

La unidad de la filosofía de Heráclito

Enrique Hülsz Piccone
Universidad Nacional Autónoma de México

El título de este artículo se refiere, de manera un tanto paradójica, a dos cuestiones diferentes. Lo paradójico es que, siendo el tema precisamente la unidad, se bifurque desde el principio y se ofrezca como una dualidad. De una parte, está la unidad como *tema* expreso del discurso de Heráclito. De otra, la coherencia interna del pensamiento que expresa el conjunto total de los fragmentos preservados, es decir, la unidad como la congruencia del *sistema* consigo mismo. En el primer caso, la unidad *en* la filosofía de Heráclito supone el hecho de que lo uno es un contenido prominente en más de una decena de fragmentos textuales, susceptible de tratamiento interpretativo “monográfico” semejante al que puede darse a otros temas en el mismo autor —por ejemplo, el fuego, el devenir, el hombre, la *physis* o el *logos*. En el segundo caso, la unidad *de* la filosofía de Heráclito aparece como un rasgo global del sentido del ensamble de los grandes temas en la totalidad de los fragmentos. Comprendida de este modo, la unidad apunta hacia la cuestión de la estructura filosófica y literaria del libro, la lógica interna y la “poética” de la filosofía de Heráclito. ¿Tiene algo que ver el concepto heraclitiano de lo uno con la unidad (o la carencia de unidad) de su pensamiento y su lenguaje en el nivel sistemático-estructural? En este trabajo nos proponemos abordar brevemente un análisis de ambos cauces, y abonar el terreno para arriesgar alguna respuesta a esta pregunta.

En busca de la unidad perdida

La unidad originaria del escrito heraclitiano (la coherencia del contenido filosófico, la racionalidad de la forma literaria, y la congruencia entre ambas) es una inferencia bastante plausible — aunque sigue siendo una inferencia, no un dato incontrovertible. Aquí intentaremos defender una perspectiva unitaria respecto del problema de la estructura del libro y respecto del problema de la coherencia interna de su contenido. Esta toma de posición deriva del hecho de la solidaridad del lenguaje y el estilo de Heráclito con su contenido y sus objetivos filosóficos. Las palabras y las cosas se corresponden, y su inseparabilidad y correspondencia, que caracterizan a la vez al estilo literario, al método y la “doctrina” son pertinentes para la exégesis de todos los fragmentos. Compartimos la apreciación de Charles H. Kahn, en el sentido de que “el discurso de Heráclito como un todo estaba compuesto tan cuidadosa y artísticamente como lo están las partes preservadas, y [...] el arreglo formal del todo era un elemento en su significación total tanto como [lo es] en el caso de cualquier poema lírico del mismo periodo”¹. Aunque esta apreciación es justa y sensata, es cierto también que la forma precisa de la unidad del discurso sigue constituyendo un objetivo elusivo para las macro-interpretaciones y que resulta imposible de reconstruir con certeza y precisión, no sólo debido a la incompletud, la escasez y la fragmentación del material original que nos proporcionan indirectamente las fuentes doxográficas, sino también a la ausencia casi total de indicios en la tradición antigua acerca de la estructura general, las conexiones entre las diversas partes y el lugar respectivo de cada fragmento en la secuencia narrativa. En rigor, pues, aunque la unidad del libro sea un hecho, y en un sentido pueda darse por descontada, representa para nosotros una incógnita, puesto que desconocemos el lugar único que cada texto singular haya ocupado en la secuencia. Sin alguna

¹ Cf. KAHN, C.H.: *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge: Cambridge 1983 (en adelante *ATH*), p. 7 (mi traducción). Esto no significa que los rasgos generales — filosóficos y artísticos — que dan unidad a los textos no admitan excepciones. Para una aproximación estimulante al tema, véase ROSSETTI, L.: “About the disunity of Heraclitus’ thought”, en *Ionian philosophy*, BOUDOURIS, K. J. (ed.), Athens 1989, pp. 353-362.

reconstrucción, por tentativa e imperfecta que sea, de la obra literaria, no hay bases suficientes para valorar el carácter del pensamiento ni la unidad del sistema.

Una estrategia posible para evitar el escollo de la macro-unidad es partir del supuesto de que el escrito primigenio era una recopilación de aforismos, naturalmente inconexos entre sí, de manera que la unidad literaria global carecería virtualmente de pertinencia. No ocurriría lo mismo con la unidad “teórica” y filosófica, que subsiste en cada sentencia individual (el nivel del micro-*logos*), en el nivel intermedio de los grupos de fragmentos temáticamente afines y en el del sistema entero (el macro-*logos*). Pero es fácil ver que mediante el énfasis en la autosuficiencia de cada sentencia singular se minimiza el impacto de la desintegración del todo original. A pesar de este atractivo, sin embargo, la aplicación exclusiva del modelo interpretativo aforístico contravendría flagrantemente el carácter narrativo o expositivo de algunos textos innegablemente auténticos² (por ejemplo, además del proemio, el relato acerca de Homero y el enigma en B56, o la condena a los efesios por el destierro de Hermodoro en B121). Y aun concediendo que la noción de aforismo fuese la pertinente para captar la forma común de las sentencias, faltaría aún reconocer su rica morfología, que incluye, por ejemplo, imágenes, símiles, paradojas, analogías, enigmas, juegos de palabras, y no sólo máximas morales. Heráclito es dueño de un estilo de pensamiento y de expresión extremadamente ricos en recursos. Con frecuencia, en la expresión más breve consigue expresar el sentido esencial de su mensaje, y algunas palabras mayores se constituyen en virtuales categorías filosóficas dotadas de una muy considerable densidad semántica. La innegable fragmentación de la integridad original del *logos* no es tanta que impida al lector actual agrupar *logoi* individuales y tejer entre los textos una red de relaciones que hagan posible una visión del todo. La variedad de recursos lingüísticos, la diversidad morfológica de las figuras de expresión y la versatilidad de las estrategias de comunicación son rasgos que

² Recuérdese en el fragmento 1 la notable expresión programática, ἐγώ διηγεῦμαι, que sugiere que el macro-*logos* es una suerte de narración explicativa, o exposición descriptiva (διήγησις).

apuntan a la pluralidad y a la relatividad. Pero, según creemos, también revelan, aunque sea oblicuamente, lo unitario, lo permanente y común, tanto en la dimensión lingüística como en la estrictamente filosófica. Sólo hay que tener presente que la unidad no equivale a la uniformidad y a la univocidad.

La conexión orgánica entre los textos no ha pasado desapercibida, al menos en lo que se refiere a la interpretación de los contenidos filosóficos, pero no siempre se ha dado la importancia debida al lenguaje, al estilo y a las variadas formas en que esos contenidos encuentran expresión. Es necesario, pues, incorporar al análisis filosófico un estudio sistemático y comprehensivo del lenguaje y de la dimensión literaria (precisamente para lograr una buena visión filosófica), pero hay que reconocer la amplitud y complejidad de la tarea³. En este breve ensayo apenas podemos rozar la cuestión, pero hemos procurado no descuidarla en la metodología de trabajo. El segundo aspecto del problema de la unidad de la filosofía de Heráclito —es decir, la estructura del escrito y la coherencia de su contenido “doctrinal”— rebasa los límites de lo factible aquí, pero pone de manifiesto la necesidad de incorporar en la interpretación del mensaje filosófico la consideración del estilo expresivo. El análisis de los fragmentos acerca de la unidad que ofrecemos más abajo no puede pretender agotar el contenido de la filosofía de Heráclito, pero puede servir como guía, en cuanto ejemplo privilegiado, para considerar parcialmente el problema de la congruencia entre la teoría y la práctica, entre el pensamiento y el arte de Heráclito, entre su poética y su filosofía. Esperamos poder

³ A este respecto, la aportación reciente más importante se debe a Serge MOURAVIEV, cuya monumental colección (nada menos que trece volúmenes proyectados), *Heracitea. Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre*, está en curso de publicación (por Academia Verlag, Sankt Augustin), desde 1999. Además de cuatro volúmenes destinados a la tradición doxográfica, y uno más dedicado a la vida, obra y libro de Heráclito (III.1, 2003), resulta fundamental para nuestro tema *Le langage de l'Obscur. Introduction à la poétique des fragments* (vol. III.3.A, 2002), que incluye una revisión histórica del tema del estilo de Heráclito, un prolífico análisis de las funciones lingüísticas y las estructuras del discurso, un estudio minucioso de la dimensión poética de los fragmentos y un ensayo breve sobre la dimensión filosófica de la forma poética.

mostrar, luego de un examen cuidadoso de la evidencia externa e interna pertinentes, por qué no creemos que la conclusión sea que hay entre estas cosas una falta de unidad, sino lo opuesto. Desde luego, la interpretación contraria —la falta de unidad— parece ser la adoptada por Platón y Aristóteles⁴.

Son muchos los intérpretes y editores modernos⁵ que, al reconstruir la unidad estructural del *logos* o discurso heraclitiano (el libro), han seguido la pauta mencionada por el *locus classicus*, el pasaje IX, 5 en las *Vidas* de Diógenes Laercio, según la cual el escrito originario, en su conjunto un *Peri phuseōs*, se dividía en tres partes (literalmente, tres “discursos”: *logoi*): un *logos* sobre el todo, uno político y uno teológico⁶. Esta categorización de la unidad estructural del escrito, y su tripartición en discursos sucesivos, carecen en realidad de correspondencia precisa y de fundamento textual en los fragmentos preservados, y reflejan un esquematismo que parece más helenístico⁷ que arcaico. Su atribución a Heráclito

⁴ Véase referencias *infra*, nota 13.

⁵ Fue Ingram BYWATER quien sentó el precedente en su edición de los fragmentos [*Heraclitii Ephesi Reliquiae*, Oxford, 1877], que siguieron otros después (como John BURNET [Early Greek Philosophy. Londres 1892, 4^a ed. 1930], en lengua inglesa, y, en castellano, José GAOS [Los Fragmentos de Heráclito. México: Alcancia, 1939] y Eduardo NICOL [La Idea del Hombre. México: Stylo, 1946]). Las más recientes aportaciones de Agustín GARCÍA CALVO (*Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito [sic]*. Madrid: Lucina 1985, en adelante *RC*), Martin L. WEST (*Early greek philosophy and the Orient*. Oxford 1971, en adelante *EGPO*), Charles H. KAHN (*ATH*, 1^a ed. 1979) y Marcel CONCHE (*Héraclite. Fragments*. Paris: Presses Universitaires de France 1986) se basan en una perspectiva afín. La alternativa es el modelo de Hermann Diels, una ordenación arbitraria, conforme al criterio alfabetico, aplicado a los nombres de las fuentes (en DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. I, Cap. 22. Berlín: Weidmann, reimpresión de la 12^a ed., 1974).

