

CONCEPTOS DE NATURALEZA Y LEY EN HERACLITO

INTRODUCCION

La realidad actual de las ciencias jurídicas está postulando una síntesis filosófica. En el perenne movimiento de la cultura, es un hecho patente que a las etapas de preferente y abundoso desarrollo científico siguen otras de coronación filosófica, que unifica, y a la vez depura y decanta, los resultados alcanzados por las ciencias particulares y, además les ofrece sugerencias, métodos e ideales para sucesivas realizaciones y nuevas investigaciones. Interpretar y explicar este hecho caería más allá de los límites que nos hemos impuesto, pero hacerlo constar aquí es oportuno; por otra parte, es de tal evidencia, que con enunciarlo es suficiente. En cuanto a la actualidad, no es preciso subrayar cómo ese febril desarrollo y esa desmesurada extensión de los saberes particulares han desembocado en una tal «dispersión o descarrío científico» (1) que, precisamente por un científico converso a filósofo, Jaspers, y no sólo por él, han sido escritas páginas impresionantes —tanto respecto a las ciencias naturales como a las del espíritu— hasta llegar a hablar de una *inversión del sentido del saber*. Y este proceso del estudio y de la ciencia humana, articulados fundamentalmente en un desarrollo, un descarrío y una inversión, puede palpase, aún más a lo vivo, en la ciencia del Derecho, por lo íntimo que éste es a la vida social humana.

En nombre de una sencillez, de una llaneza que se ha extraviado en el dédalo intrincado de la jurisprudencia moderna, se levantan voces que piden la vuelta a lo elemental, al examen sosegado de los conceptos medulares del Derecho, a saber, en último término, con claridad

(1) La expresión, muy gráfica, la empleaba en sus lecciones magistrales el malogrado catedrático de Filosofía, de Madrid, doctor YELA UTRILLA.

y precisión, qué sea la justicia, la ley, la equidad... La filosofía del Derecho tiene ante sí el campo abonado para la fructífera siembra de una nueva orientación de los estudios jurídicos que, sin mermar un ápice lo que es debido a la aplicación del Derecho a la vida, no permita olvidar que, presidiendo, dirigiendo y encauzando toda esa actividad, debe estar la filosofía para prestar al Derecho la jugosidad y la espiritualidad que, como toda obra humana, debe tener y que el positivismo intentó arrebatársela. Comprendiendo este papel señero de la filosofía, la interpretación y guarda de los derechos primitivos, del que es claro ejemplo el de los romanos, se conservaba *in penetralibus pontificium* (2), entre los únicos capaces, a la sazón, de dotarles de un sentido trascendente; y en un momento cenital de la vida jurídica romana, acaso el más eximio representante de su jurisprudencia expresa que la ciencia del Derecho ha de extraerse *ex intima philosophia* (3).

Pero la filosofía, como todo conocimiento, está sujeta a una evolución, no siempre progresiva, en la que las doctrinas filosóficas sufren unas alternativas, unos altibajos y oscilaciones que, a primera vista, producen en el contemplador ingenuo del panorama de la historia de la filosofía un aspaviento de asombro. Si la filosofía se proclama, en su propia denominación, amiga de la verdadera sabiduría, si los filósofos claman por encontrar lo verdadero de las cosas, ¿cómo es posible que, ante los mismos problemas, lleguen inteligencias poderosas a soluciones radicalmente distintas? Y surge entonces la palabra mágica: «opinión». La opinión es una posición personal ante una cuestión determinada, y puesto que es postura *personal*, es inherente a la persona, privativa de ella, que podrá, o no, coincidir con las opiniones de los demás, pero que en ningún caso busca ni desea esa concordia. La filosofía, pues, es una elaboración de opiniones.

Mas la posición personal, la opinión que se sustente, aunque siempre quiera ser verdadera —al menos en una tesitura psicológica sincera—, no siempre coincide con la verdad; en este sentido es en el que puede hablarse de filosofías verdaderas, e incluso de *philosophia perennis*, y de sistemas erróneos. Sin embargo, ni aun el pensamiento verdadero puede llegar a la completa perfección, por su simple origen humano; esa imposibilidad de perfección hace que la verdad vaya obteniéndose trabajosamente, por un proceso de integración, y que, si-

(2) VALERIO MÁXIMO, citado por PACCHIONI: *Derecho romano*, t. I, *passim*.

(3) CICERÓN: *De Legibus*, Lib. I, cap. 5.

multáneamente, sea preciso ir desechando elementos inasimilables. Admitiendo la relativa (recuérdese lo que acabamos de decir) perfección del sistema tomista, ni su más incondicional partidario lo defendería hoy en bloque; y compartiendo la convicción de que la filosofía del Derecho encuentra tratados sus problemas esenciales en la ética escolástica, principalmente en Santo Tomás, bastaría recordar a la escuela clásica española para comprobar que los mismos comentadores de la doctrina del de Aquino y los más fieles a su espíritu son, no repetidores, sino continuadores, con creaciones propias; y esto pudiera extenderse a nuestros días. Al mismo tiempo no es necesario subrayar el conocimiento y la aceptación por parte de la escolástica medieval de enseñanzas anteriores y, no en su menor parte, de las antecristianas.

Estudiar, pues, otras tendencias, sean cualesquiera, tiene su importancia para comprender la formación y el valor de la propia. Ahondar en determinadas direcciones del pensamiento precristiano, como la de Heráclito, significa afirmarse en la propia doctrina, por cuanto —ciñámonos a nuestro filósofo— en el efesio se encuentran atisbos y soluciones anticipadas de lo que más tarde serán problemas de Derecho natural; y nada puede extrañarnos tratándose de aquella mente genial que intuyó, en la lejanía nebulosa de la aurora del pensamiento griego, la teoría de la energía, clave de la física moderna. En otro aspecto, el Oscuro, junto con Parménides, hizo posible en buena parte —Zubiri lo ha demostrado con autorizada claridad (4)— la situación filosófica griega en que, entendida la filosofía como ética, ya se desarrollan plenamente las doctrinas del Derecho natural. Autor tan calificado como Cathrein (5), cita a Heráclito entre los precedentes griegos del Derecho natural, si bien no recurre a la fuente original, sino que se basa en una referencia de Estobeo. Y, finalmente, recordemos cómo Dante, dentro de la tradición medieval, ve al filósofo de Efeso en aquella apacible pradera en que moran las almas excelsas que, sin adorar a Dios como debían, alcanzaron, sin embargo, algunas verdades naturales (6).

Pese a ello, un estudio directo y exhaustivo del aspecto de la doctrina de Heráclito, aprovechable por el jurista, no ha sido realizado hasta ahora, que sepamos. Un primer intento en este sentido pretende el presente trabajo. No sin cierta sorpresa se lee en una Memoria de

(4) «Sócrates y la Filosofía griega», III; en *Naturaleza, Historia, Dios*.

(5) CATHREIN, *Filosofía del Derecho*, Reus, 1916, pág. 165.

(6) *Divina comedia*, el Infierno, canto IV.

tema filosófico-jurídico (7), no demasiado vetusta, premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que en la época anterior a Sócrates y en medio de tanta teoría cosmológica, no es posible encontrar dato alguno aprovechable para el pensamiento jurídico. Ciertamente es que, a causa del carácter fragmentario de las reliquias de la obra de nuestro filósofo, de su estilo sentencioso, de la milenaria tradición de su oscuridad y de las dificultades ineludibles de su interpretación —que a nosotros mismos nos han asaltado—, es Heráclito uno de los pensadores griegos menos favorecidos por la posteridad; y cierto también que hasta la segunda mitad del siglo XIX no es objeto de estudios serios (8). Aun así, apenas es explicable, en un estudio de filosofía jurídica, afirmación tan tajante como la que comentamos, pues ni los presocráticos forman bloque tan homogéneo como para incluirlos, sin más, bajo la rúbrica de «período cosmológico», ni dejan de encontrarse en ellos pensamientos sobre variadas materias, ni nunca se ha dudado de su influencia en los posteriores filósofos griegos; y en cuanto a Heráclito, concretamente, bastaría el viejo testimonio de Diógenes Laercio sobre la división de su obra —al que más adelante nos referiremos— para comprender que ni toda ella era cosmología, ni podía faltar en la misma un ideario, por embrionario que fuese, de conceptos jurídicos. A demostrar esta afirmación van encaminadas, precisamente, las páginas que siguen.

En ellas no debe buscarse otra cosa que el examen —todo lo profundo que hemos sabido hacerlo— del pensamiento de Heráclito, arrancando trabajosamente las conclusiones del dédalo jamás claro de sus fragmentos. El estudio lo hemos hecho, por tanto, directamente de los textos heraclíteos y ciñéndonos exclusivamente a la doctrina de nuestro pensador, sin atacar la cuestión tan sugestiva de su influencia fecunda en posteriores filósofos y aun escuelas enteras, algunas de ellas con riquísimas aportaciones a la filosofía jurídica, especialmente el estoi-

(7) FERNÁNDEZ DE HENESTROSA Y BOZA: *Doctrinas jurídicas de Santo Tomás de Aquino*, pág. 124.

(8) Sin embargo, a partir del «descubrimiento» de Heráclito, hace sesenta o setenta años, empezó a producirse una nutrida literatura acerca del efesio; y en nuestros días no es ya exagerado decir que son muchísimos los estudios que sobre el mismo se hacen. Si se quiere tener noticia completa de los más recientes, puede consultarse el tomo VII, fascículo 2.º, del *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* (junio de 1954), en el que Robert Muth ha reunido toda la bibliografía heraclíteica aparecida en todos los idiomas desde 1939 hasta 1953, con el anuncio de reseñar, sucesivamente, las publicaciones posteriores.

cismo y Hegel. Acaso más adelante completemos la labor con tales estudios complementarios.

Se acompaña éste, como apéndice, de una traducción castellana de los fragmentos heraclíteos, primera, que sepamos, publicada en España. En América se han realizado otras dos, de las que en dicho apéndice se hace el oportuno comentario.

I. BOSQUEJO HISTORICO-BIOGRAFICO

Es bien sabido hasta qué punto interesa, para el exacto conocimiento de un personaje, enterarse de las vicisitudes de su vida y penetrar en los acontecimientos de la época histórica en que aquélla se desenvolvió. Lo primero, que es, naturalmente, inexcusable cuando lo que se pretende es trazar una biografía, es también útil al intentar exponer el pensamiento de la persona, por cuanto, en una gran parte, este pensamiento viene conformado por la vida misma, que se encarga de modelar el espíritu y concibe en él ideas acordes con las circunstancias personales del hombre y las de la sociedad en que se ha desarrollado su existencia. La historia de la literatura nos muestra copiosos ejemplos de obras pletóricas de optimismo producidas por autores a quienes la vida no hizo una sola mueca amarga; mientras que otros, apaleados por la fortuna, sin bienes, sin salud, han dado a la luz prosas o versos doloridos, oscuros, o bien hirientes y mordaces.

En el mismo Heráclito se nos ofrece un testimonio más de esta verdad. Sus diatribas llenas de desprecio contra el vulgo (οἱ πολλοί), —que se harta como bestias (fragm. 29) y se complace en pasmarse ante cada palabra (fragm. 87), y a quien más le valdría ocultar su ignorancia (fragm. 95)— y contra otros pensadores y escritores —Hesíodo (fragms. 40 y 57), Jenófanes y Hecateo (fragm. 40), Homero (fragmentos 42 y 56), Arquíloco (fragm. 42), Pitágoras (fragms. 40, 81 y 127)— son el producto indudable de una psicología altiva, aristocrática, que le dió a Heráclito el haber nacido en una familia de estirpe real, como en seguida veremos.

Respecto del segundo de los puntos aludidos —el conocimiento del momento histórico— puede servir también de valiosa ayuda para explicar e interpretar las ideas, sobre todo políticas, de quienes lo hayan vivido. Desde el reinado de Creso (560-546 a. de C.), en que todas las ciudades griegas del Asia Menor, excepto Mileto, fueron incorporadas al reino lidio y hechas tributarias del mismo, hasta el 479, en que

se produce la derrota total de los persas, transcurre casi una centuria por demás azarosa para las ciudades griegas de la costa asiática (Mileto, Efeso, Clazómenas...), que constituyen el punto de fricción entre la política expansiva del imperio de Darío y el poderío griego; estas ciudades-estados, en efecto, ven perdida su libertad política y su soberanía interna por la hegemonía de Persia, y, más tarde, reaccionando contra ésta, recobran aquéllas casi por su exclusivo esfuerzo, dada la escasa ayuda que les brinda la metrópoli. Pero este proceso pendular, tan sucintamente expuesto, implica, como es lógico, toda una teoría de guerras, sitios, hambres, invasiones... y la corrupción de costumbres, que es secuela inevitable de tales calamidades bélicas. En este ambiente tan angustioso, en este decorado de zozobra, se desarrolla el drama de la vida de Heráclito. Mas este desolador panorama no arredra al Oscuro, sino que, al contrario, le insta más y más para predicar lo que entiende que puede librar a su patria, para salvar lo que parece que no tiene salvación; todo su patriotismo se torna rencor enfurecido contra sus conciudadanos, que, según él, son los culpables del estado calamitoso a que ha llegado la ciudad: la mayoría son malos, pocos son buenos (fragm. 104); *lo adecuado para los efesios en edad madura hubiera sido ahorcarse todos sin excepción y dejar la ciudad a los mozos; ellos, que expulsaron a Hermodoro (9), el hombre mejor de entre los efesios, diciendo: «Nadie sea el mejor entre nosotros; si lo es, que lo sea en otra parte y entre otros»* (fragm. 121); *que no os falte la riqueza, efesios, para que no se descubra que sois malos* (fragm. 125 a). La tradición nos ha conservado dos anécdotas que manifiestan también el resentimiento de Heráclito para sus coteráneos y, al mismo tiempo, su austeridad y grandeza de ánimo. La primera la refiere Diógenes Laercio: «Como le pidiesen (los efesios) que les diese leyes, no lo hizo por considerar que la ciudad estaba ya depravadísima en las costumbres y mal gobierno, y retirándose al templo de Artemis, jugaba a los dados con los muchachos. A los efesios que estaban a su alrededor les dijo: «¿De qué os admiráis, perversos? ¿No es mejor hacer esto que gobernar la república con vos-

(9) Según ESTRABÓN (XIV, 25), este Hermodoro fué el mismo que ayudó a los decenviros romanos a redactar las XII Tablas; lo mismo entiende PLINIO EL VIEJO, que en su *Naturalis Historia* (XXXIV, 21), habla de la dedicación de una estatua al «intérprete» Hermodoro: *Fuit et Hermodori Ephesii (scil. statua) in comitio, legum quas decemviri scribebant interpretis, publice dedicata*. No obstante, ZELLER duda que el Hermodoro expulsado de Efeso a que se refiere Heráclito sea el mismo que colaboró con los legisladores romanos.

otros?» (10). El segundo suceso, que patentiza cómo Heráclito no era sólo hombre de palabras, sino también de hechos, lo refiere Temistio (11) —también lo recoge Plutarco (12)—: «Los efesios eran aficionado al bienestar y al placer, pero cuando estalló la guerra contra ellos, los persas sitiaron su ciudad. Mas ellos, aun en tal situación, se divertían según su costumbre. Pero los víveres empezaron a faltar en la ciudad. Cuando el hambre pesó gravemente sobre ellos, los ciudadanos se reunieron para deliberar acerca de lo que debía hacerse para que no faltase el sustento. Mas ninguno se atrevía a aconsejar que debían limitar su lujo. Cuando estuvieron todos reunidos, un hombre llamado Heráclito tomó harina de cebada, la mezcló con agua y la comió, sentándose entre ellos; y esto era una tácita enseñanza para todo el pueblo...»

Examinado el momento histórico en qué vive nuestro pensador y las influencias que aquél produce en su temperamento, intentaremos ahora reconstruir su vida y su carácter a base de las fuentes que han llegado hasta nosotros. Las que pueden sernos útiles para trazar estos rasgos biográficos son, aparte de las ya citadas de Diógenes Laercio, Temistio y Plutarco, las de Suidas (13), Estrabón (14) y Clemente de Alejandría (15). De un modo esporádico, también nos han transmitido algunos datos aislados numerosos autores como Teofrasto de Ereso (370-285 a. de C.), discípulo de Aristóteles y su sucesor en el Liceo, autor de numerosas obras, entre las que se cuentan los dieciocho libros sobre las *Opiniones de los físicos* (Φυσικῶν δόξαι) (16); Antístenes de Rodas (final del s. III y principios del II a. de C.), que igualmente cita al Oscuro en las *Sucesiones de los filósofos* (Διαδοχαὶ φιλοσοφῶν); Aristóteles, Platón, Aecio (s. I d. de C.), que escribió la *Colección de opiniones de los filósofos* (Συναγωγή τῶν ἀρεσκόντων); Calcidio, un

(10) DIÓGENES LAERCIO: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (IX, 2, 11). Trad. de Ortiz y Sanz. Madrid, Navarro, 1887, 2 vols.

