstante, un constitutivo físico de las cosas. Fue, sin duda, más metafísico que sus precursores jonios y se interesó menos por el mecanismo del desarrollo y del cambio que por la realidad unificadora que les subyace.

## EL PENSAMIENTO DE HERÁCLITO

1) *Los hombres deberían tratar de comprender la coherencia subyacente a las cosas; está expresada en el Logos, la fórmula o elemento de ordenación de todas ellas.*

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι  
 γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες  
 τὸ πρῶτον· γινομένων γάρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε  
 ἀπείροισιν εἰκόσσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων  
 ὁκοῖων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ  
 φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει  
 ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὖδοντες ἐπιλαν-  
 θάνονται.

194 Siempre se quedan los hombres sin comprender que el Logos es así como yo lo describo, lo mismo antes de haberlo oído que una vez que lo han oído; pues, aunque todas las cosas acontecen según este Logos, se parecen los hombres a gentes sin experiencia, incluso cuando experimentan palabras y acciones tales cuales son las que explico, cuando distingo cada cosa según su constitución y digo cómo es; al resto de los hombres ¡es pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen.

195 Fr. 2, Sexto, *adv. math.* vii 133

διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ  
 (ξυνῶ)· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὥς  
 ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν<sup>1</sup>.

nota 1 al texto griego:

<sup>1</sup> διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ κοινῶ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός· τοῦ... mss. ξυνός  
 y κοινός

son palabras diferentes que expresan la misma idea; la primera es la forma Jonia corriente en la épica y es la que empleó Heráclito. La segunda fue inicialmente, sin duda, una glosa que, aunque siguió manteniéndose, sustituyó más tarde a la forma original.

195 Por tanto es necesario seguir lo común; pero, aunque el Logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular.

196 Fr. 50, Hipólito, *Ref.* ix 9, 1

οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου

ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

196 *Tras haber oído al Logos y no a mí es  
sabio convenir en que todas las cosas son una.*

Estas aserciones evidencian que se consideraba poseedor de una verdad muy importante sobre la constitución del mundo, del que los hombres son una parte y que trataba en vano de propagarla. La gran mayoría fracasa en el reconocimiento de esta verdad <sup>117</sup>, "común", es decir, válida para todas las cosas y accesible a todos los hombres, con tal de que se valgan de su observación e inteligencia<sup>118</sup> y no se creen una inteligencia personal y engañosa. Lo que deberían reconocer es el *Logos*, que, tal vez, debe interpretarse como la fórmula unificadora o método proporcionado de disposición de las cosas, lo que casi podría denominarse su plan estructural tanto en el terreno individual como en el de conjunto. El sentido técnico de λόγος en Heráclito está probablemente relacionado con el significado general de "medida", "cálculo" o "proporción" y no se puede referir simplemente a su propia "versión" (carecería, en ese caso, de sentido la distinción entre ε)μου= y του= λόγου en 196), aunque el Logos se le reveló en ella y coincide con ella hasta cierto punto. El efecto de una disposición de acuerdo con un plan común o medida es el de que todas las cosas, aunque plurales en apariencia y totalmente discretas, están, en realidad, unidas en un complejo coherente (196), del que los hombres mismos constituyen una parte y cuya comprensión es, por tanto, lógicamente necesaria para la adecuada

<sup>117</sup> En otros muchos fragmentos ataca a los hombres por su fracaso: cf. frs. 17, 19, 28, 34, 56, 72, si bien no añaden nada de importancia al contenido de **194**, 195, 196. Reproches similares lanzó contra personas concretas —Homero, Hesíodo, Jenófanes, Hecateo, Arquíloco y Pitágoras, cf., p. e., 190 y 255, en donde el fundamento de su crítica se basa en el hecho de que dichos hombres (en otros fragmentos ataca también de un modo especial a Pitágoras, p. e., 256) practicaron el conocimiento errado, *polumaqi/h*, o la mera colección de hechos diferentes e inconexos.

<sup>118</sup> Cf. 197 Fr. 55, Hipólito, *Ref.* ix 9, 5 ο(swn ο)/yij a)koh\ ma/qhsij, tau=ta e)gw\ protime/w (*prefiero las cosas que se pueden ver, oír y percibir*), si bien la observación debe moderarse entendiendo nou=j o fro/nhsij: como lo demuestra no sólo la cita 250, sino también la 198 fr. 107, Sexto, *adv. math.* vii 126 kakoi\ ma/rturej a)nqrw/poisin o)fqalmoi\ kai\ w)~ta barba/rouj yuxa\j e)xo/ntwn (*Malos testimonios son los ojos y las orejas para aquellos hombres que no entienden su lenguaje*). La expresión "almas bárbaras" se refiere a quienes no son capaces de entender el lenguaje de los sentidos o que no pueden interpretarlo correctamente, sino que se dejan engañar por las manifestaciones superficiales. Una distinción similar entre la mera sensación y la interpretación inteligente de los datos de los sentidos la adujo más tarde Demócrito (págs. 596 s.).



promulgación de sus propias vidas. Traducir, sin embargo, el sentido técnico de λόγος por términos abstractos como "fórmula", "disposición proporcionada", etc. es un tanto engañoso, ya que es probable que concibiera al Logos como un constitutivo real de las cosas y, en muchos aspectos, es coextensivo con el fuego, el constitutivo cósmico primario (cf. pág. 290).

## 2) Ejemplos diversos de la unidad esencial de los opuestos.

199 Fr. 61, Hipólito, *Ref.* ix 10, 5

θάλασσα ὕδωρ καθαρῶτα-  
τον καὶ μιαιώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώ-  
ποις δὲ ἀποτον καὶ ὀλέθριον.

199 *El mar es el agua más pura y más corrupta; es potable y saludable para los peces; para los hombres, en cambio, es impotable y deletérea.*

**200** Fr. 60, Hipólito, *Ref.* ix 10, 4 ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή.

200 *El camino arriba y abajo es uno y el mismo.*

**201** Fr. 111, Estobeo, *Ani.* iii 1, 177 νοῦσος ὕγιειν ἐποίη-  
σεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμός κόρον, κάματος ἀνάπαισιν.

201 *La enfermedad hace a la salud agradable y buena, el hambre a lo hartura, el cansancio al descanso.*

**202** Fr. 88, Plutarco, *Cons. ad Apoll.* 10, 106 Ε ταῦτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ τὸ ἐργηγορός καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα [πάλιν] μεταπεσόντα ταῦτα.

202 *Lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez; aquellas cosas se cambian en éstas y éstas en aquéllas.*

Estos fragmentos ejemplifican cuatro tipos diferentes de conexión entre opuestos evidentes:

i) En 199 las mismas cosas producen efectos opuestos sobre clases distintas de seres animados; cf. también fr. 13 (a los cerdos les gusta el lodo, pero no a los hombres) y el fr. 9 (los asnos prefieren la basura al oro, los hombres el oro a la basura).

ii) En 200 aspectos diferentes de la misma cosa pueden justificar descripciones opuestas<sup>119</sup>; cf. también el fr. 58 (el cortar y el quemar —normalmente acciones malas— exigen una retribución cuando es un cirujano el que lo hace) y el fr. 59 (el acto de escribir combina lo recto en toda la línea con lo oblicuo en la forma de cada letra).

iii) En 201 se advierte que cosas buenas y deseables, como la salud o el descanso, sólo son posibles si se reconocen sus opuestos, la enfermedad o el cansancio; en el mismo sentido se orienta probablemente el fr. 23 (no existiría la justicia sin la injusticia).

iv) En 202 dice que ciertos opuestos están enlazados de un modo esencial (literalmente que son "lo mismo", expresión *preg-nante*), porque se suceden mutuamente sin más. De la misma manera en el fr. 126 la sustancia caliente y la fría forman lo que pudiéramos llamar un continuo calor-frío, una entidad singular (*i. e.* la temperatura). Igual el fr. 57: la noche y el día, que Hesíodo hizo padre e hijo, están y deben haberlo estado siempre, esencialmente conexos y son coexistentes.

---

<sup>119</sup> Ésta parece ser la interpretación más probable de la expresión "el camino arriba y abajo". Teofrasto y algunos de sus seguidores aplicaron la frase a los intercambios de las masas del mundo en el proceso cósmico y la mayoría de los tratadistas modernos le han seguido en esta interpretación. Pero las mismas palabras "uno y lo mismo" aparecen empleadas respecto a opuestos evidentes en el fr. 59, de estructura similar; e Hipólito, que es una fuente fidedigna respecto a las citas *verbatim* de Heráclito y que parece que se valió de un buen manual en el que los dichos del filósofo aparecían clasificados por temas, interpretó, sin duda alguna, la expresión "el camino arriba y abajo" como una nueva ilustración de la unidad de los opuestos y no la consideró como una metáfora cosmológica, para cuya función no es, en verdad, apropiada. Deberíamos pensar en un camino o sendero real, a quien denominan "el camino (hacia) arriba" los que viven en lo profundo y "camino (hacia) abajo" los que están en la cumbre. Vlastos, *AJP* 76, 1955, 349 n. 26, se opone a esta interpretación debido a su *banalidad*; pero sólo nos parece banal a nosotros, a causa de nuestra familiaridad con ella y el fr. 59, p. e., tiene, sin duda alguna, el mismo carácter.

Los cuatro tipos de conexión entre opuestos pueden clasificarse bajo dos epígrafes principales: *a)* i-iii, opuestos inherentes a un solo sujeto o que son producidos simultáneamente por él; *b)* iv, opuestos, pero que están enlazados, por ser estadios diferentes, por un solo proceso invariable.

Estas y otras reflexiones similares (cf. también frs. 103, 48, 126, 99) sobre objetos convencionales considerados como separados del todo unos de otros y opuestos entre sí, convencieron, sin duda, a Heráclito de que no hay *nunca* una división realmente absoluta de opuesto a opuesto. (Sobre la reafirmación de este punto de vista por parte de Anaxágoras, cf. págs. 518-19.)

