

HERACLITUS AND EPHESUS: PHILOSOPHY OF THE COSMOS ON A CITY-STATE SCALE

NAZYHELI AGUIRRE DE LA LUZ

ORCID.ORG/0000-0002-0138-6799

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

a.nazyheli@comunidad.unam.com

Abstract: This paper, inspired by Vernant's belief that Greek reason is "a creature of the city", explores the connection linking Heraclitus' thought to the political and social circumstances prevailing at Ephesus. Indeed, the tension arising from Heraclitus' own historical framework and this philosopher's resulting outlook on it led him to conceive of a rule for organizing a city, according to which a *pólis* should be governed by the same principle guiding the universe —*i. e.* the *lógos*—, which would materialize in concrete form as a monarchical government.

KEYWORDS: PRESOCRATICS; IONIAN CITIES; POLIS; LOGOS; NOMOS

RECEPTION: 09/05/2020

ACCEPTANCE: 07/08/2020

HERÁCLITO Y ÉFESO: FILOSOFÍA DEL COSMOS A ESCALA URBANA

NAZYHELI AGUIRRE DE LA LUZ
ORCID.ORG/0000-0002-0138-6799
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
a.nazyheli@comunidad.unam.com

Resumen: El presente artículo, inspirado en la idea de Vernant de que la razón griega es “hija de la ciudad”, aborda el vínculo existente entre las circunstancias políticas y sociales de Éfeso y el pensamiento heraclíteo. En efecto, a partir de la tensión que se produjo entre la realidad histórica en que vivió Heráclito y el resultado de su propia reflexión sobre ella, el filósofo desarrolló una idea de organización de la ciudad, según la cual una *pólis* debería ser gobernada por el mismo principio rector del universo —*i. e.* el *lógos*—, lo cual, en términos prácticos, se traduciría en un modelo político monárquico.

PALABRAS CLAVE: PRESOCRÁTICOS; CIUDADES JONIAS; PÓLIS; LÓGOS; NÓMOS

RECIBIDO: 09/05/2020

ACEPTADO: 07/08/2020

En los estudios modernos sobre filosofía griega es común todavía encontrar la noción de que los pensadores presocráticos vivían encasillados en el estudio del cosmos y, en general, de todos los procesos y entidades englobados en la concepción antigua de φύσις.¹ En efecto, debido a la importancia que este concepto reviste en las teorías presocráticas, hasta el punto de reflejarse en el título atribuido tradicionalmente a los tratados de esos pensadores (es decir, Περὶ φύσεως Περὶ φύσεως) —pese a la polivalencia del término φύσις que se percibe claramente en los fragmentos textuales que nos han llegado de éstos—, se los consideró como un grupo unitario desde la antigüedad, de lo cual hay testimonios elocuentes y de indudable valor en Platón y Aristóteles,² además de una documentación abundante, recogida en los capítulos correspondientes de la edición canónica de los fragmentos de los presocráticos a cargo de Hermann Diels y Walther Kranz (1960), así como en la recientemente publicada compilación selectiva de testimonios y fragmentos de los presocráticos por André Laks y Glenn Most (2016). Sin embargo, como oportunamente señaló William Guthrie (1962: 345-346), una interpretación demasiado estrecha de dichos testimonios puede conducirnos a una concepción erróneamente restringida del amplio espectro de observación intelectual abarcado por el pensamiento de esos primeros filósofos, pues normalmente se dejan de lado o, cuando menos, se minimizan sus preocupaciones éticas, políticas y sociales, pese a que también ocupaban un puesto importante en sus reflexiones y actividades.³

- 1 Aunque el presente artículo pretende poner de relieve —en el caso específico de Heráclito— la amplitud del espectro que abarca la investigación presocrática de la φύσις, para ahondar más en dicho concepto y en el campo semántico que cubre en el pensamiento arcaico véase, Heidel, 1910.
- 2 *Cfr. Pl., Phd. 96a 5-7 ss., Lys. 214b y Phlh. 44b; así como Arist., Metaph. 987b1 y GC 333b 17-18.* Véase además Hip., VM 20.
- 3 La exclusión o, al menos, el relegamiento a un papel secundario de las componentes *urbanas* aquí señaladas se verifica incluso en trabajos que buscan dar cuenta más cabal del carácter enciclopédico de los tratados presocráticos —por ejemplo, Rossetti, 2006: 120-127—, pues persiste la tendencia a concentrarse en los aspectos científicos y filosóficos de éstos y a considerar lo demás como anomalías o rarezas.

En refuerzo de lo anterior, cabe aducir una serie de testimonios de diversas fuentes recogidas en última instancia por Diógenes Laercio, principalmente, en los que se presenta a varios de estos pensadores como participantes activos en el ámbito político y social de sus respectivas comunidades de origen o adopción. Así, por ejemplo, nos enteramos de que Tales parece haberse interesado activamente en la defensa de la Jonia frente a la invasión persa, al grado de aconsejar la creación de una federación jonia con centro en Teos (según Heródoto I 170); asimismo, leemos que Pitágoras y sus discípulos estuvieron directa y activamente involucrados en tareas de gobierno en Crotona y otras ciudades del sur de Italia (D. L. VIII 3). Existe, además, una tradición creada por extensión de la anterior que conecta a Pitágoras con legisladores itálicos como Zaleuco y Carondas (D. L. VIII 16),⁴ e incluso otra que lo hace preceptor del propio rey romano Numa (Plutarco, *Numa* 1.3-4; 8.5-9; 12-20; 22.5). Otra noticia compatible con las anteriores la tenemos también en Diógenes Laercio (VIII 6-7), donde se atribuye al filósofo de Samos una obra intitulada Πολιτικόν “Sobre el Estado”, seguramente un pseudepígrafo atribuido a él quizás en época helenística, que resulta como sea indicativo de la importancia que tuvieron en la construcción de su imagen pública sus preocupaciones y actividades relacionadas con el ámbito político y social. Junto a estos testimonios acerca de Pitágoras, entre otros indicios de la probable actividad política de los pensadores presocráticos, encontramos también referencias a la participación de Parménides en la redacción de la constitución de Elea (D. L. IX 23) y a la de su discípulo y conciudadano Zenón en la conspiración contra el tirano local Nearco (D. L. IX 26).

Por ello, resulta natural suponer que los pensadores presocráticos articulaban la reflexión y el quehacer político con sus investigaciones sobre la φύσις.⁵ Esta amalgama de saberes es reflejo del pensamiento arcaico que presume la unidad del mundo y la existencia de un único principio racional ordenador. En efecto, según las teorías de los presocráticos, la vida en el mundo surge a partir de

4 Sobre el origen peripatético de este y otros testimonios acerca de la conexión de Pitágoras con legisladores itálicos, véase Álvarez Salas, 2020.

5 En Guthrie (1962: 345-346) encontramos una breve exposición acerca de algunos filósofos presocráticos, en la que se pone de relieve la presencia constante en ellos de una preocupación de orden ético y político.

estos principios de carácter hilozoista, principios que son vitales por sí mismos. En este sentido, era casi natural que, en sus modelos cosmológicos, el principio material del cual todo se origina fuera también, al mismo tiempo, el principio que rige ese todo. Sobre esta misma cuestión, Aecio (I 3.4 D.) nos transmite una declaración atribuida a Anaxímenes (13 B 2 DK),⁶ quizá una cita textual de su libro, como testimonio de la que podría ser la primera formulación explícita acerca de la interrelación entre macrocosmos y microcosmos,⁷ pues plantea un paralelismo entre el papel del alma (*ή ψυχή*) en el hombre y el del aliento y el aire (*πνεῦμα καὶ ἀήρ*) en el universo (*κόσμος*). Es decir, tal como el alma da vida y consistencia al hombre, el aliento y el aire lo hacen con todas las cosas del mundo, incluyendo al hombre, ya que, como se puede ver en el fragmento mencionado, el alma es, también, de naturaleza aérea (*ἀήρ οὖσα*). En el caso de Heráclito, intentaremos mostrar que el principio racional, designado por él mismo como *lógos* e identificado con el fuego como principio material, atraviesa el plano cosmológico-cosmogónico para llegar al plano de lo humano, donde tiene también un papel principal, especialmente en las cuestiones de orden político y ético.⁸

6 Aët. I 3, 4 (D. 278): οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀήρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει (“Del mismo modo, dice, que nuestra alma, en tanto que es aire, nos mantiene unidos, así también soplo y aire envuelven todo el universo”). Todas las traducciones al español son mías.