⁶ Cf. IX, 5: Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἔστι μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διήρεται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν. (“El libro que pasa por suyo es, en su conjunto, *Sobre la naturaleza [de las cosas]*, y está dividido en tres discursos: en el [discurso] acerca del todo, el político y el teológico”).

⁷ Aunque la división tripartita no coincide nítidamente con la nomenclatura, por ejemplo, estoica (que parece ser física, ética y lógica), incluso si el *logos peri tou pantos* se hace equivalente a la física.

resulta, en principio, poco creíble, a pesar de lo cual podría haber un grano de verdad en el reporte de Diógenes⁸. Muchas veces se ha privilegiado un núcleo de fragmentos “cósmicos”, contribuyendo a exagerar este aspecto del pensamiento del efesio (y profundizando la deformación aristotélica)⁹. En alguna medida, pues, no le faltaba razón a aquel comentarista antiguo (Diódoto el gramático), quien, oponiéndose a la interpretación aristotélico-teofrastea, dijo que la *phusis* no era el tema de las sentencias heraclitanas; el sentido del *logos* de Heráclito no sería una explicación del cosmos físico *per se*, sino un tratamiento de éste como “ejemplo” del hombre mismo en su ámbito propio¹⁰. Como observa Kahn, “ésta es una afirmación exagerada, pero apunta en la dirección correcta”¹¹.

⁸ Lo único que avala en realidad el esquema es la complejidad del contenido del escrito original visto a través de los ojos de un lector postaristotélico. La agrupación de los fragmentos en cosmológicos y antropológicos es desencaminadora. Cf. por ejemplo, GARCIA CALVO (“Prolegómenos”, *RC*, p. 4): “fue [...] una desgracia que a un estudioso tan docto como G.S. Kirk se le ocurriera dividir los fragmentos entre los ‘cosmic fragments’ y los otros, que es precisamente la división que más decididamente debe no hacerse, entre una Física y una Lógica ...”. Cf. la valoración de MOURAVIEV (monografía “Héraclite d’Éphèse” (en *Heraclitea Supplementum Electronicum Núm.1* (CDRom) = R.GOULET (éd.), *Dictionnaire des Philosophes antiques* III (Paris, CNRS, 2000) 573-617), que parece asumir (p. 35) una división en cinco partes: *peri tou pantos*, ética, política, física y teología. Véase además su comentario al pasaje de Diógenes, en *Heraclitea* III. 1, § 2.1, pp. 194-199, y en especial su observación de que “les chances sont fortes que les sentences d’Héraclite, tels que les homéomères d’Anaxagore, renfermaient des parcelles de tout —de logique, de physique, d’éthique, de politique—, tout en n’étant réductibles à aucune...” (p. 199).

⁹ Sobre este punto en particular, con especial referencia a G. S. KIRK (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge 1978, en adelante *HCF*); cf. Conrado EGGER LAN, “La teoría heracliteana del logos”, *Nova Tellus* 5 (1987), pp. 9-18.

¹⁰ Cf. D. L. IX, 15: πλεῖστοι τέ εἰσιν ὅσοι ἔξήγηνται αὐτοῦ τὸ σύγγραμα [...] τῶν δὲ γραμματικῶν Διόδοτος, ὃς οὖ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὸ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κείσθαι. (“Muchos son los que han interpretado su escrito [...] y entre los gramáticos [está] Diódoto, quien dice que el escrito no es sobre la naturaleza, sino sobre la *politeia*, pero lo relativo a la naturaleza está puesto a modo de ejemplo”). Cf. también GARCIA CALVO, *RC*, “Prolegómenos”, pp. 14-25, donde justifica su propuesta de ordenación.

¹¹ KAHN, *ATH*, p. 21: “This is an overstatement, but it points in the right direction. Diels came still closer to the mark when he observed that Heraclitus was interested

A este respecto, es instructivo recordar un pasaje poco comentado en Sexto Empírico¹², donde cita a los tres milésios por nombre, junto con Empédocles, Parménides y Heráclito, todos en cuanto representantes de la extraña tesis de que la filosofía consta de una sola ‘parte’, la ‘física’. Para aclarar un poco la segunda tríada, en la que no todo el mundo concuerda, Sexto invoca el testimonio de Aristóteles acerca de Empédocles como inventor de la retórica, y hace él mismo la apreciación de que “Parménides no parecería ser inexperto en la dialéctica”, cuya invención recuerda Sexto ahí que el mismo Aristóteles atribuía a Zenón. En este punto, aparentemente incómodo dentro de los estrechos márgenes de la interpretación fisicalista, Sexto cualifica la denominación aristotélica y añade: “pero se ha investigado también, acerca de Heráclito, si *no sólo* es un físico *sino también* un filósofo moral”. Vale la pena explorar en esta dirección los contenidos efectivos de los *logoi* conservados, que afectan el sentido y el alcance de la unidad sistemática de la filosofía.

only in the most general conception of Ionian physics, and that his real starting point was ‘I went in search of myself’ [...]”.

¹² SEXTO EMPÍRICO, *adv. math.*, 5-7 [=Pros logikous I]: φυσικὸν μὲν οὖν μόνον ὑπεστήσαντο μέρος Θαλῆς τε καὶ Ἀναξιμένης καὶ Ἀναξιμανδρος. Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος, δῶν Θαλῆς μὲν καὶ Ἀναξιμένης καὶ Ἀναξιμανδρος κατὰ πάντας καὶ ἀναμφιλέκτως, ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Παρμενίδης ἔτι δὲ Ἡράκλειτος οὐ κατὰ πάντας. Ἐμπεδοκλέα μὲν γάρ ὁ Ἀριστοτέλης φησι πρώτον ῥητορικὴν κεκινηκέναι, τῆς ἀντίστροφον εἶναι τὴν διαλεκτικήν, τοινέστιν ἰσόστροφον, διὰ τὸ περὶ τὴν αὐτὴν ὅλην στρέψεσθαι, οὐδὲν δὲ οὐκ ἀντίθετον ὁ ποιητῆς ἔφη τὸν Ὁδύσσεα, ὅπερ ἦν ἰσόθεον: Παρμενίδης δὲ οὐκ ἀντίθετον τῆς διαλεκτικῆς ἀπειρώς ἔχειν, ἐπείπερ πάλιν Ἀριστοτέλης τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπείληφεν. ἔζητείο δέ καὶ περὶ Ἡράκλειτου, εἰ μὴ μόνον φυσικός ἐστιν ἀλλὰ καὶ ἡθικὸς φιλόσοφος. M. L. WEST [EGPO, p. 112], quien cita la última frase, advierte con razón que testimonios como éste “have often been despised or ignored by scholars” (en nota se hace referencia a KIRK [HCF, pp. 7 y 11]). La conclusión a la que esto apunta, continúa West, “was drawn from the fragments themselves by the most penetratingly original of modern students of Heraclitus. He wrote that Heraclitus' philosophy 'has a religious end-purpose', and that Heraclitus 'offers just so much physical explanation as he needs for the comparison of the microcosm with the macrocosm; the rest is valueless to him' [Karl REINHARDT, *Parmenides*, pp. 193, 201]”. La última de las apreciaciones de Reinhardt citadas por West la admitimos con entusiasmo. La primera, en cambio, que el propósito último de la filosofía de Heráclito es religioso, nos parece más vulnerable y difícil de establecer, justamente a partir de los textos mismos.

Lo que está en juego aquí no es sólo cómo *no* encaja Heráclito en una clasificación helenística de las partes de la filosofía (nuestra cuestión), sino el rechazo fundado de las interpretaciones reduccionistas de su pensamiento, y la recuperación del sentido de su unidad. Es notable que las interpretaciones clásicas de Platón y Aristóteles, que forman la base de las aproximaciones filosóficas posteriores, sean perspectivas críticas centradas precisamente en la falta de unidad o coherencia de su pensamiento¹³.

En contraste con la visión platónico-aristotélica del pensamiento de Heráclito, que parece negarle la coherencia interna, la célebre imagen de los tres círculos (o esferas) concéntricos, una joya de la interpretación de Jaeger¹⁴ (a la vez fruto de una larga tradición interpretativa y referente obligado de la visión contemporánea) consigue al menos comunicar la unidad fundamental de la concepción heraclitiana, en tanto que considera a lo humano como el ámbito central, rodeado por el cósmico y *luego* el teológico. Otras veces se ha reunido metafísica y física más o menos apretadamente, organizando el libro entero en torno de los ejes del *logos* y el fuego (que parecen corresponder, como temas, a la división epistemológica de metafísica y física). Con menos frecuencia han sido explotadas las vetas moral y religiosa (donde suele verse el plano antropológico), que la mayoría de las veces han quedado relegadas a un plano secundario, casi incidental.¹⁵

Si retenemos de estas perspectivas el innegable interés por lo humano, sin privar a éste de su dimensión metafísica, la ocupación heraclitiana con la realidad cósmica aparece estrechamente ligada con una preocupación vital, existencial, y parece estar motivada por

¹³ Cf. en PLATÓN: *Symp.* 187a3-c5 (habla Erixímaco), *Sof.* 242e2-4, *Teet.* 157a-b; en ARISTÓTELES, *vid. Met.* 1005b19-1006a5, *Rhet.* 1407b11-18.

¹⁴ Cf. W. JAEGER: *Paideia* (Trad. W. ROCES-J. XIRAU. México: FCE 1974), IX, pp. 179-180; *La teología de los primeros filósofos* (Trad. J. GAOS. México: FCE 1980), VII, esp. pp. 118-119, con nn. 35 y 36.

