

Aportes antropológicos  
de la aproximación de Heráclito  
al alma humana

José Rey de Castro

*José Rey de Castro Esposto es licenciado en Filosofía  
por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.  
Es miembro del consejo redactor de la Revista VE. Ha publicado artículos filosóficos  
sobre Jenófanes de Colofón, Posidonio de Apamea y San Agustín.  
En la actualidad es profesor-investigador en la Universidad Católica San Pablo (Arequipa).  
Es laico consagrado del Sodalicio de Vida Cristiana.*



# Aportes antropológicos de la aproximación de Heráclito al alma humana

## Introducción

«Fue admirado desde niño, y siendo mancebo decía “que no sabía cosa alguna”; pero cuando llegó a la edad perfecta decía que “lo sabía todo”». (Laercio, 2000, p. 338)

En este trabajo intentaré mostrar los valiosos aportes que tuvo la visión del alma humana de Heráclito de Éfeso (filósofo presocrático del siglo VI a. C.). Esta visión constituye una importante contribución para la antropología filosófica, pues sus reflexiones contienen elementos significativos que han ayudado a comprender mejor la naturaleza humana<sup>1</sup>.

La ciudad de Éfeso, próspera colonia jónica en las orillas del Mar Egeo, fue la cuna de Heráclito. La obra de este filósofo representa un testimonio de la preocupación del hombre por entender la realidad a la luz de la razón.

Al no encontrarse una fuente —en algún otro autor— de la que surjan sus ideas, se le considera como un filósofo de particular originalidad en el mundo griego<sup>2</sup>. También ha

- 
1. El importante filólogo alemán Karl Reinhardt (1886-1958) considera a Heráclito el primer psicólogo a partir de los fragmentos que muestran la preocupación del filósofo efesio por profundizar en la naturaleza de la psique humana.
  2. F. Nietzsche lo considera como uno de los pocos filósofos que han pensado por sí mismos (Nietzsche, 2003).

sido considerado uno de los primeros en realizar un estudio sobre el alma y, a consecuencia de esa labor, haber llevado a cabo una intensa reflexión sobre diversos rasgos psicológicos y espirituales del ser humano.

Las fuentes de nuestra investigación son los fragmentos que han conservado sus reflexiones, en particular, los que se presentan en forma de apéndice al final de este trabajo.

El trabajo está dividido en dos partes. La primera, en los capítulos 1 y 2, muestra las dificultades que existen para interpretar el pensamiento del filósofo efesio, y presenta los principales conocimientos que se necesitan para comprender el pensamiento heraclíteo. En la segunda parte se entrará de lleno en la temática del alma humana: en el capítulo 3 se desarrollarán los principales aspectos que nos permiten comprender su naturaleza, mientras que en el capítulo 4 se abordará el carácter espiritual del alma y sus vínculos con el Logos.

El capítulo 5 rescata los principales aspectos del pensamiento heraclíteo que se pueden rastrear en otros filósofos. También busca sintetizar diversas razones que nos han llevado a considerar como muy relevante en nuestro tiempo el estudio de Heráclito.

## 1. Dificultades para la interpretación del pensamiento heraclíteo

### 1.1 Diversidad de fuentes y ordenamiento de los fragmentos

Como sucede con muchos de los escritos de la época, los textos originales de Heráclito se han perdido, y si su obra se conserva es gracias a fragmentos de ella recogidos en citas, paráfrasis y crónicas de la literatura posterior<sup>3</sup>. Por citar un ejemplo de una fuente importante —nacida con un fin apologético—, podemos mencionar a San Hipólito de Roma, quien en el siglo III escribió su *Refutación de todas las herejías*. En el libro IX de su obra, Hipólito menciona y cita los fragmentos heraclíteos, que considera capaces de expresar lo esencial de la doctrina del efesio. Dichos fragmentos son escrupulosamente bien citados y recopilados con la finalidad de refutar a Noeto<sup>4</sup>, a quien consideraba un repetidor de las doctrinas del filósofo efesio. Hipólito presenta tantos fragmentos, que hace pensar que con mucha probabilidad tuvo ante sus ojos el libro original de aquél.

---

3. Es muy alta la posibilidad de que haya existido un libro —posiblemente titulado ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (*Peri fysios*: Acerca de la naturaleza)—, que contuvo los fragmentos que hoy conocemos dispersos. El fundamento más sólido para sostener esta hipótesis está en la *Retórica* de Aristóteles (1407 b11).

4. Padre de la herejía cristológica llamada *noecianismo* o *patripasianismo*.

En cuanto al orden de los fragmentos, tengamos en cuenta que es una tarea difícil. Sólo puede hacerse una excepción en el caso de los dos primeros, para los que, a través de dos fuentes importantes (Aristóteles y Sexto Empírico) se cuenta con referencias explícitas respecto al orden que deben llevar. Los demás pueden ordenarse prácticamente de cualquier manera<sup>5</sup>. Los estudios de Diels, a principios del siglo XX, así como otros más recientes, defienden esta arbitrariedad en el ordenamiento de los fragmentos<sup>6</sup>. Sin embargo, hay otros, como Charles H. Kahn, que consideran que el orden es muy importante para la comprensión del pensamiento de Heráclito, y que su discurso está compuesto “cuidadosa y artísticamente” como un todo.

Por ser un punto de referencia conocido para la gran mayoría de estudiosos del pensamiento de la filosofía presocrática desde la primera mitad del siglo XX, para nuestro trabajo utilizaremos la numeración y el orden de Diels (1848-1922)<sup>7</sup>.

## 1.2 Estilo crítico

«Heráclito [...] parece enseñar por metáforas,  
sin que le preocupe mostrarnos su doctrina con claridad,  
probablemente con la idea de que a nosotros nos corresponde buscar  
dentro de nosotros mismos como él buscó por cuenta propia y encontró»  
(Plotino, 1917, p. 409).

No es fácil entender a Heráclito. Escribió en prosa, muchas veces con aforismos breves que abundan en metáforas artísticamente concebidas y paradojas desconcertantes. Además de poseer un ritmo acentuado, el carácter enigmático de sus sentencias las convierte en una especie de oráculos que no necesitan estar escritos en verso para expresar las misteriosas ideas de este filósofo (Tonelli, 1993, p. 9). Tomemos en cuenta que Heráclito quizá no tuvo la intención de escribir para el vulgo sino para quienes, habiendo llegado a un elevado conocimiento de sí mismos, eran capaces de comprender adecuadamente sus misteriosos y elevados razonamientos. Werner Jaeger, una de las autoridades más connotadas sobre el pensamiento griego, comenta sobre la originalidad

---

5. Las colecciones de fragmentos más conocidas son las de I. Bywater, F. Schleiermacher y la de H. Diels y W. Kranz (4.<sup>a</sup> y 5.<sup>a</sup> edición de *Die Fragmente der Vorsokratiker* respectivamente). Otras colecciones importantes son las de M. Marcovich y Colly, así como las de C. Kahn y A. Tonelli, que han sido realizadas más recientemente.

6. Diels los ordena de acuerdo con el orden alfabético de las fuentes.

7. Los fragmentos se citan precedidos de las letras DK, seguidas de la numeración y, finalmente, la indicación de si se trata de un testimonio (usando la letra A) o una cita (usando B).

de estilo de Heráclito: «hasta donde hemos sido capaces de rastrearlo, Heráclito es el creador de un nuevo estilo filosófico enormemente eficaz por lo incisivo y por su potencia lapidaria de formulación» (Jaeger, 1998, p. 113).

Muy a la par con su estilo literario críptico, Heráclito fue visto como un personaje misterioso<sup>8</sup>, de carácter huraño y desdenoso con los demás, poseedor de una inteligencia audaz y una cultura muy amplia.

DK 123:

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

La naturaleza ama esconderse.

Los fragmentos como éste ponen al descubierto la particularidad de la mente de Heráclito, caracterizada por ser sapiencial, mística y contemplativa; lo suyo no busca ser un discurso concatenado ni sistemático. Casi en su totalidad formula expresiones con un marcado carácter oral, como podemos notar aquí, en frases que con pocas palabras encierran agudos pensamientos sobre la naturaleza y la esencia de cada ser. Existe una elevada posibilidad de que estas expresiones hayan empezado a recopilarse al tiempo que se le comenzó a llamar *sabio*. Dado que, como hemos indicado, los fragmentos de que disponemos para conocerlo a él y a su pensamiento son recopilaciones de diversos autores antiguos, debemos tener en cuenta que no fueron traídos a colación de casualidad; es decir, quienes registraron una sentencia con palabras del pensador de Éfeso lo hicieron con una intencionalidad que, cuando conocida, ayuda mucho a comprender el contenido de dicho fragmento (Macchioro, 1922, p. 12).

### 1.3 Testimonios de Platón y Aristóteles

Al parecer, muchos de los problemas de interpretación de la obra de Heráclito surgen porque las fuentes a través de las cuales nos llega su pensamiento tomaron como punto de referencia a Platón y a Aristóteles. Se les reprocha no haber buscado penetrar a profundidad en los textos heraclíteos, sino haber simplemente recogido las opiniones más comunes que circulaban en ese entonces sin realizar un análisis crítico sobre la fidelidad de aquellos testimonios.

---

8. Véase A4: «Se dice que Eurípides, habiendo entregado a Sócrates la obra de Heráclito, le pregunta sobre su opinión acerca de él. Sócrates le respondió: “Lo que he comprendido es excelente y creo que también lo que no he comprendido pero se necesita ser un nadador delio”». Los nadadores de Delos eran famosos por ese entonces.

Teniendo en cuenta que Platón es una referencia necesaria cuando se estudia a los filósofos presocráticos, en el caso particular del filósofo efesio su importancia es aún mayor, pues pueden encontrarse aspectos importantes en los cuales Heráclito tal vez influyó sobre el Filósofo de las Ideas. Por ello es necesario aclarar el valor que tienen las referencias y citas de Platón.

En este punto nos encontramos con dos posturas frente al juicio que merecen las fuentes platónicas. Una de las opiniones más comunes es la que sostienen muchos estudiosos que, como G. S. Kirk y J. E. Raven, reprochan a Platón y Aristóteles la falta de seriedad que tuvieron al aproximarse al sabio de Éfeso. Quienes se inclinan a dar esta explicación argumentan que las posibles tergiversaciones sobre las ideas de Heráclito en los comentarios o fragmentos recogidos en los diálogos platónicos no ocurrieron a causa de un deseo de acomodar el pensamiento heraclíteo a sus propias ideas, sino por haber recibido las principales doctrinas del sabio de Éfeso a través de un discípulo de éste —Crátilo— y no directamente del autor. Crátilo habría exagerado algunos puntos de la doctrina al tratar de defender estas ideas de los cuestionamientos hechos por quienes no estaban de acuerdo con las opiniones de su maestro.

Sin embargo, como ya adelantamos, ésta no es la única opinión. Por ejemplo, en cuanto a Platón, el filósofo italiano Rodolfo Mondolfo (1877-1976) y el escocés W. K. C. Guthrie (1906-1981) consideran que deben tomarse muy en serio los testimonios platónicos acerca de Heráclito, pues es posible encontrar en las referencias al filósofo efesio una excelente comprensión de algunas de las principales doctrinas heraclíteas como, por ejemplo, la del movimiento continuo. El hermeneuta alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002) piensa de manera semejante, y resalta que Platón debió de tener un contacto directo con las fuentes escritas.

En el caso de Aristóteles, también podemos encontrar comentarios a las ideas de Heráclito que nos ayudan en la comprensión de su pensamiento, lo cual es confirmado por los testimonios de los fragmentos.

Posteriormente, Teofrasto<sup>9</sup> —fuente primaria de muchos de los doxógrafos posteriores— tomó la visión de Aristóteles como base para interpretar a Heráclito sin realizar una labor crítica sobre las opiniones del Estagirita.

---

9. Teofrasto (371-287 a. C.) sucedió a Aristóteles en la dirección del Liceo y fue su principal discípulo.

#### 1.4 Relectura estoica

Además del tamiz de Platón, Aristóteles y Teofrasto, las ideas de Heráclito pasan por la atenta lectura de los pensadores estoicos. Hay quienes sostienen que si ya la comprensión de sus sentencias era algo confusa, ésta sufriría otra deformación con el pensamiento estoico, probablemente bajo la influencia Teofrasto. Sin embargo, como veremos a continuación, los argumentos que defienden la preservación de la autenticidad de las ideas del filósofo efesio —a pesar de haber sido leídas y transmitidas por filósofos estoicos— son suficientemente sólidos.

El investigador Charles H. Kahn sostiene que la influencia de Heráclito sobre los estoicos es muy importante porque estos filósofos de la Antigüedad tuvieron acceso a las palabras escritas por Heráclito, y la deformación que supuestamente sufre el pensamiento heraclíteo con las ideas estoicas es menor de lo que comúnmente se cree. El profesor Kahn llega a afirmar que «en su camino dogmático, a pesar de que no tienen la sutileza de su pensamiento y expresión, los estoicos son los verdaderos heraclitianos de la Antigüedad» (Kahn, 2001, p. 5).

Marco Aurelio el Sabio (121-180), discípulo del estoico Epícteto, es un paradigma en cuanto a poner en práctica los principios estoicos. No sólo los medita y reflexiona sino que busca constantemente la manera de hacerlos vida. Este emperador y filósofo romano exhibe una huella heraclíteica notoria en sus escritos, y nos estimula a la reflexión sobre el grado de incidencia de estas ideas en la base de un estilo de vida concreto.

San Hipólito de Roma, en su uso apologético del pensamiento de Heráclito, apoya la no deformación de su pensamiento filosófico por parte de los pensadores estoicos. Por el contexto cultural en el que se desarrolló y por su propia formación filosófica, el autor cristiano debió de conocer lo suficiente el pensamiento estoico como para diferenciarlo correctamente de las doctrinas de Heráclito y, al hacer una elección para rebatir a Noecio, escoge al pensador efesio y no el pensamiento estoico, lo cual permite suponer que la distinción entre ambos era lo suficientemente clara, considerando que para el filósofo cristiano ambas eran fuentes paganas que podrían haberse encontrado en la base de la herejía noeciana (Macchioro, 1922, pp. 20-21).

## 2. Visión general del pensamiento de Heráclito

No es mera coincidencia que sobre los escritos de Heráclito se hayan hecho las más variadas interpretaciones religiosas y místicas, pues su obra tiene la sorprendente profun-

dididad que permite a la mente humana elevarse hacia las alturas de la contemplación intelectual. Timón de Fliunte, escritor satírico del siglo III, llamó al filósofo de Éfeso el Enigmático y el Oscuro (ὁ σκοτεινός). Sin embargo, muchas de las enseñanzas más elevadas contenidas en sus escritos parten de observaciones elementales, que casi podemos calificar de sentido común, propias de quien ha profundizado en el conocimiento de sí mismo<sup>10</sup> que, sin embargo, se recubren de un manto enigmático, análogamente a como se nos manifiesta la naturaleza.

En la claridad o en la oscuridad (Kahn, 2001, pp. 123-124)<sup>11</sup>, no cabe duda de que se trata de un pensador con una gran sabiduría, que nos habla, desde su propio contexto histórico, de materias trascendentales para el hombre en sí mismo, su relación con la divinidad y su autocomprensión como parte del cosmos.

Más allá de su organización y numeración, entre los aproximadamente 130 fragmentos existe una conexión que se puede entender con claridad a partir de la descripción hecha por Werner Jaeger en *Paideia* sobre los tres círculos concéntricos que constituyen el eje del pensamiento heraclíteo: antropología, cosmología y teología<sup>12</sup>, concepción por la que este estudioso de la filosofía antigua considera la obra de Heráclito como la primera antropología filosófica (Jaeger, 1994, p. 179). Sin importar el orden que se dé a los fragmentos, estos tres criterios están siempre presentes como enlaces que permiten ver la unidad que subyace entre ellos.

## 2.1 El fuego siempre vivo

De acuerdo con los testimonios y fragmentos, se sabe que para Heráclito el principio primordial a partir del cual se comprende el ser y el devenir de todas las cosas —conocido como ἀρχή— era πῦρ, el fuego. Darle este lugar tan fundamental en la realidad a un elemento natural como éste denota una comprensión que no es sólo física o cosmológica. El fuego, elemento central en su cosmología, guarda un estrecho vínculo con su aproximación teológica.

10. El filósofo alemán Friedrich Nietzsche admiró mucho la obra de Heráclito y lo consideró como el que más claro había escrito. De él pensaba que por ser tan conciso resultaba oscuro para quien lee muy de prisa.

11. La oscuridad que se le atribuye no parece haber sido ignorada por el propio Heráclito. Como atestigua el fragmento 93: «El señor, cuyo oráculo es el que está en Delfos, ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por signos». El filósofo sabe que la realidad que busca comunicar es compleja, y Heráclito no busca desdeñar a sus oyentes con su lenguaje.

12. Léase esta división con relación a la expuesta por Diógenes Laercio, la cual habría compuesto el libro *De la naturaleza*, escrito por Heráclito: *Del universo, De política y De teología*. (Laercio, 2000, p. 338)

Se trata de un fuego que se enciende y apaga según medidas, que siempre permanece vivo<sup>13</sup> y que es constitutivo del alma que sustenta la vida. Es de carácter divino y, por ende, también es el elemento constituyente del Logos y su manifestación física. Al ser constitutivo del Logos, no puede tratarse de una sustancia como la que constituía el ἀρχή de los filósofos milesios, sino que sería como una fuente arquetípica de la materia (Kirk) o como el proceso del cambio (Spengler). Durante nuestra investigación profundizaremos especialmente en las relaciones del fuego con el alma y con el Logos.

## 2.2 Cambio constante y enfrentamiento de opuestos: regla universal

Una adecuada comprensión de la filosofía heraclíteica nos exige tratar el tema del cambio. Esta característica de la realidad que somos capaces de percibir por los sentidos implica una estrecha relación con lo que hemos mencionado al inicio de nuestro trabajo acerca de cómo el pensamiento de Heráclito guarda una maravillosa unidad y complementariedad entre lo cosmológico, ontológico y teológico que, además, gira en torno a un eje antropológico, como veremos en el siguiente acápite.

Hemos reservado este lugar para tratar el tema del cambio no sólo por su importancia, sino también para recalcar que es necesario no entenerlo aislado de todo el conjunto de las reflexiones filosóficas heraclíteicas.

El filósofo de Éfeso reconoce, como podríamos hacer nosotros también, que todo está sujeto al cambio; sin embargo, no sostuvo que todo esté cambiando siempre. Su mente incisiva lo conduce a profundizar más allá de lo evidente, y encuentra que todo cambio es lucha, y como el cambio está presente en todo, la lucha es un principio universal que no sólo no deja de estar presente en la realidad sino que siempre lo estuvo y lo estará, puesto que constituye el soporte ontológico de todo cuanto es (Kirk, Raven, y Schofield, 1987, pp. 284-288).