7 Acerca de la dimensión antrópica del pensamiento presocrático, Álvarez Salas (2008) hace un análisis detallado del paralelismo entre el cosmos y el hombre (en calidad de micro-cosmos) y de la relación entre el alma cósmica y el principio material en los presocráticos, comenzando por la propuesta de Tales hasta la formulación heraclítea sobre la identidad entre el fuego, principio material, y el *lógos*, principio racional.

8 Sobre esta cuestión, resulta muy ilustrativo el reciente trabajo de Raafflaub (2017), en el que, mediante el uso de diversas fuentes textuales, hace una detallada exposición acerca del contexto político y social de las ciudades griegas en los siglos VI-V a. C. —aborda, por ejemplo, el caso de Atenas y, específicamente, la propuesta política de Solón— y ofrece una revisión panorámica del pensamiento político en los filósofos arcaicos, apelando en uno y otro caso a la importancia que cobró la promulgación de leyes en Grecia durante ese período. A partir de este doble análisis, Raafflaub propone que, para Heráclito, la ley (*νόμος*), como producto de un ejercicio de deliberación comunitaria (*ξύνος*), es un elemento fundamental en su pensamiento político. Si

En consonancia con lo anterior, la doxografía, junto con algunos de los fragmentos aceptados como auténticos, da prueba de que, entre las preocupaciones principales del pensador de Éfeso, estaban cuestiones de orden ético, político y social, o, mejor dicho, que su investigación acerca de la φύσις estaba ligada de manera muy estrecha —quizá indisoluble— con la investigación del orden social y político. En una de sus reflexiones de aplicación socio-política, como anticipábamos pocas líneas más arriba, Heráclito proponía que las leyes universales y las leyes humanas debían estar en armonía con la ley divina y única, según afirma abiertamente en el fr. 22 B 114 DK, al cual regresaremos más adelante en el desarrollo de este estudio.

Otro indicio de la existencia de una reflexión heraclitea acerca del ámbito político lo tenemos de nuevo en Diógenes Laercio (IX 5), quien transmite el dato de que el libro de Heráclito, intitulado Περὶ φύσεως, habría estado dividido en tres λόγοι o secciones, una sobre el universo (*περὶ τοῦ παντός*), otra acerca de la organización de la ciudad-estado (*πολιτικόν*) y una tercera sobre cuestiones relativas a lo divino (*θεολογικόν*), donde habría abordado las creencias y el culto a los dioses. Dicha división de la obra, que no necesariamente tendría que remontarse al momento de la composición por parte de Heráclito, corresponde, por lo demás, a una concepción tradicional de la actividad de los intelectuales antiguos, en la que la participación política y la formulación de una teoría o de una serie de prescripciones sobre la organización de la sociedad era un ingrediente obligado. Sin lugar a dudas, esto llevó a algunos lectores antiguos del libro de Heráclito a leer todo su contenido en clave política, como es el caso de un antiguo gramático de nombre Diódoto —mencionado también dentro de una larga lista de intérpretes del libro del efeso por Diógenes Laercio (IX 15)—, quien sostenía que la obra de Heráclito trataba en realidad de la organización del estado (*περὶ πολιτείας*) y que las cuestiones acerca de la φύσις sólo servían para ejemplificar el tema central de su obra. A partir de estos dos testimonios de Diógenes Laercio se pone de relieve el hecho de que, en las corrientes exegéticas del pensamiento de Heráclito, la clave

bien comulgamos con el análisis contextual ofrecido por Raafflaub, aun así, como intentaremos mostrar más adelante, consideramos que la ley, o en términos generales, la organización política de la *pόλις*, no era para Heráclito una cuestión subjetiva, sino que obedecía también al principio rector del universo, *i. e.*, el λόγος.

política tenía un lugar a tal grado esencial que podía ser vista como la intuición dominante. Asimismo, se enfatiza la presencia de una tríada temática, a saber, el universo, el orden socio-político y la esfera divina, tripartición que, como hemos dicho, si bien probablemente no estaba señalada de manera explícita en su libro, es testimonio de que dichas cuestiones habrían aparecido como fundamentales en la recepción posterior del efesio. De este modo, se confirma el planteamiento expuesto acerca de la *ψύσις* y la organización política como dos temas esenciales y entrelazados en la propuesta heraclitea.

A propósito de este punto, cabe señalar además que, en fecha reciente, el estudioso ruso Serge Mouraviev (2011),⁹ con base en un arduo estudio analítico de toda la tradición sobre el contenido y la estructura del escrito de Heráclito, llevado a cabo durante varios decenios, publicó una nueva reconstrucción del libro de dicho pensador como un texto continuo hilvanado a partir de los fragmentos sobrevivientes y los testimonios doxográficos. Es pertinente observar que, entre los diversos ejes temáticos de que se vale la reconstrucción propuesta, al lado de otros testimonios destaca justamente la ya mencionada declaración de Diógenes acerca de una división tripartita de la obra de Heráclito; de tal suerte que, gracias a la combinación o —para expresarlo con mayor precisión— a la intersección entre diversas clasificaciones temáticas, los fragmentos relacionados con la *pόλις* y sus dinámicas sociales aparecen atravesados por otros elementos, revelando así el entrelazado realizado por el filósofo entre los distintos órdenes del mundo, *i. e.*, entre el ámbito cosmológico-cosmogónico, el divino y el humano.

Tras reconocer que la *pόλις* constituyó uno de los temas primordiales en Heráclito, a continuación trazaremos, con base en la documentación antigua superviviente, una breve panorámica de la relación que el filósofo guardó con Éfeso en cuanto espacio de su reflexión filosófica. Sin embargo, cabe señalar que los testimonios arqueológicos y textuales que dan cuenta sobre la ciudad de Éfeso en los siglos VI y V a. C. —período en que vivió ahí Heráclito— son muy escasos. Entre los testimonios textuales, encontramos unas cuantas inscripciones,¹⁰ algu-

9 Una traducción española de la reconstrucción del libro de Heráclito por parte de Mouraviev, junto con una serie de ensayos críticos sobre los alcances y límites de esta propuesta, se encuentra en Álvarez Salas y Hülsz, 2015.

10 El material epigráfico relativo a Éfeso está recogido en Wankel, 1979-1984.

nas referencias en Heródoto y otras más en los fragmentos del propio texto de Heráclito, de las que, por su especial importancia, nos ocuparemos especialmente en este trabajo.