(11) Pág. 40 de la edición de GILDEMEISTER. De este testimonio no se posee el texto griego ni ninguna traducción latina, sino únicamente una siria; el pasaje que copiamos literalmente es una versión de la traducción italiana que WALZER —*Eracilito. Frammenti*. Firenze, Sansoni, 1939— hace del expresado texto sirio, siguiendo a GILDEMEISTER.

(12) *De garrulitate*, 17.

(13) Núm. 472 de la edición de ADLER.

(14) XIV, 3, 25.

(15) *Stromata*, I, 65.

(16) Dice este autor que Heráclito era de carácter melancólico, y probablemente de este dato arrancó la leyenda del Heráclito plorante.

neoplatónico del s. IV a. de C. (17); Hipólito, obispo de Roma de finales del s. II, que en sus *Refutaciones de todas las herejías* (diez libros), pasa revista a las opiniones de algunos filósofos antiguos, aunque desvirtuándolas; así, dice de Heráclito que «habla de una resurrección de la carne»; Polibio, autor de los cuatro libros de su *Historia*, etc.

La más abundante fuente de las citadas, por lo que se refiere a la vida de nuestro filósofo, es la de Diógenes Laercio, que se ocupa de Heráclito en el Libro IX de su obra, ya citada. Es ésta una compilación bastante confusa, con una casi total ausencia de espíritu crítico en la aceptación de datos y tradiciones; por otra parte, Diógenes escribió en el siglo III de nuestra Era, es decir, a ocho siglos de distancia del efesio, y no hay que insistir demasiado para demostrar cómo ese largo lapso de tiempo pudo adulterar, variar y aun inventar totalmente no pocos datos sobre la vida de aquél. No obstante, la obra de Diógenes es aún estimable (no sólo respecto de Heráclito, sino de todos los pensadores de que habla), por contener, además de notas biográficas y doctrinales —que, por supuesto, han de someterse a la crítica que de ellas no hizo Diógenes—, resúmenes de algunas obras hoy perdidas.

El primer problema que plantea la biografía del Oscuro es el cronológico, por la variedad de opiniones, que exponemos resumidamente: según Diógenes Laercio, floreció en la 69 olimpiada (i. e., en el 504); Eusebio y Sincelo sitúan su época de esplendor en las olimpiadas 80 u 81 (460 ó 456); conforme a la opinión de Estrabón, más arriba mencionada, Hermodoro, el amigo de Heráclito, fué el mismo que asistió a la redacción de las XII Tablas, y como éstas se escribieron en el 451, hacia este año habría que colocar la madurez de nuestro filósofo. Afirma Suidas que su florecimiento se produjo alrededor de la 68 olimpiada (año 508); y, en fin, si se quieren tener en cuenta las cartas, desde luego apócrifas, cruzadas entre Heráclito y el rey Darío, habría que considerar a aquél contemporáneo del persa, que reinó de la olimpiada 64 a la 73 (521-485). Difícil es precisar, a la vista de testimonios tan poco coincidentes; no obstante, a modo de resumen y fundándonos en lo que de común puede encontrarse en aquéllos, cabe concluir que Heráclito floreció a finales del siglo VI o en la

(17) De CALCIDIO se conserva una traducción latina del *Timeo*, acompañada de un comentario, donde figura una curiosa alusión a Heráclito, aunque sin ninguna apariencia de autenticidad: «Heráclito dice que el movimiento íntimo, que es la tensión o atención del alma, se prolonga por las aberturas de los ojos y así toca y palpa los objetos visibles».

primera mitad del v; su vida debió de alcanzar de sesenta y cinco a setenta y cinco años.

Heráclito pertenecía, ya lo hemos indicado, a una familia noble (18); su estirpe, de gran pureza aristocrática, descendía de Androclo, hijo de Codro, fundador de Efeso, por lo que en ella era hereditaria la dignidad de rey (*βασιλεύς*). Correspondió a Heráclito tan alta jerarquía, pero, en uno de sus arranques de altivez, la renunció en favor de su hermano menor, motivando la abdicación su rencor inextinguible contra sus conciudadanos, a los que jamás perdonó haber expulsado de la ciudad a Hermodoro por causa de sus ideas aristocráticas (cfr. fragm. 121). Decidido a abandonar para siempre la vida pública, se retiró a los montes, donde únicamente se alimentaba de hierbas, sin querer volver a la ciudad a pesar de las instancias de los efesios, que le requerían para legislar; ya antes hemos transcrito la desabrida respuesta que Heráclito dió a los peticionarios. Sin duda por su extraño régimen alimenticio, nos dice Diógenes, enfermó de hidropesía y consultó a los médicos «si podrían sacar de la lluvia sequía»; como no le entendieran, se tendió al sol y ordenó a unos muchachos que le enterraran en estiércol por ver si la tibieza de los excrementos le curaba la hidropesía, pero murió a los pocos días y fué enterrado en el Foro.

Todo ello debe ponerse en duda, especialmente los repugnantes detalles acerca de la última enfermedad y muerte, que para Lasalle no son más que un símbolo mítico de su doctrina de la identificación de los contrarios («sacar de la lluvia sequía»); Schuster cree, en cambio, que tales anécdotas son bastante verosímiles.

Varias son las características que informan el carácter de nuestro filósofo, pero destacan sobre todas su altivez, su vanidad, su desprecio por el pueblo, producto, en gran parte, de su estirpe aristocrática. Una abundante tradición subraya esta nota orgullosa del Oscuro de Efeso, de la que puede ser una primera muestra la contestación dada a Darío, rey de los persas, negándose a acudir a su corte, a pesar de la petición del monarca; consta esta negativa en las nueve cartas dirigidas a Darío y que en un principio se atribuyeron a Heráclito y, aunque hoy se reconocen como totalmente apócrifas (19), no obstante reflejan con

(18) Su padre, según DIÓGENES, se llamaba Blyson o Heraconte; CLEMENTE ALEJANDRINO le llama también Blyson; y SUIDAS duda entre tres nombres: Blosson, Botor y Heracyno.

(19) En opinión de SOLOVINE —*Héraclite d'Ephèse*, Paris, Alcan, 1931— fueron escritas en el primer siglo de nuestra Era.

gran fidelidad el temperamento del efesio. Por su parte, Demetrio de Magnesia (siglo I a. de C.) dice en sus *Homónimos* que Heráclito despreció a los atenienses por la excesiva opinión que de sí tenía. Anteriormente hemos citado los fragmentos 40, 42, 56, 57, 81 y 127 como paladinos ejemplos de su desdén por ciertos personajes de la antigüedad. Acudiendo una vez más a Diógenes Laercio, leemos (IX, 4) que Heráclito «fué admirado desde niño, y siendo mancebo, decía que no sabía cosa alguna; pero cuando llegó a la edad perfecta decía que lo sabía todo»; y también: «De nadie fué discípulo, sino que él mismo se dió a las investigaciones, y decía haberlo aprendido todo por sí mismo; sin embargo, dice Soción que algunos le hacen discípulo de Jenófanes.»

La opinión del pueblo, que sólo se basa en los datos sensoriales, sin preocuparse en ir más allá, es fustigada con secos latigazos; lo mismo que Parménides despreció la *πολυμαθία*, desprecia Heráclito la *δόξα*, evidente punto de contacto entre los dos pensadores que —digámoslo de paso— tienen, a nuestro juicio, más conexiones que discrepancias, pese a lo que tantas veces se ha opinado; los fragmentos 9 y 54 son dos buenos ejemplos de lo que vale para él el conocimiento sensorial.

Posee Heráclito todas las características de la nobleza helena: costumbres valerosas, afán de lucha y de conseguir gloria; *los dioses y los hombres honran a los caídos en el combate*, dice en el fragmento 24; y en el 25, *los muertos más excelsos alcanzan los destinos más excelsos*. Distingue con todo cuidado entre la aristocracia y la muchedumbre, de la que se complace en resaltar los defectos: *Una cosa prefieren los mejores (οἱ ἀριστοὶ) sobre todas las cosas: la gloria eterna en lugar de lo perecedero; mientras que los más (οἱ πολλοὶ) se hartan como bestias* (fragm. 29). *¿Cuál es la inteligencia o la mente de éstos? Creen a los cantores del pueblo y tienen por maestro al vulgo, sin saber que la mayoría (de los hombres) son malos, pocos son buenos* (frag. 104). Ataca a la multitud y defiende las individualidades: *Es preciso seguir lo que es general; porque lo que es general es común a todos* (los entendimientos). *Pero, aun siendo la palabra (λόγος) común a todos* (los entendimientos), *muchos viven como si tuvieran una inteligencia peculiar a ellos* (fragm. 2); y en el 49 se lee: *Uno vale para mí por diez mil, si es el mejor*. No se baja a tratar con el pueblo, ni consiente que se dirija a él, pues es preciso combatir la insolencia más que el

incendio (fragm. 43). Spengler (20) traza magistralmente este aspecto temperamental de nuestro pensador: «Sin ira, sin ultrajar, juzga al pueblo desde arriba, fría, malignamente, con desprecio y asco, a veces escondiendo bajo una afirmación sarcástica la ira que sube.»

Ha venido siendo un tópico, que los autores modernos se han encargado de deshacer, el llanto de Heráclito. El origen de esta fábula debe encontrarse en la afirmación de Teofrasto (citado por Diógenes Laercio, IX, 5), según la cual el efesio tenía «humor melancólico», y en la que el mismo Diógenes hace (IX, 3) de que «se retiró a los montes lleno de tedio hacia los hombres»; estas aseveraciones dieron pie a Soción, maestro de Séneca, para decir que «en lugar de irritarse, Heráclito lloraba y Demócrito reía» (21). Que Heráclito fué un tremendo pesimista lleno de amargura no necesita más demostración que la lectura de algunos de sus fragmentos (p. ej., 20, 85, 104 *in fine*, 110, 121, etcétera); que sintió una profunda misantropía no cabe negarlo a la vista de su voluntario alejamiento de la ciudad, sacrificio inmenso para un griego, tipo sociable por demás (22). Pero tales tristezas y apartamientos no justifican la absurda tradición del llanto, tan arraigada que muchas personas sólo conocen de Heráclito la desdichada historia de las lágrimas.

En cuanto al libro de Heráclito, estaba escrito en prosa jónica y llevaba por título Περὶ φύσεως, *Acerca de la Naturaleza*; no obstante, Diógenes Laercio nos dice que algunos lo intitulan *Musas*, y Diódoto, *Regla de costumbre, Disciplina de caracteres y Uno contra todos*. El propio Diógenes nos da la noticia de que el libro estaba dividido en tres partes, a saber: Del Universo, De la Política y De la Teología (περὶ τοῦ παντός, καὶ τὸν πολιτικόν, καὶ θεολογικόν); esta división de la obra en tres tratados explica, según Zeller, por qué fué llamada aquélla *Las Musas*, refiriéndose el título a las tres musas de la Mitología antigua, pero el nombre de Μοῦσαι no proviene de Heráclito, como cree Schuster, sino de Platón, que nombra con tal deno-

(20) SPENGLER, Osvaldo: *Heráclito*. Prólogo de Rodolfo Mondolfo, Madrid, Espasa, s. a., pág. 95.

(21) LUCIANO DE SAMOSATA aprovecha también este tema del llanto de Heráclito para parodiar las doctrinas del mismo en la sátira *La almoneda de las concepciones de la vida*.

(22) SPENGLER, sin embargo (op. cit., pág. 96), interpreta el autodesierto de Heráclito como algo buscado por él mismo para llamar la atención, para que se hablara de él, ya que ningún papel cumplía en Efeso al haber renunciado a la dignidad de βρασιλεύς; con esta extravagancia, Heráclito colmaba el ansia de originalidad que todo griego llevaba dentro.

minación al libro heraclíteo en *El sofista*; los otros títulos que cita Diógenes parecen provenir de los pinacógrafos alejandrinos. En opinión de Zeller, las rúbricas de los tres tratados, que transcribe Diógenes, son artificiales y no designan exactamente el contenido esencial de la obra y entiende que es imposible restablecer con alguna certidumbre el plan de aquélla con ayuda de los fragmentos conservados de los que, sigue diciendo, pocos hay que hablen de la tercera parte (Teología) y menos aún de la segunda (Política).

Lo que está fuera de duda es que esta obra fué el único escrito del Oscuro; avalan esta afirmación, no sólo los testimonios indirectos de Aristóteles, de Diógenes, de Clemente..., que hablan únicamente de un *σὺγγραμα*, en singular, y no de *συγγράματα*, sino también el hecho de que los antiguos no citan ni comentan otra obra. Y por descontado que hoy —más arriba lo indicábamos— no puede ya presentarse cuestión en cuanto a la autenticidad de las cartas de Heráclito a Darío. Respecto al estudio de los fragmentos conservados, ediciones de los mismos y posible clasificación, nos remitimos al apéndice.

Heráclito escribe en prosa, porque en Grecia la poesía estuvo siempre ligada a la cultura del pueblo y la filosofía se mantuvo alejada de esta cultura popular, pero «su prosa no es tal sino porque no se ajusta a las reglas de la métrica, pues es más atrevida en el uso de la lengua y más inspirada que muchas poesías» (23); en efecto, nadie puede dudar, por ejemplo, del alto valor poético que palpita en fragmentos como el 20 ó el 51.

Ahora bien, el estilo heraclíteo difiere notablemente del de los demás prosistas jónicos por una particularidad tan relevante en nuestro pensador, que la alusión a ella sirve tradicionalmente para designarle; nos referimos, claro es, a la oscuridad. La dificultad que de ella resulta para la clara intelección de la obra fué ya puesta de manifiesto por los autores antiguos, como abundantemente testimonia Diógenes Laercio: Habiendo Eurípides enseñado a Sócrates la obra de Heráclito, dijo el filósofo: «Lo que he entendido es excelente, y lo que no he entendido probablemente lo es también»; por su parte, Seleuco Gramático cuenta que un tal Crotón afirma que un cierto Crates fué el primero que llevó a Grecia la obra de Heráclito y que decía de ella que «necesita uno de un nadador delio para no ahogarse en la misma»; e idéntica metáfora empleaba Sócrates al afirmar irónicamente que

(23) MÜLLER, Carlos: *Historia de la literatura griega hasta la época de Alejandro*. Trad. de R. de Hinojosa. Buenos Aires, Ed. Americana, 1946, pág. 172.

es preciso ser un buceador délico, es decir, excelente, para llegar al fondo del pensamiento heraclíteo. Y, en fin, en una de las cartas apócrifas cruzadas entre Darío y Heráclito dice a éste el rey persa: «Has hecho un libro sobre la naturaleza, difícil de comprender y de explicar... La mayoría de los pasajes adolecen de incertidumbre, de suerte que, incluso los más versados en las obras griegas quedan perplejos acerca de la interpretación que debe dárseles.»

Esta coincidencia de opiniones ha vuelto a manifestarse en los autores modernos, cuando en el siglo XIX se produjo la «resurrección» de Heráclito. Windelband, Ritter, Vorländer, Zeller, Messer, Tannery, por no citar sino los tratadistas fundamentales de historia de la filosofía, confiesan lo fatigoso de la lectura del efesio. Hay, sin embargo, una nota discordante en el coro general: la de Nietzsche, quien decía que «probablemente jamás ha escrito un hombre más clara y transparentemente; sin duda es breve y solamente en este sentido es oscuro para un lector ligero». Claro que, como dice Augusto Messer (23 bis), de quien está tomada la cita nietzschaná, podía el filósofo alemán hablar así, ya que él mismo era «un pensador de análoga estructura».

La expresión confusa de Heráclito plantea el problema de averiguar su por qué. ¿Fluía naturalmente de la especial idiosincrasia del pensador o procuraba él mismo artificialmente ese enrevesado y abstruso lenguaje que le valió el ser motejado por Clemente de Alejandría (24) como ὁ σκοτεινός? Teofrasto (25) y Luciano (26) atribuyen al desaliento y al desprecio de los hombres la oscuridad proverbial de Heráclito; Diógenes, Cicerón, Plotino y Calcidio creen que aquélla procede del deseo del filósofo de ocultar su opinión, tesis sustentada también por Schuster al afirmar que Heráclito velaba intencionadamente las ideas que podrían acarrearle una acusación de ateísmo. Pero con razón rechaza Zeller esta interpretación, ya que en los fragmentos en que se vierten ideas políticas o religiosas que pudieran comprometer a su autor, se expresa éste con gran claridad y energía, en tanto que dice con lenguaje confuso cosas que, manifestadas con la mayor nitidez, no le perjudicarían. Seguramente, sigue opinando Zeller, la expresión oscura proviene de la dificultad que general-

(23 bis) MESSER, Augusto: *Filosofía antigua y medieval*. Trad. de J. Zubiri. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

(24) *Stromata*, V. Ya antes, sin embargo, CICERÓN (*De Finibus*, II, 15) había llamado «oscuro» a Heráclito.