Aquella concepción es en muchos casos el centro de la distinción entre el sabio de Éfeso y otros filósofos. Si comparamos el ideal de Pitágoras de un mundo pacífico y armonioso con el πόλεμος<sup>14</sup> heraclíteico encontraremos una radical oposición. Los pitagóricos consideraban que todos los elementos de la realidad que eran producto de una adecuada mezcla proporcional en la que se habían neutralizado las oposiciones, eran estados de paz que constituían estados buenos, mientras que todos aquellos espacios en los que no se

---

13. Véase DK 30 en el apéndice al final de este trabajo.

14. *Pólemos* 'lucha, enfrentamiento, combate'.

había alcanzado esa mezcla proporcional de opuestos se consideraban estados malos: era buena la eufonía en la música, la salud en el cuerpo, el orden y la belleza en el universo; eran malas la discordia, la enfermedad y la lucha. Para Heráclito, sin embargo, era necesaria la coexistencia de lo que un pitagórico hubiera considerado como estado bueno y estado malo. Para él no cabía pensar que uno era mejor que el otro. Si son principios contrarios, por naturaleza, deben estar *empujando* el uno contra el otro. Si es posible una mezcla perfectamente proporcionada se debe no a que se haya eliminado la lucha sino a que en ésta se alcanza un momento en el que se da un estado de tensión igual, un equilibrio de fuerzas en el que ninguno de los dos opuestos tiene preeminencia sobre el otro. Si se diese un momento de descanso en la lucha, el universo se extinguiría.

DK 125: «Incluso el *kykeōn* se descompone si no se le agita».

Cualquiera que sepa qué es el *kykeōn*<sup>15</sup> pero no conozca muy bien el pensamiento de Heráclito podría decir que se trata de un fragmento intrascendente en el que el autor nos transmite un truco para obtener una buena bebida. Sin embargo, si tomamos en cuenta el lenguaje metafórico del enigmático filósofo —como hacen por ejemplo Kirk y Guthrie—, podremos descubrir una interesante comparación entre el trascendente hecho de la constante conflagración de contrarios y la sencilla preparación de una bebida. Es un fragmento de gran importancia, con una gran fuerza expresiva y un mensaje muy claro: si no hay conflicto y movimiento constante, el universo se descompone, como se echa a perder el *kykeōn* si no se le agita con frecuencia.

Tal vez una de las expresiones con las que más se identifica y etiqueta a Heráclito es la de *πάντα ῥεῖ*<sup>16</sup>. Sin embargo, como ya habremos podido percibir —y como veremos en lo que resta de esta investigación—, esta identificación termina por ser irreflexiva y reductiva. Esto ocurre porque, además de que la comparación del movimiento con un río sea uno de los temas más debatidos, se trata únicamente de un aspecto —el de los cambios sensibles— de una realidad que es para el filósofo efesio mucho más rica y compleja.

15. El *ciceón* era una bebida muy conocida en Grecia desde los tiempos homéricos, que estaba reservada para los misterios de Eleusis cuando se conmemoraba el mito de Deméter, y era lo único que se admitía como refrigerio en esa ocasión. Es una mezcla de vino, cebada y queso rallado.

16. *Panta rei*: ‘todo fluye’; debe leerse como el eterno flujo de todas las cosas. Se trata de un concepto que destacaron Platón y Aristóteles como característico en Heráclito. Sin embargo, es casi unánime que no existen pruebas suficientes para afirmar que el filósofo de Éfeso dijo esas palabras, lo cual nos permite comprender con mayor claridad que la filosofía heraclítica no puede resumirse en esa frase.

Nietzsche, uno de los grandes seguidores modernos de la obra del filósofo de Éfeso<sup>17</sup>, presenta claramente lo que para él significa la gran intuición de Heráclito, la de conciliar el constante devenir con la estabilidad del Uno —el Logos—, frente a la concepción de Parménides, que encuentra como pura ilusión el cambio que percibimos: «Todas las cualidades de las cosas, todas las leyes, todo nacer y perecer son una continua manifestación de la existencia del Uno: la multiplicidad, que para Parménides es una ilusión de los sentidos, es para Heráclito el ropaje, la forma de aparecerse del Uno, en modo alguno una ilusión; de otro modo, el Uno no se aparecería en absoluto» (Nietzsche, 2003, p. 79).

El *panta rei* heraclíteo implica una estrecha relación entre la doctrina del cambio constante de los objetos físicos y la de la identidad de los contrarios, la cual se debe a que el cambio es cíclico<sup>18</sup>. Esto quiere decir que el filósofo efesio probablemente entendió que aquello que en un momento cambia a una cosa distinta y luego regresa a su estado original en cierta manera tiene que haber sido siempre lo mismo. El reposo en el mundo físico se da en el cambio constante, y éste no surge a partir de una estabilidad aparente, como podría entenderse si seguimos el pensamiento pitagórico.

Si a la luz de lo dicho sobre el cambio constante y la identidad de los contrarios tratamos de comprender la unidad de la realidad fundada sobre el Logos, tendremos que remitirnos a lo que proclamó el filósofo en el fragmento 30: el cosmos es como un «fuego siempre vivo, que se enciende según medidas y se extingue según medidas»<sup>19</sup>. En este mismo sentido, el fragmento 60 nos muestra un parámetro estable para comprender la realidad ordenada en medio del cambio constante y de la inestabilidad, parámetro constituido por los límites estrictos del «camino hacia arriba y hacia abajo [que son] uno y el mismo»<sup>20</sup>.

El principio de los contrarios no es sólo aplicable al mundo físico sino que, como observa Jaeger, «este principio va mucho más allá del reino de la física y su aplicación a la vida humana casi parece más importante que su papel dentro de la filosofía natural» (Jaeger, 1998, p. 119).

---

17. Heidegger, Hegel y Nietzsche fueron grandes admiradores de la obra de Heráclito.

18. Véase DK 88.

19. DK 30.

20. Esta interpretación cosmológica del fragmento 60 es de Teofrasto (DK A1), y es la más conocida de la Antigüedad.

### 2.3 Clave antropológica

La dificultad para interpretar los fragmentos de Heráclito tiene como una de sus causas el hecho de que éstos pueden tener más de una significación. Ello se debe no sólo a la manera en que están escritos, sino a que nos han llegado a través de diversas fuentes que los citan en sus propios contextos, lo cual nos obliga a entender primero la ocasión en que han sido citados y el consecuente significado que se les da. Una vez dado este primer paso se realiza un estudio filológico que, tomando en cuenta los elementos mencionados sobre el lugar que ocupa en la fuente y el contexto en que es enunciado, nos permitirá aproximarnos a lo que aquellas palabras significaron para el pensador efesio (Gadamer, 2001, pp. 17-31).

A mi juicio, si logramos encontrar un elemento común que esté presente en las diversas fuentes y que pueda considerarse como una línea directriz para la interpretación del pensamiento heraclíteo, se puede subsanar esta dificultad en una gran medida. Considero que la clave de interpretación está en hacer una lectura de las sentencias de Heráclito desde un criterio antropológico.

Al adentrarnos en el estudio del sabio de Éfeso, se descubre que lo que pretende es mostrar quién es y cómo debería ser el hombre para poder alcanzar la realización de su ser en el actuar. La teoría de los opuestos<sup>21</sup>, su anuncio del Logos y otras de sus principales doctrinas encajan adecuadamente dentro de este marco. A la luz de este criterio es que considero que se pueden entender con mayor claridad las reflexiones heraclíteas que, sin un norte claro, pueden parecer inconexas y hasta incoherentes.

La opinión de Jaeger sobre estos puntos es muy audaz; sin embargo, explica de manera muy iluminadora esta *clave antropológica*. Para el investigador alemán, Heráclito usa en su obra diversos paralelos cósmicos para hablar del hombre, como un molde para retratar filosóficamente la vida del ser humano, que constituye el horizonte primario de su reflexión (Jaeger, 1998, p. 233).

La experiencia humana de incertidumbre frente al porvenir y de contingencia frente a la propia existencia es reflejada de una manera muy artística en el fragmento 52, cuya lectura nos hace recordar al poeta César Vallejo, que en su poema “Los dados eternos” reflexionó varios siglos después sobre una experiencia análoga.

---

21. Heráclito considera que hay unidad en los contrarios. Esta reflexión trasciende el ámbito físico y confluye en una referencia alegórica a diversos aspectos de la vida del hombre.

DK 52: «El evo (αἰὼν)<sup>22</sup> es un niño que juega y desplaza los dados: de un niño es el reino».

Las reflexiones teológicas también están estrechamente vinculadas con la concepción antropológica de Heráclito. El Logos es el ordenador de la vida humana. Debemos relacionarnos con él, en cuanto que debemos conocerlo y entenderlo de manera consciente y cotidiana.

Desde la época de los Padres de la Iglesia se distinguen en el cauce de la reflexión antropológica dos aproximaciones a la constitución del ser humano. Una de ellas —que se suele ubicar más en la reflexión occidental— ve al hombre como un compuesto de dos elementos: alma y cuerpo; la otra —más difundida en Oriente— distingue en el hombre cuerpo, alma y espíritu. Ambos modelos, que podemos poner bajo la denominación de *dicotómico* o *dual* y *tricotómico* o *trial*, aportan valiosos elementos a la antropología. Se podría decir, en términos muy generales, que en el primer modelo el alma asume las funciones que en el trial estarían repartidas entre el alma y el espíritu.

En el modelo dual se insiste en la unidad del hombre como formado por el conjunto indisociable de alma y cuerpo. Identificar al hombre sólo con el cuerpo o sólo con el alma puede llevar al materialismo o al espiritualismo, dependiendo cuál dimensión se absolutice. Ellos otorgan al cuerpo una dignidad equiparable al alma.

En el modelo trial se avanza de la dimensión corporal a un elemento más personalizador, que es el alma, y se culmina en el espíritu como lo más elevado y sublime en el ser humano. Evidentemente, estas tres dimensiones no son compartimientos estancos, sino que forman un ser uno e indiviso.

En la aproximación al pensamiento de Heráclito, particularmente a sus reflexiones sobre la psique humana, considero que el modelo trial permite comprender mejor los distintos aspectos que conforman su filosofía. La relación entre la filosofía heraclítica y un modelo trial no se funda sobre una explícita distinción terminológica en este autor griego sobre cuerpo, alma y espíritu, sino sobre el reconocimiento —dentro de la psique— de un aspecto pasional (fragmento 85) y de otro más profundo (fragmento 45) que considero de carácter espiritual y que relaciona al hombre con el Logos divino.

---

22. El tiempo de vida, duración, tiempo; vitalidad, vida; relacionado con *aiei* 'eterno'.

## 2.4 El Logos: clave de lo natural y sobrenatural

Las ideas cosmológicas, psicológicas y teológicas del pensador efesio están engarzadas en un marco más amplio que les permite ser lo que son y las dota de sentido y significación: el Logos<sup>23</sup>.

DK 22: «Los que buscan oro cavan, pues, mucha tierra y encuentran poco».

Lo que nos transmite esta sentencia es muy cierto, y parece que lo hemos entendido todo con sólo hacer una primera lectura. Sin embargo, en este tipo de sentencias oraculares que se presentan en un estilo análogo, por ejemplo, al de las parábolas de los Evangelios, en cuanto que manifiestan experiencias de la vida cotidiana para enseñar aquello que comúnmente permanece oculto a los ojos del entendimiento y de la sensibilidad: Heráclito trata de comunicar otra experiencia que debe entenderse por analogía con la frase literal.

El filósofo, consciente de que el hombre muchas veces no es capaz de aprovechar la experiencia cotidiana para reflexionar y no se da el espacio para la meditación ni para el contacto con lo divino y sobrenatural, nos dice que al vivir usualmente sumergidos en los quehaceres del mundo estamos como divididos, alejados de la unidad y simplicidad del Logos.

Definir el Λόγος de acuerdo con los parámetros heraclíteos sería imposible si no comprendemos que para el pensamiento griego de la época no existe la separación clara entre el plano ontológico, cosmológico y lingüístico (o lógico). Heráclito juega con estos distintos planos dándole preeminencia a uno en particular de acuerdo con el contexto y el mensaje que quiere transmitir.

Una de las primeras claves de interpretación la encontramos en la etimología. *Logos* es un sustantivo que viene del verbo λέγω, que significa ‘reunir’, y además ‘escoger, recoger, enumerar’. El sentido primario de unidad es el que tiene mayor contenido filosófico; éste es utilizado por Homero y Aristóteles.

DK 1:

<p>Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον</p>	<p>No obstante, a este Logos que es siempre, los hombres no lo comprenden tanto antes de haberlo escuchado como una vez que lo oyeron [...].</p>
---	--

23. *Logos* (Λόγος) es una expresión que tiene un significado muy amplio; abarca acepciones tales como ‘palabra’, ‘razón’, ‘afirmación’, ‘medida’, entre otras que, en Heráclito, adquieren un particular cariz místico y religioso en el cual iré ahondando a lo largo de este trabajo.

Para Heráclito el Logos es eterno —«es siempre»— y él le da expresión verbal aunque sin poder aprehenderlo y explicarlo completamente<sup>24</sup>, puesto que el Uno —el Logos, que lo es todo— trasciende su pensamiento y sus palabras. Resulta sugestivo el significado de la etimología de la palabra αἰών, de la cual deriva el término ἄεί que usa Heráclito en el fragmento primero, y que es traducido como «es siempre». Αἰών significa ‘vida’ y ‘duración de la vida’, lo cual nos sugiere la comprensión del Logos como ‘Ser siempre vivo’, que también puede entenderse de esa manera a partir de los fragmentos 30 y 16. Es el principio divino e inteligente que lo rodea y abarca todo, causa de la ordenación del cosmos: «Todas las cosas son Uno»<sup>25</sup>, tanto lo opuesto como lo diverso, lo múltiple y las parejas de opuestos entre sí; todos los géneros conforman la unidad. El Logos también permanece inscrito en nuestra naturaleza humana como causa de nuestro ser y devenir, fuente de nuestra inteligencia, a través de la cual somos capaces de acercarnos a Él. El Logos es la verdad y la razón que da sentido al universo. Es el fundamento de la realidad y es desconocido por los hombres, aunque estén estrechamente vinculados a él, puesto que es ley universal del cosmos y del hombre<sup>26</sup>.

El sentido de ‘palabra’ del término *logos* no es dejado de lado. El término usado comúnmente por los pensadores griegos para expresar este concepto era *epos*<sup>27</sup>; sin embargo, Heráclito prefiere usar *logos*, cuyo uso era menos común. Una de las causas que lo llevaron a esta elección parece ser el deseo explícito de marcar una diferencia con sus predecesores y con la épica homérica.

También *logos* tiene el sentido de ‘regla’ o ‘norma’, ‘fórmula de todas las cosas’. Esta interpretación es la que propone especialmente G. S. Kirk. Esta norma da unidad a la realidad existente.

### 3. Naturaleza del alma: nuevos matices para su comprensión

Es justo que en este momento nos preguntemos qué es el alma para Heráclito. Indagar en la comprensión del alma humana en su pensamiento implica también ahondar en el uso de la palabra ψυχή en sus fragmentos. Este término griego (*psyché*) expresa el concepto de alma, y es un punto de encuentro entre el esfuerzo por explicar la realidad humana, la divina y la cósmica.

24. Véase DK 1 y 50.

25. DK 50.

26. Véase DK 114.

27. *Epos* ‘discurso, palabra’.

Podemos obtener un primer acercamiento al significado de ψυχή a partir del DK 45 —en el cual profundizaremos más adelante—. Allí éste término tiene la connotación de ‘aliento vital’, ‘fantasma’, ‘espíritu’ o ‘alma que se recibe a través de la inhalación’.

Desde una visión que considera los distintos aspectos de la realidad, Heráclito concibe el alma conformada por fuego, cuyas características de incorporeidad y composición sutil lo hacen particularmente propicio para conformar la sustancia de los seres vivos. Con este concepto explota, además de sus cualidades físicas, el valor simbólico del fuego para diversas manifestaciones religiosas del hombre desde la antigüedad —como expresión de lo divino—, valor que no era desconocido para el filósofo efesio y que juega un rol que podríamos considerar gravitante en su pensamiento.

Si tratáramos de describir el aspecto exterior del fuego heraclíteo deberíamos asemejarlo a una especie de vapor invisible y no a una llama o brillo visible.

Entre los griegos es común que la divinidad reciba varios nombres. Esto se refleja, por ejemplo, en Diógenes de Apolonia<sup>28</sup>, cuando trata acerca del Aire como *psyché*<sup>29</sup>. Los fragmentos hipocráticos atestiguan que cuando este filósofo se refiere al principio vital presente en el universo lo llama *Aire* y cuando se refiere a su presencia en los organismos vivos le da el nombre de *Respiración*. En ambos casos el *nous* está presente como cualidad esencial de este principio divino. Lo que distingue la presencia del principio vital en los seres animados y los inanimados es, principalmente, la temperatura, pues el aire cálido era asumido como sinónimo de vida.

Cuando relacionamos a la *psyché* con la respiración, como hicieron Anaxímenes o Diógenes de Apolonia, encontramos que para Heráclito la respiración nos permite entrar en contacto con el Logos —razón cósmica— a través del aire que, gracias a su naturaleza, sirve de manera permanente como intermediario entre nuestro logos y el Logos universal. Por ello, aunque estemos dormidos, nuestro vínculo con el Logos, a pesar de verse debilitado, permanece vivo. Bajo esta concepción deben entenderse las exhortaciones a no trasladar a la vigilia cotidiana el estado de distanciamiento entre nuestra razón y la razón común que sucede durante el periodo de sueño.

La gran mayoría de los especialistas en la filosofía de Heráclito concuerda acerca de la naturaleza ígnea del alma, acercándose así a la interpretación expuesta por Aristóteles en

---

28. Es un pensador ecléctico que recoge en su reflexión la obra de grandes pensadores como Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Leucipo y Heráclito.

29. Véase Diógenes de Apolonia, fragmento DK B4.

*Del alma*<sup>30</sup>. Para Kirk, al plantear que el alma está hecha de fuego Heráclito se aleja de aquéllos que —como Homero y Anaxímenes— creen en que el alma es como un soplo. Como elementos a favor de esta concepción de Heráclito descrita en la obra aristotélica considero que el fuego permite explicar mejor el efecto letal de la humedad para el alma, —considerada como esencialmente seca—, así como el hecho de que con este elemento se tiene la experiencia física de no poder percibir los límites de la realidad.

DK 36:

Ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι,  
 ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι.  
 ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται,  
 ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ.

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

No podemos exigirle a Heráclito la misma rigurosidad científica y lógica que a un científico de nuestro tiempo, no sólo por el sinsentido anacrónico de una pretensión de este tipo, sino porque el filósofo de Éfeso no pretende ser considerado científico sino alguien que procura ser fiel a una misión profética y se encuentra a sí mismo limitado por el lenguaje para transmitir un mensaje divino<sup>31</sup>. Cuando hacemos un paralelo entre el mundo físico y el psicológico teniendo al fuego como elemento de unidad —vivo y racional—, descubrimos importantes enseñanzas en las paradojas heraclíteas. El fragmento 36 muestra una clave fundamental al establecer el vínculo entre el cosmos físico y la vida —los elementos físicos, tierra y agua, con la *psyché*—, clave que Aristóteles habría captado y a partir de la cual habría podido reconocer que para el enigmático filósofo el *arché* no era sólo fuego sino también *psyché*.