3) *Cada par de opuestos forma, por tanto, una unidad y una pluralidad. Pares diferentes resultan estar también interconexos.*

203 Fr. 10, [Aristóteles], *de mundo* 5, 396 b 20

συλλάψεις ὅλα

καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον·  
ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα<sup>1</sup>.

nota 1 al texto griego:

<sup>1</sup> συλλάψεις es ligeramente preferible, desde el punto de vista textual, a συνάψεις, cuyo significado sería "cosas en contacto". Una cuestión más importante consiste en saber si la palabra es sujeto o predicado. B. Snell demostró que es sujeto, en contra de la opinión general; ni "todas las cosas" y "no todas las cosas" como tampoco "armónico" y "no armónico" son pares típicos de Heráclito ni, verdaderamente, entran dentro de las clases delineadas en pág. 275.

203 *Las cosas en conjunto son todo y no todo, idéntico y no idéntico, armónico y no armónico, lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas.*

**204** Fr. 67, Hipólito, *Ref.* ix 10, 8 ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός [τάναντία ἅπαντα, οὗτος ὁ νοῦς]· ἀλλοιοῦται δὲ ὥσπερ (πῦρ) ὁπότεν συμμιγῇ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου. [πῦρ supl. Diels.]

204 *Dios es día - noche, invierno - verano, guerra - paz, hartura - hambre (todos los*

*opuestos, éste es su significado); cambia como el fuego, al que, cuando se mezcla con perfumes, se denomina de acuerdo con la fragancia de cada uno de ellos.*

La expresión "las cosas tomadas en conjunto" (lo entero) de 203 debe referirse primordialmente a los opuestos: lo que se toma conjuntamente con la noche, p. e., es el día. (Observemos que, en este caso, expresa lo que nosotros denominaríamos "cualidad" siempre en términos de simples extremos, a los que puede, por tanto, clasificar como opuestos; de modo que todo cambio puede considerarse como el que tiene lugar entre opuestos). A lo "entero" lo describe, en un sentido, como "un todo", es decir, formando un continuo, en otro, como "no todo", es decir, actuando como componentes singulares. Aplicando este análisis alternante a la conglomeración de las "cosas tomadas en conjunto", podemos advertir que "de todas las cosas se forma una unidad" y también que de esta unidad ( $\epsilon$ )  $\subset$   $\epsilon$  (no/ $\dot{\iota}$ ) puede separarse el aspecto superficial, discreto y plural de las cosas ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ).

La cita 204 afirma la existencia de una relación entre dios y un número de pares de opuestos, enlazados cada uno de ellos por una sucesión automática; como el glosador percibió, es probable que represente a todos los pares de opuestos de algún modo interconexos. La relación en cuestión es vagamente predicativa y parece que, ampliando tal vez a Jenófanes, consideró a "dios" como inmanente a las cosas, de un modo probablemente indefinido, o como la suma total de las cosas<sup>120</sup>, referencia que nos recuerda la idea milesia de que la materia originaría, que aún puede estar representada en el mundo, es divina. Aunque no manifestó una concepción tan expresamente corporalista de la divinidad, era poco más "religioso" que los milesios,

<sup>120</sup> Heráclito acentúa con intensidad la superioridad de dios sobre el hombre y la visión "sintética" de las cosas por parte de la divinidad frente a la visión caótica de los humanos: p. e., 205 Fr. 78, Orígenes, c. *Celsus* vi 12 h)=qoj ga\r a)nqrw/peion me\n ou)k e)/xei gnw/maj, qei=on de\ e)/xei (*La humana disposición no tiene un verdadero juicio; la divina, en cambio, sí lo tiene*). Cf. también frs. 79, 82-3 y confróntese el concepto hebreo: "Como los cielos son más altos que la tierra, así son mis caminos más altos que tus caminos y mis pensamientos más que tus pensamientos" —Isaías, lv. 8 s.—. Una sentencia afirma expresamente que para dios no existe la separación implícita en los opuestos:

206 Fr. 102, Porfirio, in *Iliadem* 4, 4

$\tau\acute{\omega}$  μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια.  
ἄνθρωποι δὲ ἄ μὲν ἄδικα ὑπελήφασιν ἄ δὲ δίκαια

*(Para dios todas las cosas son hermosas, buenas y justas, pero los hombres han supuesto que unas son justas e injustas otras).*

dado que no asoció a "dios" a la necesidad de un culto y adoración (si bien no rechazó por completo toda clase de culto, cf. pág. 305).

La intencionalidad específica de 204 está en que cada opuesto puede expresarse en términos de dios: porque la paz sea divina, no se puede concluir que la guerra no lo sea y que no esté igualmente penetrada por el constitutivo rector y formulaico que, a veces, se identifica con la totalidad del cosmos ordenado (págs. 274, 290). Dios no puede distinguirse, en este caso, esencialmente del Logos, y el Logos es, entre otras cosas, el constitutivo de las cosas que las hace opuestas y el que garantiza que el cambio entre los opuestos ha de ser proporcional y equilibrado por todas partes. Afirma, pues, que dios es el elemento conectivo común de todos los extremos, lo mismo que el fuego es el elemento común de vapores diferentes (se los concebía compuestos de fuego y diferentes clases de incienso); el cambio de uno a otro comporta el cambio total de nombre, engañoso, porque sólo ha cambiado un componente superficial y subsiste el componente más importante. Esta difícil sentencia implica que, mientras cada par separado de contrarios forma un solo continuo, los diversos continuos están también, aunque en diferente manera, conexiados entre sí. Así la pluralidad total de las cosas forma un complejo singular, coherente y determinable, al que Heráclito llamó "unidad".

4) *La unidad de las cosas subyace a la superficie; depende de una equilibrada reacción entre opuestos.*

207 Fr. 54, Hipólito, *Ref.* ix 9, 5

ἁρμονίᾳ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

207 *Una armonía invisible es más intensa que otra visible.*

**208** Fr. 123, Temistio, *Or.* 5, pág. 69 D. φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

208 *La auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta.*

**209** Fr. 51, Hipólito, *Ref.* ix 9, 1 οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ξυμφέρεται· παλίντονος ἁρμονίᾳ ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης<sup>1</sup>.

nota 1 al texto griego:

1 Hipólito, nuestra fuente de información más completa y fidedigna por regla general, registra  $\omicron(\text{mologe}/\text{ein}$  (en vez de  $\omicron(\text{mologe}/\text{ei})$  y  $\text{pali}/\text{n}$   $\text{tropoj}$ . Es probable que  $\text{cumfe}/\text{retai}$  sea una restauración de la versión de Platón, *Simp.* 187 A y elude un empleo difícil de  $\omicron(\text{mologei}=\text{n}$ , un verbo que con facilidad pudo haberse repetido por azar, puesto que Hipólito lo empleó dos veces en su forma infinitiva antes de citar el fragmento,  $\text{pali}/\text{ntonoj}$  está tan documentado como  $\text{pali}/\text{ntronoj}$  en las versiones (sólo en la segunda parte) de Plutarco y Porfirio y comporta una mejor intelección. G. Vlastos, *AJP* 76, 1955, 348 ss., defiende  $\text{pali}/\text{ntronoj}$ ; su base de apoyo más firme radica en Dióg. Laercio, IX 7, versión compendiada y frecuentemente imprecisa de Teofrasto, que registra la frase  $\text{dia}\backslash\text{th}=\text{j}$   $\text{e})\text{nantiotroph}=\text{j}$   $\text{h}(\text{rmo}/\text{sqai}$ , que, a primera vista, parece que se basa sobre  $\text{pali}/\text{ntropoj}$   $\text{a}(\text{rmoni}/\text{h}$ ; sin embargo,  $\text{e})\text{nantiotroph}/$  (que debería ser  $\text{e})\text{nantiotropi}/\text{a}$ , si es que se deriva de una forma adjetiva  $-\text{τροπος}$ ) se refiere probablemente a las  $\text{τροπαι}$  de 218, combinadas (como, sin duda, aparecían en Teofrasto, cf. una versión más completa en Dióg. Laercio, ix 8) con el "camino arriba y abajo" en su interpretación de cambio entre opuestos. El  $\square\alpha\lambda\iota\nu\text{τροπος κέλευθος}$  de Parménides fr. 6 (293) se entiende perfectamente y no tiene por qué comportar referencia alguna a Heráclito (cf. pág. 357) o, por lo menos, a este fragmento. Para una más extensa discusión de la correcta lectura cf. Guthrie, HGP I, n. 3 en págs. 439 s.

209 *No comprenden cómo esto, dada su variedad, puede concordar consigo mismo [literalmente, como esto, estando separado, puede reunirse consigo mismo]: hay una armonía tensa hacia atrás, como en el arco y en la lira.*

La afirmación de 207 es una regla general; su comparación con 208 (donde φύσις no significa probablemente "Naturaleza", sino "la verdadera constitución de una cosa") y con 209 sugiere que la regla se aplica a la acción del mundo como un todo, como una suma de partes constitutivas, cuya conexión no aparece a primera vista. La conexión que no se percibe entre opuestos es, de hecho, más estrecha que otros tipos de conexión más obvios <sup>121</sup>. La cita 209, uno de los dichos más familiares de Heráclito, contiene una característica vaguedad en su predicación: el sujeto de συμφέρεται no es probablemente (το\ ) διαφερόμενον, i. e., otro ejemplo de un opuesto específico, sino un diafero/meno/n <τι>, generalizador, en que "algo que está siendo separado" significa algo así como "cualquier discreto par de opuestos". Su sentido, pues, es similar al implícito en συμφερόμενον διαφερόμενον de 203: cualquier par, o suma de pares, puede ser considerado o a) como heterogéneo y analizable en términos de extremos separados, o b) como que tiende a formar consigo mismo una unidad. Viene a continuación una adición importante: hay [en él, i. e., ejemplifica] una conexión o medios de unión (tal es la significación literal de ἄρμo-vin) a través de tensiones <sup>122</sup> opuestas, que garantizan la coherencia —de la misma manera que la tensión en la cuerda del arco o de la lira, equilibrada por la tensión opuesta ejercida por los brazos del instrumento, produce un complejo coherente, unificado, estable y eficiente. Podemos inferir que si el equilibrio entre los opuestos no se mantuviera, si, por ejemplo, "el calor" (i. e., la suma de las sustancias calientes) comenzara a sobrepasar con exceso al frío, o la noche al día, cesaría la unidad y coherencia del mundo, exactamente igual que si la tensión de la cuerda del arco excede a la de los brazos, todo el complejo se destruye.