(25) Citado por DIÓGENES, IX, 6.

(26) *Vita auctorum*, 14.

mente se experimenta al exponer opiniones filosóficas, así como del mismo carácter del filósofo.

Es Ritter autor de una obra que cuenta con más de un siglo (27), quien, sin embargo, da a nuestro juicio la explicación más convincente y razonada acerca de este problema: «Deberíamos más bien... atribuir la oscuridad de los escritos de Heráclito, en una parte, a las reglas generales a las que está sometida la prosa más antigua y, en otra parte, a su carácter propio. La primera prosa filosófica tuvo que ser de construcción grosera, suelta y deshilvanada; y, como se formó a partir de la poesía y le faltaba flexibilidad dialéctica, debió de buscar las expresiones figuradas y míticas. Por otro lado, el carácter de Heráclito le llevaba a las más elevadas especulaciones, en las que siempre ha sido difícil dar con la expresión conveniente».

En efecto, nada puede extrañarnos la tortuosa expresión de Heráclito cuando pensamos que autores muy posteriores, como Platón y Aristóteles, e incluso San Agustín, adolecen todavía de una falta de vocabulario filosófico que les tortura y obliga a interminables perífrasis para exponer una idea que el léxico actual nos resume en una sola palabra. Si aún hoy día es por demás trabajoso exponer una concepción filosófica cualquiera cuando se quiere acertar con el vocablo preciso, no pocas veces analógico o polisignificativo, ¿puede maravillarnos que un autor de hace veinticinco siglos peca de ambigüedades, inconcreciones y falta de claridad, teniendo que valerse de un lenguaje aún no adaptado para expresar las sutilezas filosóficas y, por si fuera poco, todavía en período de formación? (28).

II. NATURALEZA

1. LA TEMÁTICA DE LOS PRESOCRÁTICOS

La división de la historia de la filosofía en compartimentos estancos, atendiendo a los jalones marcados en el tiempo por la historia política, está ya completamente desacreditada. La evolución del pensa-

(27) Su *Historia de la Filosofía* se publicó, en efecto, en la edición francesa, en 1835; a pesar de ello es una obra tan concienzudamente hecha que resulta todavía de consulta muy útil.

(28) Realmente, hasta HERÓDOTO no puede decirse que la prosa jonia esté perfectamente desarrollada.

miento, en efecto, poco tiene que ver con los acontecimientos cuya sucesión va construyendo el relato de los sucesos de que el hombre es protagonista. Es, desde luego, explicable que se pensase en distribuir la historia de la filosofía en los mismos períodos que dividían en distintas edades y épocas a la historia general, por lo cómodo que resultaba el que, una misma referencia de fecha nos diese la cifra biográfica de un pensador y su encuadramiento histórico; pero tenía el inconveniente de que se violentaba la evolución de las ideas, forzadas a encajar en una cronología que les era extraña, tajando en dos edades el proceso evolutivo de una concepción filosófica que, acaso, tuviera una perfecta unidad a lo largo de los tiempos.

Por todo ello, el sistema está hoy desechado, y cuando los tratados de historia de la filosofía hablan de Edad Antigua o Edad Media, lo hacen con el valor entendido de que se trata de una clasificación artificial, meramente auxiliar, pero sin influencias decisivas para la escisión de la historia del pensamiento; e incluso Windelband ha estructurado su obra (28 bis) tratando cada problema continuadamente, desde su nacimiento hasta sus principales soluciones, sin tener en cuenta las barreras temporales. Sin embargo, hay un grupo de pensadores —los presocráticos— agrupados en una época determinada, comprendida entre los primeros chispazos de la filosofía en Grecia y la aparición de Sócrates y la generación sofista, que en todo momento han sido reconocidos como constituyentes de una unidad que, aunque no pueda llamarse escuela, presenta al menos características comunes que tipifican al grupo y permiten considerarlo como tal. Una de esas características comunes —y aún no de todos— es el tema a que dedican sus especulaciones.

Este tema es el de la Naturaleza. En efecto, los presocráticos sienten una especial curiosidad por el mundo físico que les rodea y se sienten impelidos a averiguar en qué consiste ese mundo y cuál es el elemento constitutivo del mismo; buscan la ἀρχή o principio que informa el universo. De ahí que la mayoría de los pensadores de aquel grupo haya intitulado a su obra, lo mismo que el propio Heráclito, Περὶ φύσεως. Pero no puede hacerse de esta afirmación bandera de guerra y decir inconcusamente, como algunos lo han hecho y hacen, que la temática de los presocráticos se circunscribe al estudio de la Naturaleza. La afirmación podrá ser cierta refiriéndose a los mile-

(28 bis) WINDELBAND, Guillermo: *Historia de la Filosofía*. Trad. e índices analíticos de F. Larroyo. Buenos Aires, Libr. Robredo, 1943-48, 7 vols.

sios, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, mas en modo alguno puede extenderse a los demás presocráticos, entre los que hay pensadores como los de la escuela pitagórica, que pretenden establecer una rudimentaria psicología de influencia egipcia; o como la figura fascinante y legendaria de Jenófanes, el primer teólogo del mundo occidental; o como el mismo Heráclito, de cuya diversidad temática más adelante nos ocupamos.

No es exacto, pues, que sea la Naturaleza el tema exclusivo del pensamiento presocrático, pero sí debe admitirse que es el fundamental. Quizá con la única excepción de Jenófanes, los demás se han preocupado por él, sin que basten para quitarles el título de filósofos de la Naturaleza los tímidos escarceos por otras parcelas filosóficas, balbuceos esporádicos que no pueden caracterizar toda la doctrina de un pensador.

Únicamente Heráclito pudiera escapar a la designación de *fisiólogo* por la variedad de su obra, ya reflejada en la división que de la misma nos ha transmitido Diógenes y a que más arriba nos referimos. Esta diversidad de contenido justifica el que, al exponer su teoría de la Naturaleza, hayamos de hacer referencia a las doctrinas psicológicas y teológicas del Oscuro, lo mismo que al tratar de la ley es inexcusable hablar de su concepción política. Mas, a pesar de tal pluralidad en el contenido de su pensamiento, forzoso es reconocer que su asunto central es la Naturaleza, aunque no sea más que por la razón de que la mayoría de los fragmentos se refieren a aquel particular. Heráclito, como los demás presocráticos, centró su asombro en el maravilloso panorama del mundo. Con palabras precisas lo afirma Vorländer (29): «Los milesios fueron, ante todo, investigadores de la Naturaleza, y su punto de partida y su único objeto lo constituyó el universo. Lo mismo sucede en lo esencial con los pitagóricos, aunque ya se elevan a la concepción matemática del mundo. Heráclito comienza a investigar por primera vez el pensamiento mismo, aunque continúa siendo el cosmos el objeto principal de su filosofía.»

(29) VORLÄNDER, Carlos: *Historia de la Filosofía*. Trad. de J. V. Viqueira; prólogo de Ortega y Gasset. Madrid, F. Beltrán, 1922, pág. 52.

2. EL ΛÓΓΟΣ

Hay una palabra en la prosa heraclítea que se repite con una cierta insistencia en bastantes fragmentos, y que constituye una de las más difíciles trabas en la interpretación de aquéllos: λόγος

Los escollos se producen en primer lugar por la innegable polisemia que en griego tiene el vocablo, susceptible de significar las más variadas acepciones; pero el problema se complica tratándose de la prosa filosófica, en la que las palabras tienen en no pocas ocasiones sentido muy diverso de aquel con que son empleadas en el lenguaje vulgar; y, en fin, la confusión sube de punto cuando los términos son utilizados dentro de un estilo conciso, escueto, oscuro, y, por si fuera poco, formando parte de frases aisladas, de fragmentos inconexos en los que el intérprete carece del valioso apoyo del contexto (30). Tal es el caso del vocablo λόγος que encontramos en Heráclito.

Y no cabe el recurso fácil de encogerse de hombros y dar la traducción más corriente de *palabra*, porque precisamente el repetido término es el sujeto de las más interesantes oraciones que se pueden encontrar en los fragmentos del efesio; es decir, es aquello a que se atribuyen determinadas acciones, circunstancias, cualidades o relaciones que son, cabalmente, las que pueden darnos la clave de no pocos misterios de la filosofía heraclítea. Por ello la primera labor que se presenta al pretender adentrarse por la espesa selva de la misma es averiguar qué quiso significar Heráclito con el término λόγος, en cuál de sus variadísimas acepciones lo empleó y, en todo caso, si cada vez que de él se valió pretendió hacerlo para expresar idéntico concepto (31).

A la vista de los diferentes fragmentos en que figura el expresado sustantivo podemos deducir que éste es utilizado en cinco sentidos distintos: como *verdad* es empleado en los fragmentos 1 y 50; como

(30) Podrá argüirse contra esta última afirmación que los fragmentos heraclíteos nos han sido transmitidos a través de autores posteriores que los han recogido y que se dispone, por tanto, en último término, del contexto acerca del cual el autor fuente ha citado a Heráclito; esto es cierto, pero no lo es menos que, tocante a la palabra que ahora nos interesa, la fuente la ha recogido de boca de Heráclito, pero indudablemente no ha podido acertar siempre con el sentido que aquél hubiera querido darle.

(31) En cuanto a la forma en que hemos resuelto el problema de la traducción de la palabra en cuestión, véase el apéndice.

razón o inteligencia, en el 2, el 72 y el 115; como *ley*, en el 31; como *cualidad esencial de algo o de alguien*, en el 39; y en el sentido ordinario de *palabra*, en el 87. Cabe, en fin, considerar también, como apunta Mazzantini (31 bis), que en el fragmento 1, *λόγος* quiera significar la obra de Heráclito, no en sí misma precisamente, sino porque en ella se expresa y manifiesta una superior verdad, *según la cual suceden todas las cosas*. No se crea, empero, que ninguna de estas acepciones puede tomarse sin reserva ni, desde luego, dándole el contenido que estamos acostumbrados a descubrir en aquellos vocablos. La terminología filosófica que hoy se maneja contiene, por supuesto, las palabras «verdad», «razón», «inteligencia», etc., pero las realidades por ellas significadas no son precisamente las que se dan en el pensamiento heraclíteo. Por estas dos razones tan evidentes —la indudable equívocidad o, a lo más, analoga del término *λόγος* y la no exacta correspondencia entre lo que entendemos por «verdad», «razón», etc. (sus posibles aproximadas traducciones) y lo significado por Heráclito en cada una de las ocasiones en que los emplea—, es por lo que nos permitimos opinar que la palabra es intraducible y debe emplearse en su forma griega, matizando en cada caso la significación que le sea más propia.

Así entendido el término *logos*, cuando en los fragmentos 1 y 50 se le menciona, Heráclito se está refiriendo a la verdad, pero no a la verdad lógica ni a la ontológica, sino a una verdad universal, natural, que está patente a todos por más que muchos no lleguen a penetrarla. Es una constante preocupación para Heráclito denunciar la estulticia del vulgo que, obsesionado por las cosas visibles, no llega a penetrar esa verdad natural: *La mayoría de los que se encuentran con estas cosas no las entienden ni tampoco las conocen después de haberlas aprehendido, aunque a ellos les parezca que sí* (fragm. 17); y como *la armonía invisible es superior a la visible* (fragm. 54), porque lo más armónico es la Naturaleza, y ésta gusta de esconderse (fragm. 123), quienes no poseen el don de ir más allá de los falaces testimonios sensoriales son incapaces de captar esa verdad natural; son *gentes que no saben oír ni hablar* (fragm. 19) y se asemejan a los buscadores de oro, que *cavan mucha tierra y encuentran poco* (fragm. 22). La mofa hiriente del Oscuro se ensaña con esos pobres ignorantes que, al igual que *los asnos preferirían la basura al oro* (fragm. 9), *se engañan en el*

(31 bis) MAZZANTINI, Carlo: *Eracilito. Frammenti e testimonianze*. Torino, Chiantore, 1945.

conocimiento de las cosas visibles (fragm. 56). Y son crédulos por su misma necesidad, creyendo a los cantores del pueblo y teniendo al vulgo por maestro (fragm. 104); se complacen en pasmarse como estúpidos ante cada palabra (fragm. 87). Ya en el fragmento 1 alude Heráclito al sueño, para comparar con los que duermen a aquellos que se limitan a una vida corporal, viviendo entre las cosas y de las cosas sin que jamás les asalte la inquietud de saber qué y cómo son esas realidades con las que cotidianamente topan, de dónde vienen y adónde van. Son esos tales como muertos, pues el hombre, *durmiendo, apagados sus ojos, se pone en contacto con el que ha muerto* (fragmento 26). Por eso amonesta el efesio que *no hay que obrar y decir como los durmientes* (frag. 73).

Esa verdad natural en que consiste el *logos* (en una de sus acepciones), precisamente por ser natural, es asequible a todos los entendimientos, a pesar de lo cual la mayoría de los hombres la desconocen y, al no poseerla, no pueden obrar conforme a ella. Esto tiene por resultado el que en sus acciones difieran unos de otros los *durmientes*, mientras que los *despiertos* obran paralelamente porque ajustan sus actos a una misma norma; tal parece desprenderse del fragmento 89, en el que se dice que hay un solo mundo para los despiertos, en tanto que cada uno de los durmientes se retira a un mundo exclusivo para él; y esta interpretación viene refrendada por el fragmento 2: en efecto, si cada hombre vulgar obra como si tuviera una inteligencia peculiar a él, es lógico que, en su fatuidad, pretenda vivir una vida también privativa, en un «mundo exclusivo».

Las variadas significaciones que el *logos* puede tener y a que antes nos hemos referido, no son, sin embargo, independientes unas de otras, sino que existen entre ellas unas conexiones más o menos íntimas que dan al sistema filosófico heraclíteo una estructura unitaria que nunca podría sospecharse con un examen somero de los fragmentos. Los intérpretes han sido quienes se han encargado de poner de manifiesto la correlación entre las ideas que, aquí y allá, surgen en la obra descabalada del efesio. Pudiera decirse que su teoría filosófica está basada en tres o cuatro ideas axiales alrededor de las cuales gira el resto de la doctrina.

Y culminando esa estructura ideológica, hallamos el concepto de *logos*, que recibe algo de cada una de aquellas ideas axiales y a cada una da algo; no constituye —ya lo hemos repetido— un concepto preciso, ni puede constituirlo porque su contenido es difuso e ilimitado, y, sobre todo, adaptable a la idea que quiera revestir. Lo mismo que

el vértice de una pirámide forma parte e integra cada una de sus aristas, sin confundirse, empero, con ellas, así el *logos* heraclíteo participa de cada una de las concepciones filosóficas del pensador, sin ser precisamente ninguna de ellas en concreto. Así, hemos hablado ya del *logos* verdad natural, como puede tratarse del *logos* humano, del *logos* divino y del *logos* ley. De este último nos ocupamos más adelante; ahora trataremos del divino y del humano.

No ha sido infrecuente entre los autores antiguos hablar veladamente de un supuesto ateísmo del filósofo de Efeso, y aun, entre los modernos, Schuster, como más arriba apuntábamos, achaca la oscuridad de su estilo al deseo de ocultar y disimular aquellas afirmaciones que pudieran complicarle en una acusación de ateísmo. Sinceramente, no comprendemos en qué haya podido basarse el citado autor para atribuir a nuestro pensador tal posición doctrinal. Muy al contrario, creemos sin duda alguna que no sólo Heráclito es teísta, sino un devoto de la Divinidad, respetuoso con Ella, como consecuencia ineludible de la exaltada religiosidad órfica, con la que forzosamente tuvo que estar en contacto y aun practicar, como no es aventurado suponer a la vista del fragmento 15. La religión de Dionisio, de las más extendidas entre los griegos, había llegado en la práctica de los ritos para la solemnización de sus misterios a insospechados excesos, groseros, y procaces, que desviaban y corrompían los fundamentos mitológicos del culto dionisiaco (32). El deseo de trazar claramente la frontera entre lo divino y lo humano, quitando a aquello las miserias que el hombre le había atribuído (consecuencia inevitable de toda mitología, que viste a los dioses con las virtudes y vicios terrenales), se manifestó vivamente en dos presocráticos, aunque en direcciones distintas: Jenófanes, que adopta una postura iconoclasta, lamentando agriamente las representaciones plásticas de los habitantes del Olimpo, y Heráclito, fustigador de las aberraciones rituales y esforzándose por señalar las diferencias abismales que existen entre el *logos* divino y el *logos* humano.

En el primer aspecto, es de citar el ya aludido fragmento 15: *Si no fuese Dioniso aquel por el que hacen la procesión y entonan el canto al falo, serían cosas procaces; pero el mismo es Hades que Dioniso, por el que enloquecen y se entregan a la orgía en la noche báquica.* Aparentemente, existe una contradicción entre este fragmento

(32) Cfr. ROHDE, Erwin: *Psyché*. Trad. de S. Fernández Ramírez. Madrid, Pegaso, 1942.

y el 14, en el que se dice que [Heráclito amenaza con lo que venga después...] *...a los noctámbulos, a los hechiceros, a los báquicos, a las bacantes, a los iniciados...* Pues los misterios que se conservan entre los hombres son celebrados de modo impío. Pero la sanción que predice el Oscuro no atañe a quienes celebran piadosamente los misterios eleusinos, sino a los báquicos y bacantes que con sus desenfrenos más deshonoran que celebran al dios.