Concuerdo con Marcovich en la riqueza metafórica de este fragmento 36. La descripción del alma-fuego que nos presenta Heráclito tiene implícita la validez del principio de medida necesario para dar consistencia ontológica a la realidad. También trae la sugerencia de una relación entre los cambios psicológicos normales y los cambios meteorológicos habituales; de ambos podemos ser testigos. Si concentramos la atención en el término *ψυχῆισιν* —que Heráclito usa en otras ocasiones—, descubriremos que se aplica en este fragmento sólo a las almas de los vivos, y no a las almas de los muertos. En opinión de Marcovich esta exclusión implica que el filósofo de Éfeso considera en este fragmento a cualquier alma individual en un cuerpo humano, incluyendo así tanto el alma de un hombre sabio como la de uno necio.

30. Véase DK A15 (Aristóteles, *Del alma*, 405a24ss.). El Estagirita afirma que para Heráclito el alma es incorpórea.

31. Sobre Heráclito y su misión profética volveré más adelante.

Otra metáfora interesante que evidencia Marcovich es la que se puede entender entre el fuego como elemento que debe ser alimentado para que permanezca vivo y el alma que también requiere ser nutrida para mantenerse. La creencia común entre los griegos era que el alma se nutría de la sangre de los animales sacrificados. Heráclito habría compartido esta creencia popular y, según Gigon, habría usado en el fragmento 36 la palabra ὕδωρ para implicar sangre y otros fluidos orgánicos, y γῆ para carne, ligamentos y huesos (Marcovich, 1967, pp. 352-364). De ser cierta esta hipótesis, el fragmento mencionado cobra, además, una importancia adicional al mostrar parte de las creencias religiosas del sabio de Éfeso.

A partir de la interpretación de este fragmento también es posible llegar a la consideración de la inmortalidad del alma. Sobre ello Filón comentó que para Heráclito la muerte no es extinción completa sino el cambio en otro elemento. Sin embargo, el mismo fragmento no resuelve el asunto de la inmortalidad, pues prevalece la incógnita de cómo explicar que el alma, sujeta a cambios continuos y que al morir se convierte en agua, pueda tener la suficiente permanencia como para preservar su identidad en una siguiente vida (Rohde, 1925, pp. 392-394). Lamentablemente no es posible afirmar con precisión que Heráclito creyera en la inmortalidad del alma; no obstante, cualquiera que fuese su creencia sobre el futuro del alma, ésta no podría ser puramente racional sino que tendría que considerar algún matiz religioso.

Como sucede con frecuencia respecto a los aspectos más personales de la vida de los filósofos presocráticos, no podemos conocer con exactitud qué implica ese “matiz religioso” del que hablamos en cuanto a la práctica ritual específica de Heráclito. Sin embargo, las diversas referencias externas —como las de Sexto Empírico— y algunos de los fragmentos que recogen las propias expresiones del sabio, nos hablan de una muy posible influencia órfica que, dentro del contexto en el que se desenvolvía el pensador efesio, hubiese sido muy natural. Es así que Guthrie y Casadesús descubren en Heráclito un extraordinario paralelismo con las nociones órficas.

Este vínculo con las creencias órficas permite comprender mejor ciertas expresiones heraclíteas acerca de la naturaleza y destino del alma que encontramos en los fragmentos estudiados. La necesidad de cultivar el alma y cuidarla, de no *humedecerse* con el exceso de placeres o por llevar una vida irreflexiva, es resaltada junto al forzoso esfuerzo por acercarse al Logos ígneo, fuente de nuestro ser. Heráclito exhorta a *escuchar* al Logos y su sabiduría para impregnar el alma de ella y conducirla por caminos rectos que le permitan reencontrarse con su fuente y no caer en un eterno devenir.

Sobre la conformación del alma citaré otros dos fragmentos:

DK 45:

Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύποιο  
πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, οὕτω  
βαθὺν λόγον ἔχει.

Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan profundo es el logos que ella posee.

DK 115:

Ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν.

Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo.

En estos fragmentos Heráclito reconoce la profundidad del alma. Para él, desconocemos los límites del alma: aunque recorriéramos todos los caminos, no los podríamos encontrar. La limitación humana se topa con la profundidad del logos. Éste es la esencia racional o ley del alma —logos *particular*—, que se enraíza en el Logos *universal*. Este logos tendría la connotación de energía vital o psíquica (Mondolfo, 1966, p. 260). Con ello estaríamos encontrando en Heráclito una concepción del alma como energía, lo que nos da, además, una clave adicional de aproximación al relacionar esto con el fuego como elemento primordial o *arché*.

John Burnet (1863-1928) aporta otro aspecto importante al relacionar este Logos con el sentido de medida<sup>32</sup>. La medida en el mundo griego, en la mayoría de los pensadores, es un sinónimo de perfección y de completitud. Desde esta concepción del logos *individual*, el alma-energía es también medida.

DK 103:

Ἐνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ  
κύκλου περιφερείας

En la circunferencia de un círculo el principio y el fin son comunes (coinciden).

El uso de la palabra *πέρας*<sup>33</sup> en ambos fragmentos —DK 45 y 103— sugiere una relación que nos permite entender mejor lo inagotable que es el conocimiento del alma.

32. Véase DK 30 y 31.

33. *Péras* 'límite'.

Esta experiencia de una realidad insondable se puede entender a partir de la figura de la circunferencia, en la cual cualquier punto es principio y fin al mismo tiempo.

Esta realidad del alma, profunda e inagotable para el intelecto humano, participa de la armonía oculta<sup>34</sup> del Logos universal, armonía que es consecuencia del enfrentamiento de los contrarios. Para Heráclito «la más bella armonía, [nace] de su contrario, y todo procede de la discordia» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a).

Para H. Fraenkel, Heráclito relacionaba la grandeza del sol y nuestra percepción de la inmensidad de sus límites con la ausencia de límites del alma. Para ello se basa en los fragmentos 3, 94 y 99<sup>35</sup>, los que relaciona, a su vez, con DK 45. Aunque Kirk y otros más objetan esta relación, no deja de ser una hipótesis interesante y coherente con el conjunto del pensamiento heraclíteo, hipótesis que refleja la concepción del alma de este filósofo como una realidad particularmente insondable.

El vínculo entre el mundo físico y psíquico es en sí mismo paradójal, es decir, aporta luces al mismo tiempo que deja las sombras de más de un misterio sin resolver. Ello se puede notar en el fragmento 62:

DK 62: «Inmortales los mortales, mortales los inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos».

Estas palabras transmiten dinamismo, y de esa cualidad participa de manera intensa tanto la esencia misma del alma humana como los elementos del mundo físico: vida y muerte en constante enfrentamiento, como la sequedad y la humedad enfrentan al fuego.

Releyendo este acápite es posible comprender que Heráclito comparte un uso común del término *psyché*, que es aplicado no sólo a los seres vivos sino a todo el cosmos. En tiempos del filósofo efesio era común que se considerara que el universo estaba rodeado de éter y que éste era el elemento que permitía que existiera vida. Anaxímenes dio un paso muy importante al hacer un paralelo explícito entre el *aer* ‘aire’, que daba vida al universo, y el alma humana que nos da vida a nosotros. Diógenes de Apolonia —discípulo de Anaxímenes— reflexionó de manera semejante, y por un camino cercano anduvieron los pitagóricos que hablaron del cosmos que tomaba su respiración del vacío que lo rodeaba.

---

34. Al respecto, en el DK 54: «La armonía oculta es superior a la manifiesta».

35. También puede tomarse en cuenta el ya mencionado DK 54.

Guthrie considera que en este marco común se comprende el logos —que es fuego— y sus cualidades —pureza, ser inextinguible e invisible—, así como la inteligencia y el alma en su máxima pureza, que aunque no llega a ser concebida como inmaterial<sup>36</sup>, está muy cerca de serlo.

### 3.1 Distinción entre el alma y el cuerpo

Se puede afirmar que, como consecuencia de la fuerte relación de la concepción heraclíteica acerca del alma humana y el orfismo —hipótesis que defienden, por ejemplo, Macchiolo, Guthrie y Reale—, Heráclito distingue con claridad el alma y el cuerpo, considerando a este último la cárcel que mantiene encerrada al alma hasta el momento de la separación de ambos, que tiene lugar en la muerte.

Sobre la base de estas ideas hay que resaltar que los pensadores estoicos eligieron a Heráclito como el soporte para afirmar que el alma humana estaba impregnada en todas las partes del cuerpo, gracias a lo cual podía percibir los estímulos que éste recibía como, por ejemplo, el dolor ocasionado por alguna lesión o enfermedad. Esa hipótesis quedó plasmada en un fragmento considerado espurio, al que Diels dio la numeración 67a, y que muchos de los más importantes estudiosos —a excepción de Mondolfo— han rechazado en sus listas<sup>37</sup>.

DK 67a: «Así como [dice] la araña, estando en el medio de su tela, siente enseguida cuando una mosca rompe algún hilo suyo, y por ende corre rápidamente allí, como si experimentara dolor por la ruptura del hilo, de la misma manera el alma del hombre, al ser ofendida alguna parte de su cuerpo, allí se apresura a dirigirse, como si no tolerara la lesión del cuerpo al que está unida de una manera firme y proporcionada».

A pesar de haberlo citado, no pretendo defender la autenticidad de este cuestionado fragmento. Creo suficiente destacar la elección estoica de Heráclito como el vehículo para estas ideas. Ello sólo puede haberse hecho si el filósofo de Éfeso tenía clara la distinción entre el alma y el cuerpo, al mismo tiempo que la estrecha relación entre ambos. Si hubiera sido de otra manera, el filósofo efesio no habría sido el más indicado para fundamentar un pensamiento semejante.

36. En varias ocasiones he usado el término *inmaterialidad*, el cual es distinto de *incorporeidad*. Aunque para Heráclito el alma humana fuese incorpórea, no necesariamente tenía que ser inmaterial. Al parecer el filósofo efesio intuyó que la inmaterialidad acompañaba a la incorporeidad del alma.

37. Entre los que niegan la autenticidad del 67a están Kirk, Marcovich y Kahn.

Ahora bien, no sólo se cuenta con el fragmento citado, sino también con el testimonio de Aristóteles<sup>38</sup> que, reflexionando sobre la naturaleza del alma, afirma que Heráclito la consideró como exhalación que tiene percepción y que es más incorpórea<sup>39</sup> —ἀσωματώτατόν—, ergo, también diferente del cuerpo. Tómese en cuenta que hablar de un alma inmaterial era algo novedoso para la época, puesto que se consideraba que la vida era connatural a la materia y al alma como principio de vida tenía que ser material. Las reflexiones de Heráclito, según acota Aristóteles, se acercaron a distinguir con mayor claridad la inmaterialidad del alma.

Del mismo Aristóteles recibimos el siguiente relato: «De Heráclito se cuenta lo que habría dicho a extranjeros deseosos de llegar hasta él. Al aproximársele se detuvieron tan pronto como vieron que estaba calentándose ante un horno. Viéndolos vacilar les dio valor y los invitó a entrar con estas palabras: “Aquí también hay dioses”»<sup>40</sup>. Esta narración muestra al filósofo de Éfeso en una escena de la vida cotidiana en la cual irrumpe con su expresión aparentemente fuera de lugar para captar la atención de sus visitantes. Con las desconcertantes palabras «aquí también hay dioses» trata de hacer manifiesto algo que permanece oculto para los demás y que no es evidente para la sensibilidad. La palabra *dioses* ha sido interpretada como una referencia al alma, de carácter divino y presente en toda la realidad. Los extranjeros que lo visitan ven a un hombre común y el filósofo los invita a *ver* aquello que realmente tiene valor y que hace valer la pena la visita: el Logos que él predica.

Es necesario decir que a pesar de la claridad para distinguir el alma del cuerpo, la distinción que existe en Heráclito y en otros escritores de su tiempo no implica aún una separación consciente y clara de los planos material y espiritual: «Hasta entonces los mundos material y espiritual se habían unido sin mucha aprensión. Después, se distinguirían entre sí claramente. Gran parte de la oscuridad de Heráclito deriva del hecho de que su pensamiento más sutil le había llevado a una fase en que la materia y el espíritu, o lo que es igual lo concreto y lo abstracto, deben considerarse como separados, pero él está todavía demasiado apegado a la moda del pensamiento anterior para efectuar la separación de un modo consciente» (Guthrie, 2005, p. 403). Estas palabras expresan de manera mesurada la novedad traída por Heráclito al pensamiento griego con la sutil e inconsciente distinción entre cuerpo y espíritu<sup>41</sup>. El misterioso filósofo efesio piensa de

38. DK A15 (Aristóteles, *Del alma*, 405a25).

39. «Más incorpórea», con relación a cómo la consideraron sus predecesores.

40. DK A9 (Aristóteles, *Partes de los animales*, A 5, 645a17).

41. Distinción que implica diferenciar lo material de lo inmaterial de manera clara y explícita. El uso que se hace en este párrafo del término *espíritu* está referido a lo opuesto a la materialidad en ser humano, dada por el cuerpo. En este caso *espíritu* abarca todo aquello que en el hombre no es material, tanto lo puramente espiritual como la psique.

manera distinta al común y, como atestiguan sus fragmentos —como el 45 o el 115—, intuye la inmaterialidad del alma humana.

A partir del fragmento 45, en el que nos advierte que no nos es posible encontrar los límites del alma porque ella tiene una gran profundidad, podemos hacer una observación que nos acerca muchísimo a la opinión de Bruno Snell que citamos a continuación. Se trata de lo siguiente: cuando Heráclito habla de no encontrar los límites del alma, difícilmente puede incluir junto al concepto de alma (*psyché*) la conceptualización del cuerpo —y su evidente materialidad—, pues de haber sido así sus palabras tendrían un sentido muy distinto, y tendríamos tal vez que preguntarnos cómo imaginar la profundidad de la mano o del pie: «El primer escritor que destaca el nuevo concepto de alma es Heráclito. Él denomina al alma de un hombre viviente *psyché*; en su visión el hombre consiste de cuerpo y alma, y el alma está dotada de cualidades que la diferencian radicalmente de aquellas que poseen el cuerpo y los órganos físicos. Podemos decir con seguridad que estas nuevas cualidades son irreconciliables con las categorías del pensamiento de Homero; él ni siquiera dispone de los prerequisites lingüísticos para describir lo que Heráclito predica del alma» (Snell, 1953, p. 17).

La profundidad del alma no tiene medida y es muy distinta de la que posee la dimensión corpórea del ser humano. Snell destaca, además, que el uso del término βαθὺν<sup>42</sup> en el fragmento 45 es poco común y está referido al ámbito propiamente espiritual de un hondo conocimiento de la realidad. Los estudios realizados por Snell nos permiten comprender mejor la novedad traída por el filósofo efesio en cuanto al alma. Sin dejar de considerar aquellos aspectos del alma humana que se vinculan con la corporeidad como, por ejemplo, el dolor, Heráclito encontró aspectos que no están ligados directamente a lo material, como la capacidad de relacionarse con el Logos de manera consciente.

Terminemos este acápite afirmando que la mención al alma *en* un cuerpo es un tema recurrente en Heráclito y puede verse en diversos fragmentos como 45, 85, 107, 117 y 118.

### 3.2 El alma en relación con el cuerpo

Los escritores griegos hasta Homero solían usar la palabra σάρξ<sup>43</sup> para expresar especialmente una o varias porciones de músculos suaves en el hombre o el animal. El término fue utilizado en algunas ocasiones por sinécdoque para señalar el cuerpo. Su significado fue puramente físico, sin connotaciones psíquicas o éticas.

42. *Bathyn* ‘profundo’.

43. *Sarx* ‘carne’.

Sin embargo, el término que nos interesa destacar es *σῶμα*<sup>44</sup>, puesto que éste es el que será usado —especialmente por Platón— para denotar lo opuesto al alma y aquello que le causa daño, adquiriendo con ese uso nuevas connotaciones referidas a la psique y al actuar del ser humano.

A partir de los fragmentos heraclíteos se ve que el filósofo efesio mantiene la concepción peyorativa presente en la época —especialmente en el ambiente órfico y pitagórico— frente al cuerpo como cárcel del alma y como un cadáver<sup>45</sup> que no tiene ningún valor una vez que ésta lo abandona. El fragmento que presento a continuación no sólo lo atestigua sino que, al mismo tiempo, expresa una crítica a las prácticas funerarias tradicionales. Notemos que en el DK 96 se usa el término *νέκυνες*<sup>46</sup> en lugar de *σώματα*<sup>47</sup> que, como se ha indicado, se usaría si se hablase del cuerpo humano de un modo distinto.

DK 96: «A los cadáveres hay que arrojarlos más rápido que al estiércol».

Una de las interpretaciones más plausibles de este fragmento lo entiende en relación con la práctica funeraria órfica, que consistía en incinerar el cadáver como signo de liberación del alma de lo que constituyó su habitación carcelaria, y como medio de limpiarla de la mácula que éste le produjo al recibirla. Es así que mientras más rápido se incinere el cadáver será mejor para el alma, puesto que quedará liberada de la que fue su prisión temporal.

Evitaré entrar en detalles acerca de la influencia órfica en Heráclito, a pesar de que parece haber sido relevante, puesto que es posible interpretar muchas de sus reflexiones teológicas desde los misterios órficos. Sin embargo, no se puede afirmar a ciencia cierta que haya practicado el orfismo y que, por lo tanto, la influencia sobre su filosofía haya sido directa; tampoco que se trate de una conexión indirecta a través del conocimiento de unas prácticas que consideraba adecuadas ni que simplemente haya existido un cúmulo de experiencias y prácticas religiosas comunes entre el orfismo y el pensador efesio. Me limitaré a decir que es patente una presencia cultural del orfismo en las reflexiones de Heráclito acerca de la *psyché*, que yacen como un marco subyacente y que tienen como uno de sus frutos una positiva distinción de la dimensión inmaterial del ser humano con respecto al cuerpo.

44. *Soma* ‘cuerpo’.

45. En el pensamiento heraclíteo, el alma es la que da valor al cuerpo. En una concepción órfica del cuerpo no tendrían cabida las prácticas funerarias que son comunes para nosotros (velatorios, procesionales, oraciones y bendiciones). Por esa razón preferí usar el término *cadáver* en vez de *cuerpo*.

46. *Nékyes* ‘cadáveres’; esta palabra también se usa en el fragmento 63.

47. *Somata* ‘cuerpos’.

### 3.3 El conocimiento como clave para la intelección del Logos

Joel Wilcox realizó un bien documentado estudio sobre la *psyché* y el Logos en Heráclito, a partir del cual busca los orígenes epistemológicos en el pensamiento de este filósofo presocrático. Afirma Wilcox que se puede considerar que Heráclito sostuvo una teoría del conocimiento, puesto que «en particular, él encontró la necesidad de describir un objeto de conocimiento por excelencia (el logos), una sede del conocimiento para los seres humanos (*psyché*) y los medios a través de los cuales la *psyché* puede llegar a conocer el logos» (Wilcox, 1994, p. V). La consideración de un objeto, una facultad y unos medios permitiría demostrar que el tema del conocimiento no sólo tuvo importancia para el filósofo —lo cual resulta predecible en el contexto del necesario encuentro consciente entre la razón humana y el Logos universal—, sino que es una clave antropológica importante que posteriormente aparecerá desarrollada con mayor profundidad en Platón. Sin embargo, si prestamos atención a algunas expresiones que encontramos en diversos fragmentos, como el 78, parecería que Heráclito asumió una postura escéptica frente a la posibilidad de alcanzar la sabiduría:

DK 78:

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει  
γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει

La naturaleza humana no posee sabiduría  
pero la divina la posee.