Así pues, sabemos que, en tiempos de Heráclito, Éfeso, como todas las ciudades griegas de Asia Menor, cayó bajo el dominio persa (como se describe en Heródoto I 141 ss.),¹¹ aunque podemos suponer que mantuvo una relación diplomática y pacífica con los persas mientras estuvo bajo su control, pues, a diferencia de otras ciudades jónicas, no se la menciona como partícipe de la sublevación contra el Imperio persa en los testimonios conservados.¹² Curiosamente, aunque la relación entre esta ciudad jónica y Persia no resuena en los fragmentos del filósofo que llegaron hasta nosotros, hay un probable reflejo de ella en una correspondencia pseudopígrafa entre el rey persa Darío y Heráclito, fabricada quizás en época helenística, que da cuerpo a una tradición difundida en la antigüedad sobre un probable contacto entre estos dos personajes, según la cual el filósofo habría rechazado la invitación del rey para ir a su corte (D. L. IX 13-14), lo que resulta coherente con la tradición acerca del apego del filósofo a su ciudad natal, que nunca habría abandonado (D. L. IX 15). Por otra parte, al igual que el resto de las ciudades griegas jónicas, Éfeso tenía una fuerte influencia oriental que se manifestaba en una forma de vida inclinada a la abundancia material y a la sofisticación, situación propiciada especialmente por su cercanía geográfica con Sardes, la capital del imperio lídico y encarnación por excelencia del lujo excesivo propio de los pueblos asiáticos (*cfr.* Crielaard, 2013: 359). Una prueba fehaciente de tal exuberancia es ofrecida por distintos testimonios externos que confirman la presencia en Éfeso de una opulencia comparable a la de Mileto y Samos, con las que

¹¹ Acerca de esto véanse también las pertinentes observaciones de Osborne, 1998: 373 ss.

¹² *Cfr.* Hdt. V 100, donde se narra cómo la expedición jónica llegó a Éfeso y de ahí partió hacia Sardes con la guía de algunos efesios, sin aludir a ningún apoyo armado. Más adelante, en V 102, se alude a una batalla entre persas y jónicos que tuvo lugar en Éfeso, sin embargo, no parece haber una participación de los pobladores de dicha ciudad, sino sólo una referencia a Éfeso como mera ubicación geográfica del enfrentamiento. Además, en VI 16, se cuenta cómo los habitantes de Quíos llegan a Éfeso, huyendo del enemigo persa, y los efesios atacan, pensando que se trataba de unos bandidos que buscaban llevarse a sus mujeres, lo cual sugiere que Éfeso se había mantenido al margen de la sublevación jónica.

tenía en común la posesión de un gran templo, hacia el cual se daba un vasto flujo de peregrinaje y ofrendas (*cf.* Osborne, 1998: 113; 373). Nos referimos al templo consagrado a Ártemis, cuya importancia y magnificencia es confirmada por la descripción transmitida por Pausanias (IV 31, 8),¹³ que se extiende al mito fundacional del edificio y del culto que albergaba. Es bastante probable, pues, que el lujo ostentado por el templo de Ártemis tuviera un reflejo no tan pálido en muchos de los demás edificios públicos de la ciudad, así como en general en el tenor de vida de sus habitantes. En refuerzo de nuestra argumentación, podemos citar también el fr. 22 B 125a DK: “Efesios —dijo— que su riqueza no los abandone para que se pongan en evidencia sus acciones perversas”,¹⁴ en el que Heráclito censura a sus conciudadanos por su forma de vida y sus prácticas comunitarias, refiriéndose a ellos explícitamente como personas acostumbradas a una vida muy holgada en el plano material. Sobre dicho fragmento cabe reconocer, como señalan varios estudiosos,¹⁵ la posibilidad de que se trate de una fabricación tardía, debido a que el vocabulario utilizado en él no parece corresponder bien al de Heráclito; sin embargo, lo hemos considerado en nuestro análisis porque, por una parte, es acorde con los testimonios sobre la boyante situación económica de Éfeso entre los siglos VI-V a. C. y, por otra, su contenido es congruente con lo

13 Τὸ μὲν δὴ τῆς Λαφρίας ἀφίκετο ὄνομα ἐξ τε Μεσσηνίους καὶ ἐξ Πατρεῖς Ἀχαιῶν μόνους, Ἐφεσίαν δὲ Ἀρτεμιν πόλεις τε νομίζουσιν αἱ πᾶσαι καὶ ἄνδρες ιδίᾳ θεῶν μάλιστα ἕγουσιν ἐν τιμῇ· τὰ δὲ αἴτια ἡμοὶ δοκεῖν ἐστὶν Ἄμαζόνων τε κλέος, αἱ φήμην τὸ ἄγαλμα ἔχουσιν ιδρύσασθαι, καὶ ὅτι ἐκ παλαιοτάτου τὸ ιερὸν τοῦτο ἐποιήθη· τρία δὲ ἄλλα ἐπὶ τούτοις συνετέλεσεν ἐξ δόξαν, μέγεθός τε τοῦ ναοῦ τὰ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις κατασκευάσματα ὑπερηρκότος καὶ Ἐφεσίων τῆς πόλεως ἡ ἀκμὴ καὶ ἐν αὐτῇ τὸ ἐπιφανὲς τῆς θεοῦ. (“Mientras el nombre de Lafría llegó a los mesenios y, de entre los aqueos, sólo a los de Patras, todas las ciudades, en cambio, honran a Ártemis efesia e incluso los varones, en el culto privado, la tienen en máxima veneración entre los dioses. Me parece que esto se debe a la reputación de las Amazonas, quienes tienen la fama de haber levantado su estatua y también porque este templo se construyó desde muy antiguo. Además de éstos, contribuyeron otros tres factores a su celebridad: la magnitud del templo que sobresalía junto a las estructuras de todos los hombres, la fuerza de la ciudad de Éfeso y, dentro de ésta, la conspicuidad de la diosa.”)

14 Μὴ ἐπιλύποι ύμᾶς πλοῦτος, ἔφη, Ἐφέσιοι, ίν’ ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι.

15 Como Kahn (1981: 288) y habría que agregar que también Marcovich (1967) lo omite en su importante edición, dado que no lo considera como una declaración auténtica de Heráclito.

que encontramos en otros fragmentos indudablemente auténticos, por ejemplo, el fr. 22 B 29 DK,¹⁶ donde el filósofo efesio censura el apego a los objetos perecederos (*θνητά*) por parte de la masa humana (*οἱ πολλοὶ*), así como, por supuesto, el importante fr. 22 B 121 DK, sobre el que trataremos ampliamente más adelante.

Ahora bien, pese a la fuerte crítica de Heráclito en contra de la organización política y social de su ciudad, es indiscutible que su interacción con la ciudad de Éfeso fue un elemento toral en su reflexión. No obstante, en contraste con otros pensadores presocráticos que desempeñaron un papel importante en la política interna y externa de sus *pόλεις*, Heráclito, quien posiblemente perteneciera a (o, al menos, tuviera nexos con) una de las familias que detentaban el poder o tenían una posición conspicua en Éfeso,¹⁷ se habría mantenido al margen de la administración política por su propia voluntad, según se desprende de algunos testimonios de carácter anecdótico, como, por ejemplo, D. L. IX 2:

ἀξιούμενος δὲ καὶ νόμους θεῖναι πρὸς αὐτῶν ὑπερεῖδε διὰ τὸ ἥδη κεκρατῆσθαι τῇ πονηρῷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν.

Pese a haber sido juzgado por sus conciudadanos digno de establecer sus leyes, menospreció <la invitación> por estar la ciudad dominada ya por un régimen político perverso.

¹⁶ En contraste con la opinión negativa de Kahn y Marcovich acerca de la autenticidad del fr. 22 B 125a, se puede citar el comentario favorable de Robinson (1987: 163), quien propone que se trata de la posible restitución posterior de un fragmento del efesio.