¹⁵ Éste es el caso (en ambos aspectos) de la obra de M. MARCOVICH, *Heraclitus. Greek text with a short commentary. Editio maior* (Mérida (Venezuela): 1967 (en adelante *HEM*); 2^a ed., con algunas adiciones: *Eraclito. Frammenti*, trad. Piero INNOCENTI. Florencia: La Nuova Italia 1978.).

un diagnóstico, negativo pero en el fondo optimista, de la condición humana: sería imprescindible conocer aquélla, la estructura universal de lo que es, para poder entender ésta, la condición humana, y corregirla. Heráclito no es sólo importante por el aspecto metafísico (ontológico) de su pensamiento, sino también por el profundo sentido humanista de éste: ambas cosas son, en él, inseparables.

A una adopción demasiado literal del testimonio de Diógenes Laercio puede objetársele, entre otras cosas, que el esquema triádico podría haberse originalmente referido sólo a la secuencia original de los temas: *peri tou pantos*, “sobre el todo”, fungiendo como el rubro de física-y-metafísica, en primer lugar, a modo de introducción general. De hecho, el nombre de la primera sección parece una variante del título mismo de *Peri phuseōs*. De adoptarse, con algunas reservas, la indicación en Diógenes, el proemio tendría que haber formado parte de esa primera sección. Por su parte, la noción de un *logos politikos* parece verosímil y promisoria, siempre que no se la reduzca a una mera sección, separada tajantemente y por definición de las otras dos (sobre todo, de la primera, la que parecería ofrecer un más nítido carácter metafísico). En realidad, asumiendo una versión ampliada del proemio, (B1+B114+B2)¹⁶, éste muestra con toda claridad que el *logos peri pantos* es, de hecho, un *logos peri logou* y un *logos politikos* (*sc. peri anthrōpōn*) simultáneamente.

La noción de una “teología” heraclitiana complica ulteriormente la cuestión. La idea de lo divino y el fenómeno religioso tienen indudablemente importancia dentro de la cultura griega arcaica (incluyendo, naturalmente, a la filosofía de este periodo). Pero también es cierto, en primer lugar, que el tema de lo divino es

¹⁶ Citamos siempre los fragmentos de acuerdo a la clasificación de DIELS-KRANZ. B1 y B2 son reconocidos de modo prácticamente universal (incluyendo a Diels), como partes del comienzo del libro (sobre la base de la autoridad de Sexto Empírico y de Aristóteles). Asumimos directamente de Marcovich la integración de B114 y B2 (que equivalen, en su edición al frag. 23), en ese orden, como un texto continuo (“one and the same saying”, HEM, p. 91). Es posible que otros fragmentos preservados (por ejemplo, B19 y B34) se ubicaran entre B1 y B114+B2. La verosimilitud de la reconstrucción del proemio se basa en consideraciones de afinidad de contenido y de estilo.

especial y esencialmente opaco (sobre todo en contextos filosóficos, y particularmente en Heráclito, cuyo panteón es bastante atípico y cuya actitud ante las prácticas rituales y las creencias establecidas es sin duda sumamente crítica). En segundo lugar, en principio, y aunque se oponga a la tendencia mayoritaria de interpretación, no es descabellado considerar la perspectiva filosófica de Heráclito como ajena al *pathos* religioso propiamente dicho¹⁷ (o al menos como independiente de él¹⁸). La posibilidad de que tal perspectiva sea acertada no puede hacerse a un lado sin mediar un estudio y una discusión cuidadosos y a fondo (mismos que, en medida suficiente, siguen faltando en la crítica especializada contemporánea). Además, en tercer lugar, en el tiempo de Heráclito no existían la física, la ética y la “teología” como disciplinas diferenciadas o autónomas, sino que el conocimiento es visto como esencialmente unitario y totalizador, de suerte que el referente de lo divino está presente, de manera difusa, por doquier, si bien su estatuto filosófico dista mucho de estar claro.

La prioridad, en relación con el reporte en Diógenes, no es la división —seguramente exógena— del escrito en partes, sino su unidad. Nuestra hipótesis de trabajo consiste en proponer que el

¹⁷ En *IH'* (1946), Eduardo Nicol desarrolla una interpretación que es tan notable como heterodoxa (compárese por ejemplo, con la visión contemporánea de la *Paideia* de Jaeger), cuando asocia la naciente vocación filosófica de los milesios y de Heráclito, como actitud y situación vitales, con el laicismo. Según Nicol, la idea prefilosófica del hombre como “un ser emparentado con los dioses” cede el paso (específicamente en Anaximandro) a la idea “del descendiente evolucionado de los peces” [p. 227], autónoma respecto de la fantasía poética. Luego de reiterar “la ruptura de su vínculo con lo divino”, al “suprimir la relación divina”, hace referencia explícita a B30, donde se dice que el cosmos no ha sido creado “por ninguno de los dioses”. Más adelante, [p. 243] Nicol llega a afirmar, respecto de la concepción de Heráclito, que “no hay lugar para Dios en ese mundo”.

¹⁸ Creo que ésta sería una hipótesis viable, digna de ser explorada por sí misma. Un artículo reciente (ADOMENAS, M.: “Heracitus on religion”, en *Phronesis*, vol. XLIV, nº 2, May 1999, pp. 87-113) enfoca lúcidamente la crítica heraclitiana de las prácticas religiosas (ritos y cultos), comentando de cerca los fragmentos pertinentes, y concluye que los textos mismos no avalan necesariamente la atribución a Heráclito de una actitud desaprobatoria de aquéllas. Hay menos atención al otro aspecto de la cuestión, ciertamente más espinoso: el problema del estatuto filosófico de los dioses y lo divino en el pensamiento de Heráclito.

logos ofrece una clave de rango principal para abordar la unidad tanto desde una perspectiva literaria como desde una filosófica. Sabemos que *logos* es la *archē* del escrito, cuando menos en sentido literario, y exploraremos la posibilidad de que también lo sea en sentido filosófico. Así, el macro modelo interpretativo que aquí se adopta discurrirá entre dos polos del *logos* y sólo dos, el *logos-kosmos* y el *logos-phronēsis*. Visto como imagen literaria y como concepto filosófico, *logos* es la voz del ser, la palabra portadora del sentido racional del cosmos, y la sede y el paradigma de la sapiencia (*phronēsis, sophia*) y el pensar sensato (*phronein, sōphronein*). El primer parámetro lo constituye el *logos* en su sentido “ontológico” más general, visto como categoría filosófica generatriz, como literal principio, descriptivo respecto de lo real y prescriptivo respecto de la acción humana. La contraparte la representa el lenguaje inteligente, a su vez contrastado con la inminente posibilidad de la incomprensión humana. *Logos* es la categoría articular que unifica la vida en la *polis* y el devenir cósmico universal. Es a la vez la estructura de lo real y la forma concreta de exposición y análisis de cada realidad expresada. Pero lo que debe subrayarse primero es el carácter explícito del principio, así como su versatilidad funcional dentro de la teoría general.

Logos como principio de unidad

Desde sus palabras iniciales, Heráclito pone al descubierto esa autoconciencia que es la filosofía con la imagen del *logos*. No es casual que *logos* sea el primer nombre mentado, y ello justamente por razones filosóficas. Pero además de obedecer a una lógica filosófica, en esto hay una lógica literaria: el arte del comienzo, tan cultivado y apreciado en la tradición poética, alcanza un punto culminante en la prosa de Heráclito, cuando el *logos* habla de sí mismo. La épica comenzaba el poema con la invocación de una Musa, o varias, dándole al fundamento del discurso la dignidad de una fuente divina. En parte, Heráclito prolonga esta línea tradicional, pero en parte también la transforma: en su proemio, la suprema dignidad está puesta en el *logos*, y la explicación o razón que éste

representa, aunque análoga a lo divino, no se formula en términos genealógicos (al menos no estrictamente). Es cierto que la preocupación helénica por los orígenes, tan visible en Hesíodo y tan decisiva en la cosmología de los milesios, brilla por su ausencia en Heráclito. En efecto, éste no orienta su pensamiento al origen de todo, conformando su propio sistema según el modelo milesio (en el que la *archē* funge como principio unitario; de donde la atribución de ‘monismo’). Ni siquiera del fuego puede decirse (apegándose al texto de los fragmentos) que haya sido concebido por Heráclito como principio (en sentido aristotélico: origen y elemento) de todas las cosas, en el marco de un grandioso escenario cosmológico¹⁹. De hecho, al menos según una lectura posible y verosímil, la teoría que Heráclito expone en B30 es incompatible con la idea de una cosmogonía, o una “cosmo-génesis”²⁰. Pero la idea del *logos* como principio literalmente cósmico —en sentido metafísico— es genuinamente heraclitiana. Las versiones estoicas del *logos*²¹ sólo han exagerado y dogmatizado algo que estaba de hecho presente, pero de manera más sutil, en los textos.

¹⁹ Compárese las interpretaciones de ARISTÓTELES (*Met.* A, 984a, 988b, B, 996a; *de caelo*, Γ1, 289b) y TEOFRASTO (*Opin. Phys.* 1, Fr. 1 = MOURAVIEV II.A.1., T199) con B30 y B90, quizás los más importantes fragmentos acerca del fuego heraclitiano. B30 es innegablemente ‘cosmológico’, pero el fuego-cosmos es representado, no como principio genético de todas las cosas, sino como algo único y unitario, dotado de permanencia ontológica absoluta (increado y persistente siempre); la pluralidad aparece sólo en la referencia a dioses y hombres y en las ‘medidas’ (*metra*) a que está sujeto el vaivén de encenderse y apagarse. B90 contrapone *pur* y *panta* en términos de una analogía con el intercambio (literalmente ‘contracambio’: *antamoibē*) de oro (*chrusom*) y mercancías (*chrēmata*).

²⁰ La excepción es KAHN, quien argumenta en pro de cosmogonía y *ekpurōsis*. Cf. *ATH*, comentario a B30, pp.132-138 y ‘Excursus 1’, pp. 147-153.