No obstante, si unimos el mensaje contenido en estas palabras con el que contienen otros fragmentos como el 47 o el 101a, podemos descubrir que para Heráclito hay como dos caminos para alcanzar el conocimiento y la sabiduría: uno es el que proviene directamente de la divinidad a través de una revelación, y otro se suscita en la comunión metafísica alcanzada entre el maestro y su discípulo sobre la base de la comprensión del Logos:

Heráclito parece indicar dos caminos: la revelación —tal como él la va cumpliendo— por obra de un *maestro de verdad*, que muy difícilmente podrá llegar al corazón de los *poloi*, y que exige un contexto de alguna manera iniciático, y una experiencia metafísica en común entre el maestro y los discípulos, y por supuesto una profunda cercanía espiritual; y el testimonio de muchísimas cosas, apertura extrema de la mente que todo lo acoge: lo que ve, lo que aprende, y todo lo confía a un entendimiento interior y sutil, espejo de conciencia. Experiencia y escucha reflexiva interior se fundan en la *sofía*, el pensamiento de iluminación, de Heráclito el Oscuro (Tonelli, 1993, pp. 26-27).

Es interesante notar en la explicación del filósofo italiano la comprensión de la estabilidad del conocimiento unida a la inestabilidad de la realidad que permanece en constante

movimiento. Es una dificultad que salta a la vista cuando tratamos de entender cómo se puede poseer sabiduría si el objeto de aquélla está en constante cambio. El mismo Tonelli comentará acerca del concepto de sabiduría en Heráclito: «Sabiduría es vivir en el flujo, acogiendo el perpetuo discurrir de todas las cosas, que es figura de inmutabilidad en lo profundo, y transformar todo en un fluido logos humano que es centella del más vasto Fuego, el logos divino,  $\tau\omicron\ \sigma\omicron\phi\acute{\omicron}\nu$ <sup>48</sup>. Es desarraigo que nace en el corazón mismo del contacto, pensamiento del dios cósmico que se piensa incluso a través de la conciencia del hombre» (Tonelli, 1993, p. 27).

El hombre ha de encaminarse por cualquiera de aquellas sendas con tal de alcanzar la sabiduría. La capacidad de conocer que tenemos debe ser cultivada de manera que podamos traspasar los niveles superficiales de la realidad, a los que estamos acostumbrados, para conocer lo profundo del Logos en el cual se comprende la armonía oculta del cosmos. Heráclito rechaza la idea de que el conocimiento humano tenga límites (Wilcox, 1994, p. 5).

El filósofo efesio considera que una palabra debe tener necesariamente un referente en la realidad, y que en muchos casos ella expresa al mismo tiempo el binomio de los opuestos<sup>49</sup>, pues es capaz de referir lo esencial. Para expresar mejor estas ideas habría acuñado los términos  $\sigma\acute{\upsilon}\nu\nu\alpha\psi\iota\varsigma$  ‘contigüidad’ o ‘nexo’ y  $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  ‘armonía’ o ‘ensamblaje’. El interés de Heráclito por el estudio de la etimología de las palabras se relaciona con una aproximación que se podría denominar *realista*, que partiendo de la posesión de la capacidad para conocer considera que para el hombre es posible alcanzar un saber verdadero que refiera la realidad. Sin embargo, este realismo heraclíteo es limitado a la experiencia y no alcanza la conceptualización aristotélica del principio de no contradicción como fundamento de un conocimiento objetivo. La coexistencia de los opuestos orienta la aproximación heraclíteica al idealismo moderno. Esta distinción, a pesar de su sutileza, es fundamental para comprender cómo el filósofo efesio puede alcanzar comunicarse con el Logos de manera que sea capaz de captar su esencia y su vínculo con la humanidad, para luego transmitirlo a los demás y enseñar la necesidad de que todos busquen entrar en contacto con el Logos como camino de autoconocimiento y como pauta de acción que responda a lo que somos.

El hombre no se puede ocultar<sup>50</sup> de la divinidad, que es el fuego eterno —que irradia una luz inteligible y no sensible—, aunque él no entienda estas cosas<sup>51</sup>. Es necesario que

48. ‘Lo que es sabiduría’.

49. Véase DK 23.

50. Véase DK 16.

51. Véase DK 17.

quien quiera conocer lo profundo de su interior y, por ende, el logos que rige su realidad, tenga una actitud de apertura a lo inesperado<sup>52</sup>. Heráclito reprocha a quienes «no saben ni oír ni hablar»<sup>53</sup> porque con esa actitud de desconfianza se alejan de lo común: del Logos *universal*. En el DK 114 afirma: «Aquellos que van a hablar de acuerdo con el juicio (νόωι) deben fundarse sobre lo que es compartido en común por todos —como una ciudad se apoya sobre su ley, e incluso con mayor firmeza—. Todas las leyes humanas son alimentadas por una sola ley divina, la cual extiende su poder tanto como lo desea, es suficiente para todas las cosas, y aún las trasciende».

El Logos es inteligencia e intuición. Nuestro logos particular tiene también esas cualidades, que son descritas en el fragmento 114. A partir de este fragmento es posible comprender un poco mejor de qué tipo de conocimiento habla Heráclito. En esta ocasión usa deliberadamente la palabra νόωι<sup>54</sup>, que Marcovich traduce por *sentido*, Tonelli como *intuición*, y Kirk como *juicio*. Como se ve, se trata de un término que posee una significación muy amplia, que acentúa desde sus diversas acepciones la comprensión del significado de lo que se percibe. Esto quiere decir que al aproximarnos a la realidad desde el juicio podemos comprender su significado debido a que nos relacionamos con ella desde el logos.

El recto conocer se debe orientar a lo que es común a todos. Esto, resaltado por el fragmento 114, debe leerse unido al 113 en el cual se destaca el aspecto ético en la virtud cognoscitiva con un término que debe entenderse como ‘sabiduría práctica’: φρονεῖν<sup>55</sup>, que se relaciona con el Logos (Fattal, 2005, p. 28). De este modo, el filósofo efesio tiene en cuenta en sus reflexiones no sólo el contenido comprendido en una mente humana sino también la capacidad activa de conocer.

En cuanto a la sensibilidad, Heráclito considera que los sentidos son los canales naturales a través de los cuales tenemos contacto con la realidad y, por lo tanto, también con el Logos, que reside en todas las cosas. Ellos nos permiten *imbuirnos* del Logos, y son los medios que usa el *nous* ‘entendimiento’ que existe en nosotros para tomar contacto con las cosas: él las percibe y capta su significado.

---

52. Véase DK 18.

53. DK 19.

54. Término que proviene de νοῦς (*nous*).

55. Relacionado con la palabra φρόνησις (*frónesis*): se refiere al conocimiento que orienta la práctica de manera virtuosa.

### 3.4 Conocimiento de la verdad y consecuencias prácticas

«Heráclito es el primer pensador  
que no sólo desea conocer la verdad,  
sino que además sostiene que este conocimiento  
renovará la vida de los hombres»  
(Jaeger, 1998, p. 115).

Por el contenido y el lenguaje de los fragmentos es posible concluir, sin lugar a dudas, que Heráclito no es uno más que busca alcanzar el conocimiento de la verdad, sino que es un profeta<sup>56</sup> que la proclama (Guthrie, 2005, p. 391). El conocimiento del Logos le da al filósofo de Éfeso la posesión de la verdad universal en la que todo encuentra sentido y explicación. La manera que tiene el Logos de expresarse en las cosas a través de símbolos o signos concuerda con lo que el propio Heráclito hizo y dijo:

DK 93: «El señor, cuyo oráculo es el que está en Delfos, ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por signos».

El sabio de Éfeso conoce la verdad, pero sabe que él no es la verdad:

DK 50: «Escuchando no a mí, sino al Logos».

El acto de conocimiento de la verdad en Heráclito está ligado inquebrantablemente a connotaciones religiosas y antropológicas al mismo tiempo. El paralelismo entre el estilo oracular y el suyo, y las diversas valoraciones éticas dadas al tema del conocimiento así lo manifiestan. Quien alcanza una adecuada comprensión del significado de la realidad y conoce la verdad es capaz de un obrar virtuoso y de acercarse al Logos, que es la perfecta intelección de la realidad<sup>57</sup>.

### 3.5 Conócete a ti mismo: pauta fundamental para llegar al Logos

Alcanzar la sabiduría constituye el máximo nivel al cual podemos llegar en la escala de las virtudes. En Heráclito, el concepto de esta virtud es dinámico, puesto que implica a la vez «decir la verdad» y «obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola»<sup>58</sup>.

---

56. No en el sentido de quien hace profecías sobre el futuro sino en el sentido original del término griego del que deriva esta palabra, de alguien que interpreta la voluntad divina y la da a conocer.

57. Este breve capítulo debe leerse con relación al acápite donde se desarrolla el tema de la configuración legal, en el capítulo 5.

58. DK 112.

Al tener el alma «un logos que se acrecienta a sí mismo»<sup>59</sup>, su intelección e intuición de la realidad —desde los aspectos superficiales hasta los más hondos— es capaz de crecer. El incremento del logos individual siempre tendrá que darse en la medida del Logos que gobierna todo el universo. Por eso el conocimiento de uno mismo se vincula con el conocimiento de la verdad y con la vida virtuosa.

El DK 119 afirma que: «El carácter del hombre es su destino». Esta sentencia compuesta de tan sólo tres palabras, ἦθος ἀνθρώπου δαίμων<sup>60</sup>, resulta ser prácticamente intraducible de manera literal. Creo que es adecuado, en razón del enigmático significado que encierra, explorar con mayor profundidad su significado.

En este fragmento 119, ἦθος no tiene el mismo significado que en el 78, en el que se hace referencia a la naturaleza que subyace a todo ser humano. En el 119 se trata del carácter individual (con sus cualidades morales). Este epigrama nos refiere la cualidad desde la cual el hombre es capaz de tomar decisiones por sí mismo. Este aspecto de nuestra *psyché* no sólo está vinculado con el ejercicio de nuestra libertad sino también con la manera como se relaciona nuestro quehacer con la voluntad divina, expresada en el término δαίμων. Entonces, los hombres, lejos de ser una especie de títeres o autómatas que obran de acuerdo con la voluntad de alguna deidad, se vinculan libremente con un principio divino que vela por nosotros en esta vida y luego de ella. Visto desde otro ángulo, el filósofo efesio resalta la libertad y la individualidad del ser humano en su vida moral, haciéndolo responsable de sus actos y de su propio destino. En la medida en que su obrar sea bueno, tendrá también un buen δαίμων, es decir, será feliz: εὐδαίμων.

La naturaleza o —como traduciría Kirk— «constitución real de las cosas», que es el fundamento esencial de la realidad, suele estar oculta<sup>61</sup>, y por esa razón el conocimiento de uno mismo es un proceso que toma tiempo y es progresivo: requiere no sólo querer hacerlo sino también poner los medios que sean necesarios.

¿Cómo encontró la sabiduría el filósofo de Éfeso? La encontró en su interior, como él mismo reconoce: «Me he investigado a mí mismo»<sup>62</sup>. Ése es su método, no la indagación (*historié*) ni la acumulación de conocimientos (*polimathíé*) sino la introspección (“buscarse a sí mismo”) para que, comprendiendo la naturaleza de su individualidad, pueda com-

59. DK 115.

60. *Éthos antrópoi daimon*.

61. Véase DK 123.

62. DK 101.

prender el logos, que es también lo esencial de todo lo demás. Heráclito se convierte así en el primero en darle un uso filosófico a la sentencia delfica de «Conócete a ti mismo» (Reale, 2008, pp. 120-122), sentencia que si se comprende dentro del marco de su particular acento en la dimensión espiritual del hombre, escapa de un simple punto de partida egocéntrico para encontrar su verdadero significado en un contacto con lo esencial de uno mismo que permanece vinculado con el Logos divino, que es lo común a todo y a todos.

El desprecio de la simple acumulación de conocimientos no quiere decir que el filósofo de Éfeso rechazó en general toda recolección de saberes, sino que consideró que junto a ellos era necesario tener el *nous* —del que hablé anteriormente— para poder llegar a las conclusiones correctas y pertinentes acerca de la realidad. El ejercicio del *nous* permite alcanzar la percepción exacta de los fenómenos y con ella se emprende un primer paso que es necesario para descubrir el Logos que subyace a la realidad y la explica (Kirk, 1978, p. 61).

### 3.6 La conciencia y la vigilia intelectual

La noción de opuestos —acerca de la cual trato con frecuencia en este trabajo— es el punto de partida desde el cual abordaré el tema de la conciencia. Por ello, vale la pena recalcar que «La noción de los opuestos fue generalmente un pensamiento común en la temprana Grecia, pero la existencia y la importancia de opuestos estuvo particularmente acentuada por Heráclito. De hecho, quizá el acento más importante presente en los fragmentos es la existencia y la ubicuidad (o virtual ubicuidad) de los opuestos» (Wilcox, 1994, p. 24).

Entre los diferentes binomios de opuestos que presenta Heráclito a lo largo de sus fragmentos destaca el de sueño/vigilia.

DK 26:

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται  
 ἐαυτῷ [ἀποθανόν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις,  
 ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεώτος εὐδῶν  
 [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορῶς  
 ἄπτεται εὐδοντος.

El hombre enciende a sí mismo una luz en la noche, cuando al morir apaga su vista; viviendo, en cambio, toma contacto con el muerto al dormir, apagando su vista; despierto tiene contacto con el durmiente.

Además de los posibles vínculos con una concepción escatológica, este fragmento refleja el particular interés de Heráclito por la realidad del sueño y su función de bisagra<sup>63</sup>, que —relacionada con la muerte— abre la entrada a una nueva experiencia del ser, caracterizada por tener una mayor autenticidad.

El filósofo llama la atención: el hombre vive como dormido, sin ser consciente de lo que sucede a su alrededor ni de lo que hace. El oído (“haberlo escuchado” y “lo oyeron”) al que parece referirse Heráclito en el fragmento primero es el sentido interior que tenemos para percibir al Logos:

DK 1: «No obstante, a este Logos que es siempre, los hombres no lo comprenden tanto antes de haberlo escuchado como una vez que lo oyeron. Pues, aunque se hacen todas las cosas según este Logos, parecen ignorantes y tantean en palabras y obras ahí donde yo expongo separando cada cosa según su naturaleza. En cuanto a los demás hombres, se les oculta cuanto hacen despiertos así como se olvidan de lo que hicieron dormidos».

¿Es factible sostener una relación entre los binomios vigilia/sueño y conciencia/inconsciencia? Al parecer no sería posible, pues consciente/inconsciente son como dos estados de realidad que pueden darse independientemente de la vigilia o el sueño, ya que una persona puede ser inconsciente aunque esté despierta, y este hecho ya ofrece un problema para plantear la relación sugerida.

Sin embargo, el contexto del fragmento citado permite plantear una relación entre la vigilia y la intelección, que hace admisible el vínculo entre la vigilia y la conciencia. En otras palabras, Heráclito estaría hablando de una *vigilia intelectual* que, al estar menguada frente a la comprensión del Logos, se compara al estado de sueño —en el sentido fisiológico—, del cual no guardamos recuerdos.

Aunque el hombre viva por lo común alienado de la realidad, puede salir de esta situación de superficialidad y alejamiento de sí mismo acercándose a “lo común” y siguiéndolo, participando de esta *inteligencia común* que es el Logos<sup>64</sup>.

El innegable vínculo entre el uso adecuado de la inteligencia y el estado de vigilia como camino para permanecer cerca del Logos puede sugerir también una posible relación

---

63. Bisagra o articulación entre dos experiencias distintas de la misma realidad.

64. Véase DK 2.

entre la vigilia y la objetividad como capacidad de percibir la realidad tal cual es. Como su opuesto —la vigilia—, el sueño se vincularía con la subjetividad, que se entiende como la propia comprensión de la realidad objetiva. Lo que trata de expresar el filósofo efesio es lo común —objetividad y vigilia—, frente a lo particular —subjetividad y sueño—.

Volvamos a prestar atención a un detalle importante. En el DK 2 y en otros fragmentos Heráclito usa la palabra  $\Phi\Omega\Omega\upsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon\nu$  ‘pensar justo’ para referirse a la inteligencia, recalando de esa manera su vínculo con la praxis, dándole a la facultad intelectual un sentido abierto a lo moral y religioso. Ello lo diferencia de Parménides —que suele usar  $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon\nu$  y  $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ — y la connotación teórica que tiene para él la inteligencia (Jaeger, 1998, p. 115).

Sobre los diversos estados de conciencia que se pueden encontrar descritos en los fragmentos heraclíteos dice Tonelli que una serie de fragmentos con evidente afinidad respecto a especulaciones orientales y, en particular hindúes, tratan de diversos estados o niveles de conciencia:

- A) Conciencia de vigilia (fragmento 90:  $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma$  —véase el fragmento 70—).
- B) Conciencia de soy sueño (fragmento 90:  $\acute{\epsilon}\ddot{\upsilon}\delta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ ; fragmentos 91-92:  $\kappa\alpha\theta\acute{\epsilon}\ddot{\upsilon}\delta\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ ; fragmento 94:  $\kappa\omicron\iota\mu\omega\mu\acute{\epsilon}\omega\nu$ ).
- C) Conciencia de estar despierto (fragmento 94:  $\acute{\epsilon}\gamma\rho\eta\nu\gamma\omicron\rho\acute{\omicron}\sigma\iota\nu$ ).

A y B tienen en común ser ambos lugares de la ilusión. En su estado de conciencia C, disuelto el engaño de la apariencia (el velo de Maya de los orientales), se reconoce que el cosmos es común a todos, y por lo tanto la unidad de todas las cosas. Es éste el estado de conciencia del  $\sigma\omicron\phi\acute{\omicron}\varsigma$  ‘sabio’, el iniciado en la verdad heraclíteas» (Tonelli, 1993, p. 27).

Dejando de lado las comparaciones con especulaciones orientales —no es lugar de ahondar en ellas—, Tonelli llama la atención sobre la capacidad analítica de Heráclito, quien habría tratado de expresar a través de su lenguaje oracular estados y niveles de conciencia que no tenían en la época un término preciso que los definiera. Estas intuiciones y la manera en que son expresadas por el sabio de Éfeso son muy valiosas como aporte a la ciencia que luego llevaría el nombre de psicología.

Heráclito llama «necios» a quienes se mantienen ausentes aunque están físicamente presentes<sup>65</sup>. Esta necedad responde a un estado de conciencia alienado<sup>66</sup>, de quien está alejado del logos y, por lo tanto, no reconoce aquello que da sentido a la realidad. La experiencia del necio es opuesta a la del sabio que conoce «la Inteligencia, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas»<sup>67</sup>, aquello que es como una fuerza material y espiritual al mismo tiempo, que es común a todo y que ordena racionalmente la realidad.