¹⁷ Un testimonio (de difícil interpretación) sobre dicho vínculo se remonta a Antístenes de Rodas (Antisth. Rhod. FGrHist 508 F 10 Jacoby = fr. 10 Giannant.), probablemente el peripatético de los ss. III-II a. C. invocado en D. L. IX 6: σημεῖον δ' αὐτοῦ τῆς μεγαλοφροσύνης Ἀντισθένης φησὶν ἐν Διαδοχαῖς· ἐκχωρῆσαι γὰρ τὰδελφῷ τῆς βασιλείας (“Antístenes afirma en sus *Sustensiones* que esto es indicativo de su magnanitud: pues abdicó la función de rey en favor de su hermano”). Otro indicio todavía más escusrido de un vínculo entre Heráclito y el estrato gobernante de Éfeso se lee en Clem. Strom. I 14, 65, 4, 1, en el que se representa al filósofo persuadiendo al tirano Melancomas de dejar el poder.

Esta tradición, no sabemos hasta qué punto verídica, en la que aparece Heráclito rechazando colaborar en temas legislativos con su ciudad debido a la decadencia de la misma, revela como sea varios aspectos sobre su postura respecto a la forma de gobierno entonces prevaleciente en Éfeso. Antes que nada, se ha de puntualizar que no retrata a un filósofo que se aparte de la participación en actividades de gobierno por considerarla una labor indigna de él; por el contrario, lo que rechaza de manera tajante son las prácticas políticas imperantes en su ciudad, las cuales reflejaban las condiciones éticas y morales en las que se encontraban sus conciudadanos. Así pues, este testimonio no indica que, para el de Éfeso, la búsqueda de un principio ontológico o cosmológico tuviera una jerarquía superior al ejercicio político, pues, como veremos más adelante, el efecto no consideraba estas dos actividades (*i. e.* la filosófico-científica y la política) como cuestiones separadas. En otras palabras, Heráclito no se habría negado a asumir una responsabilidad pública por considerarla de menor dignidad que la especulación filosófica —la cual, por cierto, aún no se concebía como una disciplina claramente delimitada—, sino porque estaba en total desacuerdo con las políticas administrativas adoptadas por su ciudad, ya que pronosticaba que ellas devendrían en un panorama desolador para la ciudad, una ruina irremediable. De hecho, la continuación del pasaje citado ofrece la anécdota —aparentemente construida a partir del contenido de Heraclit. 22 B 52 DK,¹⁸ que hace una ana-

¹⁸ Αἰών παιᾶς ἔστι παιζόν, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη (“El tiempo es un niño que se divierte jugando a las fichas: El reinado de un niño”). Es relevante señalar que la traducción del verbo πεσσεύω por ‘jugar a las fichas’ se sustenta en el artículo de Austin (1940), quien afirma que en el periodo arcaico y el clásico había una clara distinción entre los juegos en los que se utilizaban piezas (*πέττεια*), los cuales eran más bien de estrategia, y los que implicaban el uso de dados (*κυβεία*). Gracias al *Onomasticon* de Pollux se han podido reconocer dos juegos de fichas distintos, a saber, πόλεις ‘ciudades’ y πεντέγραμμα. Al parecer hay alusiones al primero tanto en Platón (R. 422e) como en Aristóteles (*Pol.* 1253a). Todavía de mayor interés para la cuestión tratada en este artículo resulta el trabajo de Kurke (1999), quien coincide con la idea de Austin de que en Grecia los juegos en que se hacía uso de piezas (*πεσσοί*) requerían de un cierto orden, pues se trataba de juegos de guerra, que ponían a prueba habilidades propias de un estratega militar; pero, además propone que este tipo de juegos desempeñaba un papel muy significativo en Grecia, porque favorecían la formación del buen ciudadano. Como parte de su argumentación, Kurke

logía entre el *aión* o ciclo temporal de la existencia y un niño que juega a las fichas— del retiro de Heráclito al templo de Ártemis, donde se entretiene jugando con los niños, ante la mirada sorprendida de los ciudadanos de Éfeso, a quienes habría interpelado de la siguiente manera (D. L. IX 3): “¿De qué se sorprenden, personas ruines? ¿Acaso no es mejor hacer esto que participar con ustedes en la administración de la ciudad?”.¹⁹ A final de cuentas, según el mismo testimonio de Diógenes Laercio —cuya fuente no es mencionada—, el descontento de Heráclito hacia sus compatriotas llegó a tal grado que se habría convertido en misántropo y retirado a la montaña.

Sin duda, los testimonios de este tenor pueden contener un grado considerable de elaboración anecdótica, como una suerte de dramatización a partir de pasajes auténticos de Heráclito que, en el caso recién mencionado, quizá esté sustentado en el fr. 22 B 121 DK, en el que los niños (los *ἄνηβοι*) figuran como mejores depositarios de los asuntos de la ciudad que los efesios mayores de edad. Aun así, la imagen de Heráclito como un filósofo interesado de manera genuina en el estudio y el mejoramiento de la *pólis* se confirma en algunos fragmentos literales de su obra.²⁰ Un testimonio de dicha preocupación por su ciudad y de su sólido anclaje en los espacios urbanos y en los rituales públicos se hace patente en la tradición sobre el acto de depositar su libro en el templo de Ártemis,²¹ que es el

cita justamente la anécdota de D. L. (IX 3, véase nota siguiente), en la que Heráclito juega con unos niños, desdeñando la invitación a participar en la organización de la ciudad, para mostrar así que podría tratarse de una analogía entre el juego de fichas y la ciudad, sustentada en el hecho de que para ambos se necesita atender al orden establecido, *i. e.*, a un conjunto de normas o leyes (*vóruni*). La interpretación de Kurke se basa en la presunción de que el infinitivo *πολιτεύεσθαι* pueda tener un segundo significado, “jugar *póleis*”. Por último, cabe mencionar también un trabajo de Finkelberg (2009) en el que, en conformidad con los planteamientos de Austin y Kurke, expone las implicaciones cosmológicas de la metáfora del juego de fichas en Heráclito.

19 “Τί, ὁ κάκιστοι, θαυμάζετε;” εἶπεν: “ἡ οὐ κρείττον ποῦτο ποιεῖν ή μεθ’ ύμῶν πολιτεύεσθαι;”

20 Entre éstos, se encuentra el fr. B 33 DK que se analizará más adelante.

21 Cf. D. L. IX 6. Para ahondar en el probable papel central desempeñado por el templo de Ártemis en la conservación y, quizás también, difusión del libro de Heráclito, véase Álvarez Salas, 2015: 240 s. y n. 7; 245 s.

símbolo o encarnación de la esencia de Éfeso,²² con lo que su escrito se convierte en una ofrenda para la diosa y, al mismo tiempo, en un instrumento disponible para la ciudad misma, porque su obra, además de ser una especie de mensaje profético, es también una guía práctica para el correcto desarrollo de la vida.

Así pues, desde nuestra perspectiva, el libro de Heráclito sería un intento por transmitir el conocimiento necesario tanto para comprender el universo como para dirigir la vida de la *pólis*. Conocimiento al que el filósofo se refiere con el término *lógos*, que designa la formulación lingüística de un mensaje constituido por materia fónica que el destinatario debe percibir acústicamente y decodificar luego con uso del *vōoç* y, al mismo tiempo, la ley divina que atraviesa y rige todos los órdenes del mundo, el cosmogónico-cosmológico y el humano, pues, para nuestro filósofo, todo, como se aprecia en 22 B 33 DK, obedece a un solo principio rector e intelectivo, que es común a todos y que se identifica con el *lógos* (como en 22 B 2 DK) y con τὸ σοφόν (*i. e.* “lo sabio”, como en 22 B 41), mismo que, en un pasaje de gran relevancia para comprender la función de control total asignada a este principio abstracto, es equiparado con el dios supremo Zeus (22 B 32 DK).²³ Alrededor de este aspecto gira precisamente la relación entablada entre Heráclito y la comunidad de Éfeso, a la cual el filósofo habría propuesto su modelo del *lógos* como eje rector del universo y, en el marco de éste, de la vida humana.