²¹ Cf. la tesis de Zenón de Citio (*SVF* I, núm. 98 (EUSEB. *Praep. evang.* XV, 14, 1-2 = MOURAVIEV II.A.1, T258) del fuego como elemento de *ta onta*, y su concepción del *prōton pur* como semilla (*sperma*) que contiene los *logoi* y las causas de todas las cosas que ya acaecieron, las que ahora suceden y las que serán en el futuro (ἐπειτα δὲ καὶ κατά τινας εἰμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἰτ' αὐθις πάλιν διακοσμεῖσθαι. τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεῖ τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων). El *locus classicus* es, seguramente, el *Himno a Zeus* de Cleantes.

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

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

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

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

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

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

[B2] Por eso hay que seguir lo común.
Pero aun siendo el *logos* común,
los más viven como si tuvieran su pensamiento privado.²²

²² [B1] τοῦ δὲ [τοῦδε?] λόγου τοῦδ' ἔόντος αἱὲι ἀξύνετοι γίνονται ἀνθρώποι καὶ πρόσθεν ἦ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων γάρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροιστιν ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων ὄκοιων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἔκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὄκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὄκόσα εündοντες ἐπιλανθάνονται.

[B114] ξὺν νόῳ λέγοντας ἴσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἴσχυροτέρως τρέφονται γάρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ

Al considerar el proemio (ampliado aquí con B114) como un todo, hay que enfatizar primero que la reflexividad es introducida inmediatamente a través de la referencia a un *logos* “siempre existente [o: siempre éste = siempre el mismo]”. Hay que subrayar que éste, el pasaje más largo entre todos los textos preservados y reconocidos, tiene un claro carácter ‘narrativo’ (por oposición al carácter ‘aforístico’ o ‘gnómico’ de la mayor parte de los otros fragmentos), que revela un consumado arte expresivo, una cuidadosa elección de palabras y una maestría en el equilibrio rítmico de las cláusulas. Aunque la empresa de una reconstrucción del libro original parece una pretensión desmedida, parece injustificable no tomar en cuenta la obvia diferencia entre los textos “aforísticos” y los “narrativos” y, en general, quedar ciego ante las diversas posibilidades combinatorias, o prestar oídos sordos a las resonancias. Los fragmentos preservados tuvieron un ordenamiento lineal pero pudieron poseer también, a la vez, una estructura cíclica, en la que cada parte refleja el todo. Charles H. Kahn apunta en esta dirección cuando sugiere, para hacer justicia a la calidad literaria de Heráclito, aproximarla a Píndaro y Esquilo²³. La sugerencia parece hermenéuticamente prometedora, aunque quizás pudiera parecer que Kahn va demasiado lejos cuando añade que “Heráclito no es meramente un filósofo sino un poeta, y un poeta que eligió hablar en tonos de profecía. El efecto literario a que aspiraba puede compararse a la *Orestiada* de Esquilo: el solemne y dramático desarrollo de una gran verdad, paso a paso, donde el sentido de lo que ha ocurrido antes es continuamente enriquecido por su eco en lo

ἐνὸς, τοῦ θείου κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὄκόσον ἐθέλει καὶ ἔχαρκει πᾶσι καὶ περιγίνεται.

[B2] διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ <ξυνῷ>· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ως ιδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

²³ Cf. KAHN, *ATH*, p. 7: “The true parallel for an understanding of Heraclitus’ style is, I suggest, not Nietzsche but his own contemporaries, Pindar and Aeschylus. The extant fragments reveal a command of word order, imagery, and studied ambiguity as effective as that to be found in any work of these two poets. I think we can best imagine the structure of Heraclitus’ work on the analogy of the great choral odes, with their fluid but carefully articulated movement from image to aphorism, from myth to riddle to contemporary allusion.”

que sigue”²⁴. Si “poeta” significa aquí “artista de la palabra” y “creador” de sentidos, tal calificación de la escritura de Heráclito es acertada: su filosofía no es indiferente a la belleza, y su creatividad no compromete su valor de verdad.

Un rasgo sobresaliente es el ritmo de la prosa, que ensambla los opuestos, creando unidades expresivas que van integrándose gradualmente en una unidad mayor. El proemio comienza y termina en el *logos*: de la imagen inicial, en que el *logos* declara su propia perenne existencia y verdad (o, alternativamente, su persistente identidad dinámica), situándose en una posición principal y privilegiada, aquello “según lo cual” [*kata*] “sucede” o “acontece” [*ginesthai*] “todo” [*panta*], se pasa a una caracterización epistémica de la vida de los hombres. La condición humana es descrita como negligencia empecinada ante ese *logos* de rango principal: los hombres son inconscientes, ignorantes, y el sueño (o, más exactamente, el estar dormidos) es la metáfora heraclitiana de esa vida de “los demás” [*hoi alloi*]. El contraste entre lo humano y lo divino, prefigurado en términos epistémicos en B1, es el contenido básico de B114, cristalizado en la oposición explícita uno-muchos y en la ley “divina” como metáfora del *logos*. La normatividad de *logos* (como *hen theios nomos*) culmina en la formulación de un imperativo: “hay que seguir (o conformarse a) lo *xunon*”, seguido de una reiteración de la degradación de la existencia de “los más” (*hoi polloi*, B2).

La estructura del proemio revela una oscilación constante, un contraste perfectamente medido, entre algo uno, común, permanente, una ley universal que rige todas las cosas (incluyendo la *polis* y sus *nomoi*), y la multiplicidad dispersa, el pseudo-mundo de la desconexión en que viven los hombres. En términos éticos y epistémicos, el contraste se hace más nítido en la oposición entre los dormidos y los despiertos, es decir, entre quienes entienden y

²⁴ *Ibid.*: “Heraclitus is not merely a philosopher but a poet, and one who chose to speak in tones of prophecy. The literary effect he aimed at may be compared to that of Aeschylus’ *Oresteia*: the solemn and dramatic unfolding of a great truth, step by step, where the sense of what has gone before is continually enriched by its echo in what follows.”

quienes no (pero se creen que sí comprenden²⁵). Más que dar una descripción estadística de carácter meramente sociológico, Heráclito traza aquí los perfiles de dos actitudes opuestas y posibles para los hombres (*hoi anthrōpoi*), dos disposiciones frente a lo real y frente a sí mismos. La actitud positiva es la que asume el narrador que habla del *logos* cuando, sin mencionarse a sí mismo, presenta a éste como *eōn aiei*, “siempre existente”, haciéndose explícita la autoreferencia de Heráclito sólo en la segunda oración, siempre por medio de la oposición (aquí con *axunetoi*). Esta actitud de alerta frente al *logos* es la que puede llamarse la autoconciencia propiamente filosófica, y la que es descrita como una “exposición” o *diēgēsis* “tanto de palabras como de hechos” (*kai epeōn kai ergōn*), un “análisis” o *diairesis* de cada cosa según la *phusis*, orientado a una “manifestación (verbal)”, o *phrazesthai*, de lo que cada una es en realidad.

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

²⁵ B17: οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὄκοιοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωντοῖσι δὲ δοκέουσι.

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

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

La tesis originaria de Heráclito no es, pues, tan difícil de ver: lo esencial es la afirmación de que hay un *logos* inmanente, pero ignoto, que gobierna “todas las cosas”, y que, a pesar de ser manifiesto, los hombres no lo entienden, ni lo obedecen (es decir, no lo reconocen como principio operativo en sus propias vidas)²⁶. Que hay un *logos* que todo lo rige conduce, pues, dado el contexto inicial, a concebir el ámbito en que los hombres viven como un orden, cuyo

²⁶ A este respecto, cf. MARCOVICH *ad. loc.*, pp. 91 ss., donde contrasta el inicial χρῆ de B114 como “inferential” con el δεῖ de B2, el cual implica “a moral or religious obligation”. Es reveladora también la conexión entre ἔπεσθαι - ζωοῦσιν.

principio o fundamento es el *logos*. Paradójicamente, sin embargo, en cuanto que los hombres no comprenden ni obedecen tal principio, el orden humano parece muy próximo al desorden. Lo penetran, no simplemente las dualidades, sino las escisiones: “Para el dios, todas las cosas [son] bellas, [buenas] y justas; pero los hombres han supuesto a unas injustas, a otras justas”²⁷. La “*axunesis*” o “incomprensión” de los *axunetoi* de B1 es la *idiē phronēsis* de B2: la necesidad humana consiste en una literal incoherencia, una incapacidad para captar y, sobre todo, para reproducir activamente la unidad “cósmica” del *logos* en la *polis* y en la propia *psukhē*.

Una visión sistémica de la categoría de unidad: de *kosmos* a *polis*

Una idea fundamental a que apunta nuestra interpretación del proemio es la unidad (o mejor: la com-unidad) del *logos* (la unidad, comunidad y racionalidad de lo real, a la vez que la unidad y comunidad de la razón), la cual deriva directamente de su singularidad o unicidad, pero se concreta también como unidad e identidad de opuestos. No es incorrecto atribuir a Heráclito la tesis de que el *logos* es la *archē* universal, siempre que seamos conscientes de que la idea de una *archē* en sentido “cosmológico” o “físico”, casi siempre entendida de modo genealógico y lineal, es producto de una esquematización posterior (específicamente peripatética), y nos deslindemos expresamente de ella. Nótese además que reconstruir la tesis filosófica central de Heráclito en tales términos presenta una diferencia importante con la interpretación aristotélico-teofrastiana, en cuanto que ésta asocia la *archē* al fuego²⁸. Dar al *logos* el puesto principal es un rasgo de la interpretación moderna, aunque también la antigüedad tardía —al menos el estoicismo— ciertamente atribuyó a Heráclito el origen de la idea de un *logos* que es principio ordenador del universo todo. Pero aunque sea sorprendente el silencio de Platón y Aristóteles

²⁷ B102: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἡ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἡ δὲ δίκαια.

²⁸ Y al alma, en tanto que principio de movimiento.

acerca de la complejidad y la fundamentalidad de la idea de *logos* en Heráclito, y aunque la concepción estoica represente una dogmatización, un endurecimiento o esclerosis de la idea, los propios textos originarios son los que sustentan su prominencia.

Además de la unidad semántica implicada en la integración orgánica de sentidos en la propia palabra *logos*, algunos fragmentos explícitamente refieren y despliegan, por sí misma, la idea de unidad, o lo uno (*to hen*)²⁹.