El DK 2 describe la oposición común/particular aplicada a la inteligencia —φρόνησις— del Logos, que revela la consecuencia moral de vivir lejos de aquello en lo que se funda la realidad toda. Quien vive cerrado al Logos seguirá su propio criterio individual como si éste fuera el que rige el universo. En cambio, la apertura al Logos que propugna Heráclito nos conduce a la unidad con el cosmos del cual somos parte, y a través del encuentro racional con él nos liberamos de la superficialidad de la existencia que solemos llevar, haciéndonos capaces, además, de formar una nueva comunión social sobre esta base.

### 3.7 La felicidad no está en experimentar el placer corporal

Experimentar placer implica para las almas «volverse húmedas»<sup>68</sup>. Para realizar este juicio se ha asumido la identidad sustancial entre el fuego y el alma. Esta identidad puede percibirse con claridad en el fragmento 36.

La percepción del placer, según Heráclito, es diferente entre el hombre y las diversas especies de animales. Las mismas cosas pueden ser objeto de una percepción y valoración distintas. Para el sabio de Éfeso, la felicidad del hombre no está en los placeres sensibles<sup>69</sup>. Alberto Magno recoge el siguiente iluminador pensamiento de Heráclito:

DK 4: «Si la felicidad estuviera en los deleites del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran legumbres para comer».

Aunque no tengamos a nuestro alcance la fuente griega del fragmento citado, no hay argumentos suficientes como para dudar de su autenticidad. La consideración que Kahn

65. Véase DK 34.

66. Véase DK 72: «Del logos con el que sobre todo tienen relación continuamente [el que gobierna todas las cosas], de éste se separan, y las cosas con las que tropiezan a diario, éstas les parecen extrañas».

67. DK 41.

68. DK 77.

69. Véase DK 95, sobre la insipiente.

hace de la dificultad que supone la ausencia de la fuente griega no evita que él mismo comente el texto en cuestión de tal manera que permite darle más crédito que a otros fragmentos que son de dudosa autoría. Además, tiene a su favor que Marcovich, Bywater y Kirk concuerdan en su autenticidad.

Constatar que el hombre y el animal experimentan de manera distinta el placer no sólo involucra el aspecto sensible sino que —yendo un poco más lejos— se convierte en una crítica al hombre que se interesa más por lo material que por lo espiritual, como se puede ver con claridad en el DK 9, cuya fuente es Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*:

DK 9: «Los asnos prefieren la paja al oro».

Es oportuno mencionar que la manera en que Heráclito entendía la felicidad tiene mucho que ver con la concepción de la naturaleza del alma. La felicidad está muy por encima de los placeres del cuerpo y depende de cómo es uno antes que de los bienes que posee. Se trata de una experiencia de carácter espiritual que, además, nos distingue claramente de los animales<sup>70</sup>. Las connotaciones morales de este concepto de felicidad son muy ricas y reflejan lo que el filósofo efesio, al parecer —según lo que se conoce a través de diversos testimonios—, buscó aplicar en su propia vida.

### 3.8 Desórdenes del alma

Como sería de esperarse, Heráclito no sólo reflexionó en torno al ideal de un alma sana, sino que también dedicó su pensamiento a buscar una mejor comprensión de los que podemos llamar *desórdenes* o *enfermedades* del alma.

DK 46: «La presunción (οἴησις) es una enfermedad sagrada, y la vista se engaña».

Es predecible que aquello que obstaculiza el contacto con el Logos sea considerado por Heráclito como una patología del alma. Uno de los principales obstáculos que tiene nuestra *psyché* para comunicarse con el Logos, que es *Razón universal*, es la presunción o *juicio falso*. Este vicio o enfermedad implica subjetivismo y cerrazón frente a la verdad, que llevan al ser humano a engañarse, creando frente a sí una visión ilusoria de la realidad que no logra penetrar en la profundidad y permanece en la superficialidad de lo que percibe sensiblemente a través de la vista.

---

70. Al respecto se pueden consultar los fragmentos 9 y 13.

El argumento que usan Kahn y Marcovich para dudar de la autenticidad de este fragmento —que Diels y Kranz, entre otros, consideran auténtico— se funda en la ausencia de testimonios acerca del uso del término οἴησιν antes de Platón. Sin embargo, considero que este argumento es insuficiente y puede, más bien, servir para apoyar la interpretación que hice en el párrafo anterior, puesto que para Platón el verbo del cual deriva οἴησιν significa ‘creer’, y por eso es usado por este filósofo para expresar ‘idea’, ‘opinión’ o ‘juicio’. Esto implica que una buena traducción del fragmento en cuestión podría haber sido «La opinión es una enfermedad sagrada [...]» (Russo Delgado, 2000, p. 264).

Heráclito pensó que el discernimiento humano no siempre es correcto y, puesto que los placeres corporales debilitan el alma al humedecerla, el filósofo diría que «no es mejor para los hombres que se realice todo cuanto quieren»<sup>71</sup>. Las palabras de este fragmento son lo opuesto a un oráculo inscrito en el santuario de Leto en Delos («La cosa más dulce de todas es obtener lo que uno ama»); por lo tanto, la oposición debe de haber sido intencional, y motivada por una enseñanza particular que —a opinión de Kahn— se entiende mejor si leemos este fragmento junto con el DK 111, que muestra tres pares de opuestos: salud/enfermedad, saciedad/hambre y reposo/fatiga, en los cuales es necesario experimentar el opuesto negativo para obtener satisfacción al alcanzar el opuesto positivo: quien ha experimentado la enfermedad —que no es deseada— experimenta una auténtica satisfacción cuando tiene la salud deseada. Toda esta reflexión se puede vincular con la experiencia del deseo, en cuanto que, siendo éste irracional, resulta potencialmente autodestructivo para nosotros porque nos aleja de la racionalidad del Logos<sup>72</sup>, además, si alcanzáramos todo lo que deseamos, entonces nada sería deseable, con lo cual se destruiría el orden del cosmos.

#### 4. Lo espiritual del alma humana y el Logos divino

Lo expuesto en el fragmento primero<sup>73</sup> permite comprender cómo en la mente de Heráclito la percepción de la realidad no está completa con lo que el hombre percibe a través de su sensibilidad. A través del DK 1 el filósofo de Éfeso dice —en un lenguaje

71. DK 110.

72. Sobre la racionalidad del Logos puede consultarse “Heraclitus on measure and the explicit emergence of rationality”, trabajo expuesto por Anthony A. Long en la Segunda Conferencia Internacional del Gesellschaft für antike Philosophie, que tuvo lugar en la Universidad de Hamburgo del 18 al 27 de julio de 2007 (Long, 2009).

73. La opinión de los investigadores sobre la ubicación de este fragmento en la obra de Heráclito es prácticamente unánime: constituye el pórtico de la obra del pensador efesio, que posiblemente estuvo agrupada en un solo libro que no ha llegado hasta nosotros en su versión completa.

profético más que académico— que hay algo más que no captan los sentidos sino la razón, aquello que es común a todos y que comúnmente no es comprendido. Se trata de un aspecto de la realidad que se oculta a la mayoría, no por una cualidad de su ser sino por la poca profundidad con la que los hombres indagan en las cosas.

A través de su razón el hombre no sólo puede comprender sino también contemplar, pues no se trata de “tantear con palabras y obras”. Heráclito está hablando de un aspecto de la realidad humana que trasciende el discurso del razonamiento —aunque se apoye en él—, y entra en contacto con aquello que da consistencia y orden a lo real: el Logos.

Este Logos es común en dos sentidos: (a) es universal y (b) es aprehensible para todos por igual. Ambas características son incompatibles con la corporeidad, y encuentran mayor sentido en el pensamiento heraclíteo al ser concebidas alejadas de la materialidad. Se podría considerar como relativa a estas características ya señaladas la comprensión de la razón humana como de carácter inmaterial y espiritual. La inmaterialidad y espiritualidad de la razón se van entendiendo mejor a través de un proceso expresado en algunos hitos importantes como el *Nous* de Anaxágoras, el Logos heraclíteo, la razón platónica y su consecuente capacidad de divinizar al hombre, y la razón aristotélica con todos los vínculos que ésta posee con el Primer Motor.

La cualidad del Logos de ser común, al poder ser percibida por el hombre, es una manifestación en él de la dimensión espiritual de su ser, puesto que no se trata de algo material o sensible, sino de un aspecto de la realidad que trasciende la materialidad y que está presente en todo. Los fragmentos heraclíteos atestiguan cómo el filósofo reflexionó sobre esta cualidad espiritual del Logos y sobre la espiritualidad del alma humana, que la hace capaz de entrar en relación con el Logos de diversas maneras.

Paradójicamente, al resaltar la profundidad del Logos y el hecho de que muchos viven sin comprender, el DK 1 trasmite la esperanza en la capacidad que tenemos para comprenderlo. La inexperiencia se puede remediar y leyendo a Heráclito nos vemos alentados a hacerlo.

Para el filósofo de Éfeso la comprensión del Logos es una necesidad, pues en él comprendemos quiénes somos y cuál es nuestro lugar en el cosmos, ya que es él la pauta o medida común que da unidad y coherencia a toda la realidad.

Junto con ello, el carácter universal y común del Logos manifiesta la concepción social de la filosofía que, como resalta Jaeger, es una nota original e importante en el pensa-

miento heraclíteo: «Heráclito es realmente el primer hombre que abordó el problema del pensamiento filosófico poniendo la vista en su función social» (Jaeger, 1998, p. 117). El Logos trasciende toda legislación que el hombre pueda generar en una república porque se trata de una norma para toda la realidad, que abarca todo lo real<sup>74</sup>.

#### 4.1 El centro de la unidad

Como se sabe, el tema de la unidad en —o a pesar de— la multiplicidad de las cosas que se percibe en el cambio y movimiento fue una preocupación de los primeros filósofos griegos. Las respuestas que dieron a esta cuestión pasaron necesariamente por la búsqueda de un principio primigenio o *ἀρχή*<sup>75</sup> que fuera el centro de esta unidad. Los primeros en encontrar respuestas postularon este principio desde la naturaleza, y por ello fueron llamados *naturalistas*. Sin embargo, las siguientes generaciones de filósofos se fueron alejando de un elemento primigenio vinculado al mundo físico y encontraron el principio de unidad, por ejemplo, en el *ápeiron*, el *Nous*, el *Ente*, entre otros.

El filósofo de Éfeso no se preocupó en formular un *arché* físico como sus antecesores milesios; por ello, su recurso al fuego como elemento primigenio tiene un sentido que deja en segundo plano la explicación puramente física. Esto se puede notar por ejemplo en el fragmento 64<sup>76</sup>. Porque «en el fondo, la unidad de Heráclito no puede percibirse estrictamente en ninguna de las formas visuales de que se sirve para ilustrarla» (Jaeger, 1998, p. 122), sino que esta unidad está oculta a los hombres<sup>77</sup>. Se trata de un principio que, a diferencia de los milesios, es inteligente.

Para Werner Jaeger, la clave de la novedad de Heráclito con respecto a los jonios y a Parménides estriba en la manera *mística* de plantear el concepto de unidad (Jaeger, 1998, p. 125), con lo cual busca superar la dificultad suscitada por la respuesta eleata del Ser inmóvil e inmutable y de su concepción del cambio como mera apariencia. La propuesta filosófica de Parménides y sus seguidores contradecía las reflexiones de los filósofos naturalistas jonios que habían tomado como uno de sus fundamentos la observación sensible de la naturaleza y el cambio que en ella tiene lugar.

La unidad en torno a un *arché* —como la entendían los naturalistas— es una experiencia que Heráclito no puede eludir y que lo conduce a la reflexión en torno a la ley divina

74. Véase DK 114.

75. *Arché*.

76. «Todas las cosas las gobierna el Rayo».

77. Véase DK 54 y 123.

que rige toda la realidad y a la cual el hombre debe acogerse. Esta ley, que es el Logos, es la pauta para que el hombre sea auténticamente hombre.

Por ello se puede afirmar que «la pluralidad total de las cosas forma un complejo singular, coherente y determinado al que Heráclito llamó *unidad*» (Kirk, et al., 1987, p. 279). Esa unidad es armoniosa<sup>78</sup>, posee una tensa armonía<sup>79</sup> que no es visible para la mayoría.

El principio divino da unidad y, al mismo tiempo, él mismo es unidad. Además de que toda la realidad encuentra su unidad en el Uno, éste es la unidad de los opuestos que, como veremos en el siguiente acápite a la luz del fragmento 67, es capaz de aparecer y ser nombrado de maneras distintas. Es unidad que comprende las oposiciones y que se muestra a través de ellas.

#### 4.2 Concepción del Logos heraclíteo

En la reflexión filosófica heraclíteica el contenido místico o enigmático del término *logos* es el de mayor importancia. El filósofo efesio encuentra que *λόγος* contiene una capacidad especial para expresar el misterio divino y el de la realidad en la que se desenvuelve la vida de los hombres. Esta palabra griega, que era usada comúnmente en un espectro semántico muy amplio, adquiere con Heráclito un significado que nunca antes había tenido<sup>80</sup>. Cabe notar que Michel Fattal encontró hasta trece sentidos diferentes para el término *logos* en los fragmentos de Heráclito (Fattal, 2005, p. 27). No en vano a Heráclito se le conoce como el Filósofo del Logos.

El pensamiento heraclíteo relaciona inseparablemente la ética y la cosmología y, al vincular al Logos con el fuego<sup>81</sup> como esencia física del cosmos, manifiesta lo esencial de su reflexión ontológica vinculada a su pensamiento teológico, que hace del Logos el centro de la unidad de lo real. En el sistema del filósofo el fuego es la encarnación material del Logos.

DK 67: «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre, pero se transforma exactamente igual a como hace el fuego, el cual, cuando se mezcla con perfumes, es llamado de acuerdo con el aroma de cada una de ellas».

78. Véase DK 54.

79. Véase DK 51: «No comprenden cómo lo divergente coincide consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y la lira».

80. Esto no quiere decir que Heráclito haya dejado de usar el término con los sentidos que tradicionalmente tenía, especialmente en los jonios del siglo V, sino que enriquece el campo semántico de *logos* con una connotación mística. Se puede apreciar el uso de estos sentidos comunes en los fragmentos 108, 87, 39 y 31.

81. Véase DK 64-66 y 67.

El fragmento citado no sólo ayuda a entender cómo la relación de opuestos es constitutiva de toda la realidad, sino cómo en Dios<sup>82</sup>, según Heráclito, ese constante movimiento es expresión de su esencia y de su cualidad de adoptar aspectos y propiedades diferentes como el fuego al mezclarse con perfumes distintos. La permanencia de un sustrato común —fuego— a pesar de las mutaciones permanentes también es otro aspecto del Logos que el DK 67 expresa adecuadamente: un principio divino que está permanentemente en todo, cuya presencia en la realidad, además, es permanente, puesto que «¿cómo podría alguno escapar de la presencia de lo que nunca tiene ocaso?»<sup>83</sup>.

Heráclito hace uso de *πόλεμος*<sup>84</sup> en un sentido muy propio, que implica el cambio constante —de toda la realidad— como causa del reposo. Los dos primeros pares de opuestos del fragmento 67 muestran aspectos que se suceden el uno al otro de manera constante y reflejan esta cualidad de constante cambio que, por la inmediata sucesión en la que se dan, transmiten la apariencia de estados distintos (Jaeger, 1998, p. 121).

Con el Logos, Heráclito da unidad a toda la realidad puesto que se trata del principio universal y común que gobierna al cosmos extrahumano e intrahumano. Con estas ideas, el filósofo de Éfeso vendrá a ser un antecedente elocuente de la doctrina socrática —y también estoica— de la necesidad de leyes universales que rijan a todos los hombres por igual, leyes que tienen un sustento en la naturaleza humana misma. El Logos es la ley divina misma, cuya concepción va más allá incluso que el concepto de ley de la naturaleza para alcanzar una connotación teológica muy particular de una ley que rige todo el cosmos y a la cual todos debemos obedecer.

Si quisiéramos usar nuestro vocabulario para expresar lo que Heráclito dice al hablar del carácter común y universal del Logos, podríamos decir que éste es inmanente al hombre a la vez que es trascendente a él; al tiempo que está presente en todos los seres humanos, es diferente o apartado de todo, puesto que es diferente de los entes. Como podría decir Heidegger el Ser (Logos) y los entes (todo lo demás) son radicalmente diferentes.

Una necesaria relación que debemos explorar es la que existe entre el Logos y lo divino. Para Heráclito el Logos es Uno. Si buscamos declaraciones explícitas de monoteísmo entre los filósofos presocráticos no las encontraremos, aunque sí hayan tenido en cuenta dentro de las cualidades del *arché* la unicidad. Una de las declaraciones más cercanas a una

82. Utilizo *Dios* y no *dios* para resaltar el carácter particular de la concepción que tuvo el filósofo efesio acerca de lo divino, no para equipararlo al Dios verdadero ni para hacer alguna analogía con la fe cristiana.

83. DK 16.

84. *Pólemos* ‘guerra, enfrentamiento’.

postura monoteísta es la registrada en el fragmento 23 de Jenófanes de Colofón<sup>85</sup>. Sí es posible, sin embargo, percibir en esos filósofos de la Antigüedad intuiciones sobre la naturaleza del ser divino. Entre las reflexiones de Heráclito sobre el Logos se encuentra, en el fragmento 102<sup>86</sup>, lo que parece ser el vestigio de un raciocinio acerca del atributo de la unidad de Dios. También es posible encontrar que, para el sabio de Éfeso, Dios es lo que permanece<sup>87</sup> a pesar de los cambios incesantes que se perciben en el mundo físico, descritos en los diversos binomios de opuestos y a través de figuras. En la realidad encontramos una *dinámica unidad* fundada en el constante devenir y en el permanente Logos.

DK 32: «Lo Uno, sólo él sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Dios (Ζηνὸς ὄνομα)».

Este fragmento comunica algunos aspectos de la divinidad importantes para comprenderla mejor. Heráclito considera que la divinidad tiene nombre, voluntad y sabiduría propios, que es una sola y que se vincula con los entes. Creí oportuno subrayar en el DK 32 la manera como está expresada la expresión *nombre de Dios* en el griego original: Ζηνὸς ὄνομα. La palabra Ζηνὸς es el genitivo poético de Zeus que el filósofo usa deliberadamente, al parecer, para señalar un vínculo con el concepto *vida*<sup>88</sup>. De esta manera tenemos que el Uno “quiere y no quiere que se le llame vida”, pues él es la unidad de todos los opuestos; por ello, es tanto vida como muerte<sup>89</sup> y no sólo uno de estos dos términos.

La interpretación que acabo de hacer a partir de la etimología de Zeus no es la única. Una segunda manera de entender este fragmento permite aproximarse a otro aspecto de la teología heraclítica: la negación del antropomorfismo. En el DK 32 Heráclito estaría afirmando que no se debe llamar *Zeus* al Uno en cuanto lo concibamos antropomórficamente sino en tanto tenga un significado más elevado y espiritual.

Si se penetra un poco más en esta segunda interpretación, se verá que el nombre *Zeus* implica un carácter personal e individual que habría sido negado en cuanto fuera identificable con una figura antropológica que, si se aplicase a la divinidad, manifestaría una

85. «(Existe) un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento».