En cuanto a la segunda directriz de la religiosidad de Heráclito —la diferencia entre el *logos* divino y el *logos* humano— se manifiesta con claridad en el fragmento 79: *El hombre resulta infantil frente a la Divinidad, como el niño ante el hombre.* De modo análogo a lo que expone la dogmática cristiana, considera Heráclito que el *logos* humano es un vago reflejo del divino, con el que tiene un cierto paralelismo, aunque a infinita distancia. Las acciones de Dios y las de los hombres podrán ser semejantes y, en este sentido, estar muy próximas la Divinidad y la humanidad; pero el *logos*, es decir, la esencia, lo íntimo y entrañable del ser (que está por encima e independiente de los actos) es totalmente distinto según sea divino o humano, y es entonces cuando se advierte hasta qué punto están uno de otro alejados; para demostrarlo, echa mano Heráclito de una de sus clásicas metáforas y establece una doble comparación: *El más bello de los monos [es] feo comparado con el género humano y el más sabio de los hombres parecerá un mono ante Dios en sabiduría, hermosura y todo lo demás* (fragms. 82 y 83).

¿Qué «atributos» (empleamos la expresión ya tradicional) ostenta esa esencia divina? El Dios heraclíteo es uno, sabio, omnipotente, bueno, bello y justo; el fragmento 102 se expresa: *Para la Divinidad, todas las cosas son buenas y bellas y justas; pero los hombres consideran unas injustas, otras justas;* y en el 114 se lee que la ley divina *manda tanto cuanto quiere y basta a todo y es superior a todo.* De diferentes fragmentos —principalmente el 11, sobre el que más adelante insistimos— se desprende que Dios es conservador; ¿será también creador? Anticipando una idea que luego desarrollaremos, podemos afirmar que siendo la esencia de las cosas el *fluir* y siendo éste eterno, eternas hemos de considerarlas, lo cual impide contemplar a Dios como creador. Esto, por otra parte, no tiene nada de extraño: la idea de creación *ex nihilo* por un Ser superior es desconocida en la filosofía griega, pues procede del pensamiento semita, del que no adviene al acervo filosófico de Occidente hasta que no se incorpora a él la ideología cristiana, que la aporta a través de los escritos bíblicos; por eso no se da en Heráclito

la idea de un Dios creador, quedando reducida la Divinidad al secundario papel de *primum movens*, de primer motor del universo. Así, dice el fragmento 30: *Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fué, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida.*

Del adjetivo *viviente* que se da al fuego en el fragmento que acabamos de transcribir ha nacido la tesis que atribuye a la doctrina heraclítea un matiz hilozoísta. En efecto, decir que el fuego —el fuego substancial, la esencia de la materia— es viviente, es hacer una afirmación perfectamente hilozoísta. Ahora bien, Heráclito considera que el eterno acontecer obedece a un supremo νόμος, la ley cósmica sobre la que volveremos en páginas posteriores; ya en el propio fragmento 30 se dice que el fuego eternamente viviente *se enciende «según medida» y se apaga «según medida»*; y en el 31, el 1 y el 2 vuelve a hablarse de leyes que rigen las mutaciones de las cosas. Hay, pues, una heteronomía del movimiento, rigiéndose éste no por la materia misma, sino por una ley que, aun no siendo trascendente a las cosas, puesto que está ínsita en las cosas mismas, no se confunde, en cambio, con la materia, que es algo inerte y obediente en su fluir a la norma cósmica que lo regula. No puede, por tanto, tacharse a Heráclito de hilozoísta.

Más sostenible es el panteísmo físico que también se le ha achacado. Abonan en su favor, entre otros, los fragmentos 50, 59, 60 y 88, en los que parece querer reducirse todo el Universo, incluso Dios, a una substancia única. Sin embargo, en contra de la tesis del Heráclito panteísta pueden esgrimirse los fragmentos 1 y 2, en que la Divinidad aparece destacándose —y por tanto, diferenciándose— por encima del mundo empírico; y, sobre todo, el fragmento 11 —*Todo lo que se arrastra es llevado a pastar por el látigo*— nos muestra un Dios recto y ordenador que no puede, por consiguiente, confundirse con lo regido y ordenado por El. En conclusión, hay base tanto para afirmar como para negar el panteísmo heraclíteo; no obstante, el fragmento 102 nos sacará de la duda en que esa doble argumentación nos ha colocado: *Para la Divinidad todas las cosas son buenas y bellas y justas, pero los hombres consideran unas injustas, otras justas*, reza el fragmento citado; y si en Dios todo es bueno, bello y justo, no puede confundirse con lo que no lo es; y, por supuesto, no lo son las cosas, el cosmos, que no pasa de semejar *basura removida al azar* (fragmento 124).

¿Y el hombre, el *logos* humano, horroroso como un simio, compa-

rado con el divino? La resonancia que ha tenido siempre la teoría cosmológica de Heráclito ha hecho que se hayan echado un poco en olvido otras manifestaciones de su pensamiento, tan interesantes como aquéllas, y entre las que descuella la doctrina antropológica, hasta el punto de que, para algún autor (33), «la gran originalidad de Heráclito no consiste en su teoría de la materia primordial, ni incluso en su doctrina de la Naturaleza en general, sino en haber sido el primero en descubrir, entre la vida de la Naturaleza y la del espíritu, relaciones que desde entonces no se han vuelto a olvidar». Como todo, el *logos* humano nace del fuego (substancia íntima), pero las dos partes de su ser —alma y cuerpo— son muy diferentes. El cuerpo es la parte inmóvil, inanimada; nada vale por sí mismo, y cuando el alma le ha abandonado no es más que un peso inerte. El alma, al contrario, está hecha de vapores cálidos y secos; es como un aliento vital ígneo (34), y cuanto más puro sea este fuego, más perfecta es el alma: *El alma seca es más sabia y mejor* (fragm. 118); en cambio, cuando se impurifica el fuego anímico —o mejor dicho, el vapor seco que constituye el alma— ésta se degrada: *El hombre, cuando se embriaga, es conduci-*

(33) GOMPERZ, Teodoro: *Les penseurs de la Grèce*. Trad. de A. Reymond. Paris, Lausanne, 1908-9.

(34) Esta idea del alma como aliento vital, como vapor, no es exclusiva de Heráclito, ni siquiera una aportación original del pensamiento griego, sino una tesis ya conocida muy anteriormente, común a las filosofías precedentes, y que se sigue manteniendo aun después de Sócrates por algún tiempo. La identidad se establece entre el principio vital (al que luego se llamará alma) y la respiración; y más adelante, por analogía, entre el principio vital y el aire o una suerte especial de materia vaporosa. Esta paridad nos la revela el propio idioma. En griego, el vocablo ψυχή significa a la vez alma y soplo; la misma identidad se encuentra en el epíteto ponderativo empleado por los indios: *Mahatma*, alma grande —raíces: *mag* (y de ahí, μέγας, y *magnus*) y *atm* (de donde ἀτμός, vapor; *atmen*, respirar, en alemán, etc.).— Ἄνεμος, viento, ha producido la palabra latina *anima*, alma. Los términos *espiración* (en el sentido de expulsión de aire) y *espíritu* tienen un origen común; recuérdese que los «espíritus» áspero y suave, en griego, no son más que espiraciones fuertes o débiles del aire en la locución. Los dos verbos *espirar* (expulsar el aire de los pulmones) y *expirar* (morir), de la misma raíz, están también evidenciando hasta qué punto ha permanecido arraigada la idea de considerar el alma como un principio gaseoso. A los argumentos gramaticales puede añadirse alguno histórico, como la costumbre romana de besar en la boca al pariente que muere para aspirar su alma. Y citaremos, en fin, un testimonio literario: Hai, el solitario protagonista de *El filósofo autodidacto*, de ABEN TOFAIL, al observar que la muerte de su cabra coincide con la cesación de sus movimientos respiratorios, llega igualmente a la conclusión de que el principio vital consiste en la respiración.

do, dando tumbos, por un niño, sin saber adónde va, porque tiene el alma húmeda (fragm. 117); muerte es, para las almas, convertirse en agua (frag. 36).

Pero el alma, como todas las demás cosas, está sometida a una transformación continua, alimentándose del fuego exterior por medio de la respiración y también por los órganos de los sentidos; éstos se cierran durante el sueño y por ello se oscurece la razón, viéndose el hombre limitado, en sus representaciones, a su propio mundo. En tiempo de Heráclito no ha llegado aún la Filosofía a alcanzar la idea del alma inmaterial y no localizada, por tanto, en ningún lugar determinado; por consiguiente, el Oscuro se halla en la línea del materialismo anímico, y, aunque no lo dice, es evidente que para su concepción el alma tiene que ser, como todo lo existente, fuego, materia primordial. No sabemos dónde la sitúa; es probable que sea en el cerebro, en la sangre o en el corazón, pero desde luego en algún lugar, ya que el fragmento 67 a) habla de una *traslación* del alma a un punto del cuerpo (35). A pesar de estar situada dentro del cuerpo, el alma es infinita en extensión: *No encontraréis los límites del alma andando ni recorriendo todos los caminos; tan profundo fundamento tiene* (fragm. 45).

Respecto de la inmortalidad, no puede afirmarse rotundamente. Desde luego, dado que vaticina una vida de ultratumba en varios fragmentos (14, 25, 27, 98), y a esa vida no puede llegar el cuerpo (*los cadáveres son más dignos de ser arrojados que el estiércol*, dice el fragmento 96), no podía por menos de sostener, si no la inmortalidad, sí por lo menos una cierta supervivencia del alma después de la muerte. Los castigos *post mortem* de que hace mención en el fragmento 14 precisan la existencia de algo sobre qué aplicarse; no pudiendo ser el cuerpo, ha de ser el alma quien los recibe. Por otra parte, el orfismo admitía la existencia eterna de las almas en el Hades, y ya conocemos el considerable influjo que aquella religión ejerció sobre nuestro filósofo.

Considerando las excelencias que el alma tiene frente a las miserias corporales, la concepción que de la muerte tiene el efesio es una concepción mística, semejante a la pitagórica, la cual se condensa en el aforismo $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha \sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ (el cuerpo es una tumba); por tanto, con

(35) En contra de esta opinión sobre la situación del alma en un punto según HERÁCLITO, hay una frase atribuida a éste por TERTULIANO: *Anima in totum corpus diffusa et ubique ipsa; velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet*; ZELLER, sin embargo, duda de la veracidad de tal atribución.

la muerte se libera el alma y revive. No es, pues, la muerte una idea que atemorice, sino, al contrario, una idea de esperanza, ya que con ella rompe el alma sus ataduras corporales e incluso se purifica. Y la gloria del alma libre llega a su cumbre cuando el hombre ha muerto en la guerra (fragm. 24); entonces la muerte es, no ya algo esperanzador, sino deseable ardientemente.

3. EL DEVENIR Y LA ἐκτροχός

La primera fórmula o primer principio en que se base toda la filosofía natural de Heráclito es su célebre πάντα ῥεῖ, en el que se encierra la teoría de la transformación perpetua e inacabable de todas las cosas. Mas es imprescindible hacer una previa aclaración, antes de pasar a exponer la doctrina del devenir. Es indudable que al enunciar el Oscuro el apotegma en que se contiene todo su pensamiento cosmológico, tuvo presente (¡él, observador incansable de la Naturaleza!) cómo, a pesar de la idea expresada, hay en el universo cosas en las que no apreciamos el menor rastro de mutación ni cambio; siendo esto así, ¿es concebible que expusiera su aforismo contraviniendo una evidencia empírica tan irrefutable? La contestación a esta interrogante es clara desde el momento en que hagamos una distinción de tipo kantiano entre lo *nouménico* y lo *fenoménico* de la transformación predicada por el de Efeso. El acontecer del universo, tal como aquél lo pensó, es algo sustraído a la percepción sensorial; las mutaciones que nos ofrece el universo objetivo son *apariencias* del mencionado acontecer, impresiones que éste produce sobre nuestros sentidos; es, en suma, un *fenómeno* por medio del cual se manifiesta el íntimo e inapreciable *noúmeno*. El que se conforme con una visión *fenoménica* de las cosas (y así ocurre con la mayoría de los hombres), apreciará en el complejo cósmico seres que se mueven o trasmutan y seres que permanecen sin mutación alguna, ni espacial, ni cuantitativa, ni cualitativa; pero quien se adentre en una contemplación consciente de la realidad que le circunda podrá ver la entrañable esencia de las cosas, lo *nouménico*. Por eso dice Heráclito en el fragmento 54, anticipándose a Kant, que *la armonía invisible es superior a la visible*; armonía invisible que no se encuentra fácilmente, que hay que buscar, porque *la Naturaleza gusta de esconderse* (fragm. 123).

Spengler, en su preciosa monografía que citamos anteriormente, nos explica magistralmente cómo se ha llegado del concepto de substan-

cia al de materia y de éste al de energía, evolución que entendemos imprescindible exponer para comprender en su verdadero sentido el *devenir* heraclíteo y darnos cuenta de hasta qué punto fué nuestro pensador genialmente intuitivo. El concepto de sustancia se puede considerar, como se entendió en los primeros tiempos de la Filosofía, como lo material, lo perceptible por los sentidos. Pero al contemplar las transformaciones accidentales, que en nada afectaban a la esencia, se pensó en la sustancia como en un substrato inalterable; la transformación, en este caso, aparece según la manera en que ese substrato permanente existe en cada momento; es decir, que la transformación o cambio se refiere al substrato, se mira a él para concebirlo.

Para llegar a una representación sencilla se añade a ese substrato —que ya es sustancia— las características de ocupación de un espacio, impenetrabilidad y persistencia cualitativa, con lo que se adviene el concepto, más claro, de materia, que, por supuesto, encierra en sí el de sustancia. Las modificaciones de la materia, en este caso, ya sólo se pueden imaginar como espaciales (36); es el concepto democríteo de desplazamiento de partículas en masa, concepto que no guarda relación ni concuerda con el cambio expresado en el lema heraclíteo.

La ciencia natural moderna ha considerado, sin embargo, en la Naturaleza, un componente activo y otro pasivo: materia y energía, independientes y distintos, actuando ésta sobre aquélla. Pero se consideraba todavía la energía en forma absolutamente material y se precisó asignarla un portador también material; así, cuando se llegó a la teoría ondulatoria de la luz, se tuvo que acudir al concepto ideal del éter, como elemento portador —material— de aquella energía, pues era imposible representarse un elemento puramente energético —es decir, inmaterial— como la luz, sin tener, al menos, un elemento portador material. Hasta tal punto fué ficción la «invención» del éter que Lord Kelvin demostró que físicamente no podía existir.

La necesidad del portador material de la energía fué obviada por la teoría energética de Mach y Ostwald. Define este último la Naturaleza como una suma de energías con las siguientes palabras (de *Chimi-*

(36) Nos permitimos apostillar a estas palabras de SPENGLER que, en nuestra opinión, en ese estado de la concepción de la materia, ésta es susceptible de modificaciones, no sólo espaciales, sino también cuantitativas, tanto en su aspecto positivo o de aumento como en el negativo o de disminución; precisamente en la doctrina democríteica que SPENGLER menciona, la construcción o formación de la materia se realiza por sucesiva acumulación de átomos.

cal Energie): «Logramos nuestro conocimiento del mundo exterior únicamente por el hecho de que nuestros órganos de los sentidos son estimulados de determinada manera por los objetos de aquél; la calidad y la fuerza de estos estímulos las adscribimos a las *características* de la materia. Sin embargo, si a los objetos los apartamos de aquellas características, no nos queda nada que sea accesible a nuestras experiencias y la materia desaparece en la tentativa de imaginarla en sí misma.»

Esta manera de contemplar la materia como complejo energético, de considerar a la simple energía como substancia de todo ser, tomó ya cuerpo y fué por primera vez enunciada por Heráclito en las nebulosidades de una incipiente filosofía, y ha sido al cabo de los siglos confirmada por la física más reciente. Cuando afirma Demócrito que hay algo que se mueve con movimiento eterno, todavía distingue en ese movimiento el móvil y la energía que la mueve, aunque la causa o energía que produce tal movimiento la ha espiritualizado cuanto ha podido poniéndola en ἡ τύχη (el azar). Heráclito llega más allá y prescindir de todo elemento material, pensando exclusivamente en la energía, que es lo único existente: οὐδὲν μένει, πάντα ῥεῖ; nada permanece, todo fluye. De modo que la materia cuya presencia nos acusa el conocimiento sensitivo, la despreciada *opinión*, se nos desmenuza y desaparece cuando dirigimos hacia ella el conocimiento intelectual, quedándonos sólo con un conjunto de energías que son las que producen en los sentidos la *impresión* de materia; únicamente podemos emplear el término *materia* como recurso lingüístico, como vocablo ineludible para poder ser entendidos. Quienes han buscado explicaciones artificiosas al confuso lenguaje de Heráclito bastarían esta consideración para comprender los esfuerzos terminológicos que hubo de hacer para exponer una doctrina tan sutil e inadecuada para la formación intelectual de su época.