- 22** Una prueba de esta fuerte asociación entre Éfeso y el templo de Ártemis, que es una constante en los testimonios históricos, literarios y epigráficos, aparece con especial intensidad en las monedas antiguas de la ciudad, en las que las representaciones originales son la abeja y el ciervo, ambos símbolos indudables de la diosa Ártemis efesia, la primera por su conexión con el mito de la fundación de Éfeso que se sedimentó en sus sacerdotisas llamadas μέλισσαι “abejas” —véase en Winkel (1979-1984) el texto de la inscripción 2109: τούτου τοῦ ἡρώου ἡ γερουσία καὶ οἱ νενεοποιηκότες καὶ αἱ μέλισσαι τῆς θεοῦ [κήδονται]— y, el segundo, por ser su animal emblemático a nivel panhelénico; tales imágenes zoológicas fueron reemplazadas con el paso de los siglos por la efigie local de la diosa (en postura hierática anatolia) frente a la fachada del templo, a veces acompañada o flanqueada por ciervos; para un análisis de la documentación numismática véase Burrell y Sheedy, 2020: cap. 2 “The Bee and the Deer” y cap. 8 “The image of Artemis at Ephesus”.
- 23** “Ἐν τῷ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα (“Uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser designado con el nombre de Zeus”).

En síntesis, el libro de Heráclito era, pues, un intento por compartir con sus conciudadanos un mensaje, articulado en varios niveles, sobre la explicación del mundo. Sin embargo, pese a que dicha explicación está contenida en un *lógos* que enuncia y transmite de manera cabal un mensaje relevante para todos los órdenes de la existencia, los hombres aun así se revelan incapaces de entender en todo momento, incluso tras haber percibido la imagen acústica del mismo, como el filósofo de Éfeso habría afirmado en el que probablemente haya sido el inicio mismo de su obra (22 B 1 DK):

Aunque este *lógos* existe perpetuamente, los hombres son incapaces de entenderlo, ya sea antes de escucharlo o tras haberlo escuchado. En efecto, aunque todo sucede conforme a este *lógos*, parecen unos inexpertos cuando experimentan palabras y obras como las que yo expongo, al tiempo que distingo cada cosa según su naturaleza y explico cuál es su condición. En cambio, a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que olvidan cuantas hacen dormidos.²⁴

Lo anterior parecería indicar que Heráclito, antes de poner por escrito y fijar canónicamente su texto, habría pronunciado públicamente en el ágora de Éfeso una versión preliminar de dicho *lógos*, sin lograr que sus receptores, es decir, los ciudadanos de dicha urbe, dieran muestras de haber captado el mensaje. Es probable que la razón de este fracaso comunicativo estribe en una especie de condición paradójica de la mayoría de los hombres, que consiste en que, pese a contar con los órganos sensoriales adecuados y poseer la capacidad *común* del entendimiento,²⁵ comenten el error de emitir un juicio basado en apreciaciones individuales que los apartan del universal noético. Esto se traduce en una aparente

24 Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἀνθρώποι καὶ πρόσθεν ἦ ἀκοῦσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὀκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἔκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὑδόντες ἐπιλανθάνονται.

25 Véase el fr. 22 B 114 DK, donde Heráclito relaciona el *vóος* con lo *común* (*ξυνός*) por medio de un juego de palabras, a lo cual regresaremos con más detalle en las siguientes páginas.

obcecación intelectual que afecta incluso a los líderes de opinión, como denuncia Heráclito a propósito de Hesíodo (fr. 22 B 57 y 106 DK), Pitágoras, Jenófanes y Hecateo (fr. 22 B 40 DK). Con todo, en el ámbito urbano de Éfeso, la falla de su público por captar el contenido del discurso heraclíteo acerca del orden del mundo se manifiesta en una especie de ignorancia, o más bien, de necesidad colectiva por parte de los efesios, que les impide captar el *lógos*. Para el filósofo, esta necesidad se ve concretada en la expulsión del mejor hombre de la ciudad, Hermodoro, quien, según una tradición tardía que se materializó sobre todo en las cuatro cartas dirigidas por ‘Heráclito’ a Hermodoro que forman parte de un *corpus* pseudepígrafo quizás formado entre los siglos I-II d. C. (*cfr.* Tarán, 1972), habría tenido una participación activa en la administración pública de Éfeso o incluso en la promulgación de leyes, a tal grado que una tradición también posterior lo convirtió en uno de los involucrados en la composición de la Ley de las XII Tablas en Roma.²⁶ Es así que, en el fr. 22 B 121 DK, leemos:

Todos los efesios en edad adulta merecen ahorcarse y dejar la ciudad a los jóvenes; aquéllos que a Hermodoro, el hombre de más valía entre ellos, expulsaron con estas palabras: “ninguno sea de mayor valía entre nosotros, de lo contrario, que lo sea en otro lugar y en medio de otros”.²⁷

En el fragmento anterior podemos ver también un reflejo de la oposición planteada por Heráclito entre la dignidad y validez del Uno frente a la confusión y falta de juicio de los muchos, la cual, con apoyo en otros pasajes, puede ser transportada al plano de lo político, donde la oposición se refleja en dos modelos de gobierno, uno válido, que consiste en una oligarquía o, más bien, “monarquía”, en la que el mando recae en un solo hombre que debe ser el mejor de todos (como se afirma en 22 B 49 DK, que se transcribe más adelante); mientras que su contrario es un régimen igualitario, una democracia, peyorativamente, *oclocracia*, donde ninguno sobresale, una comunidad en la que el filósofo de Éfeso percibe una me-

26 Strab. 14, 1, 25 y Plin. *Nat. Hist.* 34, 21; *cfr.* *Digesto* I 2, 2, 4, donde se dice que se exilió a Italia.

27 Ἀξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἐωντῶν ὄνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μηδὲ εἰς ὄνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων.

dianía generalizada en sentido negativo, de acuerdo con su frecuente censura de la masa y de las creencias irracionales hacia las que ésta tiende.²⁸ Es así que, en el fr. B 121, hallamos una de las principales causas de la crítica del filósofo contra su ciudad, la expulsión del mejor individuo de la *pólis*, causada por su misma superioridad en el marco de una organización política que busca la homogeneidad y la igualdad.

Acerca de las primeras palabras del fr. B 121 DK, “todos los efesios en edad adulta merecen ahorcarse y dejar la ciudad a los jóvenes”, es plausible suponer que no se trataría de un castigo efectivo sugerido por él, sino del corolario obligado de seguir unas premisas como las formuladas en los Frr. B 49, “Uno vale por diez mil para mí si es el mejor”,²⁹ y B 33 “Ley también es obedecer la voluntad de uno”,³⁰ donde se establece el valor incommensurablemente mayor frente a la realidad política de un individuo excelente como era Hermodoro. De lo anterior, podemos inferir que, si bien la injusticia cometida por los efesios parece afectar a Hermodoro, en realidad, atenta directamente contra la ciudad y contra ellos mismos, ya que al expulsar al único individuo valioso de la comunidad se han privado de la posibilidad de tener un buen gobierno para el microcosmos urbano de Éfeso y, con ello, han faltado no solamente a la ley de los hombres, sino también al orden divino que prevalece en el universo.³¹

Asimismo, conviene subrayar que Hermodoro es un personaje de la antigüedad del que tenemos muy poca información, pero que aparece en los fragmentos de Heráclito como uno de los dos únicos hombres por los que el filósofo expresa admiración. Por ello, su papel paradigmático en el marco del pensamiento heraclítico acerca de la organización política es muy significativo, sobre todo, cuando la alta opinión sobre Hermodoro se contrasta con la que se expresa en aquellos otros fragmentos en los que el pensador efesio desacredita a los representantes

28 Esto se ve, por ejemplo, en los frr. 22 B 56, 57 y, en especial, 104 DK.

29 Εἰς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ἔη. Volveremos más abajo a este fragmento y al citado en la nota siguiente.