5) *El equilibrio total del cosmos sólo puede mantenerse si el cambio en una dirección comporta otro equivalente en la dirección opuesta, es decir, si hay una incesante "discordia" entre opuestos.*

211 Fr. 80, Orígenes, c. *Celsus*, vi 42

εἰδέναι χρὴ τὸν πόλε-  
μον ἔόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔρην, καὶ γινόμενα πάντα κατ'  
ἔρην καὶ χρεών<sup>1</sup>.

<sup>121</sup> Varios fragmentos dan a entender que es necesario tener fe y constancia en la búsqueda de la verdad subyacente, p. e., 210 Fr. 18, Clemente, *Strom.* ii 17, 4 e) a\ n mh\ e)/lphtai a)ne/lpiston ou)k e)ceurh/sei, a)necereu/nhton e)o\n kai\ a)/poron (Quien no espera lo inesperado, no llegará a encontrarlo, por no ser ello ni escrutable ni accesible). Cf. también 244 y los fragmentos 22, 86; compárese con Jenófanes (188).

<sup>122</sup> pali/ntronoj = "tendido en sentido inverso", i. e., tendente por igual a direcciones opuestas. Una tensión en una dirección origina automáticamente otra equivalente en el sentido opuesto; de lo contrario, el sistema se deshace.

nota 1 al texto griego:

1 Cf. 213 Aristóteles, Et. *Eudem.* H 1, 1235 a 25

ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι ὥς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο  
(= *Il.* 18, 107) οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ  
βαρέος οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων.

(Heráclito censura al autor del verso «ojalá que la discordia desapareciera de entre los dioses y los hombres», pues no habría escala musical sin notas altas y bajas, ni animales sin macho y hembra, que son opuestos). Aquí a (rmoni/a tiene, en este pasaje, su significado especial de "escala musical".

211 *Convienesaber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad.*

212 Fr. 53, Hipólito, *Ref.* ix 9, 4

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

212 *La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres.*

La discordia o la guerra es una metáfora que emplea Heráclito para expresar el dominio del cambio en el mundo. No cabe duda de que está conexas con la reacción entre opuestos y la mayoría de las clases de cambio (salvo, p. e., el crecimiento, que es la acreción de igual a igual) —cabe inferir— puede resolverse en un cambio entre opuestos. Un cambio de un extremo a otro puede parecer, en cualquier caso, que es el más radical posible. La "guerra", que subyace a todos los hechos, es "común", en 211, en un sentido especial (Homero había usado el término con el significado de "imparcial"): es universal y la responsable de las condiciones diferentes y realmente opuestas de los hombres —incluso de su destino después de la muerte, porque la muerte en la batalla (212) podría convertir a algunos incluso en "dioses", cf. 237 y 239. Se la llama también δίκη, la "vía indicada" (de la misma raíz que δεικνυμι), o la regla normal de conducta. Este modo de expresarse debe ser una



deliberada corrección a la sentencia de Anaximandro (110), según la cual las cosas se pagan mutua retribución por la *injusticia* de su alternativa usurpación en los procesos del cambio natural. Heráclito indica que si la discordia —i. e., la acción y reacción entre sustancias opuestas— cesara, el vencedor en cada lucha de extremos establecería un dominio permanente y el mundo como tal quedaría destruido. Pero, así como en una batalla hay interrupciones locales transitorias o detenciones producidas por el exacto equilibrio de las fuerzas opuestas, del mismo modo debió admitir que ha de encontrarse aquí y allá una estabilidad transitoria en el campo de la batalla cósmica, con tal de que sea sólo transitoria y quede equilibrada por su situación equivalente en otra parte. Esta correspondencia no disminuye la validez de la dominación de la discordia (que, como para Anaximandro, procura una razón metafórica del cambio), sino que permite que el principio sea aplicado al mundo de nuestra experiencia, en el que todas las cosas deben, en última instancia, cambiar, pero algunas son, por el momento, evidentemente estables.

6) *La imagen del río ilustra la clase de unidad que depende de la conservación de la medida y del equilibrio en el cambio.*

214 Fr. 12, Ario Dídimos, *ap.* Eusebio, *P. E.* xv  
20, + fr. 91, Plutarco, *de E* 18, 392 B

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν  
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ (= fr. 12) <sup>1</sup>... σκίδνησι καὶ...  
συνάγει... συνίσταται καὶ ἀπολείπει... πρόσσει καὶ ἄπεισι  
(= fr. 91).

nota 1 al texto griego:

1 La mayoría de los editores consideran a las palabras *kai\ yuxai\ de\ a)po\ tw~n u(grw~n a)naqumiw~ntai*, que siguen a *u(/data e)pirrei*= como una parte integrante del fr. 12; no son, sin embargo, pertinentes en este caso y es casi seguro que sean parte de un intento de Cleante por hallar tanto en Heráclito como en Zenón una exhalación del alma: cf. Kirk, *Heraclitus, the Cosmic Fragments* 367 ss. Los pares de verbos que componen el fr. 91 los menciona Plutarco inmediatamente después de su compendio (en términos platónicos) sobre la información acerca del río.

214 *Aguas distintas fluyen sobre los que entran en los mismos ríos. Se esparce y... se junta... se reúne y se separa... se acerca y se va.*

Heráclito adujo la imagen del río, según la interpretación platónica, aceptada y desarrollada por Aristóteles, Teofrasto y los doxógrafos, para recalcar la absoluta continuidad del cambio en cada cosa individual: todo está en flujo continuo como un río, p. e.,

215 Platón, *Cratilo* 402 A

λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι  
πάντα χωρεῖ καὶ οὐδέν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ  
ὄντα λέγει ὥς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

215 *Heráclito dice en alguna parte que todas las cosas se mueven y nada está quieto y comparando las cosas existentes con la corriente de un río dice que no te podrías sumergir dos veces en el mismo río.*

A esta interpretación es a la que se refiere Aristóteles en

216, *Fís.* θ 3, 253 b 9

καὶ φασὶ τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ  
μὲν τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο  
τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.

216 *Algunos incluso afirman no que unas cosas se mueven y otras no, sino Que todas están en constante movimiento, aunque este hecho se escapa a nuestra percepción sensorial.*

Explícita Aristóteles, en este pasaje, lo que está implícito en Platón, a saber, que muchas cosas (las que parecen ser estables) deben experimentar cambios *invisibles* o inadvertidos. ¿Pudo, en realidad, haber pensado Heráclito que una roca o un caldero de bronce, p. e., experimentaban invariablemente cambios invisibles? Es posible que sostuviera esta creencia, si bien ninguno de sus fragmentos conocidos apunta a una conclusión semejante y su positiva confianza en la veracidad de los sentidos, siempre que se los interprete de un modo inteligente, sugiere que no lo hizo <sup>123</sup>. Antes de

<sup>123</sup> Cf. 197, 198. Es cierto que Meliso llamó la atención, en el fr. 8 (537), sobre el hecho de la realidad del cambio de algunas cosas que parecen "estables": el hierro se gasta por la fricción de los dedos, etc. Esta observación aparece en un contexto que tal vez aluda directamente a Heráclito (p. e., to/ te qermo\n yuxro\n gi/nesqai kai\ to\ yuxro\n qermo/n, cf. fr. 126). No hay motivo, sin

Parménides y su prueba clara de que los sentidos eran completamente engañosos — prueba que causó una manifiesta conmoción entre sus contemporáneos —, las crasas desviaciones del sentido común sólo habrían sido aceptadas, creemos nosotros, cuando el testimonio para las mismas fuera completamente poderoso. Es perfectamente comprensible, en el caso presente, que descaminaran a Platón las exageraciones y deformaciones de los heraclíteos respecto al énfasis de Heráclito sobre el cambio accidental, en especial, tal vez, de parte de Cratilo, quien, según dice Aristóteles, influyó en Platón, cuando éste era joven (*Met.* 16, 987 a 32).

La mayoría de los estudiosos, sin embargo, no aceptan esta opinión, porque creen que Platón debe tener razón, en parte por su autoridad, en parte por su fecha (que es relativamente temprana en comparación con la de Ario Dídimos, la fuente del fr. 12), en parte porque Aristóteles le creyó y, en parte, porque la modificación de Cratilo ("no podrías introducirte en el mismo río *ni siquiera una vez*", Aristóteles *Met.* □ 5, 1010 a 13), parece depender de la forma que Platón le dio al dicho de Heráclito, o de algo parecido. Podemos comprobar, no obstante, que Platón hace, con frecuencia, que Sócrates deforme a sus predecesores en pro de sus propios argumentos o de los del mismo Platón; y la modificación de Cratilo no depende necesariamente de la versión platónica, sino que podría ser fácilmente una remodelación en calidad de comentario a la versión de Ario. Tal vez, debiéramos admitir, en consecuencia, el desarrollo general de ideas respecto a la percepción y al cambio y también la implicación de los otros fragmentos de Heráclito. Está también, empero, la cuestión de la locución manifiestamente heraclíteica del fr. 12, con sus dativos del plural jonios y el arcaísmo "aguas diferentes y diferentes". Guthrie (al igual que Vlastos en *AJP* 76, 1955, 338 ss.) objeta que la frase es menos sentenciosa y paradójica y, por tanto, menos heraclíteica que la versión platónica. En definitiva, tenemos la sensación de que el fr. 12 tiene todas las trazas de pertenecer a Heráclito, porque está escrito en una forma Jonia natural y nada forzada y porque mantiene el ritmo característico de la prosa arcaica, mientras que la versión posterior parece platónica y es mucho más fácil que fuera una reformulación del fr. 12 que a la inversa.

---

embargo, para creer, en este caso, que Meliso entendiera que el cambio debe ser *continuo*, aun cuando puede ser *invisible*. Siempre que los dedos frotan, desgastan por fricción una parte invisible de hierro; pero cuando no frotan, ¿qué razón hay para pensar que el hierro está también cambiando? El punto de vista de Meliso es más bien el de que las apariencias demuestran que cualquier cosa, aun cuando sea aparentemente estable, está *sujeta a cambio*. Ésta parece haber sido precisamente la opinión de Heráclito; es posible que mencionara o no los cambios infravisibles, pero, en cualquier caso, debió aceptar sólo aquellos que eran deducibles —y un cambio continuo *no* es deducible en muchos objetos aparentemente estables—. La argumentación de Meliso apuntaba, naturalmente, hacia la afirmación de que los sentidos deben ser engañosos, ya que entre él y Heráclito figuró Parménides. La situación cambia de nuevo con la teoría de los efluvios de Empédocles (pág. 439).