Pero el principio πάντα ῥεῖ no tiene aplicación solamente a la Naturaleza; todas las creaciones culturales, políticas, sociales... están sujetas, como aquélla, a la severa ley de que nada permanece y todo se modifica; las que llamamos condiciones personales son, por consiguiente, accidentes pasajeros sujetos a cambio que fluyen sobre los dioses y sobre los hombres: *La guerra es la madre de todas las cosas; y a unos reveló como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres* (fragm. 53). El mismo Dios ha de someterse a la inexorable regla de la transformación universal y *se cambia como el fuego, que cuando se mezcla con los perfumes toma el nombre según el olor de cada uno* (fragm. 67). La consecuencia inmediata del

flujo es el relativismo: en un mar de continuas transformaciones no pueden florecer valores duraderos; donde no hay quietud ni punto de reposo, los conceptos éticos y estéticos —que son los que más se prestan a una valoración— únicamente pueden tener vigencia para el caso particular, mas no pueden constituir categorías permanentes y abstractas, susceptibles de informar cualquier substancia; Heráclito se complace en las paradojas a que lleva esta consideración —una consecuencia más del principio de identidad de los contrarios, de que luego nos ocuparemos— diciendo, por ejemplo, que el agua del mar es a la vez purísima y corrompidísima, para aclarar luego: *para los peces [es] potable y beneficiosa, para los hombre [es] imbebible y fatal* (fragm. 61). Adviértese el mismo sentido relativista en otros fragmentos como los 79, 82, 83, 110 y 111.

La exposición de la doctrina cosmológica del eterno fluir obligaba a Heráclito a emplear imágenes plásticas en las que quedase aquella materializada, dando así al lenguaje un apoyo ideográfico imprescindible en quien escribía para lectores nada preparados para recibir conceptos abstractos. Dos son las imágenes que preferentemente emplea el efesio para «materializar», por así decirlo, su pensamiento: la imagen del fuego (en seguida insistiremos sobre ella) y la imagen del curso de agua; esta última, tan conocida, está expuesta en tres fragmentos diferentes aunque virtualmente coincidentes: *Fluyen aguas siempre distintas sobre quienes entran en los mismos ríos; y las almas se alzan de la humedad en forma de vapor* (fragm. 12). *En los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos* (fragm. 49 a). «[Pues, según Heráclito, no es posible entrar dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces las substancias materiales en la misma postura]» (fragmento 91).

Cuando Anaxágoras predica que el universo está compuesto por infinitas *homeomerías* busca algo que ponga orden en el caos de las las mismas y presida sus mezclas y combinaciones, encontrando ese canon rector en el $\nu\omicron\upsilon\delta$ o inteligencia, que indentifica con la Divinidad. Los átomos de la escuela de Abdera tampoco son dejados, en sus eternos movimientos, libres y sin reglas, sino que sus uniones y separaciones son reguladas por *el azar*. Una idéntica postura causalista adopta Heráclito explicando por qué se produce el constante fluir de la Naturaleza: por la existencia en ésta de los contrarios. En el universo existen fuerzas o corrientes opuestas que se entrecruzan y pugnan por anularse mutuamente, contrarrestando la una los efectos de la otra; y del mismo modo que mientras perdure un desnivel entre los tramos

de un río habrá entre ambos una cascada, así, en tanto que se den dos contrarios tendrán las cosas que ir de uno a otro; y como los contrarios permanecen eternamente como tales, eterno tiene que ser también el flujo: *Lo frío se calienta, lo caliente se enfría; lo húmedo se seca, lo seco se humedece* (fragm. 126). Ahora bien, el devenir y fluir constante, posible sólo gracias a la existencia de los contrarios, ¿en qué consiste? De los fragmentos 10, 60 y 91 se deduce con claridad que aquél estriba en un aumento y disminución de tensiones, que hace que la energía circule de uno a otro, intentando equilibrar esas diferencias; particularmente, el fragmento 51 puede darnos la clave de la medula de ese devenir; dice Heráclito que *no comprenden cómo lo que difiere de sí mismo concuerda; armonía en tensión, como la del arco y la lira*; en efecto, la línea del antiguo arco griego es parecida a la de la lira (37). Y al haber tensiones opuestas tienden éstas, al igual que en el arco antes de disparar la saeta, a volver al equilibrio, naciendo de ahí una actividad constante. Nuevamente vemos aquí cómo Heráclito se ha adelantado increíblemente a las más recientes concepciones físicas; compárese, en efecto, la doctrina de las tensiones opuestas que venimos exponiendo con la enunciación de la ley de Helm: Toda forma de energía tiene la tendencia a trasladarse de los puntos donde se encuentra con mayor intensidad a los puntos de menor intensidad.

Por cierto que la forma en que se expresó el Oscuro para exponer su doctrina de los contrarios dió pie a Aristóteles y sus comentadores para afirmar que había aquél negado el principio de contradicción; realmente, tal aserto parece deducirse de fragmentos como el 59 (*en el batán, el camino recto y el curvo es uno y el mismo*), o el 60 (*el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo*). Pero, como dice Zeller, únicamente cabría acusar al efesio de haber negado el principio de contradicción si hubiera afirmado que cualidades o realidades opuestas pertenecían a un mismo sujeto no sólo al mismo tiempo, sino también bajo el mismo aspecto; mas cuando Heráclito afirmaba la «identidad de los contrarios» tan sólo sostenía que en cada cosa se dan, unidos, estados y cualidades opuestos entre los que la cosa oscila, se mueve y deviene, pero sin decir en absoluto que tales cualidades pertenezcan al sujeto *bajo el mismo aspecto*. Frente a aquella opinión aristotélica, los filósofos modernos coinciden, en cambio, en reconocer a nuestro pensador el mérito de haber sido el

(37) ARISTÓTELES dice en su *Retórica* que «el arco es una cítara sin cuerdas».

primero en descubrir la unidad de los contrarios, es decir, la identidad del ser y del no ser; tampoco, empero, debe exagerarse la alabanza. Si es cierto que en los fragmentos se dice, por ejemplo, que nacimiento y muerte, día y noche, invierno y verano, abundancia y hambre, etc., son una misma cosa, no debe pensarse que Heráclito quiso hacer una afirmación de tipo abstracto, unificando el ser y el no ser, sino solamente manifestar cómo en cada ente se dan cualidades opuestas, que coexisten en el mismo, pero siempre con referencia a cada caso concreto, sin que de los textos pueda deducirse una intención de generalización o abstracción.

La tesis de que todo es y no es a la vez (recordemos que con ello no se quebranta el principio de contradicción), puede también inducirnos a tachar a Heráclito de escéptico, pues, aparentemente, es imposible construir un juicio partiendo de aquella oscilante base; sin embargo, no puede confundirse la doctrina heraclítica con la escéptica por estos dos argumentos que aduce Zeller y que resultan irrefutables por proceder, precisamente, de dos discípulos de Pirrón; el primero de ellos es la afirmación de Enesidemo, según la cual los escépticos dicen que todo presenta aspectos contrarios, mientras que los discípulos (38) de Heráclito pretenden que los contrarios existen efectivamente en las cosas; el segundo argumento puede extraerse de estas palabras de Sexto Empírico: Gorgias enseña «nada es», y Heráclito «todo es»; Demócrito enseña que la miel no es ni dulce ni amarga, y Heráclito que es a la vez lo uno y lo otro.

Pero los contrarios, por serlo, están en constante ἀγών, en perpetua lucha. Heráclito, noble y aficionado, por noble y por griego, a las lides, llevando en la sangre el temperamento batallador del pueblo heleno, que se manifestaba en todo, en las luchas gimnásticas, en las controversias en que entraban los rapsodas, cantores, poetas, historiadores, políticos...; aristócrata que tenía en sí mismo clavado el afán de restaurar —aun por la violencia— su elevada casta al antiguo esplendor que la había aureolado, no podía menos de introducir en su filosofía ese ἀγών que respiraba; en todo caso, no hay que olvidar que

(38) Alguna vez se habla de discípulos de Heráclito, pero ello no puede aceptarse sino en un sentido muy amplio, considerando por tales los pensadores posteriores a él que se han sentido influenciados por sus doctrinas; pero discípulos en el verdadero y exacto sentido en que pueda aplicarse, por ejemplo, a los de Platón o a los pitagóricos, no los ha tenido nunca Heráclito, tal vez por su carácter agrio y misántropo, quizá por la dificultosa comprensión de sus doctrinas, seguramente por ambas razones.

toda su vida se desarrolló en un ambiente de guerra y fué por ello tal vez por lo que, al decir de Splenger, «hizo costumbre del cosmos la costumbre de su tiempo». En el fragmento 53, que ya hemos mencionado, afirma que *la guerra es la madre de todas las cosas, la reina de todas las cosas; y a unos reveló como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres; y en el 80: Es preciso saber que la guerra es cosa común y la justicia es lucha, y que todo se origina según lucha y necesidad.* Pero donde expresa con mayor claridad cómo los opuestos, tendiendo a unirse, entran en contacto polémico para hacer brotar todas las cosas, es en el fragmento 8: *Lo que tiende en sentidos opuestos converge, y de las cosas que difieren entre sí se engendra la armonía más bella y todas las cosas nacen en la lucha.* Hay algo a la vista de este fragmento, en lo que queremos insistir, aun a riesgo de pecar de reiterativos, porque nos parece un dato muy importante en el pensamiento heraclíteo y que posibilita nada menos que toda su concepción cosmológica. Cuando afirma el Oscuro que los opuestos, por serlo, tienden a unirse y, una vez unidos, se produce entre ellos ese conflicto, ese ἀγών del que nacen las cosas, pudiera entenderse que con tal guerra creadora quedaban neutralizados y equilibrados los contrarios; no puede entenderse de este modo la genial teoría. La tendencia a converger de los opuestos es eterna, sin que la originación de *la armonía más bella* baste para dar por terminada la oposición; lo mismo que *en la circunferencia es común el principio y el final* (fragm. 103), también en la lucha de los contrarios la gestación de las cosas es el final de la misma y a la vez el comienzo de otra para engendrar nuevas armonías. La idea del cosmos heraclíteo es una idea cíclica; por eso dice Hegel que Heráclito concibió la Naturaleza como un proceso infinito de evolución. Zubiri (39) da una original explicación semántica de este eterno flujo: «El célebre devenir de Heráclito... es un γίγνεσθαι, un verbo cuya raíz posee el doble sentido de generación y acontecimiento, de un *estar produciéndose*. Pero en este uso también *está destruyéndose*. Y en ambas dimensiones las cosas *están*; si se quiere, *se sostienen*.»

Una vez más se nos presenta Heráclito anticipándose en milenios a la ciencia moderna. Efectivamente, la tesis evolucionista, que en la Edad Moderna ha sido aplicada a la Filosofía de la Historia por Lessing, Herder y Kant; a la Astronomía por Laplace; a la Geología por Lyell; a la Zoología por Wolf y K. E. Bär; a la Historia Natural por

(39) Op. citatum.

Goethe, Oken, Lamark, Goeffroy Saint Hilaire; a las especies naturales por Darwin y sus discípulos (Huxley, Vogt y Haeckel, principalmente) y por Heriberto Spencer; esta tesis, decimos, latía ya en el pensamiento de Heráclito, y no mirada en relación con una u otra realidad natural, sino sometiendo a ella a la Naturaleza entera.

Hemos expuesto ya la teoría del eterno devenir: todo fluye, nada permanece; ni siquiera, hablando con propiedad, puede decirse que *nada es*, porque ya en la frase aparece un sujeto, algo con aspiraciones de permanencia; en realidad, sólo valdría decir *fluye*. Pero ¿cuál es el elemento primordial de estas cosas eternamente cambiantes? ¿Cuál es el principio constitutivo de las cosas? Creemos que, con todo lo anterior, está suficientemente contestada esta interrogante: la esencia íntima de las cosas es para Heráclito ese mismo inquieto devenir, esa pura energía en que, a la postre, se resuelve todo el Universo. Conviene aquí salir al paso de un error demasiado frecuente, consistente en afirmar que para Heráclito la ἀρχή, el principio constitutivo de los seres, es el fuego; sin duda proviene el equívoco de las palabras de Aristóteles: «Hippaso de Metaponte y Heráclito de Efeso reconocen como primer principio el fuego» (40). Es de notar que Heráclito menciona el fuego, como también el aire, la tierra y el agua, es decir, los cuatro clásicos elementos que Empédocles elevó a la categoría de ἀρχαί; cabe entonces preguntarse por qué la interpretación aristotélica, que parece haber prevalecido, asigna al primero de aquéllos ese papel preponderante y fundamental en la cosmología heraclítea; y se esgrimen, para defender la tesis, fragmentos como el 30, en que se lee: *Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fué, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida.*

No deja de resultar extraño, en principio, el que niegue Heráclito toda idea de permanencia, de perdurabilidad, y pretenda más tarde asignar un principio a las cosas, que para ser tal, habría de ser sustancia y, por tanto, algo estable; por eso, si se quiere ajustar el pensamiento heraclíteo a nuestra terminología tradicional, a lo más que podremos llegar es a decir, según antes indicábamos, que la ἀρχή del efesio es el mismo devenir, pero de ningún modo podremos, sin violentar la doctrina de aquél, aceptar las mencionadas palabras de Aristóteles que consideran un elemento *determinado* como principio del ser. Toda la filosofía natural del Oscuro se rebela contra tal postura.

(40) *Metafísica*, I, 3.

Una segunda interpretación pretende ver en el «fuego» heraclíteo un simple símbolo del devenir; el flujo es esencial a todo, pero como esta idea es muy difícil de concebir y más aún de imaginar, precisó Heráclito de la ayuda de la simbología y, fijándose en que la llama es lo único que jamás reposa, utilizó la figura retórica de atribuir a lo significante —el fuego— las cualidades de lo significado —el devenir—. Pensemos en algo que ha pasado inadvertido para muchos: los presocráticos se afanan en la búsqueda de un principio y, una vez hallado, van estructurando una idea peculiar del universo, *partiendo* de ese principio y aceptando —por condensaciones y rarefacciones, por aumento o disminución, por agregación de átomos u homeomerías, según los autores y escuelas— posteriores evoluciones de ese principio originario. Pues bien, Heráclito desconoce esa originación, no concibe la Naturaleza como teniendo un principio, sino que, en el mismo fragmento 30, que acabamos de citar, reconoce la eternidad del cosmos; siendo esto así, no ve la necesidad de que las cosas se hayan formado *a partir* de un principio inicial, y, consiguientemente, no necesita concebir ese principio. La ἀρχή de los presocráticos anteriores y posteriores a nuestro filósofo es, a la vez, principio constitutivo y principio en el tiempo; la ἀρχή de Heráclito no existe o, si se quiere, es el mismo devenir, afirmación aceptable, ya que ese flujo no puede en manera alguna implicar una idea substancial.

Hay, finalmente, una tercera explicación del fuego heraclíteo que coincide con la anterior en lo fundamental. Según Spengler, apoyándose en Schleiermacher y Zeller, debe rechazarse la teoría del fuego como símbolo por parecer un recurso dialéctico demasiado refinado para lo que pudiera utilizar un prosista de aquella época; para significar el perpetuo cambio, Heráclito emplea la palabra *fuego* «dejándose guiar por el mismo sentimiento que hizo que, en todos los tiempos, el fuego y el sol fueran objeto de adoración religiosa»; le parecía, de los cuatro elementos tradicionales, el de más poder, «la más temible y poderosa de las fuerzas elementales, que realmente domina a la Naturaleza» (cfr. frags. 64 y 66). Pero el fuego, como elemento material, es, al igual que los demás, mudable y sometido a la misma inexorable ley del proceso universal; en los tres fragmentos que a continuación transcribimos queda bien patente cómo el fuego es un elemento más de la Naturaleza, inquieto y discursivo como todos, y que sólo por un sentimiento poético-mitológico de Heráclito fué colocado en el centro de su cosmología: *Mutaciones del fuego: primero el mar; y del mar, una mitad tierra, una mitad viento incandescente. El mar*

se diluye y regula según la misma ley por la que se regía antes de convertirse en tierra (fragm. 31). El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire; la tierra, la del agua. La muerte del fuego [es] origen para el aire, y la muerte del aire [es] origen para el agua. La muerte del fuego [es] origen del aire. La muerte de la tierra [es] engendrar agua, y la muerte del agua [es] engendrar aire, y [la muerte] del aire [es engendrar] fuego, y viceversa (fragm. 76) (41). Todas las cosas se truecan con el fuego y el fuego con todas las cosas, como los bienes con el oro y el oro con los bienes (fragm. 90).