30 Νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἐνός.

31 Kahn (1981: 178) argumenta también en este sentido, explicando que, si tal comportamiento de los efesios se hubiera aplicado de manera recursiva, habría llegado el momento en que todos los hombres habrían sido expulsados de la ciudad.

más grandes de la tradición cultural griega, es decir, Homero y Hesíodo, y a los intelectuales más reconocidos de su tiempo, como eran Pitágoras, Jenófanes y Hecateo (*cfr.* fr. 22 B 40 DK).

Esto nos lleva a considerar ahora el caso del único otro hombre que, en lo que nos llegó de su obra, el filósofo de Éfeso presenta como digno de alabanza, a saber, Bías de Priene, de quien afirma en el fr. 22 B 39: “cuyo *lógos* es superior al de los demás”.³² Declaración que, junto con lo dicho acerca de Hermodoro, nos indica que para Heráclito una *conditio sine qua non* del hombre extraordinario estribaba en que, además de desollar por encima de una masa que reconociera su superioridad, sus esfuerzos debían estar encauzados a lograr el bienestar social. Esto es compatible con lo que Diógenes Laercio cuenta de Bías, a quien la tradición más antigua atribuye mayoritariamente sentencias de orden ético y moral,³³ entre las que destaca aquella condena perentoria del comportamiento de la muchedumbre humana, pues sostiene (D. L. I 88): οἱ πλεῖστοι κακοί (“la masa es perniciosa”).³⁴ En efecto, en esta declaración podemos observar una clara convergencia con el pensamiento heraclíteo, para el que la multitud (οἱ πολλοί) es una concepción que tiene un valor peyorativo, tanto que, al final del fr. 22 B 104, Heráclito retoma casi literalmente la sentencia atribuida a Bías, que glosa de la siguiente manera: οἱ πολλοί κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί (“la muchedumbre es perniciosa, pocos son valiosos”). La masa tanto para el sabio de Priene como para el sabio efesio constituye una suerte de entidad colectiva carente de buen juicio y sin valor intelectual ni moral, pues confía en la autoridad de personajes cuya capacidad, como vimos antes, Heráclito pone en tela de juicio.

En aras de una interpretación más precisa del ya citado fr. 22 B 39, es necesario profundizar en el uso que ahí se hace del término *lógos*, ya que el campo semántico que abarca este vocablo griego es muy amplio y, en algunas ocasiones, puede dar pie a distintos niveles de interpretación, como es el caso en este fragmento. Sin duda, el primer valor que de manera natural parecería corresponder

32 Ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείστων λόγος ἡ τῶν ἄλλων.

33 Hdt. I 170, 1 y Arist., EN 1130a 1 y Rh. 1389b 23.

34 La misma sentencia de Bías es citada poco antes (D. L. I 87) en discurso indirecto, mientras que, en Estobeo (III 1, 172 ζ = Die Sieben Weisen 10.3.ζ.1 DK), aparece bajo la siguiente forma: οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί.

a dicho término en el fragmento en cuestión es el de *discurso*, en atención a la tradición que presenta a Bías como un defensor de causas y, en especial, como alguien que se servía de la palabra para exponer un caso ante un tribunal desde una óptica favorable.³⁵ Sin embargo, en este caso no parece tratarse únicamente del discurso como herramienta de persuasión retórica, pues sabemos que Heráclito consideraba que muchos de los λόγοι que circulaban en su época eran una especie de artificio para confundir a la gente con una simulación de racionalidad, en lugar de hacer una exposición que, con una congruencia entre palabras, contenidos y hechos revelara el verdadero orden del mundo, de ahí que fuera un severo crítico tanto de los cantos de los poetas como de las doctrinas de otros pensadores de su tiempo. En otras palabras, cuando Heráclito afirma que el *lógos* de Bías “es superior (*πλείων*) al de los demás”, no es una mera apreciación acerca de la cualidad estilística o narrativa de sus discursos, ni tampoco parece referirse simplemente a una capacidad innata o profesional de persuasión. Se trata, sobre todo, de un discurso superior en tanto explicación coherente y argumentativamente contundente, pero no en términos retóricos, sino como reflejo fidedigno del orden del mundo que se concreta en un acto de palabra llevado a cabo en el espacio urbano, más específicamente, en el ágora. De esta manera, la palabra *lógos* en el fragmento en cuestión contiene el valor de discurso en su aspecto formal y de contenido, pero además como manifestación fónico-acústica de aquella capacidad común o universal que da origen al discurso individual, que corresponde a lo que en el lenguaje común denominamos *razón* o *intelecto*.

Un caso análogo a este uso de *lógos* lo encontramos en el fr. B 1, citado antes,³⁶ el cual representa también el pasaje en que Heráclito profundiza más en este concepto. En lo que toca a dicho fragmento, Kahn (1981: 96-97) señala que el valor del término *lógos* en la apertura del libro de Heráclito responde a

35 *Cfr.* D. L. I 84: λέγεται δὲ καὶ δίκας δεινότατος γεγονέναι εἰπεῖν. ἐπ' ἀγαθῷ μέντοι τῇ τῶν λόγων ἴσχὺι προσεχρῆτο (“Se cuenta que [Bías] era sumamente hábil para exponer las causas. Con todo, echaba mano de la fuerza de las palabras con un fin positivo”); se trata de una tradición surgida en vida del propio Bías, como queda confirmado por la antigüedad de las referencias a su gran capacidad argumentativa, al igual que la de su contemporáneo el poeta del s. VI a. C. Hiponacte (fr. 123 West = 12 Degani), también mencionado en D. L. I 84.

36 *Vid. supra*, n. 24.

una especie de fórmula tradicional utilizada en los proemios, de lo que Hecateo de Mileto ofrece un claro ejemplo en el inicio de las *Historiae* (o *Genealogiae*);³⁷ de modo que *lógos* en estos casos remite sin lugar a dudas a una especie de discurso o exposición oral que el autor pronuncia. Asimismo, Kahn encuentra que, en contraste con sus antecesores, Heráclito parece dotar al vocablo de un sentido más amplio, de tal forma que abarca, además de los valores ya consagrados, también el orden del universo.³⁸ Por otra parte, como indicamos antes, la probable alusión al fracaso comunicativo del *lógos* expuesto por el filósofo permite confirmar que hubo una o más ejecuciones en vivo de un discurso que se pronunció frente a un público, escena que, probablemente, haya tenido lugar en el ágora o en el templo de Ártemis. En consecuencia, podemos afirmar que en el fr. B 39 *lógos* abarca diferentes niveles semánticos que se pueden resumir más o menos de la siguiente manera: la razón o inteligencia de Bías, que es superior a la del resto de los hombres y se materializa en su discurso, que refleja fielmente el orden del universo. Bías, al igual que Hermodoro y que el propio Heráclito, pertenece a aquella minoría selecta que ha sido capaz de decodificar adecuadamente la manifestación verbal del *lógos* y de comprenderla en tanto orden del universo, cosa que ha buscado luego transmitir a los hombres, si bien en vano.

Ahora bien, para entender la idea heraclítea de la oposición entre un solo hombre sobresaliente y una masa obtusa es indispensable analizar en detalle dos pasajes citados antes. Por una parte, el fr. 22 B 49 DK que, en traducción española, reza “Uno vale por diez mil para mí si es el mejor” y, por otra, el fr. 22 B 33 DK “Ley también es obedecer la voluntad de uno”,³⁹ que hace un importante apunte sobre el orden deseable en la ciudad según Heráclito. Aunque a primera vista parece que entre estos dos fragmentos existe una congruencia ideológica

37 FGrH 1 fr. 1: τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς μοι φαίνονται, εἰσίν (“Escribo lo siguiente con apego a la verdad, según considero yo, pues las explicaciones de los griegos son muchas y risibles, según se me presentan”).