La unidad del *logos* es intuida de manera inmediata y reiterada en su singularidad gramatical: en el único caso en que *logos* aparece en plural (B108)³⁰, el término alude a discursos de los que se dice explícitamente que son ajenos a lo sabio. La unidad no es mencionada directamente en B1, pero su asociación con el *logos* es inevitable, dado que siempre aparece contrapuesto a una pluralidad³¹. La unidad queda también implicada en la referencia a la *mismidad* del *logos* en B31b. Y todas las complicaciones hermenéuticas imaginables en B45 y B115 no pueden opacar la evidencia de la singularidad y mismidad del *logos* de *p̄sūchē* (comparado con el *logos* “cósmico” de B1). La clave fundamental del sentido de la unidad la ofrece B2, el remate del proemio: el *logos* es uno porque es “común” (*xunon*), es decir inmanente y compartido: uno y el *mismo* para todos los hombres y para todas las cosas que son³².

Así, el sentido primordial de la categoría de *logos* es la expresión de la comunidad universal del ser y la estructura regular del devenir. Esta comunidad y esta estructura están ya contenidas en la expresión *ginomenōn pantōn kata ton logon tōnde*, “todas las cosas suceden según este *logos*”, que es a la vez fórmula de la racionalidad o el

²⁹ Muchos otros textos aluden a la unidad mucho más oblicuamente, o la ejemplifican de manera directa. *Vid. infra*, n. 36.

³⁰ La referencia a una pluralidad está sin embargo implícita en la fórmula *epi pantī logōi* de B87.

³¹ *Hoi antrōpoi, apeiroi, hoi alloi*, si nos restringimos a la oposición dominante, entre los *axunetoi* y el *logos* mismo; a ésta puede añadirse la oposición más general, entre *logos* y *panta* (B50).

³² Cf. B30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων.

orden universal y de su unidad dinámica. Pero la declaración más explícita y radical de todas es, sin duda, la de B50: "Habiendo escuchado, no a mí, sino al *logos*, sabio es coincidir en que todas las cosas son uno". No en vano se ha visto en esta sentencia la cristalización suprema de la filosofía de Heráclito. Es difícil decidir cuál podría haber sido el lugar de B50 en el original de Heráclito. Aunque la tesis del inicio (antes de B1) sería seductora, también podría ser plausible considerarlo una expresión cercana a una especie de conclusión, basada en ciertas declaraciones previas, más que como una declaración o anticipación inicial de carácter programático. Pero quizás la noción de "conclusión" es demasiado fuerte, unívoca y rígida.

Vale la pena citar el fragmento en sus propios términos, y en el contexto en que nos ha llegado:

Heráclito dice que el todo es divisible-indivisible, generado-ingénito, mortal-inmortal, *logos*-tiempo, padre-hijo, dios-justo: "[B50] Habiendo escuchado, no a mí, sino al *logos*, es sabio convenir que todo es uno", dice Heráclito.³³

³³ B50: HIPPOLYTUS, ref., IX, 9, 1: Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαιρέτον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰώνα, πατέρα νίόν, θεὸν δίκαιον· οὐκέτι ἐμοῦ ἄλλα τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὅμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι, ὁ Ἡράκλειτός φησι. Seguimos aquí, con la mayor parte de los editores modernos, una lección doblemente enmendada del texto de Hipólito: leemos λόγου (enmienda propuesta por Bernays) por δόγματος (códice Parisino), y εἶναι (enmienda de Miller) por εἰδέναι (códice Parisino). GARCÍA CALVO retiene el texto sin enmienda alguna, incorpora *dikaion* del fin de la frase anterior, y puntúa después de *homologein*. Su traducción dice: "Justo es, no a mí, sino al acuerdo [*dogmatos*] prestando oído, que estén concordes: inteligente es una sola cosa, saberlas todas" (este autor ofrece cuatro variantes de la última oración [*sophon...eidenai*]). De asumirse el texto transmitido por los manuscritos, pero aceptando la enmienda de *logou* por *dogmatos*, una traducción posible sería: "Es justo que quienes han escuchado al *logos* concuerden: lo sabio es conocer que todas las cosas [son] uno [*hen panta eidenai*]".

Al margen de la introducción de Hipólito (que ameritaría su propio comentario: en su enumeración son anómalas —y por ello quizás de origen heraclitiano, a diferencia de las otras cuatro— las parejas *logos-aiōn* y *theos-dikaion*, las cuales *no* denotan oposición), y asumiendo como auténtico el texto citado³⁴, el pensamiento del fragmento se despliega en dos etapas. En la primera, sugiere que la sabiduría resulta de escuchar (es decir, sentir, percibir, entender y obedecer) al *logos*. La segunda es una especie de caracterización de la naturaleza misma de la sabiduría como *homologein*, coincidir o concordar *hablando*³⁵: lo sabio radica en que varias voces *digan* lo mismo (es decir, que digan lo mismo unas que otras y digan lo mismo que dice (o que es) el *logos*, a saber, que “todas las cosas son uno” (o, invirtiendo la construcción, que “lo uno es todas las cosas”). El punto central es el decir, *legein*, que aparece como el ámbito en que se configura lo que es sabio: saber radica en una forma de decir o hablar. En este sentido, B50 parece ser el desarrollo del modelo opuesto al que se caracteriza en B19: “no sabiendo oír, no saben tampoco hablar”. El habla de lo sabio es una *homología*, una concordancia verbal de los *logoi* que se dicen y el *logos* que se escucha (y la *homología* no excluye la *antilogia*). La caracterización

³⁴ Hasta hace poco, podía hablarse de *consensus omnium* respecto del texto aceptado de este fragmento, y esto sigue aplicándose a la lectura de *logou* en vez de *dogmatos* (con la sola excepción de García Calvo). Sé al menos de dos ediciones (ambas españolas: GARCÍA CALVO y la más modesta recopilación de GARCÍA QUINTELA, como apéndice a su libro *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid, Taurus, 1992) que rechazan además la enmienda de *eidenai* en *ainaí*, lo cual resulta en una trivialización del sentido filosófico del fragmento. El primero vierte así: “... inteligente es una sola cosa: saberlas todas”; el segundo traduce: “lo sabio es convenir que se sabe que todo es uno”. HEIDEGGER (en “Logos. Heráclito. Fragmento 50”, en *Conferencias y artículos*, trad. E. BARJAU, cap. IX, Barcelona: Serbal 1994, [en adelante “LHF50”]) proponía prescindir incluso de *ainaí* (al que juzgaba preferible a *eidenai*), con el argumento de que sale sobrando, y basta con *hen panta*.

³⁵ O bien, “concordar con quien habla”. Cf. el comentario de KAHN *ad loc.*, *op. cit.*, pp. 130-131, donde se refiere a “the word play on *homologein*, ‘say in agreement’”. *Homologein*, según KAHN, “carries a phonetic echo of *logos* and an etymological sense of ‘speaking together with, saying the same thing’”. KAHN añade: “Knowing how to listen will enable one to speak intelligently (B19), to hold fast to what is common (B114) by speaking in agreement with the universal *logos* of B1”. Cf. LSJ, s.v. ὁμολογέω, I: “agree with, say the same thing as” (Las cursivas son mías).

de lo sabio (*sophon*) incluye además la especificación del objeto del saber: *hen panta einai*, “todas las cosas son uno”, en la que parece concretarse el significado profundo del *logos*, visto no sólo como concepto técnico, sino como imagen y metáfora del pensamiento verdadero y la palabra portadora de sentido, en general.

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

Lo uno aparece nítidamente expresado en B114, introducido después del imperativo de hacerse fuertes en lo común. Con un juego intraducible de palabras, B114 establece que lo “común” (*xunōi*) es el fundamento del “hablar” (*legein*) “con inteligencia” (*xun noōi*). Lo *xunon*, sin embargo, presenta aparentemente distintos grados de intensidad o radicalidad: para la definición del hablar con inteligencia hace falta una comunidad más fuerte que la social, ilustrada ésta última con la relación entre la *polis* y su *nomos*. El fundamento último de *todas* las leyes humanas es la única ley divina (o, alternativamente, lo divino único). Si leemos B114 como secuela de B1 y preámbulo de B2, la inferencia natural es que nos encontramos ante una descripción alternativa del *logos eōn aiei* de B1, que aparece ahora, con admirable congruencia, como la ley supra-política que rige todo devenir. El rasgo de la unidad (o más exactamente, la unicidad) de tal ley universal está claramente vinculado con el aspecto valorativo, axiológico, del *logos*, y a la vez,

se yuxtapone con la exigencia de objetividad del conocimiento, que había sido representada por *phusis* en el pasaje inicial. La conclusión a que este manejo de las ideas apunta es la conjunción de *phusis*, la verdadera estructura objetiva de cada cosa (y de todas) y *logos*, la racionalidad 'cósmica', con *nomos*, la ley autosuficiente y única que determina todo lo que sucede. Sin llegar a ser formulada, la idea de una ley natural encuentra aquí una de sus expresiones seminales, que anticipa uno de los ejes de la discusión intelectual del siglo V.

Lo uno es enfocado explícitamente en catorce fragmentos (incluyendo B50 y B114)³⁶. En el remate de B10³⁷ encontramos la

³⁶ La lista completa es: [B2, *xunon*], B10, [B12, *autoisin*]. [B15, *hōtos*], B29, [B30, *ton auton*], [B31b, *ton auton*], B32, B33, B49, B50, [B51, *harmoniē*], [B54, *harmoniē*], B57, B59, B60, [B80, *xunon*], [B88, *tauto*], B89, B103, B106, [B113, *xunon*], B114, B121.