86. «Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas y otras justas».

87. Porque lo divino es el enfrentamiento en sí, que es el principio que rige la realidad: constante lucha entre los contrarios en un mundo en permanente cambio (véase DK 53).

88. *Zeus*, el nombre del dios, está relacionado prácticamente con todos los aspectos de la vida; ya su etimología lo asocia con ‘luz de vida’ y con ‘agrado o placer’.

89. Véase DK 15.

manera de proceder que no corresponde con el concepto heraclíteo de divinidad. El filósofo efesio considera a dios como un niño que juega<sup>90</sup> y no como un adulto<sup>91</sup>. Se trata de figuras que buscan expresar cualidades que no pueden encasillarse en parámetros humanos preestablecidos y predecibles; por ello usa la figura de un niño, cuyas actitudes son difíciles de predecir para un adulto.

La dificultad que plantea el fragmento 32 no descansa en si se llama *Zeus* o no a la divinidad sino en si es aplicable a ella un nombre. Nombrar implica distinguir, particularizar y hacer específica una realidad. Todo ello es distinto del concepto que tiene Heráclito de lo divino, que es unidad de opuestos. Por un lado, está la negación: «no quiere»; por otro está la afirmación: «quiere» ser llamado. Esta oposición manifiesta que si bien no es propio nombrar a la divinidad —como acabo de exponer—, para conocerla —y necesitamos conocerla— nos es necesario admitir nombres posibles que nos permitan caracterizarla. Ambos caminos, negativo y positivo, nos conducen a descubrir a la divinidad.

Es posible llegar a la conclusión de que para el filósofo efesio si se tiene que dar un nombre a la divinidad, *Logos* resultaría ser el más adecuado, en cuanto que resalta a través de su acepción de ‘reunir’ la cualidad de dar unidad. La acción unificadora del *Logos* implica que hay una diversidad —que para Heráclito está compuesta por la variedad de los opuestos— y, al mismo tiempo, que esa unidad en la diversidad trasciende los parámetros de comprensión de la realidad que tiene nuestra mente. Sin embargo, también podemos considerar un aspecto del nombre *Logos* que resulta inadecuado para denominar la divinidad: el hecho de que no sea capaz de mostrar inmediatamente la oposición que es inherente a su ser.

Una de las figuras más fuertes en los escritos del filósofo de Éfeso es el binomio vigilia/sueño, acerca del cual traté brevemente en el acápite dedicado a la conciencia. Esta figura está muy vinculada con la relación entre el hombre y el *Logos* divino, y sintetiza en un sentido alegórico la misión a la que se descubre llamado Heráclito: ayudar a que los hombres despierten a la inteligencia de los fundamentos de la realidad y de su propia vida individual, de manera que puedan —ayudados por este conocimiento trascendente— ser mejores en su comportamiento político<sup>92</sup> y en su vivencia religiosa.

---

90. Véase DK 52.

91. Pensemos que para la gran mayoría de seres humanos resulta más sencillo comprender el actuar de un adulto que se guía por razones que normalmente pueden interpretarse desde un patrón lógico que tratar de comprender a un niño, que al actuar se comporta lúdicamente.

92. Escogí este término por considerarlo el más propio; sin embargo, es importante advertir que este comportamiento político supone lo que desde una terminología moderna se podría llamar *ético*.

Conociendo la causa por la cual suceden las cosas —el Logos— los hombres podrán conducir sus vidas despiertos. Este carácter de misión puede ya notarse en el primer fragmento, cuando Heráclito se proclama vocero del Logos, porque él lo conoce y lo muestra a los demás (Kirk, 1978).

Los fundamentos de la realidad están en el primer principio, inteligente y poseedor de sabiduría y de un espíritu capaz de gobernar todas las cosas, que es la ley divina universal que, para Heráclito, sólo puede residir en un solo gobernante divino<sup>93</sup>. Por esa razón lo más sano para el ser humano será obedecer la racionalidad del designio de Dios.

#### 4.3 La relación del hombre con el Logos

Como dije, considero que el pensamiento de Heráclito debe leerse desde una clave antropológica. Por lo tanto, preguntarse acerca del Logos —en cuanto principio universal y divino— implica también la pregunta por la relación entre el hombre y lo divino. Al indagar en esta familiaridad es posible encontrar varias figuras que describen esta relación, como el vínculo que existe entre un niño y un hombre adulto<sup>94</sup>, o la comparación de la sabiduría y la belleza humanas con las de un mono con el fin de graficar plásticamente la relación de estas cualidades humanas y las que Dios posee<sup>95</sup>.

DK 79: «El hombre puede llamarse infante (νήπιος)<sup>96</sup> en comparación con el ser divino (δαίμονος), así como el niño en comparación con el hombre».

DK 83: «El más sabio de los hombres en comparación con Dios parecerá un mono en sabiduría, hermosura y todo lo demás».

El filósofo efesio considera que el ser humano está llamado a relacionarse con la divinidad de una manera activa y constante; el hombre no se puede entender realmente a sí mismo sin esta relación. La columna vertebral de la concepción heraclítica de la divinidad está centrada en el Logos, el cual debe ser escuchado, comprendido y convertido en pauta de ser y actuar para la humanidad, lo que no necesariamente quiere decir —vale la pena aclararlo— que consideró a la divinidad como un ser personal y consciente<sup>97</sup>.

---

93. Véase DK 33: «Es ley también obedecer a la voluntad de uno solo».

94. Véase DK 79.

95. Véase DK 83.

96. Kahn traduce por *foolish* ‘tonto, necio, imprudente, desatinado’.

97. Russo Delgado afirma al respecto que «hay una divinidad según Heráclito, pero no personal sino impersonal como en la *Vedanta*, Cusa, Bruno y Spinoza» (Russo Delgado, 2000).

Si pensamos en la relación entre los hombres y Dios estamos pensando en un aspecto de la religión. Por ello será importante que comprendamos la actitud que tiene Heráclito frente a la religión popular tradicional. Para cumplir con este propósito se la puede considerar desde dos aspectos: por una parte, Heráclito ataca lo accidental de la religión, aquellas manifestaciones de culto e ideas que son indignas y hasta vergonzosas; por otra, aprueba y alienta lo esencial, pues considera que hay elementos que deben purificarse en las expresiones religiosas, y cree que debe recuperarse la conciencia de que los actos cultuales tienen como objeto a la divinidad y no la búsqueda de placer o el cumplimiento de un rito puramente convencional<sup>98</sup>.

Hay que tomar en cuenta también la crítica a quienes practican la religión por no comprender el sentido del misterio que se celebra en los ritos religiosos que realizan. Ello lleva a graves incoherencias como la de quien piensa que luego de cometer un homicidio puede limpiarse de la sangre con la que se ha manchado realizando un sacrificio ritual que incluya la inmolación de animales:

DK 5: «Ellos vanamente tratan de purificarse a sí mismos con sangre, cuando se mancharon con ella, como si uno que se hubiera metido en el barro fuera a lavarse con lodo».

Para recorrer el camino hacia el Logos divino es posible encontrar diferentes *vozes* que van indicando por dónde se ha de ir. Es importante estar atentos a quiénes son los testigos a los que se escucha, pues aquéllos que tienen «almas bárbaras»<sup>99</sup> no serán de ayuda. Los logos particulares que se suelen escuchar en este camino son diferentes de la verdadera sabiduría del Logos divino<sup>100</sup>.

Además, puesto que «la naturaleza humana no posee sabiduría»<sup>101</sup> sino que es lo divino lo que la posee, podemos comprender mejor por qué para Heráclito Dios carece de forma humana, mostrándose contrario al antropomorfismo de la mitología griega.

El fragmento 50 brinda pistas importantes para entender la profundidad de la relación que plantea Heráclito entre el hombre y el Logos:

---

98. Véase DK 15.

99. DK 107. Esta expresión se refiere a quienes, sin entender el lenguaje de los sentidos, no interpretan de manera adecuada la información que éstos nos brindan y se quedan en lo superficial. Se podría traducir también como «almas que no comprenden el lenguaje».

100. Véase DK 108.

101. DK 78.

DK 50:

<p>Οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι</p>	<p>Es sabio, escuchando no a mí, sino al Logos, que reconozcas que todas las cosas son Uno.</p>
--	---

Tomando nota del uso del término ὁμολογεῖν<sup>102</sup> vincularé este fragmento con el DK 1. El filósofo de Éfeso nos indica que debemos poner nuestro logos en consonancia con el Logos, es decir, nuestra norma de vida con aquella que rige todo el universo como ley del devenir. ¿Cómo lograr algo así? La respuesta está contenida allí mismo: escuchando. El Logos, presente como sustento de toda la realidad, se comunica con nosotros y debemos escucharlo. Este diálogo espiritual, al parecer, tiene la connotación de una mística natural que no sólo es connatural al ser humano sino que es necesaria para que éste pueda alcanzar una dimensión superior de significación en la cual se comprende a sí mismo como parte de un universo guiado por una voluntad superior. Nótese que si usásemos el mismo lenguaje de Heráclito sería lo más adecuado llamar *psicológico* a este diálogo al que acabo de hacer referencia, puesto que se realiza desde la *psyché* humana; sin embargo, propongo llamarlo *espiritual* por ser este último un término más adecuado al sentido que tiene en el pensador de Éfeso. En el contexto actual hablar de *diálogo psicológico* significaría algo muy distinto a lo que se encuentra descrito en los fragmentos heraclíteos.

La escucha en estos fragmentos —1 y 50— no es la de carácter sensorial, sino una de tipo espiritual, de la cual es capaz el σοφόν, el sabio o —como también se podría traducir— el prudente, aquél que reconoce en las palabras de Heráclito —el profeta— el mensaje del Logos. Éste es capaz de entrar en sintonía con él porque entiende el mismo lenguaje, como queda referido en el fragmento 107; es el lenguaje de la razón que nuestra alma tiene en común con el Logos y que nos permite establecer una comunicación con él.

Sin embargo, como ya se habrá notado, en los fragmentos citados se nos transmite un ideal que —según resalta el DK 2— no vive la mayoría:

DK 2:

<p>Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.</p>	<p>Pero aun siendo el Logos común a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular.</p>
---	---

102. *Homologeîn* 'poner de acuerdo, equiparar'.

El fragmento 2 contrapone el Logos a la inteligencia particular, es decir, el λόγος ξυνος a la ἰδία φρόνησις. Esta contraposición que se aplica a la gran mayoría de los hombres ciertamente no se aplica a Heráclito, que con una experiencia vital diferente es capaz de anunciar las profundidades del Logos a todos los hombres que viven lejos de él. Este aspecto vital que se insinúa con «viven lejos de él» (puesto que hay quienes viven “cerca de él” como nuestro filósofo) está contenido en el término φρόνησις, usado por Heráclito en este fragmento para denotar una inteligencia que se aplica a la vida práctica y permite actuar con sensatez. La mayoría de los hombres no aplican la φρόνησις y, por lo tanto, no actúan con sensatez, ya que viven alejados del Logos y sin comunicarse con él.

En Heráclito lo común se convierte en pauta de virtud. La intelección del Logos es lo virtuoso, mientras que la inteligencia particular es camino del error y del actuar no virtuoso. Es muy propio del filósofo de Éfeso considerar cómo la verdadera inteligencia descansa en la capacidad de captar la realidad desde el Logos, lo cual es posible para todos los hombres que lamentablemente —a pesar de tener la capacidad de conocer— viven ignorando aquello que tienen prácticamente frente a los ojos porque se hallan «siempre en relación con él [el Logos]»<sup>103</sup>.

Las palabras de Heráclito son un reclamo a partir de un juicio moral de la forma en que vive la mayoría: «No está bien obrar y hablar como los que duermen»<sup>104</sup>. Los que duermen son aquellos que viven de acuerdo con su propio parecer, quienes no *sintonizan* su logos con el Logos, es decir, quienes viven de acuerdo con sus normas particulares y no de acuerdo con la Norma universal, que es común para todos y para todo. El Logos es luz: quien permanece lejos de él es ciego. Heráclito exhorta a abrir los ojos a la luz del Logos universal.

La separación y alejamiento del Logos suponen la voluntad y la libertad del individuo. En ese sentido, el fragmento 72 trae implícito —en consonancia con otras reflexiones del filósofo— un concepto de libertad que implica la realización de algo que le es propio al ser humano.

DK 72: «Del Logos que guía el universo se separan aunque se hallen siempre en relación con él y lo que encuentran todos los días les parece extraño».

---

103. DK 72.

104. DK 73.

#### 4.4 La profundidad del misterio del hombre

Heráclito eleva su voz nuevamente y reclama la poca seriedad con que los hombres tomamos las cosas, y afirma que nuestras opiniones son «juegos de niños»<sup>105</sup>. Nos reprocha que vivamos en la superficie de nuestra existencia, en la opinión y lejos de la sabiduría. Por esa razón el sueño —que en Heráclito implica una actividad— es visto con ambigüedad: como un aspecto negativo de quienes actúan como dormidos y creen obrar y hablar<sup>106</sup>, y como una actividad positiva de quienes están dormidos y «son obreros y colaboradores de lo que ocurre en el cosmos»<sup>107</sup> —porque la *psyché* es fuego vivo que se alimenta del Logos—. El fragmento 89 menciona que los hombres que permanecen despiertos —habría que añadir “al Logos”— tienen «un mundo único», mientras que quienes están dormidos a Él están vueltos a su mundo particular y, por lo tanto, divididos.

DK 89: «Los despiertos tienen un mundo único en común, de los que duermen; en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular».

DK 77: «Para las almas es placer o muerte volverse húmedas».

El fragmento 77 se puede interpretar en el marco de la relación entre el alma y el fuego eterno que le da consistencia, y así, al volverse húmeda como consecuencia de la vivencia de los placeres corporales, se aleja del Fuego<sup>108</sup>, para Heráclito «el alma seca es la más sabia y la mejor»<sup>109</sup>, pues el fuego divino es más vivo en ella.

Se puede decir que para Heráclito el hombre guarda en su interior algo que se puede llamar una *chispa caliente*, que es divina y que vincula su ser con Dios<sup>110</sup>.

#### 4.5 Muerte y escatología

DK 20: «Los que han nacido quieren vivir y tener sus destinos mortales más bien que cesar de vivir, y dejan tras ellos hijos para que [otros] destinos mortales se engendren».

Heráclito nota que la vida misma encierra su opuesto, pues nacemos con el deseo de vivir. Sin embargo, somos mortales y, al engendrar otros seres como nosotros, les damos la vida

105. DK 70.

106. Véase DK 73.

107. DK 75.

108. Véase DK 117.

109. DK 118.

110. Recérdese el ya mencionado DK A9.

y la muerte. Una explicación plausible relaciona estos opuestos —vida y muerte— con el alma y el cuerpo, de manera que al nacer damos vida al cuerpo y muerte al alma que tendrá que sufrir su permanencia en el cuerpo hasta el día de su muerte, en que será liberada.

Independientemente de la posibilidad de que encontremos en Heráclito una doctrina escatológica, los diversos fragmentos relacionados con el tema de la muerte manifiestan un interés particular por esta realidad. La muerte es descrita con mucha naturalidad y con un cariz positivo, que encierra algo misterioso que permite comprender cómo para el filósofo efesio el hombre enciende a sí mismo «una luz en la noche, cuando al morir apaga su vista»<sup>111</sup>.

DK 25:

μόροι μέζονες μέζονας μοίρας  
λαγγάνουσι.

Las muertes más grandes obtienen más grandes destinos.

DK 27:

ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα  
οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

A los hombres les aguardan, después de su muerte, cosas que ni esperan ni imaginan.

El contenido escatológico de estos fragmentos es muy fuerte. La lectura de ambos deja tras de sí un fuerte aroma a misterio de un porvenir que no se conoce. Heráclito parece estar seguro de que hay algo después de la muerte, donde se reciben premios o castigos de acuerdo con la vida vivida; no obstante, no sabe exactamente de qué se trata porque está cubierto con el manto oscuro del misterio: «las almas olfatean al bajar al Hades»<sup>112</sup>. La lectura de los fragmentos 25 y 27 permite entrever que aquello que el filósofo efesio espera encontrar es un bien deseado. Esta bondad de lo que viene luego de pasar el umbral de la muerte queda en cierta manera confirmado en los comentarios de Plutarco al DK 27 que recoge Estobeo.

Es muy probable que nunca se pueda saber con exactitud qué fue lo que tanto cautivó a Heráclito con respecto a la muerte, pero sí es posible afirmar que su actitud frente a ésta era como ante una realidad tan presente que no se puede dejar de hablar de ella, y tan misteriosa que no se puede sondear mucho más allá de la superficie, y lo que se diga será insuficiente.

---

111. DK 26.

112. DK 98.

Desde la lectura del DK 30 podemos considerar que Heráclito es el primero entre los griegos en enunciar un concepto de eternidad como infinidad temporal del ser (Mondolfo, 1966, p. 225):

DK 30:

Κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε  
τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν,  
ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ  
ἀεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ  
ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Este mundo en orden, el mismo para todos, no lo han hecho ni dioses ni hombres, sino que siempre estuvo y estará ahí: fuego eternamente viviente, que se está encendiendo según medidas y extinguiéndose según medidas.

El fuego siempre vivo es uno de los elementos que salta a la vista en este fragmento y que se vincula con el concepto de alma. Las medidas en las que está encendido y se apaga son las mismas, de manera que se pueda mantener el equilibrio en medio del constante enfrentamiento. La muerte es humedad, acontece cuando el alma se convierte en agua<sup>113</sup>. La riqueza de las figuras usadas por Heráclito es aprovechada por más de un escritor cristiano. Es el caso de Hipólito, que usa el fragmento 63<sup>114</sup> para expresar el misterio de la resurrección de la carne.

La relación entre la vivencia religiosa y la salud del alma es notoria en el fragmento 68, así como la relación entre la Sagrada Escritura<sup>115</sup> y el fragmento 69<sup>116</sup>, donde se hace notar que Heráclito distinguía los sacrificios que purifican al hombre completo de aquellos sacrificios materiales y corpóreos.

Una de las hipótesis que se consideran cuando se trata de comprender las semejanzas entre algunas frases de Heráclito y textos de la Sagrada Escritura se sustenta en la afirmación de la lectura del Antiguo Testamento por el filósofo de Éfeso que, gracias a la Diáspora y al

113. Véase DK 36.

114. «Ante él que está allí se levantan y despiertos se convierten en custodios de vivientes y muertos». El uso que hizo Hipólito de este fragmento para expresar un misterio central de la fe cristiana es uno de los elementos principales que hace dudar a muchos especialistas de la autenticidad de este fragmento.

115. Véase Is 1, 11ss; Sal 51, 18-19; 1 S 15, 22-23.

116. «De los sacrificios, pues, distingo dos especies: (1) los de los hombres purificados por completo, tal cual puede ocurrir acaso raramente [según dice Heráclito] de un hombre solo o de unos pocos hombres fáciles de contar; (2) los materiales y corpóreos, etcétera». Kahn considera que no hay suficientes evidencias para suponer la autenticidad de este fragmento; sin embargo, el DK 69 puede ser considerado un testimonio adecuado del pensamiento heraclíteo.

consiguiente contacto entre el judaísmo y el mundo heleno, pudo tener acceso a las Escrituras en griego.