38 Otros importantes trabajos sobre este tema son Kahn, 1983, artículo donde se exponen con detalle varias cuestiones relacionadas con el lenguaje heraclíeo, así como Robb, 1983, donde se analiza el tema de la influencia sobre el estilo heraclíeo de la tradición oral anterior a la introducción de la escritura en Grecia.

39 El texto griego de ambos fragmentos fue citado antes (nn. 29 y 30).

casi perfecta, cabe señalar aun así dos elementos de suma importancia contenidos sólo en el fr. B 33. En primer lugar, tenemos la presencia del concepto *nómos*, del que se desprende de manera casi natural la idea de que el pensador de Éfeso parecería ser partidario de un sistema político en el que un solo hombre estuviera al frente del estado, si aceptamos que ambos fragmentos se encuentran referidos al ámbito humano. Sin embargo, el genitivo ἐνός “de uno” en el fr. B 33 puede referirse ya sea a un individuo masculino o a un “uno” neutro, abriendo así la posibilidad a una interpretación que abarque también la dimensión de un orden cósmico. En este sentido, el genitivo del adjetivo numeral puede aludir tanto a un hombre superior que, de acuerdo con el fr. 22 B 49 DK, es equivalente a diez mil, como a aquella inteligencia superior única y ordenadora del mundo que aparece en fr. 22 B 50 DK, “Quienes no me escuchan a mí sino al *lógos* reconocen que lo sabio es que todas las cosas son Uno (ἕν)”,⁴⁰ y fr. B 41 DK, “Una sola cosa (ἕν) es lo sabio, conocer el juicio que gobierna todas las cosas a través de todas”⁴¹ fragmentos en los que no hay duda alguna de que el adjetivo numeral hace referencia a un orden abstracto superior, caracterizado gramaticalmente con el género neutro.

En consonancia con lo arriba expuesto, encontramos en el fr. 22 B 114 una exposición todavía más amplia acerca de la idea del Uno como principio supremo que ordena todo el universo y que, por tanto, idealmente debe regir también la vida de los hombres, pues Heráclito advierte ahí:

Es necesario que quienes hablen con inteligencia (ξὺν νόῳ λέγοντας) se apoyen en lo que es común (ξυνός) de todas las cosas (πάντων), del mismo modo que la ciudad <lo hace> en la ley, e incluso más firmemente. Pues todas las leyes de los hombres (πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι) se nutren de una divina que es única (ὑπὸ ἐνός τοῦ θείου): pues ésta domina cuanto quiere, y basta y sobra para todas las cosas.⁴²

40 Οὐκ ἔμοῦ, αλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὄμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι.

41 Ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτε ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. Acerca del valor del genitivo πάντων véase Kahn, 1981: 181.

42 Ξὺν νόῳ λέγοντας ισχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ισχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὄκόσον ἐθέλει καὶ ἔχαρκει πᾶσι καὶ περιγίνεται.

En este fragmento, Heráclito, para el desarrollo de su idea sobre el principio de control racional, se vale de un juego de palabras muy significativo basado en la homofonía entre el sintagma ξὺν νόῳ “con inteligencia”, y el adjetivo ξυνός “común” en caso dativo (ξυνῷ), vinculando así la inteligencia con lo que es común a todos, que, según veremos, es justamente el mundo. Por ello, no es casual que, en la primera parte del fragmento, con el participio λέγοντας (“quienes hablen”) se remita a la idea de un *lógos* como discurso que contiene una explicación basada en la inteligencia y que, por lo tanto, es capaz de dar cuenta del orden del universo, sólo que aquí Heráclito, en lugar de utilizar directamente el término *lógos*, emplea una construcción con el participio del verbo λέγω acompañado del sintagma ξὺν νόῳ (“con inteligencia”) que sugiere enfáticamente el sentido de “discurso inteligente” propio de λόγος, no de las formas de discurso vacuo como las que, con una multiplicación negativa (marcada por el uso del plural λόγοι), Heráclito habría escuchado de otros filósofos o *polymatheis*.⁴³ ni como el de los poetas, contra los que él polemiza acremente.⁴⁴ Acerca de dicho discurso explica que es necesario reforzarlo o apoyarlo (*ἰσχυρίζεσθαι*) en lo que es común para todos (τῷ ξυνῷ πάντων) —o para todas las cosas—, y aquello que es común a todos los hombres o a todas las cosas existentes es el mundo, en tanto κόσμος o estructura ordenada racionalmente, como sugiere el juego de palabras señalado líneas arriba, que lo identifica con el νόος (“inteligencia”). Así pues, todo lo anterior, aunado a la ambigüedad referencial que hay en el genitivo πάντων —que puede interpretarse como masculino “de todos los hombres” o bien como neutro “de todas las cosas”—, que es retomada al final en el dativo πᾶσι —que vale igualmente como masculino “para todos los hombres” y como neutro “para todas las cosas”—, da al pasaje dos niveles de lectura, uno referido a la palabra humana, construida como discurso verbalizado coherente y otro en el que este discurso

43 A este tipo de discurso vacuo o fallido de otros intelectuales contemporáneos o anteriores a él se refiere Heráclito en el fr. 22 B 108: ὀκόσων λόγους ἥκουσα οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο, ὅστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἔστι πάντων κεχωρισμένον (“Ninguno cuyo discurso yo haya escuchado llega hasta el punto de reconocer que lo sabio es algo separado de todas las cosas”).

44 La dura polémica de Heráclito contra los poetas e intelectuales de su tiempo y anteriores se hace patente, entre otros pasajes, en los Frr. 22 B 40, 42, 56, 57 y 104.

resulta ser una representación del orden de todo el universo, en tanto reflejo o manifestación de un orden racional.

Asimismo, es muy revelador de la validez universal de la explicación contenida en el discurso racional proyectado por Heráclito en 22 B 114 que, en la continuación del pasaje, refuerce la alusión a la totalidad de las cosas o universo como construcción racional por excelencia a través de una comparación explícita con la ciudad. Así pues, el filósofo hace un paralelismo entre dos órdenes de cosas: así como una ciudad se sostiene o fortalece en un código legal urbano (bajo la forma de una pluralidad de normas humanas o *vόμοι*) que no es más que una emanación de una ley singular divina, de ese mismo modo el discurso inteligente debe apoyarse en aquello que es común a todas las cosas, es decir, la inteligencia ordenadora, pero en un grado todavía mayor de lo que la ciudad depende de la ley, cosa que parecería implicar una crítica a las prácticas políticas habituales. Pero, ¿cuál es la semejanza que existe entre lo común (*tὸ ἔννον*) y la ley (*vόμος*)? Para nuestro filósofo, la ley es una manifestación de lo común, pues está ligada con un orden cósmico divino, esto es, a un *θεῖος vόμος*. En otras palabras, la ley que sostiene o fortalece a la ciudad no es concebida como el producto de una convención social, pues, para el de Éfeso, la convención humana en tanto orden artificial es considerada un desacuerdo. De ahí que, cuando en 22 B 33 afirma que “Ley es también obedecer la voluntad de uno”, no se trata simplemente de un juicio o deseo personal, sino que parece apuntar a que se debe vivir conforme a este orden universal único, cuya comprensión, sin embargo, está casi siempre reservada a un solo hombre, que estaría destinado a fungir como guía de la masa humana. Es así que, en la segunda parte del fragmento, concluye diciendo que las leyes de los hombres están supeditadas a una sola ley divina. Esta postura es compatible con lo que encontramos también en otros fragmentos que postulan una superioridad de la potencia divina o una dependencia de la capacidad humana frente a la divina (por ejemplo, los frr. 22 B 78, 79, 83 y 102 DK).