³⁷ He aquí el texto completo de B10 en su contexto: PSEUDO ARISTÓTELES, *de mundo* 5, p. 396 b 7-25: ἵσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὄμοιών, ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἐκάτερον πρὸς τὸ ὄμόφυλον, καὶ τὴν πρώτην ὄμονοιαν διὰ τῶν ἐναντίων συνήψειν, οὐ διὰ τῶν ὄμοιών. ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν· ζωγραφία μὲν γάρ λευκῶν τε καὶ μελάνων, ώχρῶν τε καὶ ἐρυθρῶν χρωμάτεν ἐγκερασταμένη φύσεις, τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφώνους, μονοτικὴ δὲ ὁξεῖς ἄμα καὶ βαρεῖς, μακρούς τε καὶ βραχεῖς φθόγγους μίξασα ἐν διαφόροις φωναῖς, μίαν ἀπετέλεσεν ἀρμονίαν, γραμματικὴ δὲ ἐκ φωνηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κρᾶσιν ποιησαμένη, τὴν ὅλην τέχνην ἀπ' αὐτῶν συνεστήσατο. ταῦτα δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ:

συλλάψιες
ὅλα καὶ οὐκ ὅλα,
συμφερόμενον διαφερόμενον,
συνῷδον διῷδον·
ἐπάντων ἐν
καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.

οὗτος οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἀρμονία... ("Y quizás la naturaleza ama [o: se apega] los contrarios y a partir de éstos logra lo concordante, no a partir de los semejantes, así sin duda une al macho con la hembra y no a cada uno con el de su mismo sexo, y formó la primera pareja con los contrarios, no los semejantes. Y el arte parece hacer esto mismo, imitando a la naturaleza. Pues la pintura, mezclando las naturalezas de los colores blancos y los negros, los amarillos y los rojos, realiza imágenes concordantes con los modelos [lit. las cosas a que se refieren], y la música,

reiterada complementación de lo uno y todas las cosas, en una proposición de estructura simétrica y reversible:

De todas las cosas [lo] uno y de [lo] uno todas las cosas

Esta fórmula refleja *hen panta einai*, “todas las cosas son uno” de B50, e incluso podría pensarse que es en esta dialéctica “circular” entre lo uno y todas las cosas en lo que consiste la ley universal que sería el *logos*: en el hecho de que lo uno es una pluralidad diversificada, y la pluralidad total constituye a su vez una unidad y no es meramente un conjunto disperso. El contexto de B10 apoya también la interpretación de la fórmula en términos de una verdad general, y su afinidad contextual con B50 es aparente de inmediato. La fórmula final lleva el punto de la universalidad al extremo, recordando (o anticipando) *hen panta einai*, y en todo caso complementando esta expresión, al desplegar los dos aspectos de la relación en las palabras *ek pantōn hen kai ex henos panta* (nótese que la reciprocidad de la relación entre *panta* y *hen* equivale a su

mezclando en distintas voces a la vez los sonidos agudos y graves, largos y breves, realiza una única armonía, y la gramática, haciendo una mezcla a partir de las letras vocales [sonoras] y las consonantes [mudas], a partir de éstas han compuesto todo su arte. Y esto mismo era también lo dicho por Heráclito el Oscuro:

Conexiones,

cosas enteras y no enteras:
concordante discordante,
consonante disonante:
y de todas las cosas uno,
y de uno todas las cosas.

Así también la reunión de las cosas todas, es decir, del cielo y la tierra y del universo en su conjunto, por la mezcla de los principios más contrarios, ha arreglado una armonía...”).

A primera vista, la cita aparece en medio de un pasaje que podría reflejar su contexto original. La frase inicial, οὐας δὲ τῶν ἐνορτίων η φύσις γλίχεται recuerda B123, pero denuncia su posterioridad por las referencias explícitas a *ta enantia* y al hecho de que la unidad *resulta* de los contrarios y no de los semejantes (la tesis auténticamente heraclitiana es la “semejanza” [de hecho, la igualdad] de los contrarios, a los que, de hecho, jamás llama así en los fragmentos preservados). La analogía de *phusis* y *technē* tiene todos los visos de no ser atribuible tampoco a Heráclito, y quizás sólo una vaga coincidencia relativa al ámbito musical podría ser originaria. El comentario posterior a la cita deja claro el alcance universal que el Pseudo Aristóteles entiende que ésta implica.

virtual identificación, como en B90³⁸, y que la preposición no necesariamente denota una sucesión cronológica). Lo más importante es aquí el carácter funcional del aspecto ontológico de la teoría del *logos*. La fundamentalidad de *logos* concierne directa e inicialmente al saber, al bien pensar y bien hablar. Conectando las formulaciones de estos fragmentos (B10 y B50), el contenido preciso de la auténtica sabiduría es el fundamento común y universal: la unidad del todo.

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

Los mejores escogen
una sola cosa en lugar de todas:
fama siempre fluyente entre los mortales;
pero los más están satisfechos,
igual que el ganado³⁹.

Como en el proemio, lo uno aparece contrastado con lo que caracteriza a los muchos (*hoi polloi*). Es pertinente la perspectiva desde un ángulo sociológico que es iluminado por la tradición de la sapiencia moral, la cual, a su vez, configura el trasfondo de este dicho de Heráclito. La oposición, originariamente expresión de la moral aristocrática, entre “los mejores” o “los buenos” y “los más” reaparece en B104, en conexión con el *logos* de Bías a que parece aludir B39: “Los más son malos, y hay pocos buenos”⁴⁰. La pregunta es: ¿quiénes son, para Heráclito, “los mejores”? Y la respuesta preliminar consiste en reconocer que se trata de los otros (respecto

³⁸ B90: πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα, καὶ πῦρ ἀπάντων, ὄκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

³⁹ B29: αἱρεῦνται ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα.

⁴⁰ B104: τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ, νόος οὐ φρήν; δῆμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι “οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὄλιγοι δὲ ἀγαθοί”.

de los más). Pero Heráclito no concuerda del todo con el espíritu aristocrático de un Tirteo o un Teognis. *Hoi aristoi* designa a los portadores o depositarios de *aretē*, pero probablemente entendida ésta aquí en el sentido tradicional y no tal como Heráclito la reinterpreta⁴¹.

La importancia del contexto moral es enfatizada por el verbo empleado en B29: lo que define a los mejores es, en primerísimo lugar, el hecho de que escogen, y luego, lo que escogen, lo que desean deliberadamente para sí mismos. El objeto de su elección es descrito memorablemente aquí como *hen anti hapantōn*, literalmente “una sola cosa en vez de todas”. Esta fórmula refleja B10 y B50, dándole un nuevo sentido al axioma *hen panta*⁴². El otro lado de la oposición es la caracterización del estado en que se encuentran los muchos: de éstos se dice, no que desean sólo hartarse (verosímilmente de comida y bebida), sino que están hartos, o satisfechos. Más que lo que hacen, es significativo lo que omiten, como los despiertos-dormidos [B1, B89], y los sordos ausentes-presentes [B34]. Así, “los muchos” *no* eligen: ésta es la primera diferencia apreciable.

Los mejores, en contraste, aspiran a algo cuyo valor es proporcional directamente a su duración, su permanencia. La expresión con que Heráclito fija este valor es reminisciente de un pasaje homérico⁴³ en particular, y muy específicamente, del paradigma de Aquiles: *kleos aenaon*, gloria o fama duradera, recuerda *kleos aphthiton*, “fama imperecedera”, el destino reservado

⁴¹ En B112 está el único uso heraclitiano preservado de *aretē*, que aparece emparejada con *sophiē*, definiendo ambas a *sôphrosunê*.

⁴² Si *anti* implica exclusión entre *hen* y *panta* (como parece seguirse de todas las traducciones posibles de este texto), la desaprobación implícita de Heráclito ante la moralidad de los *aristoi* sería el punto específico de este fragmento. GARCÍA CALVO (*ad loc.*, pp. 73-74), prefiriendo la versión de Clemente a la de Proclo, suprime *ouk*, lo cual fortalece la interpretación que sugerimos. Cf. GARCÍA QUINTELA, *El rey melancólico*, pp. 80 y ss. MARCOVICH (*HEM, ad loc.*) cree que *autôn* refiere a los gobernantes efesios. Para KAHN, la referencia es a los hombres en general (“the mass of mankind”, p. 175).

⁴³ Il. IX, 410-416. Cf. KAHN, *ATH*, pp. 233-235, con n. 313.

al héroe mejor. Para Aquiles, la alternativa finalmente desdeñada⁴⁴ es una vida larga (*aiōn*): el precio de la fama es la muerte. La fórmula heraclitiana está en el centro mismo de B29 y parece innegable que es una clara variante de la homérica. Si suponemos la aprobación de Heráclito hacia este valor aristocrático y heroico, el texto parece implicar una conexión del *ēthos* de los *aristoi* con lo inmortal o divino (en un sentido amplio, como análogo de lo siempre real o existente, predicado de *logos* en B1). A diferencia del contexto homérico, en el que la consecución de *kleos* “sin muerte” exige precisamente la muerte del héroe, en este texto de Heráclito la muerte y la mortalidad de los *aristoi* quedan implícitas, y opacadas por la afirmación del ideal de una permanencia duradera del *aristos* individual (en su *kleos*) *en el orden mismo de las cosas mortales*. Ésta es una inmortalidad arreligiosa, a la vez individual e inmanente, asociable con el lenguaje⁴⁵ y con la memoria de los hombres vivos. *Kleos aenaon* recurre en un pasaje de Simónides⁴⁶ probablemente posterior (aunque no mucho) a Heráclito⁴⁷, con el sentido de “fama siempre fluyente”, una lectura que enfatiza el aspecto dinámico de la duración o permanencia, reforzado en Heráclito además por la conjunción de la frase con el genitivo plural *thnētōn*, literalmente “de [o entre] los mortales” o “las cosas mortales”. La frase *kleos aenaon thnētōn* (“fama eterna entre los mortales”) sugiere fonéticamente la asociación con la expresión *aei neos*, “siempre nuevo”⁴⁸, y constituye una ilustración (y quizás una ironía) de la contraposición interna en la unidad *hen anti hapantōn* que es objeto de la elección de los *aristoi* (cuyo *noos* y *phrēn* es cuestionado en B104).

⁴⁴ En II. XVIII, 95-126.

⁴⁵ *Kleos* está relacionado con el verbo *kleō*, “contar de”, “hacer famoso”, “celebrar”, que a su vez incluye *kaleō*, “llamar”, “nombrar”; cf. LSJ, s.v., A, B. *Kleos* se ubica, por ende, en el horizonte del decir y el escuchar.