Es difícil tener certeza al respecto; hemos presentado aquí una interpretación muy vigorosa; la otra está argumentada en e. g. Guthrie, *HGP* i, 449-54. Una ulterior reflexión sobre las implicaciones subyacentes a las versiones alternativas puede robustecer la hipótesis adelantada aquí. La formulación platónica implica que el río nunca es el mismo en momentos sucesivos (y, en este caso, Cratilo tenía realmente razón) y le acompaña la manifestación categórica de que todo en la naturaleza se parece al río en este aspecto —ου) de \nme/nei "nada está quieto". La formulación de Ario —la del fr. 12, es menos drástica; es algo como el mismo río, pero es también diferente, en un sentido. Éste traza un contraste entre "mismo" y "diferente" en un ejemplo específico y, por tanto, se corresponde con la lista de los ejemplos concretos de Heráclito acerca de la coincidencia de los opuestos. Mas, si su intención va más allá (como Platón, al menos, da a entender), su significado, en este caso, no es que cada objeto singular debe ser como un río, sino, mas bien, que un complejo entero, como el mundo, puede permanecer "el mismo", mientras que sus partes constitutivas están en constante cambio —lo que tendría una semejanza reafirmada con las opiniones físicas de Heráclito y que hemos discutido en el § 7 *infra*. Si se entiende de esta manera, la adición al fr. 12 (en 214) de verbos que componen el fr. 91 (cuyo contexto y propia naturaleza parecen indicar que describen el fluir del agua, con una especial atención a la regularidad de su reposición) desarrolla lo que está implícito en el fr. 12: que la unidad del río, como un todo, depende de la *regularidad* (sugerida también por la repetición e (/tera kai\ e (/tera) del flujo de sus aguas constitutivas. El río, pues, puede procurar una imagen del equilibrio de los elementos en el mundo. Obviamente, una roca, una montaña o una mesa es temporalmente estática y lo seguirá siendo, tal vez, por mucho tiempo: lo que interesa a la teoría heraclítica de la reacción y de la contienda en equilibrio es que *finalmente* debería cambiar para ayudar así a mantener el proceso de los constitutivos del mundo. Mientras tanto, la estabilidad de una montaña, e. g., está equilibrada por la correspondiente estabilidad, en cualquier parte, de masas correlatas de mar y de fuego o éter (la montaña es, en su mayor parte, tierra); cf. al respecto la sección próxima.

7) *El mundo es un fuego perdurable; algunas de sus partes están siempre extintas y constituyen las otras dos masas importantes del mundo, el mar y la tierra. Los cambios entre el fuego, el mar y la tierra se equilibran mutuamente; el fuego puro o etéreo tiene una capacidad directiva.*

217 Fr. 30, Clemente, *Strom.* v 104, 1

κόσμον τόνδε [τὸν αὐτὸν ἀπάντων]<sup>1</sup> οὔτε τις  
θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ  
ἔσται· πῦρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον  
μέτρα.

nota 1 al texto griego:

1 Vlastos, *AJP* 76, 1955, 344 y ss., arguye que la expresión "el mismo de todos" es original y que contrasta el mundo físico real de la experiencia común con las imaginaciones particulares y engañosas de los hombres que no siguen al Logos (cf. 195, etc.). Esta interpretación sería bastante aceptable si (lo que no parece muy probable) el fr. 30 siguiera inmediatamente a una referencia a las falsas imaginaciones de los hombres; pero ni Plutarco ni Simplicio, quienes citan también la primera parte del fragmento, mencionan la frase en cuestión. Es más importante aún constatar que Vlastos no dice que Clemente sigue, en el contexto de la cita, a una fuente estoica en un intento por hacer desaparecer la incompatibilidad de dicho fragmento con la interpretación estoica de la *ecpyrosis* (vid. más adelante pág. 292, mediante la argumentación de que "este cosmos" de Heráclito es el sistema que todo lo incluye y eterno,  $\tau\omicron\nu\ \epsilon\acute{\chi}\ \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \square\ \delta\iota\omega\varsigma\ \pi\omicron\iota\acute{\omicron}\nu\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\nu$ , como acababa de decir Clemente y no este mundo particular. La interpolación tiene, en consecuencia, una poderosa motivación; cf., además, Kirk, *Heracritus, the Cosmic Fragments* 307 y ss.

217 *Este cosmos [el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida.*

218 Fr. 31, Clemente, *Strom.* v 104, 3

πυρὸς τροπαί' πρῶ-

τον θάλασσαν, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμῖσι γῆ τὸ δὲ ἡμῖσι  
 πρηστήρ... <γῆ> θάλασσαν διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν  
 αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

218 *Revoluciones del fuego: es, en primer lugar, mar y de este mar ja mitad es tierra y la otra mitad exhalación brillante... [la tierra] se desparrama en mar y se mide en la misma proporción que tenía antes de convertirse en tierra.*

219 Fr. 90, Plutarco, *de E* 8, 388 D

πυρὸς τε ἀνταμοιβή

τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρη-  
 μάτων χρυσός.

219 Todas las cosas se cambian  
recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez,  
con todas las cosas, como las mercancías con el oro  
y el oro con las mercancías.

220 Fr. 64, Hipólito, Ref. ix 10, 6

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει

κεραυνός.

220 El rayo gobierna todas las cosas.

El fuego es la forma arquetípica de la materia y el cosmos concebido como totalidad puede describirse como un fuego que, cuando una determinada cantidad se extingue, se vuelve a encender en una parte proporcional; no todo él está ardiendo a la misma vez y siempre estuvo y siempre estará en este estado (217). No podemos hallar, en consecuencia, en él una cosmogonía en el sentido milesio. No es posible que el fuego sea una materia prima original a la manera en que lo era el agua o el viento para Tales o Anaxímenes y, según Aristóteles y sus seguidores, no es ni indefinido ni infinito (cf. Teofrasto, *ap. Simplicium, Fís.* 24, 1 DK 22 A 5); es, no obstante, la fuente continua de los procesos naturales en 218. Considerado como *una parte* del cosmos, el fuego está al nivel del mar (representante presumiblemente del agua en general, como en Jenófanes) y la tierra es uno de los tres componentes manifiestos del mundo. Es probable que identificara al aire cósmico puro con αἰὲρ (el éter), la materia prima brillante e ígnea que llena el cielo resplandeciente y circunda al mundo: la consideración de este éter como divino y asiento de las almas gozaba de una gran predicación <sup>124</sup>. La aprehensión de que el

<sup>124</sup> Cf., p. e.,

221 Aristóteles, *de caelo* B 1, 284 a 11

τὸν δ' οὐρανὸν

καὶ τὸν ἔνθα τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα  
μόνον ἀθάνατον...

(Los antiguos asignaron a los dioses el cielo y la región superior porque creían que era la única zona inmortal...). 222 *Inscriptiones Graecae*<sup>2</sup> i, 945, 6 (Atenas, siglo v a. C.) αἰὲρ μεῖν γυχαῖ u (mede/cato, sw/m[ata de\ xqw/n] (El éter recibió sus almas y la tierra sus cuerpos).

223 [Hipócrates] *de carnibus* 2

alma debe ser fuego y no aliento como había creído Anaxímenes debió decidirle por la elección del fuego como la forma que controla la materia (cf. pág. 236). La cita 220 demuestra que el fuego, en su forma más pura y brillante, i. e., la del rayo etéreo y divino, tiene una capacidad directiva, idea que demuestra, en parte, el carácter divino atribuido al éter en la concepción popular. Tal vez sea más importante el hecho de que todo fuego (incluso en su forma más baja y mundana), debido a la regularidad con que absorbe el combustible y emite el humo, a la vez que mantiene una cierta estabilidad entre ellos, personifica, de un modo claro, la regla de la medida en el cambio inherente al proceso del mundo, del que el Logos es una expresión (págs. 274 s.). De esta suerte es natural que se le conciba como el constitutivo mismo de las cosas, que determina activamente su estructura y comportamiento —lo que garantiza no solamente la oposición de los opuestos, sino también su unidad a través de la "discordia".

El cosmos se compone, en gran parte, de masas de tierra (interpenetradas de fuego secundario, como los volcanes) y de mar, circundado por el tegumento brillante de fuego o éter. Podemos conjeturar, basándonos en 218, que Heráclito creía que este fuego era el motor de los procesos cosmológicos: de su región parece proceder la lluvia, fuente última del mar y que está él mismo relleno (porque el fuego "consume" humedad) de la evaporación húmeda que asciende del mar. Éste, como había mostrado Jenófanes, se convierte en tierra y la tierra, en momentos y lugares distintos, se cambia en agua. Aquello, pues, "en lo que se convierte" el fuego cósmico o etéreo es mar y tierra (218) <sup>125</sup>. Los cambios entre las tres masas del mundo

---

δοκέει δέ μοι ὁ καλέομεν θερμὸν ἀθάνατόν τε εἶναι  
καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὄρῃν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα, ἐόντα τε  
καὶ ἐσόμενα. τοῦτο οὖν τὸ πλεῖστον, ὅτε ἐταράχθη ἅπαντα, ἐξεχώ-  
ρησεν εἰς τὴν ἀνωτάτῃ περιφορῇ, καὶ αὐτὸ μοι δοκέει αἰθέρα τοῖς  
παλαιοῖς εἰρῆσθαι

(Lo que llamamos «caliente» me parece ser inmortal, que aprehende todas las cosas, que oye, ve y conoce todas las cosas, tanto las presentes como las futuras. Su mayor parte, pues, cuando todo entró en confusión, se fue hacia la revolución superior y me parece que es a lo que los antiguos llamaron éter). Cf. también Eurípides, fr. 839, 9 y ss., fr. 941 (Nauck<sup>2</sup>), Helena 1014 y ss.; Aristófanes, Paz 832 y s. Ninguno de estos pasajes es, naturalmente, tan antiguo como Heráclito, y la cita 223 manifiesta claramente el influjo de Anaxágoras y de Diógenes de Apolonia. A esta creencia se la califica de antigua en 221 y 223 y tiene una esfera de representación tan amplia en la poesía del siglo v que debía estar perfectamente fijada y gozar de una amplia difusión por dicha época. Es comparable con la creencia en la divinidad del sol, que debe tener una gran antigüedad.