En conclusión, en virtud de la unidad del saber que constituye la base teórica de la doctrina heraclítea, los planteamientos de orden político presentes en sus fragmentos están entrelazados de manera estrecha con cuestiones cosmológicas y teológicas. En otras palabras, para Heráclito el *lόgos* es la única razón autorizada

y capaz de ordenar los distintos niveles del cosmos, sentido en el que se identifica con la unidad fundamental de todas las cosas y con la sabiduría única; de tal suerte que cualquier intento por establecer un orden nacido de la convención humana para gobernar la ciudad resulta aberrante, en especial si es de corte democrático, pues la pluralidad heterogénea implícita en un sistema de tal índole se opone por completo al principio del *lógos*, donde el eje rector es único.

El *lógos* heraclíteo es la razón ordenadora del mundo y, al mismo tiempo, la verbalización de la explicación de dicho orden, lo que equivale a decir que éste mismo es el mensaje y su emisor. Por otro lado, aunque la inteligencia (*vóος*) —instrumento necesario para decodificar el *lógos* y así comprender el orden del universo— es común (*ξυνός*) a todos los hombres, en la práctica sólo unos cuantos han sido capaces de comprenderlo a cabalidad y de transmitirlo. Por ello, estos hombres deben estar al frente de la ciudad, pues son los depositarios de este conocimiento supremo del cosmos y, en consecuencia, los únicos capaces de implantar y mantener en la ciudad el orden universal. En términos prácticos, esto parece sugerir que el gobierno de la ciudad no debe quedar en manos de una mayoría ignorante del orden del cosmos por su incapacidad de captar el mensaje cifrado en el *lógos*, que es justamente el principio rector del universo. Según Heráclito, dicho *lógos* sólo es alcanzado por unos cuantos individuos, como él mismo y algunos personajes excelentes como Bías y Hermodoro, quienes, en tanto conocedores del *lógos*, son los únicos capaces de trasladar al ámbito urbano el orden universal y, por lo tanto, son quienes deberían quedar en calidad de *μόναρχοι* (“soberanos”) al frente de sus respectivas *póleis*.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Salas, Omar (2020), “Aristotle’s Outlook on Pythagoras and the (so-called) Pythagoreans”, en Chelsea Harry y Justin Habash (eds.), *Brill’s Companion to the Reception of Presocratic Natural Philosophy in Later Classical Thought*, Leiden, Brill, pp. 221-260.
- Álvarez Salas, Omar (2015), “Cratylus and the reception of Heraclitus’ doctrine in Athens”, en Omar Álvarez Salas y Enrique Hülsz Piccone (eds.), *El libro de Heráclito 2500 años después*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 239-268.

- Álvarez Salas, Omar (2008), “Alma, cosmos e intelecto en el pensamiento presocrático: de Tales a Heráclito”, *Nova Tellus*, vol. 26, núm 1, pp. 19-54.
- Álvarez Salas, Omar y Enrique Hülsz Piccone (eds.) (2015), *El libro de Heráclito 2500 años después*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles (1894), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, edición de Ingram Bywater, Oxford, Clarendon Press.
- Aristóteles (1959), *Aristotelis Ars Rhetorica*, edición de William Ross, Oxford, Clarendon Press.
- Aristóteles (1957), *Metaphysica*, edición de Werner Jaeger, Oxford, Clarendon Press.
- Austin, Roland G. (1940), “Greek board-games”, *Antiquity*, vol. 14, núm. 55, pp. 257-271.
- Burrell, Barbara (2020), “The coinage of Ephesus”, en Kenneth Sheedy (ed.), Sydney Macquarie University, disponible en: [<https://www.mq.edu.au/research/research-centres-groups-and-facilities/resilient-societies/centres/australian-centre-for-ancient-numismatic-studies/exhibitions/the-coinage-of-ephesus>], fecha de consulta: 3 de abril de 2020.
- Crielaard, Jan (2013), “Cities”, en Kurt Raaflaub y Hans van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 349-372.
- Diels, Hermann y Walther Kranz (1960), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Mommsen, Theodor y Paul Krüger (eds.) (1973 [c. 1870]), *Digesta Iustiniani Augusti*, Dublín/Zurich, Weidmann.
- Finkelberg, Aryeh (2009), “The cosmic cycle, a playing child, and the rules of the game”, en Enrique Hülsz Piccone (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 315-336.
- Guthrie, William (1962), *A History of Greek Philosophy*, vol. 2: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Heidel, William Arthur (1910), “Περὶ Φύσεως. A study of the conception of nature among the Pre-Socratics”, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 24, núm. 4, pp. 79-133.
- Hipócrates (1996), *Hippocrate. Airs, eaux, lieux*, traducción de Jacques Jouanna, París, Les Belles Lettres.

- Kahn, Charles (1983), "Philosophy and the written word: Some thoughts on Heraclitus and the early greek uses of prose", en Kevin Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Hegeler Institute, pp. 110-124.
- Kahn, Charles (1981), *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kurke, Leslie (1999), "Ancient Greek board games and how to play them", *Classical Philology*, vol. 94, julio, pp. 247-267.
- Laercio, Diógenes (2013), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, edición de Tiziano Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press.
- Laercio, Diógenes (1999), *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, edición de Miroslav Marcovich, Stuttgart/Leipzig, B. G. Teubner.
- Laks, André y Glenn Most (eds.) (2016), *Early Greek Philosophy*, Harvard, Loeb Classical Library, 9 vols.
- Marcovich, Miroslav (1967), *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*, Mérida, Los Andes University Press.
- Mouraviev, Serge (2011), *Heraclitea IV.A: Refectio*, San Agustín/Bonn, Academia Verlag.
- Osborne, Robin (1998), *La formación de Grecia, 1200-479 a. C.*, Madrid, Crítica.
- Platón (1903), *Platonis Opera*, edición de John Burnet, Oxford, Clarendon Press.
- Raablaub, Kurt (2017), "Shared responsibility for the common good: Heraclitus, early philosophy, and political thought", en Enrica Fantino, Ulrike Muss, Charlotte Schubert y Kurt Sier (eds.), *Heraklit im Kontext*, Berlín/Boston, De Gruyter, pp. 103-128.
- Robb, Kevin (1983), "Preliterate ages and the linguistic art of Heraclitus", en Kevin Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Hegeler Institute, pp. 152-206.

- Robinson, Thomas More (1987), *Heraclitus. Fragments: A Text and Translation with a Commentary*, Toronto: University of Toronto Press.
- Rossetti, Livio (2006), “Caratteristiche tipologiche dei trattati Περὶ φύσεως nei secoli VI-V a. C.”, *Noua Tellus*, vol. 24, núm. 2, pp. 111-146.
- Tarán, Leonardo (1972), “Lettere Pseudo-Eraclitee”, en Rodolfo Mondolfo y Leonardo Tarán (eds.), *Eraclito, Testimonianze e imitazioni. Introduzione, traduzione e commento*, Florencia, La Nuova Italia, pp. 279-359.
- Vernant, Jean (1992), *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción española de Marino Ayerra, Barcelona, Paidós.
- Wankel, Hermann (1979-1984), *Die Inschriften von Ephesos*, Bonn, Habelt.

NAZYHELI AGUIRRE DE LA LUZ: doctora en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su investigación de doctorado pone de relieve las reflexiones de tipo semiótico que subyacen a las propuestas epistemológicas de Heráclito y Parménides. Como desarrollo de esa misma línea, actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, enfocada en el estudio de la recepción por parte de Teofrasto de las teorías presocráticas sobre la percepción sensorial, con especial interés en Parménides y Empédocles.

D. R. © Nazyheli Aguirre de la Luz, Ciudad de México, enero-junio, 2021.