La autenticidad del DK 66<sup>117</sup> —de alto contenido escatológico—, que Reinhardt y Kirk niegan considerándolo un fragmento con influencia estoico-cristiana, queda sustentada suficientemente por Gigon y Marcovich tras un exhaustivo análisis exegético (Mondolfo, 1966, pp. 236-241). La referencia al fuego como capaz de juzgar nos lleva a pensar que Heráclito consideraba una ley divina a la cual se somete toda la realidad. Esta ley, que es el Logos, gobierna todas las cosas, incluso al ser humano. Si entendemos a la luz de esta idea de juicio la *ekpyrosis* ‘consumación en el fuego’ de la que habla Heráclito, es posible arribar a un concepto de juicio individual que sucede al momento de la muerte, cuando el alma se transforma nuevamente en fuego para recobrar su estado original. Este proceso —que sólo el σοφός o iniciado puede comprender y desear— es la fuente más pura del placer más auténtico al que se pueda aspirar.

Considerar que la teología heraclítea incluía la idea de juicio divino se hace más plausible aún a la luz del fragmento 28b:

DK 28b: «La Justicia condenará a los artífices de mentiras y a sus falsos testigos».

La idea de juicio divino no es lo único que se obtiene de estas palabras, sino también la posibilidad de entender que para el pensamiento de Heráclito no es coherente una postura relativista. Hay algunas conductas consideradas con claridad como moralmente malas, como la falsedad o ir en contra de la verdad —fragmento 28— o el exceso por sobre la medida —fragmento 94—.

DK 94: «Helios (el Sol) no excederá sus medidas, si no las Erinnias, ministras de la Justicia, lo encontrarán».

#### 4.6 Configuración legal a partir del Logos

El ser del Logos como la norma universal que rige toda la realidad tiene repercusiones sociales y políticas, cuya consideración es inevitable si nos detenemos a reflexionar sobre la posibilidad de una configuración legal que garantice el bien personal y el bien común en la sociedad.

---

117. «A todas las cosas, al sobrevivir el fuego, las alcanzará y juzgará».

Debido a la estrecha relación entre la dimensión espiritual y el comportamiento del individuo en la sociedad<sup>118</sup> es necesario resaltar que la reflexión filosófica sobre la ley universal que encontramos en el pensador de Éfeso es fundamental para la posterior comprensión del concepto de *ley natural*. Heráclito estaba convencido de la existencia de una ley universal inscrita en la naturaleza misma del hombre, una ley que lo configuraba como ser humano y que constituía la pauta de su desarrollo y felicidad.

La ley natural en el pensamiento del filósofo efesio tendría que permanecer en armonía con el Logos divino y, por tanto, debería estar sobre la ley positiva que rige la vida de los hombres en la sociedad. A partir de estas conceptualizaciones suyas pueden desprenderse interesantes aportes para la comprensión y la práctica de la vida política.

Para W. Jaeger, Heráclito es el primero que enuncia el concepto filosófico de ley universal (Jaeger, 1998, pp. 117-118), concepto que, como mencioné anteriormente, gobierna todo lo real, y en ese sentido manifiesta el orden inquebrantable que existe en la naturaleza.

Según la interpretación del filólogo E. Wolf, no se trataría aquí de una ley divina revelada (aunque, en mi opinión, es factible para la mente de Heráclito aceptar la posibilidad de una revelación divina), sino que *lo común* es la orientación que a cada polis le da su dios fundador y defensor.

En ese nexo con la ley cósmica, afirmado por Heráclito como realidad y necesidad, he señalado en otra parte el punto de partida de las teorías sofistas que, después de declarar el dualismo de naturaleza y convención, pasan a afirmar la exigencia de que las leyes humanas estén subordinadas a las naturales, o sea, que encuentren su legitimidad en la universalidad o de la vida animal (Calicles) o de la vida orgánica (Protágoras y Antifontes desde puntos de vista opuestos) o de la totalidad de lo existente (Hippias) (Mondolfo, 1966, p. 202).

El filósofo italiano Mondolfo penetra en la naturaleza de esa ley cósmica que está íntimamente ligada a las leyes que gobiernan los pueblos, y afirma que «A esta ley le son conferidos los poderes absolutos (suficiencia ilimitada y autosuficiencia) y la inmortalidad, esto es, los atributos que de Homero en adelante eran conferidos a lo divino [...]» (Mondolfo, 1966, p. 203).

---

118. Este vínculo es particularmente intenso en Platón, quien considera que el ciudadano de la polis debe vivir de tal manera que pueda lograr su divinización y el contacto con las ideas, lo cual lo llevará a ser un buen ciudadano que coopere con el desarrollo de la polis.

La realidad está regida por una ley que consiste en obedecer a la voluntad de uno solo<sup>119</sup>: el Logos. De acuerdo con el pensamiento de Heráclito esa ley debe regirnos. Se puede ver en este punto una clara relación con el pensamiento estoico, que considera que la ley de la naturaleza rige todo cuanto existe y que el ser humano debe ajustarse a ella para poder llevar una vida buena.

## 5. Huellas del pensamiento heraclíteo

De maneras diversas es posible resaltar la importancia de la filosofía de Heráclito de Éfeso. Corresponde hacerlo en este trabajo, aunque de manera sucinta, para salir al encuentro de la posible pregunta ¿por qué Heráclito?; ¿cuál es su importancia? Sin necesidad de mucha profundización se puede encontrar un par de huellas que ha dejado el efesio en la historia de la filosofía. Una de ellas es la teoría de la variabilidad universal, que es parte de los cimientos de la metafísica platónica. Otro aporte concreto es la teoría de la inteligencia del universo que, aunque intuita también por otros filósofos, es desarrollada con mayor profundidad, dotada de un rol protagónico y convertida en una clave hermenéutica para la comprensión de la realidad.

También podemos considerar a Heráclito como el primero en introducir en la filosofía el aspecto introspectivo, que luego será central en la aproximación de Sócrates al saber universal. El humanismo heraclíteo queda evidenciado en esta centralidad que adquiere el hombre en la reflexión filosófica, como inserto en la realidad que es objeto de la natural curiosidad intelectual.

Acerca del problema de la conciliación de la unidad y la multiplicidad, el filósofo efesio tiene una visión crítica acerca de la consideración parcializada de cualquiera de ambos extremos por separado; con ello da una primera fórmula de solución por medio de la consideración de las transformaciones —en el flujo continuo— como sucediendo en los seres, al mismo tiempo que conservan algo que no varía y es constante, lo cual permite identificarlos. Al mismo tiempo constata y afirma generalizaciones y conclusiones que sobrepasan la observación.

El aporte a la lógica dialéctica, dado desde las consideraciones de la oposición, transformación, conservación y lucha, es muy importante para la filosofía moderna. Esta contribución se da a pesar de no haber sido una intención de Heráclito enunciar una ciencia lógica que incluya, además, una visión de la complementariedad de los opuestos.

---

119. Véase DK 33.

También merece una atención especial la concepción de leyes universales que rigen el universo, la ciencia, la sociedad y la ética. Estos pensamientos del filósofo efesio serán profundizados posteriormente por Sócrates, Platón y Aristóteles.

Mondolfo comprende la concepción heraclítea acerca del flujo universal como el primer momento de la especulación del filósofo efesio:

El flujo universal es únicamente el primer momento de la especulación de Heráclito: es el dado por la experiencia, al cual él opone la exigencia de la razón y la necesidad religiosa de la unidad permanente, necesidad que Heráclito cree que se satisface únicamente por vía distinta a la experiencia sensible, o sea por el camino de la fe y de la autoconciencia. Ellas permiten descubrir la razón eterna (Logos), inmanente en el hombre y en las cosas, armonía oculta e identidad de los contrarios, en la que, por ello, también entra y es explicado el flujo universal de los seres (Mondolfo, 1980).

Estas palabras permiten comprender cómo la doctrina del flujo no es una simple absolutización de la experiencia del cambio, sino un aspecto de la realidad que merece nuestra atención, si bien no es el único. Si se ha seguido el desarrollo de este trabajo, además, se notará que ese primer paso necesita del segundo, que está desarraigado de la experiencia sensible, que sirve como su fundamento pero que se orienta al conocimiento y contemplación del Logos divino.

Desde esta interpretación es posible entender mejor la importancia de la filosofía heraclítea en Platón, para quien el objeto de conocimiento perfecto está en la idea, desconectada del flujo sensible. Esa idea es contemplada por la razón y permanece oculta para quienes no se han entregado a la búsqueda de la verdad a través de la filosofía.

El dualismo platónico que hemos visto vinculado a la categorización de la sensibilidad por parte de Heráclito tiene un rol muy importante en el pensamiento estoico. Al considerar que la fuente del conocimiento verdadero era la razón y no la sensibilidad, los estoicos se mantienen ligados a una descalificación de la sensibilidad principalmente como consecuencia del cambio constante que en ella se experimenta. Los estoicos también dirigen su mirada a Heráclito para inspirarse en su concepción de la divinidad como fuego, que ellos identifican con el logos.

La influencia de Heráclito en Zenón de Citio —iniciador del estoicismo— es difícil de encontrar, aunque existe una referencia a ella en Numenio. Sin embargo, sí se encuentran con claridad en Cleantes —sucesor y sistematizador del pensamiento de Zenón—, tanto

en cuanto al pensamiento como al lenguaje. El pensamiento heraclíteo estará muy presente en estoicos posteriores como en Marco Aurelio (Long, 1996).

Para el siglo IV a. C. la obra del filósofo efesio adquiere un estatus de clásico literario: son muchos los que toman contacto con su obra en el periodo helenístico. Esta importancia se mantiene viva durante la época antigua y se refleja en los comentarios de Plutarco, Luciano, los obispos Clemente de Alejandría e Hipólito de Roma, Orígenes y Plotino.

El filósofo efesio despierta un interés muy grande en Hegel, y la influencia que ejerce en las bases de su sistema filosófico es notoria, como explica Althaus: «Hegel ve a Heráclito como quien lleva a su más alto nivel su especulación ontológica. Heráclito es para él el primer pensador que comprende la esencia de las ideas como una unidad de momentos opuestos y obtiene la conclusión apropiada: ser y no ser son finalmente lo mismo [...]. Hegel enfatiza que no hay ni una sola proposición de Heráclito que él no haya incorporado en el argumento de su lógica» (Althaus, 2000).

Nietzsche es otro de los filósofos que quedó maravillado por el pensamiento de Heráclito. Al ser para él uno de los grandes filósofos preplatónicos, considera al enigmático efesio como expresión de sus propias ideas. En un ensayo acerca de la genealogía de la moralidad, escrito en 1887, el alemán entretiene aspectos autobiográficos con anécdotas históricas de la vida de Heráclito, con la finalidad de ilustrar un punto acerca de las mínimas condiciones de vida para vivir la vida filosófica. Nietzsche encuentra en la más oracular de las voces filosóficas de la Antigüedad griega el medio para impostar problemas y puntos de vista modernos (Wilkerson, 2006).

La mención a los filósofos que han recibido algún tipo de influencia de Heráclito ayuda a comprender por qué consideré importante estudiar el pensamiento del filósofo efesio. Sin embargo, la relación de autores que tuvieron contacto con sus ideas puede ser insuficiente para explicar la actualidad del pensamiento filosófico de alguien que vivió hace más de 2500 años. Heráclito despierta interés por la manera tan particular como alienta al conocimiento de uno mismo, como ámbito no sólo de encuentro con la propia interioridad sino como camino para conocer el fundamento de la realidad, y medio para conocer lo más auténtico de los demás seres humanos. El análisis de la interioridad humana abierta a lo trascendente puede ser para nuestro tiempo un ejemplo y aliciente para emprender el redescubrimiento de lo esencial de tantos aspectos de la vida social en los cuales se ha perdido de vista el fundamento del ser.

El pensamiento filosófico de Heráclito ha permanecido oculto para muchos, desfigurado a partir de lecturas ligeras y equivocadas, especialmente de los fragmentos 8, 53 y 80, así como de otros testimonios. Se han iluminado algunos aspectos de su doctrina de manera tenue, lo cual ha llevado a no ver otros, como su aporte a la comprensión de los derechos humanos desde la concepción de una legislación universal y natural que no sólo es necesario reconocer sino comprender para poder aplicar.

Las luces que aporta el filósofo efesio a la comprensión de la naturaleza humana están siempre vinculadas a la necesaria cercanía al Logos, fundamento divino y racional de la realidad. La intención de fundar una ética sobre la base del consenso resultaría una aberración para él, y es posible encontrar en su obra una coherente respuesta al relativismo moral.

La naturalidad del pensamiento griego para hablar de los fundamentos y los principios de la realidad —claramente visible en Heráclito— es una virtud que merece ser recuperada. Encuentro que el diálogo con la filosofía nacida con el asombro de los milesios frente a la naturaleza y al ser resulta ser fructífero para enriquecer hoy la reflexión filosófica y volver a maravillarnos con la profundidad del ser y con lo insondable de nuestra interioridad.

## 6. Conclusión

El ser humano es un misterio. Tiene gran importancia reconocer el esfuerzo y los logros alcanzados por quienes se han propuesto desentrañar el misterio de nuestra humanidad. Si bien la razón por sí sola siempre se verá limitada en esta labor<sup>120</sup>, encontrar conocimientos claros sobre la naturaleza del hombre (en especial, sobre diversos aspectos de su psicología y sobre sus anhelos espirituales) en pensadores tan antiguos como Heráclito ayuda a comprender que el hombre desde hace mucho tiempo ha usado su razón para buscar respuestas a sus interrogantes más hondas. Si bien, más allá de lo satisfactorio que puedan ser estas respuestas, el hecho mismo de saber buscarlas tiene un valor, las respuestas a las que llegó Heráclito fueron sólidas, y no sólo perduraron en el tiempo sino que motivaron la reflexión de muchos hombres que siguieron el camino de la reflexión filosófica. El ser buscadores es el impulso que nos permite acercarnos al conocimiento de la verdad, y es el reflejo de un anhelo de trascendencia que sólo se reconoce presente en el ser humano.

---

120. Puesto que, como bien reconocieron los padres conciliares, «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado» (*Gaudium et spes*, 22).

Considero que los siguientes elementos pueden considerarse como aportes de Heráclito para la antropología filosófica:

- \* Desplazamiento del centro de atención de la filosofía desde la naturaleza al ser humano.
- \* Intuición de la distinción entre lo material (cuerpo) y lo inmaterial e incorpóreo (alma).
- \* Distinción implícita de una dimensión espiritual en el componente inmaterial del ser humano, que le permite la necesaria religación con lo divino.
- \* Consideración de la necesidad del conocimiento de la verdad.
- \* Consideración de la necesidad de conocer la *esencia* del ser humano, que es de carácter divino.
- \* Comprensión de que lo que es esencial para el hombre es el mismo principio que es esencial para la constitución de toda la realidad.
- \* Intuición de la cualidad de la unidad divina.
- \* Consideración de una medida objetiva para toda la realidad (Logos).
- \* Comprensión de las consecuencias éticas que tiene la obediencia al Logos.
- \* Comprensión del Logos como una ley universal y divina inserta en el ser del hombre y que, por lo tanto, es para él *ley natural*, cuyo respeto tiene consecuencias sociales.
- \* Manifestación de la creencia en una vida después de la muerte física, y la obtención de recompensas o castigos de acuerdo con el obrar.
- \* Reconocimiento de la presencia de males y desórdenes en la psique.
- \* Intuición del concepto de libertad en el ser humano.

La experiencia de Heráclito con respecto a la búsqueda de sentido y significado para su propia naturaleza humana fue un constante impulso en su reflexión filosófica que —como he tratado de demostrar— dio frutos importantes para la antropología filosófica.

Por otro lado, creo que una experiencia análoga de búsqueda y de satisfacción o insatisfacción con las respuestas encontradas se vive en nuestro tiempo. La posibilidad de ver en Heráclito el germen de una antropología que apela a lo esencial y da respuestas que nos aproximan a la verdad —aunque con algunos límites— es bastante aleccionadora para seguir con la búsqueda e investigación sobre quién es el hombre.

Heráclito, el enigmático pensador de Éfeso, es capaz de despertar una particular inquietud en nuestras mentes: el anhelo por conocer mejor la realidad en todos sus aspectos desde la confianza en la capacidad humana de alcanzar la verdad en el contacto con el Logos divino.

Más allá de las evidentes limitaciones que puede tener un pensador como Heráclito, es necesario considerar los importantes frutos de sus reflexiones, así como su influencia en la cultura occidental. Es posible hallar en él un ejemplo de humanidad inquieta que no se conforma con lo que dice la mayoría, sino que indaga por sus propios medios en búsqueda de respuestas a sus inquietudes fundamentales.

Apéndice: elenco de fragmentos<sup>121</sup>

Frag. 1 (Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 132)

No obstante, a este Logos que es siempre, los hombres no lo comprenden tanto antes de haberlo escuchado como una vez que lo oyeron. Pues, aunque se hacen todas las cosas según este Logos, parecen ignorantes y tantean en palabras y obras ahí donde yo expongo separando cada cosa según su naturaleza. En cuanto a los demás hombres, se les oculta cuanto hacen despiertos así como se olvidan de lo que hicieron dormidos.

Frag. 2 (Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 132)

Por eso es necesario seguir lo que participa en todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el Logos común a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular.

Frag. 4<sup>122</sup> (Alberto Magno)

Si la felicidad estuviera en los deleites del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran legumbres para comer.

Frag. 5 (Aristocritus, *Theosophia*, 68; Orígenes, *C. cels.*, VII, 62)

Ellos vanamente tratan de purificarse a sí mismos con sangre, cuando se mancharon con ella, como si uno que se hubiera metido en el barro fuera a lavarse con lodo. A cualquiera que lo observase actuar así le parecería que está loco. También dirigen plegarias a estas estatuas que es como si alguien fuese a conversar con las casas, sin saber lo que realmente son los dioses y los héroes.

---

121. Las traducciones al castellano de los fragmentos que presentamos a continuación han sido realizadas en muchos casos a partir de los textos griegos de las obras de Kahn (2001), Kirk (1978), Malcovich (1967), Tonelli (1993); en otros, se ha acogido la propuesta de Rodolfo Mondolfo. Luego del número del fragmento se indica entre paréntesis la fuente de la que proviene.

122. Fragmento que Kahn considera dudoso.

Frag. 9 (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1155b4)

Los asnos prefieren la paja al oro.

Frag. 12 (Ario Dídimio ap. Eusebio, *Praep. ev.*, xv, 20, 2)

(Zenón llama al alma *exhalación* sensible, de acuerdo con Heráclito; pues [éste] queriendo mostrar que las almas que salen por exhalación se vuelven siempre nuevas [νεαροαί], las comparó con los ríos diciendo lo siguiente:) para los que ingresan en los mismos ríos corren otras y otras aguas; y salen como vapores de lo húmedo de las almas.