<sup>125</sup> O "se intercambia con" según la frase de 219. Obsérvese que tanto esta cita 217 como la 219 tienden a invalidar la adscripción a Heráclito de la concepción estoica de una ἐκπύρωσις periódica o consumpción del mundo por el fuego (lo que es sostenido, sin embargo, por Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 134 ss.). El cosmos es y seguirá siéndolo un fuego eterno que se enciende y se apaga conforme a medida (i. e., simultáneamente): y, en la imagen del intercambio de las mercancías con el oro no podría producirse una situación en que todas las mercancías (la

continúan realizándose simultáneamente, de modo que la cantidad total de cada una sigue siendo siempre la misma. Si una cantidad de tierra se disuelve en mar, otra equivalente de mar se condensa en tierra en otras partes y lo mismo acontece con los cambios entre el mar y el rayo (fuego): éste parece ser el sentido de 218. El λόγος o proporción sigue siendo el mismo —de nuevo se subraya la medida y regularidad del cambio, a escala cosmológica esta vez. El único hecho sorprendente en esta concepción cosmológica radica en la manifiesta evasión de su análisis por medio de opuestos y de su referencia al fuego-mar-tierra. Su probable explicación se basa en el hecho de que sólo acude a los opuestos para el examen lógico del cambio, mientras que, en el examen de los cambios a gran escala, se puede seguir manteniendo una descripción más empírica, en especial cuando el Logos está estrechamente relacionado con el fuego. La conexión entre los dos tipos de análisis es el concepto subyacente de medida y proporción, pero el fuego en sí mismo (como observa Guthrie, *HGP* i, 457) es un mediador extremo, no un mediador potencial como el agua, lo Indefinido o el aire de los Milesios.

8) *Astronomía. Los cuerpos celestes son cubetas de fuego, alimentadas por exhalaciones procedentes del mar; los eventos astronómicos tienen también sus medidas.*

224 Diógenes Laercio,

IX 9-10 (DK 22 A 1)

τὸ δὲ περιέχον ὁποῖόν ἐστιν οὐ δηλοῖ

---

pluralidad del mundo) se convirtieran simultáneamente, por absorción, en oro (fuego), hasta el punto de que todo sea oro y nada mercancías. Teofrasto, tras haberse referido a esta imagen, añadió: "Introduce un orden y un tiempo definido para el cambio del mundo según cierta necesidad predeterminada". (Simplicio, *Fis.* 24, 4 y ss., DK 22 A 5), posiblemente en relación con la observación de Aristóteles (*de caelo* A 10, 279 b 14, DK 22 A 10) de que Empédocles y Heráclito hicieron que el mundo fluctuara entre su actual condición y su destrucción. Sin embargo es posible que Aristóteles se refiriera al ciclo de un gran año compuesto de 10.800 años, aparentemente mencionado por Heráclito (DK 22 A 13); y que se aplicara a un ciclo de almas protegidas o al tiempo que una porción singular de fuego emplea en recorrer todos sus estadios. En cualquiera de los dos casos tenía que ser engañoso, si no se presentaba completo. Platón (*Sofista* 242 D, DK 22 a 10) distinguió, con claridad, entre la *simultánea* unidad y pluralidad del cosmos de Heráclito y los *períodos* separados de Amor y Discordia de Empédocles, a la vez que los menciona juntos entre los que creyeron en la unidad y pluralidad del cosmos. Es posible que Aristóteles los copulara influenciado por la comparación platónica y que pasara por alto la importante distinción de su maestro. Cf. también Guthrie, *HGP* i, 455 s. y 458, con más amplias referencias y D. Wiggins, "Hera-clitus' conceptions of flux", etc., en *Language and Logos*, ed. Schofield and Nussbaum (Cambridge, 1982, 1 ss.).



εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον  
 πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀθροιζομένας τὰς λαμπρὰς ἀναθυμιάσεις  
 ἀποτελεῖν φλόγας, ὥς εἶναι τὰ ἄστρα. (10) λαμπροτάτην δὲ  
 εἶναι τὴν τοῦ ἡλίου φλόγα καὶ θερμοτάτην... ἐκλείπειν τε  
 ἡλίον καὶ σελήνην ἄνω στρεφομένων τῶν σκαφῶν· τοὺς τε  
 κατὰ μῆνα τῆς σελήνης σχηματισμοὺς γίνεσθαι στρεφομένης  
 ἐν αὐτῇ κατὰ μικρὸν τῆς σκάφης.

224 *No aclara la naturaleza de lo  
 circundante; contiene, sin embargo, una especie  
 de cubetas giratorias, cuya parte cóncava está  
 dirigida hacia nosotros; en ellas se juntan las  
 exhalaciones resplandecientes y forman las llamas  
 que son los cuerpos celestes; la más brillante y  
 caliente es la llama del sol... éste y la luna se  
 eclipsan cuando sus cubetas giran hacia arriba y  
 las fases mensuales de la luna tienen lugar cuando  
 su cubeta gira ligeramente.*

225 Fr. 6, Aristóteles, *Meteor.* B 2, 355 a 13

ὁ ἥλιος... νέος

ἐφ' ἡμέρη ἐστίν.

225 *El sol... es nuevo cada día.*

226 Fr. 94, Plutarco, *de exil.* ii 604 A

Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσε-  
 ται μέτρα' εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρή-  
 σουσιν.

226 *El sol no sobrepasará sus medidas; si lo  
 hiciera, las Erinias, ejecutoras de la Justicia, lo  
 reducirían a ellas.*

Ninguno de sus fragmentos transmitidos manifiesta de un modo claro sus ideas sobre la naturaleza de los cuerpos celestes. Teo-frasto expuso, sin duda con ciertos detalles, aunque de un modo subjetivo, sus opiniones —aquellas que no son peripatéticas podrían ser moderadamente exactas y precisas— aunque es probable que Heráclito no se interesara tanto por detalles astronómicos exactos como los

Milesios. Es Diógenes quien conserva la versión más completa de su exposición, de la que la cita 224 es una parte; para el resto (las estrellas están más lejos de la tierra que el sol, la luna más cerca; cf. DK 22 A 1). Los cuerpos celestes son cubetas sólidas llenas de fuego, alimentado por las exhalaciones húmedas procedentes del mar, que les sirven de combustible <sup>126</sup>. Es de suponer que éste sea el modo en que el agua se cambia en fuego en equilibrada interacción de las masas del mundo, tal como se describe en 218. Es ingenua y popular la idea de que al fuego lo nutre físicamente la humedad, puesto que es éste el que la evapora. Es probable que la concepción de las sólidas cubetas celestes sea igualmente una elaboración cuasi-científica del mito popular de que el sol navega cada noche de Oeste a Este sobre un *cuenco dorado* en torno a la corriente norte de Océano (cf. 7). Explica los eclipses y las fases de la luna por la desviación, en su giro, de las cubetas; no adujo causa alguna (que no fuera meramente mecánica) y Diógenes (ix 11, DK 22 A 1), siguiendo aún presumiblemente a Teofrasto, constató que Heráclito no dijo nada respecto a la constitución de dichas cubetas; en realidad, parece haberse contentado con adaptaciones de versiones populares, siempre que su teoría general del cambio se mantuviera. La cita 225 concuerda con la versión de Teofrasto sobre las cubetas celestes: el sol es "nuevo" cada día en el sentido de que su fuego se vuelve a llenar cada noche con exhalaciones enteramente nuevas. Este aprovisionamiento y consunción constituyen, naturalmente, un ciclo regular, si bien cada uno puede admitir ligeras variaciones. El principio de la medida en el cambio natural queda también ilustrado en 226, donde Diké, la personificación de la normalidad y, por tanto, de la regularidad, impide que el sol sobrepase sus medidas —de acercarse, p. e., demasiado a la tierra o de seguir brillando durante más tiempo del que le corresponde.

9) *La sabiduría consiste en entender el modo en que opera el mundo.*

227 Fr. 41, Diógenes Laercio, ix 1

---

<sup>126</sup> Teofrasto y sus seguidores le atribuyeron a Heráclito, por lo general, dos exhalaciones, una húmeda y otra seca; es probable que esta atribución sea una mala interpretación basada en la concepción del propio Aristóteles, que explica los fenómenos meteorológicos (en cuanto que son distintos de los astronómicos) mediante dicho expediente. Parece que éste elaboró su teoría basándose en la importancia que Heráclito la asignó a la exhalación procedente del mar y a las procedentes de otras aguas terrestres. Parece, sin embargo, a juzgar por los pasajes de su *Meteorológica*, que Aristóteles consideró como descubrimiento propio la observación de la exhalación seca (Kirk, *Heraclitus, the Cosmic Fragments* 273 y ss.), pero, puesto que está encendida, puede considerar la exhalación heraclitea como ígnea: cf. pág. 298 n. 1. La explicación de la noche y el día (así como la del invierno y el verano), que la versión de Diógenes, siguiendo a Teofrasto, atribuye a la prevalencia alternante de las exhalaciones oscura y brillante, es absurda: Heráclito conoció, como cualquier otro, que el fenómeno del día se debía al sol y en el fr. 99 declaró que "si no hubiera sol, sería de noche".

ἐν τῷ σοφόν' ἐπί-

στασθαι γνώμην, ὅκη κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων<sup>1</sup>.

nota 1 al texto griego:

1 ο(te/h kubernh=sai P1B, ο(τ' e)gkubernh=sai F; ο(te/h e)kubē/rnhse Diels, DK, ο(ph=| kuberna~tai Gigon, Walzer, ο(te/h| kuberna~tai Vlastos escribió ο(/kh kuberna~tai. La forma femenina ο(teh no aparece, de hecho, documentada; ο(/kh es una de las causas obvias de su corrupción. Esta lectura implica entender γνώμην en función de acusativo interno de ἐπίστασθαι, como hace Heidel, "saber con un juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas a través de todas", interpretación que sería un desarrollo del fr. 16 Diehl de Solón: gnwmosu/nhj d' a) fane\j xalepw/tato/n e)sti noh=sai / me/tron, d' dh\ pa/ntwn pei/rata mou=non e)/xei (*Lo más difícil es llegar a comprender la medida invisible, secreta, del discernimiento, el único que posee los límites de todas las cosas*). Los estoicos, por otra parte, interpretaron la palabra γνώμην como complemento directo de ἐ)πι/stasqai (cf. Cleantes, *Himno a Zeus* 34 y s.), entendiendo que representaba su propia idea de la Razón divina y no resulta sorprendente, en cualquier caso, que fueran ellos quienes hicieran la sustitución. Hay a quienes les ha parecido improbable el hecho de que Heráclito empleara la palabra γνώμη sin artículo y sin la indicación de un poseedor expreso como equivalente del Fuego o del Logos (cf. 220). Ambas interpretaciones tienen sus dificultades, y su significado resultante no es muy diferente: la sabiduría consiste en entender cómo actúa el mundo —circunstancia que, en cualquier caso, implica la inteligencia del Logos divino.