⁴⁶ Fr. 4 Bergk (=fr. 26 Page). Cf. KAHN, loc. cit., n. 314. Los versos finales son: μαρτυρεῖ δὲ καὶ Λεωνίδας, / Σπάρτας βασιλεὺς, ἀρετᾶς μέγαν λελοιπώς / κόσμον ἀέναον τε κλέος. (“Lo atestigua también Leónidas / rey de Esparta, quien deja el gran adorno / de su mérito y la fama siempre fluyente”).

⁴⁷ Obviamente, por la referencia a Leónidas, la datación más temprana posible del fragmento recién citado de Simónides es 480 a. C., una fecha probablemente demasiado tardía para el libro de Heráclito.

⁴⁸ Cf. KAHN, ATH, ad loc., n. 314, p. 330.

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

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

Uno, lo único sabio, no quiere y quiere
ser llamado con el nombre de Zeus⁴⁹.

El enigma radica aquí en la aparentemente inescrutable voluntad divina, y en parte gira en torno del significado que se dé a “Zeus”. El genitivo *Zēnos*, que sugiere una referencia a la noción de “vida” (*zēn*), puede llevar a pensar en la unidad de Hades y Dionisos (B15). Quizás la negativa a querer ser designado con el nombre de Zeus supone en primer lugar la exigencia [implícita] de que el nombre (*onoma*) se adapte a la naturaleza de la cosa nombrada. El equívoco hermenéutico que aquí acecha es suponer además que la naturaleza misma de la cosa (en este caso, Zeus) es unívoca. *Onoma* retoma *epos* de B1, y aparece como éste, contrapuesto a *ergon* en B48 [sobre el nombre y la obra del arco]. Más que buscar penetrar lo que muchos autores denominan la “teología” de Heráclito, la pregunta más interesante puede centrarse en el *ergon*, la obra, función, resultado o producto del *logos* como nombre. Todo nombre es palabra, y es, al menos en parte, fruto del consenso de los usuarios

⁴⁹ B32: Ἐν, τὸ σόφον μοῦνον, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

del lenguaje, los hablantes, es decir, resultado de una especie de convención. El nombre funge siempre como denominación o designación, y fija la identidad o mismidad de la cosa nombrada en la palabra que literalmente la representa. Posiblemente esa fijeza es la implicación que lleva a lo único sabio a *no querer ser llamado con un nombre unívoco*. De ser así, Heráclito estaría ubicando a Zeus dentro de su propia concepción general en un puesto privilegiado, muy cercano al *logos*, al fuego y a Pólemos y Eris. No querría ser llamado sólo Zeus, sino también cualquiera de las otras alternativas, para no traicionar su verdadera naturaleza, que lo aleja de la concepción antropomórfica tradicional y convencional. Es pertinente B67: “El dios [es] día noche, invierno verano, guerra paz, hambre saciedad”.

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

Esto tiene una aplicación directa en lo que pudiera llamarse la politología heraclitiana: la integración del *legein xun noōi*, “hablar con entendimiento”, en la vida social, en B114, es una propuesta de fundamentación filosófica de la praxis política: atender primero a lo que es común, compartido, general o universalmente. Y, de acuerdo con los propios términos de la formulación de Heráclito, en el ámbito de la *polis*, lo común es la ley: *nomos* es un tipo de *logos*. La dignidad del imperativo moral del *theios nomos* (B114) o *logos xunos* (B2) viene de la suprema jerarquía que tiene, en los órdenes del ser y del conocer, “Uno-lo sabio” (B41). Lo *hen-xunon* (o “uno-común”) y *hoi polloi-panta* (“los más-todas las cosas”) forman los

extremos de la contraposición en los textos aludidos: lo uno es lo verdaderamente común a todos.

Congruentemente con esta poco democrática línea de pensamiento político, B44 y B33 establecen, respectivamente, que “Es necesario que el pueblo (*dēmos*) luche por la ley (*nomos*) como por las murallas [de la ciudad]”, y que “Es ley también obedecer la voluntad [el consejo] de uno solo”⁵⁰. La última tesis refiere claramente a la ley divina única de B114: B33 parece recorrer el camino inversamente, del *kosmos* a la *polis*: así como la ley (es decir, el *logos-phusis* o *logos-kosmos*), siendo única, rige a todas las cosas, también el consejo de un único individuo tiene mayor valor que el de muchos, si, como acota B49 “es el mejor”⁵¹.

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

Dignos [son] todos los efesios adultos de ser ahorcados,
y abandonar la ciudad a los niños;
ellos, que desterraron a Hermodoro,
el varón mejor entre ellos, diciendo:
“que de nosotros no haya uno que sea el mejor,
y si no, que lo sea en otra parte y entre otros”⁵²

El destierro de Hermodoro es un contraejemplo empírico, opuesto a la exigencia heracliana de subordinar toda praxis al conocimiento del individuo, o el grupo, que posea el acceso al saber. Es tentador conectar este aspecto de la filosofía política de Heráclito con lo que el joven Platón presenta, una y otra vez, como el meollo de la ética de Sócrates: la exigencia de que el conocimiento o el saber

⁵⁰ B44: μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος. B33: νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἐνός.

⁵¹ B49: εἰς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ἦ.

⁵² B121: ὅξιον Ἐφεσίοις ήβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἐώνταν ὄνηστον ἔξέβαλον φάντες· τίμεων μηδὲ εἰς ὄνηστος ἔστω· εἰ δὲ μή, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων.

constituya la unidad de la *aretē* (de acuerdo con un argumento analógico-inductivo que el Sócrates platónico despliega con cierta frecuencia, el criterio definitorio de la auténtica *aretē* es siempre un saber).

Sin entrar, por ahora, en otros puntos de la ética y la política de Heráclito, los fragmentos aducidos bastan para reforzar la tesis acerca de que hay una conexión fundamental entre el *logos* y lo uno, y que es recurrente en los fragmentos la analogía y la contraposición del orden cósmico y el orden político. La idea que nos parece plausible ver como trasfondo de la concepción del *logos* es la unidad del orden de la *phusis* y el orden de la *polis* (es decir, la unidad de lo real). En contraste con otros modelos teóricos, la concepción heraclitiana de la unidad no consiste en la tesis metafísica de una identidad unívoca, sino en la idea de conjunción o comunidad, es decir, un modelo sintético y dinámico de la unidad, que implica una contraposición y una tensión internas. Los múltiples sentidos y referencias de lo uno configuran un concepto filosófico bastante sofisticado y coherente, no una pluralidad dispersa.

La unidad y la complejidad semántica y funcional de *logos*

Al intentar una aproximación a la idea de unidad, uno de los ejes cardinales que estructuran el *logos*, hemos asumido que éste representa una categoría central, dotada de una notable densidad semántica (además de su complejidad funcional en otros sentidos y en diferentes niveles). Las varias significaciones de *logos* —incluyendo sus acepciones “lingüísticas”— se integran en la noción de una racionalidad compleja, la cual encuentra expresión en la célebre unidad de contrarios. Tal como lo presentan los propios textos⁵³ *logos* es, no sólo lenguaje —el discurso, la palabra, el mensaje e incluso el libro del propio Heráclito—, sino también

⁵³ El sustantivo *logos* ocurre en nueve fragmentos (diez usos), excluyendo B72: B1, B2, B31b, B39, B45, B50, B87, B108 y B115. Esto implica aproximadamente el 10% de los fragmentos auténticos.

aquellos sobre lo cual versan el lenguaje y el pensamiento inteligentes: la “razón de ser” o la “ley” de todas las cosas, el fundamento y la medida, la relación proporcional real y objetiva (reflejada en las protocategorías metafísicas de *kosmos*, *phusis* y *harmoniē*). *Logos*, como concepto e imagen, designa “el lenguaje de lo real”⁵⁴: la racionalidad universal objetiva, concebida y presentada como lenguaje inteligible, noción que repercute sistémicamente en las ideas del saber y el actuar. Si el *logos* es la voz y el lenguaje de lo real (que es devenir), podría decirse que la forma natural del cambio es la contradicción: el *logos* no sólo dice, sino también, sistemáticamente, contradice. La unidad en la oposición, meollo de la ontología heraclitiana, opera lo mismo en el orden cósmico que en el humano, y tiene valor axiomático en su idea del lenguaje y en la puesta en práctica de su poética⁵⁵.

Las resonancias del *logos* como lenguaje están asociadas firmemente con el sentido metafísico del *logos* ya desde el proemio (B1, B2 y también en B50). Podría decirse que también se escuchan en los otros fragmentos donde recurre el término, si no fuera porque en éstos la acepción “superficial” parece ser precisamente la lingüística (la sola excepción parece ser B31b, donde *logos* significa proporción), de modo que, en estos ejemplos, la resonancia se refiere más bien al sentido cósmico-ontológico. Así en B39, donde suele ser traducido como “valía” (estrechamente conectada con “reputación” o “fama”); en B87, donde significa, quizás, “palabra”; y en B108, donde *logos* es “discurso”, o lenguaje articulado. B45 y B115, con su referencia común al *logos* de *psuchē*, abarcan toda la gama de significaciones, y su unidad dinámica. Los dos grandes cauces

⁵⁴ Tomo esta útil fórmula de los trabajos de T. M. ROBINSON (“Esiste una dottrina del *logos* in Eraclito?”, *Atti del Symposium Heraciteum 1981*. A cura de Livio ROSSETTI. Volume primo: Studi. Edizioni dell’ Ateneo, Chieti 1983, pp. 65-72, y “Heraclitus and Plato on the language of the real”, *The Monist*, October 1991, vol. 74, num. 4, pp.481-490.), adaptándola a mi enfoque.

⁵⁵ Cf. a este respecto los riesgos de las generalizaciones excesivas y las homogeneizaciones de la relación de complementariedad de los contrarios sobre los que advierte ROSSETTI, L.: “Quale *skoteinôtes*? Sul rapporto che Eraclito insaura col suo uditorio potenziale”, en *Philologica. Rassegna di analisi linguistica ed ironia culturale*, Università di Parma, Año I, núm. 1, junio 1992, pp.3-28.

semánticos por los que corre *logos* —la racionalidad objetiva o el aspecto métrico del dinamismo cósmico, de una parte, y el orden del lenguaje-pensamiento, de la otra— representan aspectos complementarios de una realidad única. En el contenido significativo de la idea de *logos* concurren la presencia, la *existencia* del ser, el *kosmos*, y a la vez, irrenunciablemente, también la *experiencia* del ser, lo sabio.