III. LEY

I. LA LEY CÓSMICA

Hemos visto en el capítulo anterior el panorama que Heráclito nos presenta del universo, del que logra forjarse una imagen cíclica, una avolución constante, pero que no tiene un fin determinado, por lo que se convierte en una involución o mejor aún, una circunvolución, un curso que vuelve sobre sí mismo tornando al punto de partida; por eso, todas las cosas salen del fuego y vuelven a él, todo *vive la muerte* de su contrario y *muere su vida*. Cabría incluso pensar que Heráclito hubiese concebido unos «ciclos cósmicos» que se sucederían unos a otros, prolongándose cada uno en el siguiente y siendo la muerte de uno el nacimiento del otro. La idea del ciclo cerrado, volviendo a sí mismo, está clavada en la frente del Oscuro: si hubiera vivido en el seno de una cultura que le hubiese permitido hacer una filosofía de la Historia, habrían sido un Juan Bautista Vico; si una teoría biológica, se habría adelantado a Darwin y Spencer; si una sociología, nada nuevo hubiera podido decir Augusto Comte.

Naturalmente, esta concepción de cursos y re-cursos no puede creerse que se produzca por el capricho del azar, sino que su misma existen-

(41) Por cierto que hemos hallado una curiosísima semejanza entre este fragmento y un pasaje de *El libro de los números* de San Isidoro, en el que, hablando del siete, dice: «Siete son los círculos, siete los planetas del cielo, siete los días y épocas del mundo y siete las transfusiones de los elementos; porque del fuego viene el aire, del aire el agua, del agua la tierra en grado ascendente, de la tierra el agua, del agua el aire y del aire el fuego».

cia está postulando una ley reguladora, la admisión de la cual únicamente puede explicar que no se produzca un solo fallo en las evoluciones e involuciones; es decir, que, contra lo que pudiera parecer, dado su carácter ordinariamente positivista, es en los sistemas evolucionistas donde más se hace necesario —en el orden lógico y en el ontológico— una mente rectora que se manifieste a través de una ley capaz de regular esa evolución impecable que preconizan. El sistema de Heráclito, por estar en aquella línea, exige también esa norma directriz que, por cierto, está aludida profusamente a lo largo de los fragmentos, aunque con designaciones muy variadas: νόμος, ἀρμονία, το σοφόν, μέτρον, γνώμη, εἰμαρμένη, δίκη, θεός, Ζεός y, sobre todo, λόγος. Mas hay que hacer aquí la misma advertencia que se hizo al tratar del devenir; una simple ojeada a las transformaciones del mundo nos hace ver que éstas no responden a una ley fija, que no tienen un acontecer rítmico (p. ej., los fenómenos atmosféricos); pero esta anomalía arrítmica se produce solamente en los cambios del mundo exterior, que, según ya indicamos, no son de los que Heráclito predicaba el πάντα ῥεῖ; por el contrario, en el verdadero proceso energético, inapreciable a los sentidos, en el que —apropiándonos de nuevo del léxico kantiano— llamamos *nouménico*, existe una ley que es también incognoscible sensitivamente y que presta a este proceso un ritmo inalterable y preciso.

En Heráclito hay un fondo estético muy acusado, producto de su sangre helénica. Su gusto por la belleza se rebela contra la idea de un desorden y predica la *armonía en tensión* entre los opuestos, es decir, el equilibrio, la proporción, la medida. Pero es el suyo un mundo inquieto, cambiante, y por eso no busca la belleza estática, sino la dinámica, no la que encierra la serena quietud de las κοραὶ, sino la que se desprende en la noche báquica, a la luz fantástica de las hogueras, de la danza en honor de Deméter: el ritmo, la proporción de movimientos, la ley del devenir.

Suele darse, en cada ciclo o ámbito filosófico determinado, una concepción medular que permanece inalterable en los distintos sistemas, escuelas y pensadores por más que difieran entre sí, y sirve como armazón de unión entre esas doctrinas dispares; constituyen esas concepciones fundamentales la manifestación, en el terreno filosófico, del substrato cultural de un pueblo o de una época, al que no pueden escapar los hombres que constituyen el pueblo o viven la época. En la filosofía griega, el concepto medular está en una dualidad que adquirió nombre propio en Aristóteles — ὕλη = materia; μορφή = for-

ma—, pero que se encontraba ya en el pensamiento anterior: en Heráclito lo hallamos en el devenir y la ley que lo gobierna. La forma, en Aristóteles, es algo que adviene a la materia y la determina; la ley heraclítea determina igualmente el devenir, lo regula, pero actuando de un modo distinto a la forma aristotélica, puesto que tiene un carácter numérico, de cantidad: más que *forma* es *medida*, y por eso Heráclito la designa en ocasiones con la voz μέτρον: *este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fué, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según «medida» y se apaga según «medida»* (fragm. 30); *el sol no excederá de sus «medidas»; de lo contrario, las Furias, ministros de la Justicia, lo llegarían a encontrar* (fragm. 94). Otros fragmentos atinentes a la ley cósmica son: *aunque todas las cosas suceden según esta verdad (λόγος), los hombres parecen ignorarla...* (fragm. 1); *todo lo que se arrastra es llevado a pastar por el látigo* (fragm. 11); *el mar se diluye y regula según la misma ley (λόγος) por la que se regía antes de convertirse en tierra* (fragm. 31, b); *en una sola cosa consiste la sabiduría: en conocer la razón por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas las cosas* (fragm. 41); *el rayo gobierna todas las cosas* (fragm. 64); *el fuego que ha de sobrevenir juzgará y cogerá todas las cosas* (fragmento 66). ¿Qué conclusiones pueden obtenerse de la meditación sobre estos fragmentos?

Lo primero que resalta es la concepción de una norma única, lo cual no deja de producir extrañeza, pues si la ley cósmica es superior, parece que tendrá que provenir de la divinidad, y, si ésta es múltiple, como ocurre en la religiosidad que vivió Heráclito, no se compadecen bien las dos ideas de pluralidad de divinidades y unicidad de la ley universal. La aparente perplejidad proviene de que pensamos a lo cristiano. Para nuestra concepción, en efecto, una ley superior que rija el acontecer universal proviene necesariamente de Dios; podrá o no creerse en la existencia de tal norma suprema, pero, de afirmar su vigencia, la consideramos como obra divina, por entender que sólo un ser que esté por encima del universo puede dictar normas a éste; incluso es dialécticamente posible negar la creación divina y admitir, no obstante, un cuidado providencial de Dios sobre las cosas increadas.

Para el griego anterior a Sócrates las cosas son muy distintas. En primer lugar, carece de una concepción monoteísta (que, por primera vez en Occidente, intuye Sócrates, mientras en la cultura oriental hacía ya siglos que se mantenía en los escritos bíblicos); pero aún en el sistema politeísta, las divinidades tienen un carácter muy distinto

del Dios único: son, desde luego, superiores al hombre, pero éste los mira como amigos (o enemigos) con quienes puede tener un trato de confianza; no impone el dios pagano el respeto, la idea de absoluta subordinación e infinita distancia que emana de nuestro Dios cristiano; por el contrario, están muy cerca dioses y hombres: unos y otros sufren, y gozan de placeres, ostentan las mismas virtudes, practican idénticos vicios; incluso llega a decir Spengler que, en el lenguaje de los filósofos griegos presocráticos, θεός es un concepto meramente físico. Por este antropomorfismo, la divinidad sufre una manera de capitidismisión, un rebajamiento de su dignidad, al que sigue un empequeñecimiento en sus operaciones, que en poco difieren de los actos de los hombres, y que, desde luego, no pueden contar entre ellas la sublime y excelsa labor de legislar para el universo. La ley cósmica no es, por tanto, en Heráclito, como en ninguno de sus coetáneos, una ley de origen divino.

Mas esa ley existe, tiene una vigencia, que nuestro pensador evidencia y proclama en los fragmentos antes mencionados. ¿Qué es, pues, esa ley; de dónde proviene; cuál es su alcance? Degradados los dioses, destronados de la postura eminente que ostenta la Divinidad en los sistemas monoteístas, la mentalidad griega ha de buscar algo que ocupe aquel lugar y empuñe el cetro de la suprema dominación, y lo encuentra en la *σιμαρμένη*, la Fatalidad. Es inútil que intentemos identificar la Fatalidad con alguno de los conceptos filosóficos o teológicos de nuestra cultura actual, pues es un concepto de por sí ya muy escurridizo en la misma mentalidad griega que le ha dado vida. La *σιμαρμένη* es impersonal (42), no tiene naturaleza humana, pero tampoco divina, y rige tanto a los hombres como a los dioses; constituye una fuerza espantosa contra la que nadie puede rebelarse y cuyos designios han de aceptarse resignadamente, como repetidamente aparece en la tragedia griega. La Fatalidad viene casi a coincidir con la ley cósmica, el rayo que gobierna todas las cosas a que alude Heráclito; y, en efecto, de la lectura de los fragmentos que más arriba hemos transcrito se desprende claramente ese carácter de omnipotencia, de falta de excepciones en el imperio de la *σιμαρμένη*.

Pero ésta no es trascendente al mundo ni a los hombres, sino que está ínsita en las cosas, vive en ellas y con ellas; está en todas partes y no está en ninguna determinada y, puesto que no es personal ni tiene

(42) Como agudamente hace notar SPENGLER (op. cit., pág. 142), la *σιμαρμένη* nunca ha sido representada en las artes plásticas.

origen concreto, flota entre los seres y les obliga a caminar por sus senderos: *Todo lo que se arrastra es llevado a pastar por el látigo*. Esta fuerza misteriosa recibe en los distintos escritores nombres diversos, tal vez por la indeterminación de su concepto: θεός, λόγος, ἀνάγκη, τύχη (dios, razón o ley, necesidad, azar) y aun en el mismo Heráclito aparece designada la idea con distintos términos en diferentes fragmentos; ya Plutarco (43) apreció esta variedad de nomenclatura: «A la necesidad, dice, la mayoría la llaman fatalidad; Empédocles la llama amistad y odio conjuntamente; Heráclito, armonía por tensiones opuestas como la de la lira y del arco.» Pese a ello, en todos los autores aparece con los mismos caracteres de supremacía y de inconcusa vigencia, que hace inútil cualquier esfuerzo del hombre para oponerse a los designios de la norma. Las cosas suceden como la ley cósmica ha dispuesto que ocurran. Nos parece, empero, que en este punto es preciso hacer cierta aclaración, distinguiendo entre la actuación de la Fatalidad sobre el acontecer del cosmos y su operación sobre la suerte de los hombres.

En la antropología heraclítica está admitida, desde luego, la libertad humana, puesto que en más de un texto alúdense a «lo que ha de sobrevenir» después de la muerte, con destinos diversos para cada hombre según hayan sido sus obras, lo cual exige como presupuesto necesario una conducta libre. Pero coexistiendo con esa libertad, los caminos del hombre están orientados por la Fatalidad, que encauza y dirige la vida de aquél aunque sin llegar a determinarla en sus acciones; ese hado misterioso hará, en ocasiones, que las cosas sucedan de modo contrario a los humanos y el efesio corta la queja que asoma a los labios advirtiéndole que *no es mejor para los hombres que se realicen todas las cosas que desean* (fragm. 110), con esa apetencia insaciable contra la que es penoso luchar, *porque lo que anhela lo compra al precio del alma* (fragm. 85). Sobre el hombre actúa, por consiguiente, la ley cósmica expresada en la Fatalidad, pero su obrar no es absoluto, sino que en el resultado colabora también el obrar del hombre: por eso, tal resultado es el acontecer atípico, cambiante, de la vida humana. Por el contrario, cuando la ley cósmica opera sobre las cosas, su actuación es única y sin colaboración alguna, que no le pueden prestar los seres que están bajo su vigencia, y se produce el efecto de un acontecer típico, inalterable, que perpetúa el pulso siempre igual del decurso universal; como la ley cósmica es una, el flujo de la Naturaleza presenta

(43) *De anim. procr.*, 27.

un aspecto uniforme, repitiendo eternamente los ciclos marcados por aquélla, sin dejar un solo resquicio a la casualidad. La afinidad entre λόγος (entendido en el sentido de ley) y εἰμαρμένη no llega a convertirse en identidad; la εἰμαρμένη es un sentimiento que late en Heráclito como en todo griego (44), en tanto que el λόγος es una realidad que se manifiesta en la armonía impecable con que dirige el acontecer de las cosas; a nuestro modo de ver, la Fatalidad es la expresión de la ley cósmica, la constatación subjetiva de su presencia y de su actuación. Este contacto entre las dos ideas se ve reflejado en las siguientes palabras de Estobeo (45): «Heráclito mostró que la esencia de la fatalidad es la razón que penetra por la substancia del universo; ésta es el cuerpo etéreo, semilla de la generación del universo y del ciclo (cósmico), ordenando según medida; todo se produce de acuerdo con el destino, y éste es también la necesidad; escribe, pues: hay una fatalidad en todo» (46). La intervención de la Fatalidad, *deus ex machina* de la tragedia griega, hace que la visión heraclítica del cosmos sea una visión trágica y, por tanto, poética. A este respecto dice Spengler (47): «Entre los filósofos griegos, quizá con la excepción de Platón es (Heráclito) el poeta más significativo. El concepto de una lucha que dura desde la eternidad y que no terminará nunca, que forma el contenido de la vida en el cosmos, en que reina una ley imperativa, manteniendo una igualdad armónica, es una alta creación del arte griego, del que este pensador estaba mucho más cerca que de la verdadera indagación de la Naturaleza.»

2. LA LEY HUMANA

Debido a la trabazón íntima que existe entre los diferentes aspectos del pensamiento heraclítico —páginas atrás aludíamos a ella— su doctrina ética está directamente emparentada con las concepcio-

(44) En ocasiones llega a individualizarse; así, el δαίμων protector de Sócrates, que llegaba incluso a dictarle en forma intuitiva e inefable, la conducta precisa que en un momento determinado convenía.

(45) ESTOBEO, *Ecl.*, I, 5.

(46) En la colección de DIELS este testimonio de ESTOBEO figura como un fragmento dudoso, con el número 137 del orden general; no lo hemos traducido en el Apéndice porque, como advertimos en el preámbulo del mismo, hemos limitado la versión a los fragmentos absolutamente ciertos.

(47) Op. cit., pág. 156.

nes teológica, cosmológica y antropológica: puesto que el *logos* divino impera en el cosmos, éste aparece como santificado y, por consiguiente, es sabio que el hombre actúe según las leyes de la Naturaleza (cfr. fragm. 112). La ética del efesio no es una ética eudemo-nista. Si la felicidad estuviese en los placeres corporales —dice en el fragmento 4— *consideraríamos felices a los bueyes cuando hallan algarrobas que comer*. Al contrario, es una moral austera, que busca y preconiza el sacrificio (cfr. fragm. 69), aconseja la virtud y condena el homicidio (cfr. fragm. 5). No es el Oscuro un predicador hipócrita que desdiga con sus acciones lo que ha hablado, sino que, como sabemos por tradiciones que en estas páginas ya se han recogido, sus palabras y admoniciones encontraron siempre adecuado refrendo en la ejemplaridad de su austera rectitud.

No pretenda descubrirse en la doctrina heraclítea una filosofía de las acciones humanas; en Grecia, la *polis* lo absorbía todo y casi no existen más deberes que los deberes del ciudadano, el incumplimiento de los cuales es mucho más grave que la omisión de los del hombre como tal, por cuanto sus consecuencias afectan a todo el organismo social. Por eso Heráclito reduce su concepción ética a unos cuantos aforismos relativos a la vida política, a la convivencia social, que es la que verdaderamente importa y a cuyo lado la suerte del individuo es insignificante. Esta forma de concebir las relaciones entre el ciudadano y el Estado aparece incluso en los regímenes democráticos. En efecto, *la democracia griega no tiene nada que ver con la democracia de los tiempos modernos*: el *demos* helénico es transpersonalista, no tiende a asegurar los derechos de la personalidad, los cuales pospone al interés del Estado; pero esto es una característica general de la mentalidad griega, como ya hemos indicado, y que por ello se da también en el pensamiento ético de Heráclito.

A pesar de esta anteposición de lo social sobre lo individual, el Oscuro repudia la democracia; nunca debemos perder de vista que es un aristócrata y, como noble, con orgullo patricio, desprecia y odia a la masa y, con ella, el gobierno de la masa. El pueblo es ignorante y estúpido, crédulo y sensual; no son esas las mejores prendas para ejercer buen gobierno, por lo que éste debe estar en manos de unos pocos, oí *ἀριστοί*, los mejores, que saben en todo momento hacia dónde hay que ir y por qué caminos. Por eso es Heráclito un convencido del régimen de tiranía —claro es que entendida en su exacto sentido y no con el carácter peyorativo que tiene el término en nuestro lenguaje moderno—, en el cual nació y se desarrolló parte de su vida;

hasta tal punto se reconoce incompatible con la forma democrática que cuando ésta se instaure en Efeso, tras la expulsión de Hermodoro, se retira a los montes y se eclipsa voluntariamente de la vida pública (48).