227 *Una sola cosa es la sabiduría: conocer con juicio verdadero cómo todas las cosas son gobernadas a través de todas las cosas.*

228 Fr. 32, Clemente, *Strom.* v 115, 1

ἐν τῷ σοφόν μόνον

λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνός ὄνομα.

228 *Una sola cosa, la única verdaderamente sabia, quiere y no quiere que se la denomine Zeus.*

La cita 227 aduce la verdadera razón de la filosofía de Heráclito: no siente una mera curiosidad respecto a la naturaleza (que, sin duda, sintió también), sino que sustenta la creencia de que la vida misma del hombre está indisolublemente atada a

todo lo que le rodea. La sabiduría —y, en consecuencia, el vivir de un modo satisfactorio— consiste en entender el Logos, la estructura análoga o elemento común de la disposición de las cosas, incorporando el μέτρον o medida que garantiza que el cambio no produce una pluralidad disociada y caótica. Una absoluta inteligencia sólo la puede llevar, en este caso, a cabo dios (228; cf. también 206), quien, en algunos aspectos, por tanto (aunque no en el del antropomorfismo y en el de la exigencia de culto), se asemeja al Zeus de la religión convencional. Dios, con su visión sinóptica, es pues, "el único ser completamente sabio". El fuego (220) y el Logos mismo (196) son, en gran medida, coextensivos suyos o aspectos diferentes.

Quedan por describir sus opiniones sobre los hombres —sus almas, instituciones e ideas, temas que no estaban en absoluto disociados del estudio del mundo exterior, ya que, en cada esfera, se encuentran los mismos materiales y las mismas leyes y la cita 227 depende, con toda claridad, de esta suposición, implícita también en 194 (fr. 1).

10) *El alma se compone de fuego; procede de la humedad y en ella se convierte; su total absorción por parte de ésta es su muerte. El alma-fuego está emparentada con el mundo-juego.*

229 Fr. 36, Clemente, *Strom.* vi 17, 2

ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ  
γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ  
γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

229 *Para las almas es muerte convertirse en agua, y para el agua es muerte hacerse tierra; de la tierra nace el agua y del agua el alma.*

230 Fr. 118, Estobeo, *Ant.* iii 5, 8

αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ  
ἄριστη.

230 *Un alma seca es muy sabia y muy buena.*

231 Fr. 117, Estobeo, *Ant.* iii 5, 7

ἄνθρωπος ὁκόταν μεθυσθῇ  
ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου, σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίων ὅκη  
βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

231 *Un hombre cuando está ebrio es  
conducido por un niño imberbe y va dando  
tumbos, sin saber por dónde va con su alma  
húmeda.*

232 Fr. 45, Diógenes Laercio, ix 7

ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ  
ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον  
ἔχει.

232 *No llegarlas a encontrar, en tu camino,  
los límites del alma, ni aun recorriendo todos los  
caminos: tan profunda dimensión tiene.*

Es probable que Anaxímenes dedujera conclusiones cosmológicas a partir de la naturaleza del alma, que, siguiendo la visión homérica, concibió como aliento. Heráclito abandonó esta idea en favor de otra concepción popular, a saber, la de que estaba hecha de éter ígneo y, sobre esta base, edificó una teoría psicológica de orden racionalista, en la que, por primera vez (salvo que Pitágoras mismo trascendiera el límite de nuestras suposiciones), relaciona la estructura del alma no sólo con la del cuerpo, sino también con la del mundo en su totalidad.

El alma, en su verdadera condición operativa, se compone de fuego: en la cita 229 le reemplaza cuando se enumeran las que podrían considerarse las principales interacciones de las masas del mundo (218); no implica solamente que el alma es ígnea, sino también que desempeña una cierta función en el gran ciclo del cambio natural. Nace de la humedad (y, aunque es análoga al fuego cósmico, es una cierta especie de humedad la que, al menos en parte, la mantiene, cf. pág. 294) y queda destruida cuando se convierte totalmente en agua<sup>127</sup>. El alma eficiente es seca, *i. e.*.

<sup>127</sup> Una reformulación estoica de 229, en la que a las tres masas del mundo genuinamente heracliteas se añade el aire (de manera que resulten los cuatro "elementos" típicos de la especulación post-empedoclea), dice que la "muerte del fuego es el nacimiento del aire", etc.; esta información, que DK. aduce como el fr. 76, es totalmente engañosa respecto al pensamiento de Heráclito, quien parece que, a despecho de Anaxímenes, ignoró al aire como un constitutivo cósmico importante. Es posible, no obstante, que denominara con el término αἴρ a la exhalación procedente del mar, por cuyo conducto el mar se convierte en fuego. Aristóteles (*de*

ígneas (230). Un alma humedecida, p. e., por exceso de bebida como en 231 (ejemplo que ilustra perfectamente el carácter aún ingenuo de su psicología) tiene su capacidad disminuida y hace que su dueño se comporte como un niño, sin juicio o sin vigor físico. De esta manera coloca explícitamente al entendimiento en el alma y ésta, que puede moverse en todas las partes del cuerpo según sus necesidades<sup>128</sup>, tiene unos límites inalcanzables (232). Es probable que la intención de su pensamiento no se refiera tanto al problema de la autoconciencia cuanto al de que el alma es una porción representativa del fuego cósmico —que, comparado con el individual, tiene evidentemente una vasta extensión—. Podría, pues, concebirse como un fragmento adulterado del fuego cósmico<sup>129</sup> circundante y poseedora, por tanto, en alguna medida, de su poder directivo (218). Toda esta visión, como ya hemos indicado, es un desarrollo de la que razonablemente podría considerarse una concepción popular de la naturaleza del éter (cf. nota 1 de pág. 290), si bien tuvo a su alcance una manifestación más simple y más empírica de la naturaleza ígnea del alma, ya que debió ser común la observación de que el calor está asociado al cuerpo vivo y el cuerpo muerto y sin alma está frío (ésta es la interpretación de Vlastos, *op. cit.*, 364 y s.).

11) *La vigilia, el sueño y la muerte están en relación con el grado de ignición del alma. Durante el sueño el alma está parcialmente separada del mundo-fuego y disminuye, así, su actividad.*

233 Fr. 26, Clemente, *Strom.* iv 141, 2

ἄνθρωπος ἐν εὐφρό-  
νῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανών] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν  
δὲ ἄπτεται τεθνεώτος εὐδῶν [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορῶς  
ἄπτεται εὐδοντος.

(El texto es el de DK, que sigue a Wilamowitz.)

---

*an.* A 2, 405 a 24, DK 22 A 15) afirmó que Heráclito identificó al alma con el principio material, a saber, "la exhalación de la que compuso las demás cosas". Aristóteles mismo admitió dos clases de exhalaciones: una de ellas ígnea, de modo que "la exhalación" representa, en este caso, al fuego.

<sup>128</sup> Según el esolío a Calcidio (fr. 67 a de DK), Heráclito comparó el alma con una araña que se dirige con rapidez a cualquier parte de su tela dañada. Describe al alma como "firme et proportionaliter iuncta" al cuerpo; la idea de la proporción es adecuada a Heráclito. Cf. respecto a Anaxímenes, págs. 233 ss.

<sup>129</sup> Así Macrobio, *S. Scip.* 14, 19 (DK 22 A 15), "Heráclito dijo que el alma es una centella de la sustancia esencial de las estrellas" (*scintillam stellaris essentiae*) y concebía, sin duda, a las estrellas como concentraciones de éter.

233 *El hombre de noche enciende para sí una luz cuando su visión está extinta; vivo, cuando duerme, está en contacto con el que está muerto y despierto con el que duerme.*

234 Sexto, *adv. math.* vii 129 (DK 22 A 16)

τοῦτον οὖν τὸν  
θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπᾶσαντες νοεροὶ  
γινόμεθα. καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν  
ἐμφρονες· ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων  
χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφύας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς,  
μόνης τῆς κατὰ ἀναπνοὴν προσφύσεως σφζομένης οἷον αἶ τινος  
ρίζης. χωρισθεὶς τε ἀποβάλλει ἢν πρότερον εἶχε μνημονικὴν  
δύναμιν. (130) ἐν δὲ ἐγρηγόρσει πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν  
πόρων ὥσπερ διὰ τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι  
συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν...

234 *Inhalando, según Heráclito, mediante la respiración esta divina razón (logos), nos hacemos inteligentes; nos olvidamos mientras dormimos, pero recuperamos de nuevo nuestros sentidos al despertar. Pues, al estar cerrados, durante el sueño, los canales de la percepción, nuestra mente se separa de su parentesco con lo circundante, conservando su única vinculación a través de la respiración, como si fuera una especie de raíz y, por esta causa, pierde la capacidad de memoria que antes tenía. Mas, durante la vigilia, se asoma de nuevo a través de sus canales perceptivos como si fueran ventanas y tomando contacto con lo circundante se reviste de su poder de razón...*

La imagen de la luz encendida de noche, citada en 233, debe aludir a lo que el hombre ve soñando, cuando le parece que la oscuridad real está iluminada; también nos dice que "los que duermen son trabajadores (fr. 75) y que "lo que nosotros vemos despiertos es sueño" (fr. 21). Esta luz, naturalmente, es engañosa: cf. la última frase del fr. 1 (194), ya que es una iluminación individual y propia que suplanta la verdadera iluminación del Logos, común a todos (195). Un hombre, durante el sueño, está "en contacto" con la muerte; la cita 233 mantiene un juego de palabras, típico de Heráclito, en los dos significados de α (/ptesqai, "encender" y "tocar": su alma-fuego arde débilmente, está casi extinta y, en la mayoría de los aspectos, se parece a un hombre muerto. El sueño, pues, es un estado intermedio entre la vida de vigilia y la muerte.