Ahora bien: una tal unidad de la existencia y la experiencia es el corazón de lo que la filosofía posterior llamó verdad, y aunque el sustantivo *alētheia* no aparece en los fragmentos de Heráclito⁵⁶, el concepto heraclítano de *logos* anticipa el contenido, estructura y función de la idea de la verdad⁵⁷, tal como ésta aparece en la tradición posterior (de Parménides a Aristóteles, cuando es gradualmente explicitada, desarrollada y analizada como categoría ontológica, gnoseológica, ética y lógica). Lo que define a la verdad es su unidad⁵⁸. Por su esencia misma, el concepto de la verdad expresa la unidad del ser y el conocer. La idea heraclitiana de la unidad —aunque efectivamente implica nociones como la unicidad, la singularidad numérica, la identidad, la indivisibilidad o integridad, la continuidad espacial y temporal, etcétera— consiste esencialmente en la noción de sín-tesis, con-junción, o com-unidad. Y tal comunidad, referida expresamente al ser y el saber, está en la entraña del *logos* heraclítano⁵⁹. Como verdad, el *logos* es la manifestación de la presencia de lo real, en sí misma y en el pensamiento y el lenguaje de la sabiduría.

⁵⁶ Lo más cercano en el léxico heraclítano es *alētheia* (plural neutro de *alēthes*) en B112.

⁵⁷ MARCOVICH (*HEM*, p. 6), por ejemplo, traduce *logos* en B1 por "Truth" (en ambas cláusulas).

⁵⁸ En Parménides, por ejemplo, B3 enuncia la unidad (en rigor, la identidad) de *noein* y *einai*. El aspecto ontológico del concepto de verdad es visible en la noción, recurrente en la *Metafísica* aristotélica, de la coincidencia semántica de *to on* y *to hen* (cf. 1003b22-23, 31-32; 1004a5).

⁵⁹ En este sentido, la célebre interpretación heideggeriana ("LHF50", pp. 179-199) de *logos* como reunión (*Sammlung*) es iluminadora, aunque sea metodológicamente criticable.

La idea de unidad parece estar montada sobre la gran analogía de la vida y la experiencia del hombre con la existencia del todo. Tomado en su sentido ontológico fuerte, *logos* (el fundamento unitario y común, o razón fundante de todas las cosas) es principio “cósmico” porque penetra y dota de sentido a la realidad entera, sin exceptuar el orden social (político), ni el privado (moral y psicológico⁶⁰), en los que transcurre la existencia de los individuos. En la medida en que constituye el nexo entre ambos planos, un aspecto crucial de la teoría heraclitiana del *logos*, en cuanto teoría de lo uno, es su dimensión cognoscitiva o “epistémica”: la conexión del *logos* (el lenguaje en el que está cifrado objetivamente lo real) con el saber. En este sentido, pueden recordarse varios textos. Por ejemplo, B40 ataca a cuatro representantes de la sabiduría tradicional, caracterizada como mera polimatía (literalmente, “saber múltiple”) que “no enseña inteligencia (*noos*)”⁶¹. B57 explota ulteriormente esta visión crítica de la pluralidad dispersa como objeto de conocimiento, haciendo blanco en Hesíodo, “maestro de muchos [hombres] (*didaskalos pleistōn*)”, quienes creen que aquel “sabía muchísimas cosas” (*pleista eidenai*), aunque no supo reconocer siquiera el día y la noche, “pues son uno (*hen*)”⁶². B56 hace de Homero, “el más sabio de todos los helenos”, la ilustración paradigmática de la incomprensión generalizada de los hombres, quienes, como aquel, “se engañan acerca del conocimiento de las cosas evidentes”⁶³. En contraste, B41 define lo sabio como algo único (*hen to sophon*): “conocer el designio inteligente (*gnōmē*) que gobierna todas las cosas a través de todas (*panta dia pantōn*)”⁶⁴. Hay un claro paralelismo con el sujeto de conocimiento, que aparece en B32

⁶⁰ Cf. B89, que alude a *idioi kosmoi*, quizá reflejando de manera paralela el contraste entre *el logos* (cósmico) y *los logoi* (humanos).

⁶¹ B40: πολυμαθὴ νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἀν̄ ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτὶς τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἐκαταῖον.

⁶² B57: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, δῆτις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἔν.

⁶³ B56: ἔξηπτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν, παραπλησίως, Όμήρῳ, δς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων.

⁶⁴ B41: ἐν τῷ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην τὸτέ Κυβερνῆσαι τά πάντα διὰ πάντων.

caracterizado como “uno, lo único sabio” (*hen to sophon mounon*)⁶⁵. Quienes sí alcanzan el entendimiento, dice B114, los que hablan “con inteligencia” (*xun noīi*), son los que se refieren a lo común (*xunōi*) y lo uno (*hen*)⁶⁶. La dimensión epistémica es, por su parte, condición previa de inteligibilidad del carácter ético o moral del *logos* (que es bastante visible). La idea misma de unidad presenta, pues, diversas facetas integradas orgánica y funcionalmente.

Por todo esto, no hay que desestimar la importancia de una aproximación a la “poética”⁶⁷ del *logos* como parte de la metodología de investigación e interpretación, sobre todo si se asume que este término significa, precisamente, “la palabra que dice el ser”. En su dimensión poético-filosófica, *logos* es una verdad objetiva e inmediata, principio y norma universales del devenir, pero también es una voz que se hace oír, resonando como el sentido inadvertido en toda palabra, que habla desde dentro de cada uno. Así, por ejemplo, los más (*hoi polloi*) son llamados “incomprensivos” (B1, *axunetoi*; nótese que la falta de inteligencia consiste en la incapacidad de unificar, de conjuntar), y comparados con sordos (quienes oyendo sin entender están ausentes aunque estén presentes, B34). Alternativamente, y en este caso desde una perspectiva más visual que auditiva, *logos* es la presencia luminosa que pasa desapercibida, a la que nada ni nadie se le esconde⁶⁸.

⁶⁵ B32: ἔν, τὸ σόφον μοῦνον, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

⁶⁶ B114: ξὺν νόῳ λέγοντας ισχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ισχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ίπδενός, τοῦ θείου κ.τ.λ....

⁶⁷ La disciplina de la *poiēsis* racional de Heráclito puede ser legítimamente vista a la vez como una “estética” y una “ética” (dando a ambos términos la más amplia significación), basándose en el sentido ambiguo de *poiein* en Heráclito como creación y como acción (*cf.*, p. ej., *poiousin* en B1, *epoiesen* en B30 y *poiein* en B112).

⁶⁸ Cf. B16: τὸ μὴ δῦνόν ποτε ἄν τις λάθοι; (“¿Cómo podría uno ocultarse de lo que jamás se oculta?”). Esta sentencia sugiere la unidad del pensamiento y su objeto propio, dándole primacía al último al presentarlo, en analogía con la frecuente idea de Helios en los poetas (el Sol que todo lo ve o conoce), como sujeto de conocimiento, al que ninguna cosa pasa inadvertida. Si *logos* es “lo que jamás se oculta” (es decir, lo siempre presente), en cuanto sujeto del ser o existir, *phusis* aparece, dialécticamente, como lo que “suele estar oculto” (B123: φύσις

Además, *logos* opera también de manera más sutil, al menos en ocasiones, en cuanto forma de la exposición o narración verbal, como una literal ana-logía: una relación proporcional, que es la recreación de la estructura objetiva, la *phusis* de las cosas. Así, por ejemplo, la relación dormidos-despiertos en B1: el hombre común, despierto, es como un durmiente, comparado con quien sí comprende, y aún la vigilia de éste es como sueño, comparada con el parámetro supremo del *logos* mismo⁶⁹. Vista de esta manera, la idea de proporción no se reduce a un concepto de contenido, como el que puede percibirse nítidamente en B31b: *ratio*, o proporción “aritmética”. Hay que reconocer en *logos*, en algunos casos, al margen de las acepciones enumeradas y de las diversas formas expresivas reconocidas, una estructura estilística particular recurrente: la proporción “analógica”, modelada sobre la imagen de una relación “geométrica”, con sentido fuertemente objetivo⁷⁰. La ley de las cosas se traduce en la palabra de razón, la palabra que dice el ser: el lenguaje isomórfico de lo real.

La complejidad semántica, que es innegable, no priva, pues, a *logos* de su sentido unificador, sino que es condición de posibilidad de éste: sin la multiplicidad de significados, la unidad del *logos* sería su univocidad lingüística, que correspondería a su identidad ontológica, una quimera. Pero el *logos* es uno en Heráclito en cuanto que es integración de determinaciones opuestas, sin abolir su oposición. Lo uno, se manifieste en contexto metafísico o en el ámbito antropológico, como la unidad profunda (*phusis*, *harmoniē*) que pasa desapercibida o como la presencia radiante de la

κρύπτεσθαι φιλεῖ). Cf. también B72 (ῷ μάλιστα διηκενῶς ὄμιλοῦσι, τούτῳ διαφέρονται), B2 (τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξύνοντος οἱ πολλοὶ ὡς ίδιαν ἔχοντες φρόνησιν), y B89 (τοῖς ἐγρηγορόσιν ἔνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοινωμένων ἔκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι).

⁶⁹ Cf. en este sentido B26 [el durmiente contiguo al muerto y al despierto], B79 [infante—hombre—*daimōn*], B78 [humano—divino contrapuestos en función de carencia y posesión de *gnōmai*], B82-83 [simio—hombre—dios].

⁷⁰ Cf. Hermann FRÄNKEL, "A Thought Pattern in Heraclitus", en *The Pre-Socratics. A collection of Critical Essays*. Ed. Alexander P. D. MOURELATOS, New York, Anchor Press / Doubleday, 1974, pp. 214-228. Vid. también, ahí mismo, Uvo HÖLSCHER, "Paradox, Simile, and Gnomic Utterance in Heraclitus", pp. 229-238.

racionalidad real y objetiva, no es mero concepto unívoco, sino metáfora filosófica de la lógica inmanente de todas las cosas.