Mas su adhesión doctrinal y efectiva a la tiranía no le priva de comprender el peligro en que ésta se encuentra de degenerar en una gobernación arbitraria, dada la tendencia humana al abuso del poder, especialmente cuando éste se halla concentrado en unas pocas manos —oligarquía— o en una sola —tiranía propiamente dicha—; tuvo Heráclito en estos asuntos visión certera de lo que más tarde afirmaría Aristóteles cuando, al hablar de las corrupciones de las distintas formas de gobierno, dice que la degeneración de la monarquía (en sentido literal, es decir, como mandato de uno solo) era la tiranía, a la que ya empezaba a asignársele la orientación conceptual que hoy tiene. Para evitar el abuso del tirano, impidiéndole que se crea omnipotente, coloca Heráclito una fuerza moral superior a toda potestad, que frena a ésta y a la que debe estar sujeta: la ley.

Se pueden señalar, con Windelband, dos momentos en la ética griega: uno dogmático, anterior a Sócrates y al sofisma, y otro crítico, que se inicia en el siglo v. En el primero se tiene un concepto sublimado de la obligatoriedad de la ley, se pregona la incuestionable necesidad de obediencia a la misma y de sumisión ciega a sus mandatos; nadie se preocupa de investigar de dónde emana esa obligatoriedad de la norma jurídica, en ningún momento se plantea el problema de la legitimidad de la ley, no se roza siquiera —sencillamente, porque no se concibe— el problema de las leyes injustas: la ley, por serlo y nada más que por ello, es justa y debe, por tanto, ser acatada y respetada. Pero en el iluminismo griego surgen todos los problemas apuntados. Seguramente por la frecuencia con que en los pueblos helenos varían las Constituciones (las leyes políticas, que, por la relevancia de la *polis* que antes resaltábamos, se consideraban como las más importantes y fundamentales), haciendo legal lo que antes no lo era y viceversa, cambiando constantemente la norma, se empieza a pensar que la ley humana no es algo fijo e inmutable —como pueden serlo las leyes naturales—, puesto que es susceptible de mandar hacer, e inmediatamente, al menor cambio, no hacer; ante dos leyes contradictorias, hay que concluir que una de ellas no es justa, y con la admisión de esa posibilidad de injusticia empieza a vacilar la concepción de la

(48) Esta exclusión de la masa de las tareas de gobierno es frecuente en el pensamiento político griego de la época clásica; recuérdense, a este respecto, las concepciones de Platón y Aristóteles, v. gr.

ley esencialmente justa, hasta que se desmorona por completo, pasándose de un modo brusco —por uno de esos movimientos pendulares tan característicos del pensamiento humano— del antiguo dogmatismo jurídico a un igualmente inaceptable escepticismo legal. Y es entonces cuando la filosofía (la labor es comenzada por la sofística, pero prosigue después ininterrumpidamente) empieza a preocuparse de las cuestiones de la legitimidad de la ley, de las condiciones que requiere para ser justa y de su imperatividad.

Heráclito pertenece, por su situación en el tiempo y seguramente también por temperamento, al primer momento o estadio dogmático; postura, por otra parte, no exclusiva del efesio, pues también en la escuela pitagórica, por idéntica razón cronológica, se da una concepción ético-política parecida. No le interesan a Heráclito los problemas que luego abordará la generación sofística; le importa únicamente la presencia de la ley, necesaria en toda colectividad, y la sumisión a ella. Conjuga a la perfección su preferencia por la tiranía y su exaltación de la norma: *Es ley seguir la voluntad aun de uno solo*, dice en el fragmento 33, en cuya expresión va implícita la afirmación de que incluso en los regímenes personalísimos ha de existir una norma que, al mismo tiempo que impide las arbitrariedades del poder público, constituya una garantía para el súbdito; por eso *es menester que el pueblo luche por la ley como por [defender] las murallas* (fragm. 44).

La norma jurídica está por encima de todo y de todos, incluso de quien la dicta, porque tiene un origen superior a todo lo humano; el fragmento 114, uno de los más interesantes del Oscuro, se expresa así: *Es preciso que los que hablan de acuerdo con la razón se apoyen en lo que es común a todos, como la ciudad [se apoya] en la ley e incluso mucho más; porque todas las leyes humanas se alimentan de la [ley] única divina; la cual manda tanto cuanto quiere y basta a todo y es superior a todo*. Aparte de que en este texto se insiste en la importancia de la ley para el ciudadano —*la ciudad se apoya en la ley*—, su interés radica en que en él se manifiesta un punto de enlace entre la ley cósmica y la ley humana. La incontrastable obligatoriedad de ésta recibe, cabalmente, de su superior origen; así como la ley cósmica impone un orden en el decurso de la Naturaleza, la ley humana ordena la vida de la ciudad. No creemos que deba verse en el fragmento que comentamos una prueba de que Heráclito se anticipase a la tesis paulina del origen divino de la autoridad —tesis que, antes que en San Pablo, se lee ya en el libro de los Salmos: *Quia potestas Dei est*—; al tratar de la ley cósmica, indicábamos que entre los antiguos

griegos no es extraño verla designada con el nombre de Zeus, seguramente por el poder que en ella advertían. Por tal razón entendemos que cuando el efesio habla de una ley divina quiere expresar el concepto difuso e inconcreto al que él mismo llama otras veces Fatalidad y que nosotros venimos designando como ley cósmica.

La gigantesca concepción de Heráclito se cierra así con una conexión genial que culmina el sistema y por la que se unen la doctrina cosmológico-teológica con la doctrina ética. El pensador de Efeso ve en el mundo una armonía bellísima, producto de un orden inalterable en el latido del universo, orden que impone una norma superior, inefable e inaprensible, pero que él siente y ama; y su entusiasmo le lleva a pretender establecer un orden semejante en la vida humana, para que también entre los hombres reine la armonía. Esa ordenación armónica de la vida está en manos de los propios hombres; ahí está la regla de sus actos, que es justa porque se alimenta de esa otra norma suprema; de ellos sólo depende el cumplirla o no.

A P E N D I C E

Las colecciones de los fragmentos heraclíteos no son de hoy; la primera de ellas, que recogía setenta y dos fragmentos auténticos, acompañados de testimonios de los antiguos sobre la doctrina de Heráclito, se debe a Federico Schleiermacher (49), que la publicó por primera vez en 1807, en el volumen I del *Museum für Altertumswissenschaft*. A partir de entonces, todos los esfuerzos se encaminaron hacia una búsqueda afanosa, en los autores antiguos, de más fragmentos del Oscuro, siendo fruto de esta pesquisa la publicación de nuevas colecciones, de las que cada una superaba a la anterior en el número de fragmentos. Citaremos como fundamentales la de Fernando Lasalle (50), la de Müllach (51), la de Jacobo Bernays (52) y, sobre todo, la de Bywater, que se publica en 1877 y llega a comprender hasta ciento

(49) *Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und Zeugnissen der Alten*. Berlin, 1832, 2 tomos.

(50) *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*. Berlin, 1838, 2 t.

(51) GUILLERMO AUGUSTO MULLACHIUS: *Fragmenta Philosophorum graecorum*, vol. I. Parisiis, Ed. Didot, 1860. Comprende noventa y seis fragmentos de Heráclito y acompaña al texto griego una traducción latina.

(52) *Die heraklitischen Briefe*. Berlin, 1869.

treinta fragmentos, en cada uno de los cuales reproduce el contexto de la fuente de donde lo ha extraído.

Como observa Walzer, a partir de la publicación de Bywater, entienden los tratadistas que se ha alcanzado un número considerable de fragmentos y, aunque sin abandonar la búsqueda, que continúa, se entregan aquéllos a una seria labor de crítica del acervo heraclíteo que hasta entonces se ha conseguido. Resultados de este trabajo de crítica textual son, entre otros, la *Historia philosophiae graecae*, de Ritter-Preller, que recoge los textos de los pensadores griegos de la antigüedad, y que, aparecida por vez primera en el siglo pasado, alcanzó en 1934 la décima edición; y la espléndida obra de Diels (53), cuya primera edición aparece en 1897, siendo la más reciente la quinta, de 1938, revisada por W. Kranz.

De las ediciones que han seguido a la de Diels, algunas son alemanas o francesas, una, espléndida, inglesa (54) y, sobre todo, italianas (55). En cambio, en nuestra lengua no se han publicado (56), que sepamos, más que dos traducciones: la de García Bacca y la de José Gaos. La primera de ellas (57) es una versión plagada de incorrecciones, no ya en la traducción del griego al castellano, sino en la misma construcción de las frases y de vocablos inauditos. Unos pocos ejemplos mostrarán hasta qué punto no es exagerado el juicio que nos merece la citada obra.

En primer lugar, el señor García Bacca resuelve la perplejidad que siempre ha producido la traducción del término λόγος dándole el in-

(53) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1938, 5.^a ed. Para Heráclito, volumen I.

(54) BURNET, John: *Early Greek Philosophy*; 4.^a ed., 1930, revisada por W. L. Lorimer. Hay una edición alemana de Elsen Schenkl con el título *Die Anfänge der griechischen Philosophie* (1930), y otra francesa, *L'aurore de la philosophie grecque*, traducción de A. Reymond.

(55). Entre estas últimas son de citar especialmente las de EMILIO TEZA —*Parole di Eraclito*, Padua, 1903—, EMILIO BODRERO —*Eraclito. Testimonianze e frammenti*, Turín, 1910—, MARÍA CARDINI —*Eraclito. Frammenti e testimonianze*. Lanciano, s. a.— y las de R. WALZER y CARLOS MAZZANTINI, anteriormente citadas.

(56) Existe una traducción inédita del doctor en Filosofía don Hilario Rodríguez Sanz, a quien conocimos en la Universidad de Madrid y que hace unos años murió muy prematuramente regentando una cátedra de Filosofía en Mendoza (Argentina); su versión es correcta, aunque descuidada y tal vez demasiado libre en bastantes fragmentos.

(57) JUAN DAVID GARCÍA BACCA: *Los presocráticos* (de la *Colección de textos clásicos de Filosofía*). Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1944. Para Heráclito, tomo II, págs. 21 a 58.

sospechado y sorprendente equivalente de *Cuenta-y-Razón* (sic): «A pesar de que Cuenta-y-Razón existe desde siempre y para siempre...» (fragm. 1); «Por lo cual hay que seguir a esta misma Cuenta-y-Razón» (fragm. 2); «Se distancian de aquella Cuenta-y-Razón con la que están en continuo coloquio...» (fragm. 72), etc. En nota explica García Bacca el porqué de su peregrina traducción, implicando en la palabra «Razón» —que puede servir, según sabemos, como una de las acepciones de λόγος— los dos sentidos que en castellano tiene de «mente o entendimiento» y de «relación matemática entre dos magnitudes». Igualmente curioso es el modo como traduce εὐφρόνη: en lugar de *noche*, simplemente, dice *noche buena consejera* (fragm. 26, 99, etc.); si bien es cierto que tal es el sentido semántico del término griego, creemos absurdo conservarlo en la traducción del vocablo. En el fragmento 56 habla de *chiquillos matapulgas*, escamoteando la forma verbal que, lógicamente, hemos dado nosotros (*chiquillos que estaban despiojándose*), a la expresión φθειρας κατακτείνοντες, sin contar con que no comprendemos qué quiere decirse con aquel extraño adjetivo. En el fragmento 92 nosotros traducimos: «La Sibila, anunciando con boca furiosa—»; y García Bacca escribe: «Aunque la Sibila hable con los labios en transporte...»; dejando a un lado el infundado sentido adversativo que da a la frase, no creemos que haya que esforzarse mucho para demostrar lo pedestre de la versión mejicana. Como cuando en el fragmento 20 se lee *lote de penas*, o en el 25 *lote de penas, lote de recompensas*.

Todo lo que venimos apuntando, con ser grave, no lo es tanto como la inexplicable traducción que hace García Bacca del fragmento 79; el texto griego es: Ἄνθρωπος νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός; pues bien, en la desdichada edición que comentamos se traduce: «Como el niño cuando oye hablar de varón, así acontece al varón necio cuando oye hablar de varón demoníaco.» Pasando por alto lo incomprensible de la frase «oír hablar de varón» y de todo el texto en general (García Bacca ha logrado aventajar en oscuridad al Oscuro), traduce νήπιος como *necio*, en lugar de *infantil*, como resulta lógico para que tenga sentido la doble contraposición a la que tan aficionado es Heráclito: hombre-niño = Divinidad-hombre; el verbo ἀκούω lo toma en su primera acepción de *escuchar*, olvidando que existe otra, en este caso la apropiada, en que significa *ser tenido por, representar, resultar, aparentar*, etc. ... Finalmente δαίμονος es un *sustantivo* (divinidad) y no un *adjetivo*, como quiere el señor García Bacca, calificando con él a ἄνθρωπος; para ser un adjetivo, en

lugar de la forma que figura en el texto diría δαιμόνιος; sencillamente, ha creído que δαίμωνος, por su terminación -ος, era un nominativo en lugar de un genitivo.

Por lo demás, en la versión castellana de que nos venimos ocupando hay nada menos que diecinueve fragmentos sin traducir, lo que se justifica diciendo que «son tan incompletos que no permiten una reconstrucción aceptable», o bien se trata, según los casos, de «fragmentos de contenido no filosófico»; la afirmación es, en alguna ocasión, desde luego discutible; por otra parte, entendemos que cuando de una traducción se trata, ha de ser completa.

La otra versión española hasta ahora publicada es, conforme antes se dijo, la de José Gaos (58). Lo primero que salta a la vista es que no sigue la numeración de Diels, hoy tan generalizada. En efecto, el principal mérito de Diels estriba, aparte de la cuidadosa selección de los fragmentos, en haber instaurado un sistema de agrupación de éstos conforme al cual van colocados según el orden alfabético de las fuentes que los han transmitido. La bondad del sistema, que consigue unificar las citas sobre Heráclito, ha hecho que las ediciones publicadas posteriormente por otros autores hayan seguido, casi en su totalidad, la numeración de Diels, que se ha hecho así prácticamente universal. Con anterioridad, los fragmentos se agrupaban según las materias de que trataban, como lo hizo, por ejemplo, Schuster y, con posterioridad incluso a Diels, Olof Gigon (59). Pero este criterio de clasificación, al ser personal, es forzosamente variable, puesto que en un autor tan conciso y confuso como Heráclito no es fácil ponerse de acuerdo en cuanto a la materia sobre que versen este o aquel fragmento.

Pese a este, a nuestro entender, inconveniente, Gaos ha preferido seguir la numeración de Bywater, partidario de la distribución por materias, y así, respeta los tres apartados que ya señalara Diógenes Laercio en la obra de Heráclito —sobre el universo, política y teología—, añadiendo algunos subepígrafes en el primero y el tercero. La

(58) *Antología filosófica. La filosofía griega*. Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1940. Para Heráclito, págs. 77 a 98 (fragmentos) y 224 a 240 (comentarios). Muy difícil de encontrar en España, hemos podido consultar un ejemplar que nos envió amablemente el catedrático de Filosofía del Derecho de Caracas, doctor Casanovas.

(59) En su obra *Untersuchungen zu Heraklit* (Leipzig, 1935) intenta reconstruir el orden de los fragmentos en torno a cinco temas: el principio (doctrina del *logos* y de las oposiciones): Cosmología; Fisiología (doctrina de la vida); la vida en este mundo y en el más allá; Teología.

traducción que nos ocupa, salvo ese pequeño reparo de apartarse del orden de Diels, nos parece muy correcta y nos complace comprobar que la nuestra no difiere esencialmente de ella sino en algún caso muy raro.

Para nuestra versión hemos seguido la numeración y el texto de la colección de Diels, si bien aceptando en algunos fragmentos determinadas variantes lexicográficas que proponen Walzer y Mazzantini, cuyas respectivas traducciones italianas hemos tenido en cuenta. Nos ha parecido pertinente incluir únicamente los fragmentos ciertos, prescindiendo de los quince dudosos, falsos y falsificados que Diels transcribe en su edición a continuación de los auténticos. Se ha procurado que esta traducción sea lo más literal posible, sin que la excesiva fidelidad vaya en detrimento de la corrección en la expresión castellana; pero cuando ha sido preciso, no hemos dudado en sacrificar la belleza de la frase al mayor paralelismo entre el texto griego y el español, tratando así de esquivar el peligro —y peligro atrayente— de una exagerada libertad que dé al traste con el auténtico pensamiento del autor que se traduce.