Aunque la información de Sexto en 234 es importante, conviene tratarla con cautela, ya que, además de que sus fuentes informativas eran de clara influencia estoica, le atribuyó a Heráclito interpretaciones epistemológicas propias de la escuela escéptica. No obstante, cita con cierta precisión ideas de los fragmentos 1 y 2 (194 y 195). Cabe esperar, a juzgar por 229, que el alma tenga cierta afinidad física y, en consecuencia, conexión, con el fuego cósmico exterior. Sexto nos informa de que, en el estado de vigilia, la conexión está suministrada por un contacto directo, a través de los sentidos, con el fuego exterior —con lo "circundante", según su propia terminología, y podemos inferir que aludía al éter circundante o, más bien, al elemento-Logos inherente en las cosas, el cual puede considerarse como un vastago directo del fuego etéreo puro—. Es de suponer que la vista tenga una importancia particular entre todos los sentidos, puesto que recibe y absorbe las impresiones ígneas de la luz. El único contacto posible durante el sueño lo suministra la respiración y podríamos preguntarnos si ésta inhala tanto fuego como humedad (cf. no obstante n. 3 de pág. 304), dado que "las almas proceden del agua" (229) y deberían nutrirse de la humedad. Según Aecio, iv 3, 12, DK 22 A 15 (en que refleja cierto influjo estoico), las almas se nutren de exhalaciones externas e internas: las internas, si existen, deben proceder de la sangre y de otros líquidos del cuerpo, mientras que las externas serían las que se absorben mediante la respiración, húmeda también. Los fragmentos que se nos han transmitido no nos ayudan, por desgracia, respecto a este problema <sup>130</sup>. Es posible que, durante el sueño, el alimento húmedo del alma-fuego, al dejar de estar equilibrado por las acreciones ígneas directas que, durante la vigilia, recibe a través de los sentidos, sojuzgue al alma y las lleve hasta un estado semejante a la muerte. Nótese que la condición inteligente que subsigue a la aprehensión del Logos (cf. fr. 1, 194) significaría, en términos psicológicos, que la parte activa (ígnea) del alma ha establecido contacto con el Logos ígneo, constitutivo de su objetiva situación y que se ha visto acrecida por él<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> Sexto pasa a comparar la reanimación del alma-fuego mediante la restauración del contacto con el Logos universal (se expresa en términos de las escuelas estoicas y escépticas) con la manera en que los tizones se encienden de nuevo al acercárseles un fuego activo. Es posible que esta imagen, que tal vez empleó ya Jenófanes (pág. 255), la volviera a usar Heráclito, y la palabra *agxibasi/h*, "acercamiento a", que, según Suda, empleó Heráclito en el fr. 122, responde conceptualmente a la misma imagen.

<sup>131</sup> Calcidio, que sigue probablemente a Posidonio, le atribuyó a Heráclito una opinión completamente distinta de la de Sexto. Según dicha versión, el alma sólo tenía contacto con la razón cósmica durante el sueño, por estar libre de la interrupción de los sentidos (*in Tim.*, cap. 251, DK 22 A 20). La idea de la "razón cósmica" es estoica y el resto de la interpretación es evidentemente platónica (*pace* A. Delatte); cf., no obstante, Pi. fr. 131 b.



12) *Las almas virtuosas no se convierten en agua a la muerte del cuerpo, sino que sobreviven para unirse definitivamente al fuego cósmico.*

235 Fr. 25, Clemente, *Strom.* iv 49, 3

μέζονες μέζοντας μοίρας λαγχάνουσι καθ' Ἡράκλειτον. μόροι γάρ

235 *Pues las mejores muertes obtienen mejores asignaciones según Heráclito.*

236 Fr. 63, Hipólito, *Ref.* IX 10, 6

†γενθα δ' ἐόντι† ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτί ζώντων καὶ νεκρῶν.

236 *Hasta él (o ello), que está allí, ascienden y se convierten en guardianes vigilantes de (los) vivos y de (los) muertos.*

237 (Fr. 136), Σ Bodl. ad Epictetum, p. lxxxiii Schenkl

ἀρηίφατοι καθαρώτεραι ἢ ἐνὶ νούσοις. ψυχαι

237 *Las almas muertas en combate son más puras que (las) que perecen de enfermedades.*

La afirmación de las "mejores porciones" ganadas en 235 debe referirse al alma solamente, puesto que, después de la muerte, el cuerpo "es más merecedor de ser arrojado que el estiércol" (fr. 96). No todas las almas, en consecuencia, pueden, en igual medida, pasar por la "muerte" (229) de convertirse en agua, es decir, de dejar de ser alma, que es esencialmente ígnea. La cita 236 (cuyas palabras iniciales están probablemente corruptas) parece sugerir que ciertas almas sobreviven a la muerte y se convierten en démo-nes, lo que es un desarrollo manifiesto de un famoso pasaje de Hesíodo<sup>132</sup>. La clave de la creencia de Heráclito la da, a nuestro juicio, la cita 237, que

<sup>132</sup>

<sup>1</sup> 238 Hesíodo, *Erga* 121 y ss. (se refiere a la raza de oro) αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε / τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς / ἐσθλοὶ, ἐπιχθόνιοι φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων

no es evidentemente una aducción *verbatim*, sino un compendio en verso de una fecha tal vez muy posterior (por Diógenes Laercio, ix 16, DK 22 A 1, sabemos que Escitino escribió una versión métrica de Heráclito a finales del siglo IV o iii a. C). Es probable que esté, en parte, influenciado por el fr. 24: "Los dioses y los hombres honran a los muertos en la batalla", pero la comparación con los que mueren de enfermedad es completamente nueva y es improbable que haya sido una simple invención *posterior* (o a imitación suya). ¿Cómo pueden las almas de los que mueren en batalla, podríamos preguntarnos, ser "más puras" que las de los que mueren de enfermedad? La respuesta está, sugerimos, en que las últimas son húmedas y sus poseedores se encuentran en un estado semiinconsciente y semejante al sueño; los muertos en batalla, en cambio, han sido cortados en la plenitud de su actividad<sup>133</sup>, cuando sus almas son ígneas a causa de su actuar valiente y animoso. Las almas enervadas del enfermo pierden, en el momento de la muerte, su último residuo de fuego y se convierten en acuosas del todo, de modo que dejan de existir como almas;

(Pero cuando la tierra cubrió a esta raza, éstos se convierten en démones nobles por decisión del gran Zeus, en guardianes terrestres de los hombres mortales), Cf. también *ibid.* 252 y ss. Otra de las sentencias de Heráclito que nos conserva Hipólito es muy oscura: tiene, sin duda, una cierta conexión con la doctrina de los opuestos, a la vez que sugiere la deificación de algunas almas (cf. 213):

239 fr. 62, Hipólito, *Ref.* ix 10, 6

ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες (*Immortales mortales, mortales in-*

*mortales* (o *mortales inmortales, inmortales mortales; o inmortales son mortales, mortales son inmortales*) *viviendo aquéllos la muerte de éstos y éstos muriendo la vida de aquéllos*),

<sup>133</sup> W. J. Verdenio ha sugerido ingeniosamente, no obstante, que ninguna de sus sentencias implica que θυμός, cólera o emoción, comporta un desgaste ígneo o *disminución* del alma-fuego (compárese con las expresiones "ojos centelleantes", "que respira fuego", etc., de nuestro propio idioma):

240 Fr. 85, Plutarco, *Coriol.* 22

ὁ γὰρ ἂν θέλῃ ψυχῆς ὠνεῖται  
θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν

(*Penoso es combatir con cólera; pues cuanto se desea se adquiere a expensas del alma*). Es difícil controlar la cólera porque el alma-fuego (que es de suponer que no la controla) ha quedado *disminuida por la acción* de dicha cólera. Esta interpretación es probablemente correcta: pero tratándose de una cólera o emoción virtuosa (como es el caso de la concepción heroica de la batalla), esta pérdida puede quedar recompensada por un aumento de fuego.

las almas de los caídos en combate, en cambio (por morir casi instantáneamente en su mayor parte), son predominantemente ígneas. Parece plausible, pues, que éstos se vean libres de lo que constituye la muerte del alma: su conversión en agua<sup>134</sup>. Podemos conjeturar que abandonan el cuerpo y se vuelven a unir con el fuego etéreo, si bien es probable que, antes de llegar a este estado, sigan siendo durante algún tiempo démones sin cuerpo, de acuerdo con el patrón hesiódico. No existe, aparte de ésta, idea alguna de supervivencia individual, ni de supervivencia perpetua en calidad de fuego etéreo, porque medidas de este fuego están siendo lanzadas constantemente dentro del proceso cosmológico y experimentan los cambios de 218 (cf. nota de pág. 292 sobre un posible período del alma). No parece, pues, Heráclito deudor de Pitágoras en este punto.

13) *Las prácticas de la religión convencional son necias e ilógicas, aunque, a veces, apuntan accidentalmente hacia la verdad.*

241 Fr. 5, Aristócrito, *Theosophia* 68  
καθαίρονται

δ' ἄλλως

⟨αἷμα⟩ αἵματι μαινόμενοι οἷον εἰ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο, μάλινεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἰ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται, ὅκοῖον εἰ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὐ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἷτινές εἰσι. [⟨αἷμα⟩ D. S. Robertson.]

241 *Vanamente se purifican de los delitos de sangre manchándose con sangre, como si el que se ha metido en el barro pretendiera limpiarse con barro. Loco le parecería al que le viera intentando*

<sup>134</sup> Fr. 98 dice que las almas "tienen el sentido del olfato en el Hades", lo que sugiere también que algunas almas, al menos, existen después de la muerte del cuerpo. No se debe interpretar la palabra "Hades" demasiado literalmente. La intención de esta sentencia tan oscura es tal vez la de que las almas que sobreviven a la muerte están cercadas por materia seca (fuego, en otras palabras), ya que era una opinión general la de que el sentido del olfato actúa sobre objetos más secos que el órgano olfativo [Hipócrates] (*de carnibus* 16; Aristóteles, *de sensu* 5, 444 a 22). Es posible, sin embargo, que la intencionalidad del fragmento sea completamente ingenua y quiera significar simplemente que el alma, según una concepción popular, es aliento, que la sensación olfativa es inhalada con él y que, en consecuencia, el olfato es el sentido que el alma emplea cuando los demás órganos han perecido juntamente con el cuerpo. Si esta interpretación es correcta, es posible que la sentencia tenga un carácter irónico o que sea un ataque a la idea del alma-aliento.