Frag. 15 (Clemente, *Protrept.*, 34)

Si no fuera en honor de Dionisos que hacen la procesión y cantan el himno a las partes vergonzosas, obrarían de manera más irreverente; [sin embargo] Hades y Dionisos son el mismo [dios], en honor del cual deliran y celebran ritos bacanales.

Frag. 16 (Clemente, *Pedagogo*, II, 99)

¿Cómo podría alguno escapar de la presencia de lo que nunca tiene ocaso?

Frag. 17 (Clemente, *Stromata*, II, 8)

No entienden, pues, cosas semejantes, la mayoría de los que se encuentran con ellas, ni las conocen aun cuando se las enseñen, sino que creen [conocerlas] por sí mismos.

Frag. 18 (Clemente, *Stromata*, II, 17)

Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable.

Frag. 19 (Clemente, *Stromata*, II, 24)

No sabe ni oír ni hablar.

Frag. 20 (Clemente, *Stromata*, III, 14)

Los que han nacido quieren vivir y tener sus destinos mortales más bien que cesar de vivir, y dejan tras ellos hijos para que [otros] destinos mortales se engendren.

Frag. 21 (Clemente, *Stromata*, III, 21)

Muerte es cuanto vemos despiertos, y cuanto vemos dormidos, sueño.

Frag. 22 (Clemente, *Stromata*, IV, 4)

Los que buscan oro cavan, pues, mucha tierra y encuentran poco.

Frag. 23 (Clemente, *Stromata*, IV, 10)

Los hombres no conocerían el nombre de *Justicia* si estas cosas<sup>123</sup> no existieran.

Frag. 25 (Clemente, *Stromata*, IV, 50)

Las muertes (μόρτοι) más grandes obtienen más grandes destinos (μοίρας).

Frag. 26 (Clemente, *Stromata*, IV, 143)

El hombre enciende a sí mismo una luz en la noche, cuando al morir apaga su vista; viviendo, en cambio, toma contacto con el muerto al dormir, apagando su vista; despierto tiene contacto con el durmiente.

Frag. 27 (Clemente, *Stromata*, IV, 146)

A los hombres les aguardan, después de su muerte, cosas que ni esperan ni imaginan.

Frag. 28 (Clemente, *Stromata*, v, 9)

(a) Lo que el más digno de confianza, pues, conoce y custodia son sólo fantasías y sobre ello él basa su reputación. (b) La Justicia (Δίκη) condenará a los artífices de mentiras y a sus falsos testigos.

Frag. 29 (Clemente, *Stromata*, v, 60)

Prefieren, pues, los mejores, una cosa única en vez de todas [las demás], gloria eterna antes que cosas mortales; la mayoría, en cambio, quiere atiborrarse como ganado.

Frag. 30 (Clemente, *Stromata*, v, 105)

Este mundo en orden, el mismo para todos, no lo han hecho ni dioses ni hombres, sino que siempre estuvo y estará ahí: fuego eternamente viviente, que se está encendiendo según medidas y extinguiéndose según medidas.

Frag. 31 (Clemente, *Stromata*, v, 105)

(a) Las transformaciones del Fuego: primero mar, y del mar la mitad tierra y la mitad vapor inflamado (*prester*); (b) [Tierra] se licúa como mar, y es medido en la misma proporción a como existía antes de convertirse en tierra.

---

123. Posiblemente «estas cosas» se refiere, como entiende Marcovich, a las maldades e injusticias.

Frag. 32 (Clemente, *Stromata*, v, 115, 1)

Lo Uno, sólo él sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Dios (Ζηνὸς ὄνομα).

Frag. 33 (Clemente, *Stromata*, v, 116)

Es ley también obedecer a la voluntad de uno solo.

Frag. 34 (Clemente, *Stromata*, v, 116)

Los necios, aun oyendo, se asemejan a los sordos: el proverbio, justamente, es testigo de ellos: que «hallándose presentes están ausentes».

Frag. 35 (Clemente, *Stromata*, v, 141)

Conviene, pues, sin duda, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la sabiduría [filósofos].

Frag. 36 (Clemente, *Stromata*, vi, 16)

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

Frag. 39 (Diógenes Laercio I, 23)

En Priene vivió Bías, hijo de Teutames, cuya reputación (λόγος) era mayor que la de los demás.

Frag. 41 (Diógenes Laercio IX, 1)

Una sola cosa es lo sabio, conocer el Pensamiento (la Inteligencia) (γνώμην)<sup>124</sup>, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas.

Frag. 45 (Diógenes Laercio IX, 7)

Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan profundo es el logos que ella posee.

Frag. 46 (Diógenes Laercio IX, 7)

La presunción (οἴησις) es una enfermedad sagrada, y la vista se engaña.

Frag. 47 (Diógenes Laercio IX, 72)

No hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más grandes.

---

124. 'Plan, perspicacia, reconocimiento; entendimiento, pensamiento, opinión, juicio'.

Frag. 49a<sup>125</sup> (Heráclito el estoico, *Quest. Homer.*, 24)

En los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos.

Frag. 50 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 9, 1)

Es sabio, escuchando no a mí, sino al Logos (λόγος), que reconozcas que todas las cosas son Uno.

Frag. 51 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 9, 2)

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

Frag. 52 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 9, 4)

El evo (αἰὼν) es un niño que juega y desplaza los dados: de un niño es el reino.

Frag. 53 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 9, 4)

La Guerra<sup>126</sup> es padre y rey de todas las cosas, y a unos los ha mostrado como dioses y a otros como hombres, a unos los ha hecho esclavos y a otros libres.

Frag. 54 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 9, 5)

La armonía oculta es superior a la manifiesta.

Frag. 56 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 9, 5)

Se dejan engañar [dice] los hombres en relación con el conocimiento de las cosas manifiestas de manera parecida a Homero, que entre los griegos fue el más sabio de todos. A aquél, pues, unos niños que mataban sus piojos le engañaron al decirle: a cuantos vimos y tomamos, a éstos los dejamos; en cambio, a cuantos ni vimos ni tomamos, a éstos los llevamos con nosotros.

Frag. 60 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 10, 4)

El camino hacia arriba y hacia abajo [son] uno y el mismo.

Frag. 62 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 10, 6)

Inmortales los mortales, mortales los inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos.

---

125. Fragmento no considerado como auténtico por Kahn.

126. Mientras que para Jaeger este término tiene un contenido simbólico particular que hace referencia a la constante lucha de opuestos en el universo, Macchiore interpreta de manera distinta el término πόλεμος y lo traduce como «Zeus» y no como «guerra».

Frag. 63<sup>127</sup> (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 10, 6)

Ante él [¿Dios?] que está allí se levantan [¿los héroes?] y se convierten en vigilantes guardianes de vivientes y muertos.

Frag. 64 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 10, 7)

Todas las cosas las gobierna el Rayo.

Frag. 66 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 10, 7)

A todas las cosas, al sobrevivir el fuego, las alcanzará y juzgará.

Frag. 67 (Hipólito, *Refutaciones*, IX, 10, 8)

Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre, pero se transforma exactamente igual a como hace el fuego, el cual, cuando se mezcla con perfumes, es llamado de acuerdo con el aroma de cada una de ellas.

Frag. 67a<sup>128</sup> (Hisdosus Scholasticus)

[Otros, sin embargo, dicen que todo el centro del mundo es el sol, que es, afirman, el corazón de todo el mundo. Así como dicen, pues, el alma del hombre tiene asiento y domicilio en el corazón, de donde, difundiendo sus fuerzas por los miembros de todo el cuerpo, da vigor a todos sus miembros en todos los miembros del cuerpo, así el calor vital que procede del sol suministra la vida a todos los seres vivientes. A la cual sentencia, al dar su asentimiento Heráclito, ofrece una comparación óptima de la araña con el alma, y de la telaraña con el cuerpo:] «Así como [dice] la araña, estando en el medio de su tela, siente enseguida cuando una mosca rompe algún hilo suyo, y por ende corre rápidamente allí, como si experimentara dolor por la ruptura del hilo, de la misma manera el alma del hombre, al ser ofendida alguna parte de su cuerpo, allí se apresura a dirigirse, como si no tolerara la lesión del cuerpo al que está unida de una manera firme y proporcionada».

Frag. 68 (Jámblico, *De myster.*, I, 11)

Tales cosas (las vistas y oídas en los ritos sagrados) se establecen por la tendencia del alma que hay en nosotros a mantener dentro de ciertos límites los males que el nacimiento ha hecho que surjan y que están en relación con ella, a fin de dejarnos libres y liberarnos de ataduras. Por eso Heráclito los llamó con razón re-

---

127. Fragmento corrupto en el que, según Hipólito, Heráclito «habla además de la resurrección de la carne, de esta visible en la que hemos nacido, y sabe que Dios es autor de esta resurrección».

128. Para Kahn este fragmento es una falsificación del pensamiento de Heráclito; sin embargo, sin tomarlo como elemento concluyente, es una posible muestra de la concepción heraclítica de la unidad entre el alma y el cuerpo.

medios (ἄκεια) porque remedian los males y liberan a las almas de las desventuras inherentes a la generación.

Frag. 69 (Jámblico, *De myster.*, v, 15)

De los sacrificios, pues, distingo dos especies: (1) los de los hombres purificados por completo, tal cual puede ocurrir acaso raramente [según dice Heráclito] de un hombre solo o de unos pocos hombres fáciles de contar; (2) los materiales y corpóreos, etcétera.

Frag. 70 (Jámblico, *De anima*, en Stobaeus II, 1, 16)

Las opiniones de los hombres son juegos de niños.

Frag. 71-73<sup>129</sup> (Marco Aurelio, *Recuerdos*, IV, 46)

Siempre hay que recordar a Heráclito... Los hombres olvidan adónde lleva el camino... Del logos que guía el universo se separan aunque se hallen siempre en relación con él y lo que encuentran todos los días les parece extraño. No conviene obrar y hablar como los que duermen.

Frag. 74 (Marco Aurelio, *Recuerdos*, IV, 46)

No se debe actuar y hablar como hijos de sus progenitores, esto es, simplemente, como lo hemos recibido de la tradición.

Frag. 75 (Marco Aurelio, *Recuerdos*, VI, 42)

Los que duermen son obreros y colaboradores de lo que ocurre en el cosmos.

Frag. 76 (Maxim. Tyr, *Dissert.*, XII, 4)

El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua.

(Plutarco, *De E apud Delphos*, 388D-E): Muerte del fuego es nacimiento para el aire, y muerte del aire es nacimiento para el agua.

(Plutarco, *De primo frig.*, 10, 949A): Muerte del fuego es nacimiento del aire.

(Marco Aurelio, IV, 46): Porque muerte de la tierra es convertirse en agua y muerte del agua es convertirse en aire y del aire (convertirse en) fuego e inversamente.

Frag. 77 (Porfirio, *De antro nympharum*, 10)

Para las almas es placer o muerte volverse húmedas.

---

129. Sigo aquí la iniciativa de Kahn de reunir estos tres fragmentos en uno solo.

Frag. 78 (Orígenes, *Contra Celso*, VI, 12)

La naturaleza humana (ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον) no posee sabiduría (γνώμας) pero la divina la posee.

Frag. 79 (Orígenes, *Contra Celso*, VI, 12)

El hombre puede llamarse infante (νήπιος) en comparación con el ser divino (δαίμονος), así como el niño en comparación con el hombre.

Frag. 82 (Platón, *Hippias Mayor*, 289a)

El más bello de los monos resulta feo comparado con el género humano.

Frag. 83 (Platón, *Hippias Mayor*, 289b)

El más sabio de los hombres en comparación con Dios, parecerá un mono en sabiduría, hermosura y todo lo demás.

Frag. 84 (Plotino, *Eneadas*, IV, 8, 1)

a) Al cambiar reposa.

b) Fatiga es trabajar en las mismas cosas y ser mandado.

Frag. 85 (Plutarco, *Coriolanus*, 22, 2)

Es difícil luchar contra la pasión; pues, lo que quiere lo adquiere a expensas del alma.

Frag. 86 (Plutarco, *Coriolanus*, 38)

Pero de las cosas divinas, la mayoría, según Heráclito, por falta de fe escapan al conocimiento.

Frag. 87 (Plutarco, *De audiendis poetis* 28D)

El hombre imbécil ama dejarse asombrar por cualquier discurso (παντὶ λόγῳ).

Frag. 88<sup>130</sup> (Plutarco, *Consolatio ad Apollonium*, 106E)

Una misma cosa es [en nosotros] lo viviente y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, inversamente, al cambiar, son éstos.

---

130. El inicio del fragmento está corrupto; sin embargo, la mayoría lo traduce como lo presento aquí.

Frag. 89 (Plutarco, *De superstitione*, 166C)

Los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular.

Frag. 93 (Plutarco, *De Pyth. Orac.*, 21, 404D)

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

Frag. 94 (Plutarco, *De exil.*, 11, p. 604A)

Helios (el Sol) no excederá sus medidas, si no, las Erinnias, ministras de la Justicia, lo encontrarán.

Frag. 95 (Plutarco, *Sympos.*, III, 1, p. 644F)

La insipiencia<sup>131</sup>, pues, es mejor disimularla [pero es difícil si uno se entrega al desarreglo y al vino].

Frag. 96 (Plutarco, *Quaestiones conviviales*, IV, 4, 3)

A los cadáveres hay que arrojarlos más rápido que al estiércol.

Frag. 98 (Plutarco, *De facie in orbe lunae*, 943E)

Las almas olfatean al bajar al Hades.

Frag. 99 (Plutarco, *Aq. et ign. comp.*, p. 957A y *De fort.*, 3, p. 98 c)

Si no hubiese sol, por lo que depende de los otros astros sería de noche.

Frag. 101 (Plutarco, *Adversus Coloten*, 1118C)

Me he investigado a mí mismo.

Frag. 101a (Polybius, XII, 27, 1)

Los ojos son testigos más seguros que los oídos.

Frag. 102 (Porfirio, *Quaest. homer.*, ad Δ, 4)

Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas y otras justas.

---

131. Insipiencia: falta de sabiduría o ciencia; falta de juicio.

Frag. 103 (Porfirio, *Quaest. homer.*, ad *Il.*, XIV, 200)

En la circunferencia de un círculo el principio y el fin son comunes (coinciden).

Frag. 107 (Sexto Empírico VII, 126)

Malos testigos son para los hombres los ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras.

Frag. 108 (Estobeo, *Antología*, I, 174 Hense)

Heráclito: de cuantos he oído los discursos, nadie llega al punto de reconocer que lo sabio es algo distinto de todo lo demás.

Frag. 109 (Estobeo, *Antología*, I, 175)

Ocultar la insipiencia es mejor que llevarla en el medio.

Frag. 110 (Estobeo, *Antología*, I, 176)

No es mejor para los hombres que se realice todo cuanto quieren.

Frag. 111 (Estobeo, *Antología*, I, 177)

La enfermedad suele hacer suave y buena la salud; el hambre, la saciedad; la fatiga, el reposo.

Frag. 112 (Estobeo, *Antología*, I, 178)

Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola.

Frag. 113 (Estobeo, *Antología*, I, 179)

Común a todos es la inteligencia.

Frag. 114 (Estobeo, *Antología*, I, 179)

Aquéllos que van a hablar de acuerdo con el juicio deben fundarse sobre lo que es compartido en común por todos —como una ciudad se apoya sobre su ley, e incluso con mayor firmeza—. Todas las leyes humanas son alimentadas por una sola ley divina, la cual extiende su poder tanto como lo desea, es suficiente para todas las cosas, y aun las trasciende.

Frag. 115 (Estobeo, *Antología*, I, 180)

Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo.

Frag. 116 (Estobeo, *Antología*, III, 5, 6)

A todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios.

Frag. 117 (Estobeo, *Antología*, III, 5, 7)

El hombre, cuando está borracho, es guiado por un niño impúber, tambaleándose, sin saber a dónde va, por tener húmeda el alma.

Frag. 118 (Estobeo, *Antología*, III, 5, 8)

El alma seca es la más sabia y la mejor.

Frag. 119 (Estobeo, *Antología*, IV, 40, 32)

El carácter del hombre es su destino (ἦθος ἀνθρώπου δαίμ).

Frag. 123 (Temistio, *Or.*, 5)

La naturaleza ama esconderse.

Frag. 125 (Teofrasto, *De Vertigine*, 9)

Incluso el *kykeōn* se descompone si no se le agita.

### Referencias

- Althaus, H. (2000). *Hegel: an intellectual biography*. Cornwall (Gran Bretaña): Wiley-Blackwell.
- Aristóteles. (1973). *Obras* (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid: Aguilar.
- Casadesús Bordoy, F. (1995). Heráclito y el orfismo. *Enrahonar*, 23, 103-116.
- Diels, H. (1906). *Die fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung.
- Diógenes Laercio. (2000). *Vidas de filósofos ilustres*. (Trad. J. Ortiz y Sainz) Barcelona: Iberia.
- Fattal, M. (2005). *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*. (Trad. R. Radice) Milán: Vita e Pensiero.
- Gadamer, H. -G. (2001). *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós.
- Guthrie, W. (2005). *Historia de la filosofía griega* (Vol. I). Barcelona: RBA.
- Heisenberg, W. (1959). *Física y filosofía*. Buenos Aires: La Isla.
- Jaeger, W. (1994). *Paideia*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1998). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Kahn, C. A. (2001). *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. (1978). *Heraclitus. The cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G., Raven, J., y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (2.<sup>a</sup> ed.). Madrid: Gredos.
- Long, A. A. (1996). *Stoic studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, A. A. (2009). Heraclitus on measure and the explicit emergence of rationality. En F. Dorothea, y R. Burkhard (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy* (pp. 87-110). Berlín, Nueva York (Walter de Gruyter).
- Macchioro, V. (1922). *Eraclito: nuovi studi sull'orfismo*. Bari: Laterza.
- Marcovich, M. (1967). *Heraclitus. Greek text with a short commentary*. Mérida: The Los Andes University Press.
- Mondolfo, R. (1966). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI Editores.
- Mondolfo, R. (1980). *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana* (8.<sup>a</sup> ed., Vol. I). Buenos Aires: Losada.
- Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. (Trad. F. Ballesteros Balbastre) Madrid: Trotta.
- Plotino (1917). *The six enneads of Plotinus*. (Trad. S. MacKenna y B. Page) Oxford: Forgotten Books.
- Quasten, J. (1991). *Patrología* (4.<sup>a</sup> ed., Vol. I). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Reale, G. (2008). *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milán: Raffaello Cortina.
- Reale, G. (2008). *Storia della filosofia greca e romana. Orfismo e presocratici naturalisti* (4.<sup>a</sup> ed., Vol. 1). Milán: Bompiani.
- Rohde, E. (1925). *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*. Londres: K. Paul, Trench, Trubner.
- Russo Delgado, J. A. (2000). *El Logos. Heráclito*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Snell, B. (1953). *The discovery of the mind: The Greek origins of European thought*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Tonelli, A. (1993). *Eraclito dell'Origine*. Milán: Feltrinelli.

Wilcox, J. (1994). *The origins of epistemology in early Greek thought. A study of psyche and Logos in Heraclitus*. Nueva York: The Edwin Mellen Press.

Wilkerson, D. (2006). *Nietzsche and the Greeks*. Norfolk (Gran Bretaña): Continuum International Publishing Group.