Respecto del problema aludido páginas atrás acerca de la traducción que haya de darse al término *λόγος*, hemos optado por asignarle, en cada fragmento en que se emplea, la significación que más conveniente nos ha parecido, dado el contexto, pero siempre poniendo a continuación, entre paréntesis, la palabra griega, confirmando así prácticamente la posición doctrinal que expusimos en el lugar indicado, conforme a la cual *λόγος* es un vocablo filosóficamente intraducible, pero al que no hay inconveniente en dar una u otra significación, siempre que sea a fines puramente filológicos, como lo es una labor de traducción.

En toda ocasión en que lo ha exigido una mejor inteligibilidad de las palabras de Heráclito, acompañamos a éstas del contexto del autor fuente de donde se ha tomado, a fin de que resulten oraciones completas; en este caso, lo que no corresponde a Heráclito, sino a la fuente, va entre corchetes. Por el mismo procedimiento hemos señalado aquellas partículas que no figuran en el texto griego, pero que son requeridas por la sintaxis castellana.

1

Esta verdad (*λόγος*), aun siendo siempre la misma, los hombres no la conocen, ni antes de escucharla, ni después de haberla oído. Aunque todas las cosas suceden según esta verdad (*λόγος*), los hombres

parecen ignorarla, cuando se aventuran acerca de palabras y hechos semejantes a los que yo les predico, distinguiendo y exponiendo cada cosa como es en realidad, según la naturaleza. Los otros hombres ignoran hasta las mismas cosas que hacen estando despiertos, como olvidan las que hacen durante el sueño.

2

Es preciso seguir lo que es general; porque lo que es general es común a todos [los entendimientos]. Pero aun siendo la razón (*λόγος*) común a todos [los entendimientos], muchos viven como si tuvieran una inteligencia peculiar a ellos.

3

[El sol tiene] la anchura del pie humano.

4

Si la felicidad estuviese en los placeres corporales, consideraríamos felices a los bueyes cuando hallan algarrobas que comer.

5

En vano se purifican embadurnándose con sangre, como si alguien, habiendo manchado de barro su zapato, con barro se limpiara.

Por loco lo tendría si algún hombre le viese hacer eso.

Y también oran ante estas estatuas como quien conversa con edificios, sin conocer cómo son los dioses ni los héroes.

6

El sol es nuevo cada día.

7

Si todas las cosas se tornaran humo, se distinguirían por la nariz.

8

Lo que tiende en sentidos opuestos converge, y de las cosas que difieren entre sí se engendra la armonía más bella y todas las cosas nacen en la lucha.

9

Los asnos preferirían la basura al oro.

10

Uniones: entero y no entero, lo convergente y lo divergente, lo con-
corde y lo discorda, y de todas las cosas el uno y del uno todas las cosas.

11

Todo lo que se arrastra es llevado a pastar por el látigo.

12

Fluyen aguas siempre distintas sobre quienes entran en los mismos
ríos; y las almas se alzan de la humedad en forma de vapor.

13

a) Conviene que el hombre cultivado no ande sucio ni miserable
ni se solace en el fango.

b) Los cerdos se deleitan más con el lodo que con el agua limpia.

14

[Heráclito amenaza con lo que venga después de la muerte, pro-
fetiza el fuego...] a los noctámbulos, a los hechiceros, a los báquicos,
a las bacantes, a los iniciados... Pues los misterios que se conservan
entre los hombres son celebrados de modo impío.

15

Si no fuese Dioniso aquel por el que hacen la procesión y entonan
el canto al falo, serían cosas procaces; pero el mismo es Hades que
Dioniso, por el que enloquecen y se entregan a la orgía en la noche
báquica.

16

¿Cómo podría uno estar oculto ante aquello que nunca se oculta?

17

La mayoría de los que se encuentran con estas cosas no las entienden ni tampoco las conocen después de haberlas aprehendido, aunque a ellos les parezca que sí.

18

Si no se espera lo inesperable, no se encontrará lo que es inencontrable y difícil.

19

Gentes que no saben oír ni hablar.

20

Nacidos, quieren vivir, y tener destinos mortales, o más bien descansar; y dejan hijos para que se engendren otros destinos mortales.

21

Muerte es todo lo que vemos apenas despiertos, y sueño lo que vemos dormitando.

22

Los buscadores de oro cavan mucha tierra y encuentran poco.

23

No sabrían el nombre de la Justicia si tales cosas no existiesen.

24

Los dioses y los hombres honran a los caídos en el combate.

25

Los muertos más excelsos alcanzan los destinos más excelsos.

26

El hombre enciende para sí una luz en la noche cuando ha muerto, apagados sus ojos, y sin embargo vive; durmiendo, apagados sus ojos,

se pone en contacto con el que ha muerto y, despierto, se pone en contacto con el que duerme.

27

Una vez muertos, esperan a los hombres cosas que ni aguardaban ni pensaban.

28

El más digno conoce lo que es digno y lo conserva celosamente; y la justicia, ciertamente, atraparà a los autores de lo falso y a quienes den testimonio de ello.

29

Una cosa prefieren los mejores sobre todas las cosas: la gloria eterna en lugar de lo perecedero, mientras que los más se hartan como bestias.

30

Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fué, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida.

31

a) Mutaciones del fuego: primero, el mar; y del mar, una mitad tierra, una mitad viento incandescente.

b) El mar se diluye y regula según la misma ley (*λόγος*) por la que se regía antes de convertirse en tierra.

32

El uno, que es el solo sabio, no quiere y, sin embargo, quiere ser llamado con el nombre de Zeus.

33

Es ley seguir la voluntad aun de uno solo.

34

Los necios son como los sordos aun escuchando; el dicho popular da testimonio de ellos: estando presentes, están ausentes.

35

Es preciso que los hombres amantes de la sabiduría sean conocedores de muchas cosas.

36

Muerte es para las almas convertirse en agua, y muerte es para el agua convertirse en tierra; y de la tierra se origina el agua y del agua el alma.

37

Los cerdos se lavan con cieno, y las aves de corral con polvo o ceniza.

38

[Parece que, según algunos, Tales fué el primero en estudiar los astros y predecir los eclipses y los movimientos del sol... Dan testimonio de ello Heráclito y Demócrito] (*).

39

En Priene nació Bías, el hijo de Tentamos, cuya fama (λόγος) es superior a la de los otros.

40

El saber muchas cosas no enseña a tener inteligencia; si no, se lo hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y también a Jenófanes y a Hecateo.

41

En una sola cosa consiste la sabiduría: en conocer la razón por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas las cosas.

42

Homero merece ser expulsado de las asambleas y apaleado, lo mismo que Arquíloco.

(*) En realidad, más que de un fragmento, se trata de un testimonio —en este caso de Diógenes Laercio— pero que se viene conservando en las modernas ediciones, aunque no sea más que por la razón práctica de no alterar el orden de la numeración de Diels.

43

Es preciso combatir la insolencia más que el incendio.

44

Es menester que el pueblo luche por la ley como por [defender] las murallas.

45

No encontraréis los límites del alma andando ni recorriendo todos los caminos; tan profundo fundamento tiene.

46

[Heráclito decía que] la opinión presuntuosa es el mal sagrado y [que] la vista engaña.

47

No enjuiciemos a la ligera acerca de las cosas más importantes.

48

El nombre del arco es vida; su obra, muerte.

49

Uno vale para mí por diez mil, si es el mejor.

49 *a*

En los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos.

50

Escuchando, no a mí, sino a la verdad (λόγος), es sabio reconocer que todo es uno.

51

No comprenden cómo lo que difiere de sí mismo concuerda; armonía en tensión, como la del arco y la lira.

52

El tiempo es un niño que se entretiene jugando al chaquete; reinado de niño.

53

La guerra es la madre de todas las cosas, la reina de todas las cosas; y a unos reveló como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres.

54

La armona invisible es superior a la visible.

55

Prefiero todo aquello que se pueda ver, oír [y] aprender.

56

Los hombres se engañan en el conocimiento de las cosas visibles, de modo semejante a Homero, que llegó a ser el más sabio de todos los helenos; unos chiquillos que estaban despiojándose se mofaron de él diciendo: lo que hemos visto y cogido lo dejamos; lo que no hemos visto ni cogido, lo llevamos con nosotros.

57

Hesíodo es el maestro del vulgo; éste opina que él sabe muchísimas cosas, él que no conocía el día ni la noche; en realidad son una misma cosa (*).

58

En efecto, los médicos, cortando, quemando, atormentando de mala manera a los enfermos por todas partes, piden a los [mismos] enfermos los honorarios que de ningún modo son dignos de recibir porque producen tantos bienes como perjuicios.

59

En el batán, el camino recto y el curvo es uno y el mismo.

(*) Cfr. fragmento 106.

60

El camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo.

61

El mar: agua purísima y corrompidísima; para los peces [es] potable y beneficiosa; para los hombres [es] imbebible y fatal.

62

Los inmortales [son] mortales, los mortales [son] inmortales, viendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos.

63

[Habla también Heráclito de la resurrección de la carne, de esta mortal, según la cual nacemos, y sabe que Dios es la causa de esta resurrección, diciendo:]

a) allá en verdad se levantan, [y]

b) llegan a ser vigías, ojo avizor, para los vivos y para los muertos.

64

El rayo gobierna todas las cosas.

65

El fuego: necesidad, hartura; guerra, paz.

66

El fuego que ha de sobrevenir juzgará y cogerá todas las cosas.

67

Dios: día, noche; invierno, verano; guerra, paz; hartura, hambre; se cambia como el fuego [que] cuando se mezcla con los perfumes toma el nombre según el olor de cada uno.

67 a

Como la araña apostada en el centro de la tela percibe en seguida que una mosca rompe un hilo y acude allá rápidamente, como dolién-

dose de la fractura del hilo, del propio modo el alma del hombre, al lesionarse cualquier parte del cuerpo, va allí con presteza como impaciente por la lesión del cuerpo, al que está unida firme y armoniosamente.

68

[... y por esto con razón llamó Heráclito a estas cosas] remedios.

69

[Distingo, pues, en los sacrificios dos clases: los de los hombres purificados completamente, como] en alguno tal vez raramente sucede, [según afirma Heráclito], o de unos pocos que pueden contarse con los dedos de las manos.

70

[Cuánto mejor, en efecto, Heráclito, que consideraba] juegos de niños [a las opiniones de los hombres].

71

También hay que acordarse de quien olvida a dónde lleva el camino.

72

Difieren de aquella razón ($\lambda\acute{o}\gamma\omega$) con la que continuamente están en estrecho contacto, y les parecen extrañas aquellas cosas con las que diariamente topan.

73

No hay que obrar y decir como los durmientes.

74

No hay que [obrar y decir] como los hijos de familia.

75

[Creo que Heráclito dice que] los que duermen son artífices y colaboradores de las cosas que suceden en el universo.

76

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

b) La muerte del fuego [es] origen para el aire, y la muerte del aire [es] origen para el agua.

c) La muerte del fuego [es] origen del aire.

d) La muerte de la tierra [es] engendrar agua, y la muerte del agua [es] engendrar aire, y [la muerte] del aire [es engendrar] fuego y viceversa.

77

a) Para las almas es placer, no muerte, hacerse húmedas.

b) Nosotros vivimos la muerte de aquéllas y aquéllas viven nuestra muerte.

78

La condición humana no posee conocimientos, la divina [los] posee.

79

El hombre resulta infantil frente a la Divinidad, como el niño ante el hombre.

80

Es preciso saber que la guerra [es] cosa común, y la justicia [es] lucha, y que todo se origina según lucha y necesidad.

81

Pitágoras es jefe de bandidos.

82

El más bello de los monos [es] feo comparado con el género humano.

83

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

84

- a) Transformándose, descansa [el alma en el cuerpo del hombre].
 b) Es agotador esforzarse por aquellos mismos por los que se es gobernado.

85

Penoso es luchar contra el deseo; porque lo que anhela lo compra al precio del alma.

86

Pero la mayor parte de las cosas divinas escapan a ser conocidas debido a la falta de fe.

87

El hombre estúpido se complace en pasmarse ante cada palabra (λόγῳ).

88

Lo mismo es el viviente y el muerto, y el vigilante y el dormido, y el joven y el viejo; porque estas cosas, cambiándose, son aquéllas, [y] aquéllas, cambiándose de nuevo, [son] éstas.

89

[Dice Heráclito que] hay un solo mundo común para los despiertos; [que] cada uno de los durmientes se retira a un [mundo] exclusivo para él.

90

Todas las cosas se truecan con el fuego y el fuego con todas las cosas, como los bienes con el oro y el oro con los bienes.

91

[Pues, según Heráclito, no es posible entrar dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces las substancias materiales en la misma postura]; pero por la impetuosidad y rapidez del cambio se dispersa y de nuevo se aúna, o mejor ni de nuevo ni más tarde, sino al mismo tiempo se junta y se separa, y se acerca y se aleja.

92

La Sibila, anunciando con boca furiosa cosas no risibles, sin adornos de ungüentos, alcanza con su voz a mil años, por [obra de] la Divinidad.

93

El Señor, de quien es el oráculo de Delfos, ni dice ni oculta, sino que da a entender.

94

El sol no excederá de sus medidas; de lo contrario, las Furias, ministros de la Justicia, lo llegarían a encontrar.

95

a) Mejor es ocultar la ignorancia; pero es cosa difícil [ocultarla] en el desenfreno y en la embriaguez.

b) Es preferible ocultar la ignorancia.

96

Los cadáveres son más dignos de ser arrojados que el estiércol.

97

Los perros ladran, en todo caso, a quienes no conocen.

98

Las almas perciben los olores en el Hades.

99

Si no existiera el sol, sería noche en lo que atañe a los otros astros.

100

Las estaciones del año traen todas las cosas.

101

Me he buscado a mí mismo.

101 *a*

Ciertamente, los ojos son testigos más exactos que los oídos.

101 *b*

[... esto es lo que nuestros antepasados hicieron en la mayor parte de los casos, aportando para asuntos que se discutían] testimonios no fidedignos [según Heráclito].

102

Para la Divinidad, todas las cosas son buenas, y bellas y justas; pero los hombres consideran unas injustas, otras justas.

103

En la circunferencia es común el principio y el final.

104

¿Cuál es la inteligencia o la mente de éstos? Creen a los cantores del pueblo y tienen por maestro al vulgo, sin saber que la mayoría [de los hombres] son malos, pocos son buenos.

105

[«Polidamonte era amigo de Héctor; claro que habían nacido en la misma noche.» Fundándose en esto dice Heráclito que] Homero era astrólogo [y también fundándose en que éste afirma que ningún hombre escapa al destino].

106

a) [Heráclito reprochaba a Hesíodo, que distinguía los días fastos de los nefastos, como ignorante de que] todos los días tienen la misma naturaleza.

b) Un día es igual a cualquier otro.

107

Los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres, teniendo almas bárbaras.

108

Ninguno de los que he escuchado ha llegado a alcanzar a comprender esto: que lo sabio es algo aparte de todas las cosas.

109

Cfr. fragmento 95.

110

No es mejor para los hombres que se realicen todas las cosas que desean.

111

La enfermedad hace a la salud agradable y mejor; el hambre, a la saciedad; el cansancio, al descanso.

112

El pensar es la más grande virtud; y es sabiduría decir cosas verdaderas y practicarlas, según la naturaleza, atendiendo [a ésta].

113

El pensar es común a todos.

114

Es preciso que los que hablen de acuerdo con la razón se apoyen en lo que es común a todos, como la ciudad [se apoya] en la ley e incluso mucho más; porque todas las leyes humanas se alimentan de la [ley] única divina; [la cual] manda tanto cuanto quiere y basta a todo y es superior a todo.

115

Del alma es la razón (λογος) que se aumenta a sí misma.

116

Pertenece a todos los hombres el conocerse a sí mismos y ser inteligentes.

117

El hombre, cuando se embriaga, es conducido, dando tumbos, por un niño, sin saber adónde va, porque tiene el alma húmeda.

118

El alma seca es más sabia y mejor.

119

La índole [i. e., el ser íntimo y peculiar] es para el demonio [i. e., el espíritu del mal].

120

De la aurora y del atardecer son fronteras la Osa y, frente a la Osa, el límite del sereno Zeus.

121

Lo adecuado para los efesios en edad madura hubiera sido ahorcarse todos sin excepción y dejar la ciudad a los mozos; ellos, que expulsaron a Hermodoro, el hombre mejor de entre los efesios, diciendo: nadie sea el mejor entre nosotros; si lo es, que lo sea en otra parte y entre otros.

122

Acercamiento.

123

La Naturaleza gusta de esconderse.

124

El mundo más bello es como basura removida al azar.

125

Incluso la bebida compuesta, cuando no se agita, se descompone.

125 a

Que no os falte la riqueza, efesios, para que no se descubra que sois malos.

126

Lo frío se calienta, lo caliente se enfría; lo húmedo se seca, lo seco se humedece.

127

Pitágoras, el hijo de Mnesarco, se aplicó a la investigación más que ningún otro hombre y eligiendo entre esos escritos tomó de ellos para sí su sabiduría: multitud de conocimientos y de malas artes.

A. FERNÁNDEZ-GALIANO