*hacer esto. Dirigen también súplicas a estas estatuas como si se pudiera conversar con las casas, sin conocer la verdadera naturaleza de los dioses ni de los héroes.*

242 Fr. 14, Clemente, *Protréptico* 22

τὰ νομιζόμενα κατ’

ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶσι μυεῖνται.

242 *Los misterios practicados entre los hombres son celebrados impíamente.*

243 Fr. 15, Clemente, *Protréptico* 34

εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ

πομπὴν ἐποιῶντο καὶ ὕμνον ᾄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἰργαστ’ ἄν’ αὐτοὺς δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος, ὅτεφ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.

243 *Porque si no celebraran las procesiones y cantaran el himno a las partes pudendas en honor de Dioniso, sus prácticas serían aún más desvergonzadas; el Hades y Dioniso, por el que se enloquecen y celebran las fiestas Leneas, son lo mismo.*

244 Fr. 93, Plutarco, *de Pyth. or.* 21, 404 E

ὁ ἄναξ οὐδὲ τὸ

μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

244 *El señor, cuyo oráculo es el que está en Delfos, ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales.*

Heráclito siguió a Jenófanes en la ridiculización del antropomorfismo e idolatría de la religión olímpica contemporánea. Las últimas palabras de 241 (cf. también, p. e., 204 y 236) demuestran, sin embargo, que no rechazó toda idea de la divinidad ni tan siquiera algunas descripciones convencionales de la misma. La cita 242 da a entender que los misterios no serían del todo despreciables si se celebraran

correctamente <sup>135</sup> y su razón la da la cita 243: estos pueden contener (y, a veces, lo contienen accidentalmente) un valor positivo, porque conducen a los hombres, de una manera indirecta, a la aprehensión del Logos. Desconocemos los motivos precisos por los que se identifican, en este caso, Hades y Dioniso, si bien cabe suponer que el primero representa a la muerte y el segundo a la vida exuberante; la implícita identificación de estos dos opuestos especialmente significativos impide que el culto sea vergonzoso del todo (cf. 202, 239). En 244 alaba el método que adopta Apolo en sus pronunciamientos deíficos, porque un simple *signo* puede concordar mejor que una *declaración* engañosa explícita con la verdadera naturaleza de la verdad subyacente, la del Logos (cf. 210-212). Es probable que, con este tipo de paralelo, pretendiera justificar su propio estilo oracular y oscuro <sup>136</sup>

14) *Consejos éticos y políticos; el autoconocimiento, el sentido común y la moderación son ideales que para Heráclito tenían una especial importancia en su explicación del mundo como una totalidad.*

246 Fr. 101, Plutarco, *adv. Colot.* 20, 1118c

<sup>135</sup> Una posible referencia a ritos Órficos-Dionisiacos fue sugerida en la pág. 56; otra de las tabletas Olbia, con una abreviatura de "Dioniso" nuevamente, contiene las palabras "guerra paz verdad falsedad", con un anillo heraclíteo, una vez más, en torno a ellas.

<sup>136</sup>

<sup>2</sup> Cf. 245 Fr. 92, Plutarco, *de Pyth. or.* 6, 397A Σίβυλλα δὲ μαινομένη στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμόριστα φθεγγομένη χιλίων ἑτῶν ἐξικνέεται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.

(La Sibila lleva mas de mil años emitiendo por medio del dios con boca posesa cosas tristes, sin composturas y sin perfumes). Es imposible determinar con precisión hasta qué punto es una cita *directa*; H. Fránkel, p. e., cree que sólo lo es hasta στόματι, mientras que personalmente nos atreveríamos a ampliarla hasta φθεγγομένη (con la probable excepción de las palabras kai\ a)kallw/pista kai\ a)mu/rista), siendo el resto una vaga paráfrasis de Plutarco. La sentencia parece una justificación del simple método oracular de la exégesis, pero es imposible aducir una interpretación precisa. El mismo Heráclito combinó la concisión del estilo gnómico con la oscuridad del estilo afín, propio de los oráculos, cuya subyacente significación quedaba a veces reforzada con el empleo de juegos de palabras (e. g. cu\n no/w| - cunw~| en 250) y de perífrasis etimológicas. Un uso similar aparece en Esquilo, cuyo estilo coral, sobre todo en la *Orestíada*, tiene ciertas afinidades con Heráclito.

ἐδιζήσά-

μην ἐμεωυτόν.

246 *Anduve buscándome a mí mismo.*247 Fr. 119, Estobeo, *Ant.* iv 40, 23

ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

247 *El carácter del hombre es su démon.*

248 Fr. 43, Diógenes Laercio, ix 2

ὑβριν χρηὴ σβεννύναι

μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

248 *Hay que extinguir la insolencia más que un incendio.*

249 Fr. 44, Diógenes Laercio, ix 2

μάχεσθαι χρηὴ τὸν δῆμον

ὅπερ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος.

249 *Es necesario que el pueblo luche por la ley como si se tratara de la muralla (de la ciudad).*250 Fr. 114, Estobeo, *Ant.* iii 1, 179

ξὺν νόῳ λέγοντας

ἰσχυρίζεσθαι χρηὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ  
πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι  
ὕπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ  
ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

250 *Es necesario que los que hablan con juicio se apoyen en lo que es común a todos, como una ciudad debe apoyarse en la ley e incluso con mayor firmeza. Todas las leyes humanas están nutridas por una sola, la divina; pues tiene tanto poder cuanto quiere y basta para todo e incluso sobra.*

Los consejos éticos de Heráclito tienen una forma gnómica y, en su mayor parte, son semejantes por su contenido general a los de sus predecesores y contemporáneos; los expresa, a veces, de un modo más gráfico y más brutal<sup>137</sup>. Acentúa la importancia de la moderación, que depende de la correcta valoración de las propias aptitudes. Este tipo de consejos (con los que debemos comparar las máximas deíficas "Conócete a ti mismo" y "Nada en exceso") tiene en Heráclito una significación más profunda, porque se fundamenta (sin que lo haya manifestado explícitamente, aunque lo da a entender, de un modo claro, en 194, etc.) sobre sus teorías físicas y porque cree que sólo entendiendo la norma central de las cosas puede un hombre llegar a ser un sabio y plenamente eficiente: cf. 194, 196, 227 y 234). Ésta es la verdadera moral de su filosofía y en ella están, por primera vez, enlazadas la ética y la física.

La máxima de "me busco a mí mismo" de 246 conduce, pues —podría inferirse—, al descubrimiento de que el alma ordena la propia exterioridad de cada hombre (cf. 232, 234). La cita 247 niega la opinión, generalizada en Homero, de que al individuo no se le puede imputar con frecuencia la responsabilidad de sus actos. *Δαίμων* significa simplemente, en este pasaje, el destino personal de un hombre; está determinado por su propio carácter, sobre el que ejerce cierto control y no por poderes externos y frecuentemente caprichosos, que actúan acaso a través de un "genio" asignado a cada individuo por el azar o el Hado. Helena culpaba a Afrodita de sus propias debilidades, pero, para Heráclito (como también para Solón, que ya había reaccionado contra el desamparo moral de la mentalidad heroica), había una verdadera referencia a la conducta inteligente y prudente. La cita 248 no tiene especiales resonancias y sirve para demostrar lo convencional que a veces resultaba el aspecto práctico de su ética y también que no siempre concibió a la conducta humana en términos de la naturaleza *ίγnea* del alma (puesto que *υ ( / b r i j* debería

<sup>137</sup> No cabe duda de que Heráclito tuvo un temperamento acentuadamente crítico y que su abuso debió contribuir a su impopularidad entre sus conciudadanos: cf., p. e.,

251 Fr. 29, Clemente, *Strom.* v 59, 5

αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν  
οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὥσπερ κτήνηα

(*Los mejores escogen una sola cosa en vez de todas las demás, la gloria perpetua entre los mortales; la mayoría, en cambio, llena su vientre como bestias*). Parece que sus ideales políticos fueron antidemocráticos, por motivaciones, tal vez, más empíricas que ideológicas: "Un solo hombre vale para mí tanto como diez mil, si es el mejor", dijo en el fr. 49 y denostó a los efesios por haber exiliado a su amigo Hermodoro, debido a su excepcional habilidad (fr. 121). Él mismo, de noble estirpe, renunció a sus privilegios tradicionales (191).

implicar un humedecimiento del alma y no su conflagración). Su insistencia, en cambio, sobre el respeto a la ley (249), aunque aparece expresada también en términos convencionales, adquiere una significación más profunda a la luz de 250, en donde aporta una profunda justificación (debería compararse con 194, 195 y 196). Las leyes humanas están nutridas por la ley divina universal, que concuerda con el Logos, el constitutivo formulaico del cosmos. El término "nutridas" es predominantemente, aunque no del todo, metafórico, ya que el contacto entre las leyes humanas y el Logos es indirecto, si bien no carece de base material, dado que las leyes buenas son producto de hombres sabios con almas ígneas (230), que, por tanto, comprendieron, como lo comprendió él mismo, la adecuada relación de los hombres con el mundo.

### CONCLUSIÓN

A pesar de la gran oscuridad e incertidumbre en la interpretación, es evidente que su pensamiento tuvo una unidad comprensiva, que (y es explicable que así sea debido a la falta de información sobre Anaximandro y Pitágoras) parece completamente nueva. Explica prácticamente todos los aspectos del mundo de un modo sistemático, poniéndolos en relación con un descubrimiento central —el de que los cambios naturales de todo tipo son regulares y están equilibrados y el de que la causa de este equilibrio es el fuego, el constitutivo común de las cosas, denominado también su Logos—. La conducta humana, lo mismo que los cambios del mundo exterior, está gobernada por el mismo Logos: el alma está hecha de fuego, parte del cual (al igual que parte del cosmos) está extinto. La comprensión del Logos, de la verdadera constitución de las cosas, es necesaria para que nuestras almas no estén excesivamente húmedas y las convierta en ineficaces la insensatez personal. La relación del alma con el mundo, por él establecida, es más verosímil que la de Pitágoras, porque es más racional; apunta hacia una dirección que no fue seguida, en su conjunto, hasta el advenimiento de los atomistas y de Aristóteles más tarde; en el intervalo, floreció con los eleáticos, con Sócrates y con Platón una nueva tendencia encaminada hacia la repulsa de la Naturaleza.