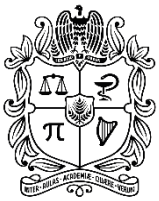


UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Περὶ Φύσεως:
SABIDURÍA Y ENIGMA EN LA DOCTRINA DE HERÁCLITO DE ÉFESO

RAYIV DAVID TORRES SÁNCHEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, COLOMBIA
2024

ΠΕΡὶ ΦΥΣΕΩΣ:
SABIDURÍA Y ENIGMA EN LA DOCTRINA DE HERÁCLITO DE ÉFESO

Rayiv David Torres Sánchez

Tesis presentada como requisito para optar al título
de Doctor en filosofía

Director
Phd., Germán Arturo Meléndez Acuña

Línea de investigación
Filosofía Antigua

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ, COLOMBIA
2024

Resumen

ΠΕΡὶ ΦΥΣΕΩΣ: Sabiduría y enigma en la doctrina de Heráclito de Éfeso

La sabiduría de Heráclito es tributaria de los cultos mistéricos de la antigüedad griega, pero se tensa en el porvenir filosófico respecto de la tradición cultural y religiosa. Los contenidos y principios de los cultos mistéricos transmitidos a través de enigmas, así como las representaciones mitológicas, le sirven al sabio de Éfeso como cimiento para formular su propia doctrina. El logos o la verdad que Heráclito descubre como "razón universal", no representa ya una exclusividad en la revelación como ocurría en los cultos iniciáticos (órficos y eleusinos), sino que el logos es lo común y disponible para todos los hombres que quieran comprender la naturaleza de todas las cosas.

Palabras clave: Heráclito de Éfeso, Orfeo, sabiduría, enigma, naturaleza, cosmogonía, alma, dios.

Abstract

ΠΕΡὶ ΦΥΣΕΩΣ: Wisdom and enigma in the doctrine of Heraclitus of Ephesus

The wisdom of Heraclitus is indebted to the mystery cults of antiquity, but it stretches forward in philosophical anticipation, diverging from the cultural and religious tradition of Greece. The contents and principles of the mystery cults, transmitted through enigmas, as well as mythological representations, serve as a foundation for the sage from Ephesus to formulate his own doctrine. The logos or truth that Heraclitus discovers as the "universal reason" no longer represents an exclusivity in revelation, as was the case in initiatory cults (such as the Orphic and Eleusinian), but rather, the logos is common and available to all individuals who seek to comprehend the nature of all things.

Keywords: Heraclitus of Ephesus, Orpheus, wisdom, enigma, nature, cosmogony, soul, god.

TABLA DE CONTENIDO

Conspectus siglorum **3**
Consideraciones sobre el sistema de referencias **4**
Introducción **6**
I 6
II 13
III 21
IV 26
I. El origen de la sabiduría **30**
Proemio 30
a) El enigma 30
b) Los verdaderos filósofos 42
c) Inspiración y adivinación 52
d) El mensaje divino 59
e) El secreto 70
Corolario 77
II. La obra del canto **78**
Proemio 78
a) Sabiduría y enigma 78
b) El arco y la lira 84
c) La ley de todas las cosas 95
e) El más bello mundo 104
f) La verdad pura 115
g) El misterio divulgado 122
h) La obra del canto 129
Corolario 135
III. El mundo conforme a la naturaleza **137**
Proemio 137
a) Física y teología 138
b) La medida del mundo 145
c) La ley del Destino 154
d) La legalidad natural 168
e) Los nombres divinos 180
Corolario 188
IV. El alma del mundo **190**
Proemio 190

a) Causa de vida ... 192
b) El alma del mundo ... 203
c) El fuego y las estrellas ... 215
d) Cosmogonía cíclica ... 223
e) El triunfo del fuego ... 244
Corolario ... 253
V. Ciudad de Zeus ... 257
Proemio ... 257
a) La vida indestructible ... 258
b) El éter ardiente ... 268
c) Destino y Necesidad ... 279
d) Démones guerreros ... 293
e) La inmortalidad y la gloria ... 304
f) El sol y la noche ... 313
Corolario ... 315
Conclusiones ... 317
Anexos ... 325
Bibliografía ... 327
Ediciones del libro de Heráclito ... 327
Ediciones alemanas ... 327
Ediciones castellanas ... 327
Ediciones francesas ... 327
Ediciones inglesas ... 328
Ediciones italianas ... 328
Ediciones rusas ... 328
Libros sobre Heráclito ... 329
Artículos sobre Heráclito ... 330
Literatura sobre orfismo ... 343
Ediciones y recopilaciones de los himnos y fragmentos órficos ... 343
Libros sobre el orfismo ... 344
Artículos sobre el orfismo ... 345
Acerca del *Papiro de Derveni* ... 349
Literatura antigua general ... 352
Literatura contemporánea ... 354

CONSPECTUS SIGLORUM

Fuentes y citas

[] = Integración propia

< > = Integración procedente de la cita

[ ] = Vacío en el manuscrito, papiro o soporte original

[…] = Texto secluido

… = Laguna

{ } = Texto no literal pero muy próximo a la letra de Heráclito según Mouraviev

* = Texto no genuino pero reconstruido por Mouraviev según la doxografía

Obras

B = Alberto Bernabé (fragmentos órficos)

DK = Diels y Kranz

E = Eurípides

Esq = Esquilo

EE = Ética a Nicómaco

[F1] [D1] [T1] = Numeración de los fragmentos según *Heraclitea*

Heraclit. = *Heraclitea* de Mouraviev.

Hymn. in Cerem = Himno a Ceres

NF = La nascita della filosofia

OF = *Orphica Fragmenta*

P. Herc. = *Papiro de Herculano*

Graec. Des. = *Descripción de Grecia*

SG = *Sapienza Greca*

CONSIDERACIONES SOBRE EL SISTEMA DE REFERENCIAS

1. Esta investigación se basa en el conjunto de fuentes y testimonios recabados por Sergei Mouraviev y Andrei Lebedev para la reconstrucción del libro de Heráclito. Ambas ediciones nos permitirán cotejar las "fuentes canónicas" del *corpus* heraclíteo que nos llegan de Hermann Diels y Walther Kranz, Miroslav Marcovich, Charles Kahn o Geoffrey S. Kirk, entre otras.

2. Se ofrecerá, siempre que se pueda, la traducción de Marcovich y en el caso de Mouraviev se especificará una o más procedencias del testimonio; vg: Proc, *In Plat*, II; luli, Orat, VII, 216 C. B123 (= 8 Marcovich): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ / La verdadera constitución de cada cosa ama esconderse.

3. Los fragmentos F corresponderá a la integración de Mouraviev en la *refectio* del libro de Heráclito en calidad de fragmentos B que siguen la numeración de Diels-Kranz. Mouraviev agregó fragmentos nuevos en su *refectio* que aparecen en *Heraclitea* III. 3.B (2006). Estos fragmentos siguen el criterio DK, pero se añaden letras mayúsculas A o B; vg.: Stob, *Ecl*. I, 5, 15. (= F137 Mouraviev).

4. En el caso de encontrarse D, corresponderá exclusivamente a los *placita* de Mouraviev en su *Refectio* del libro de Heráclito.

5. En algunos casos se llamará la cita (= Colli) seguido del numeral correspondiente a *Sapienza Greca* I, II, o III. Es decir, si se tiene, vg.: (= Colli 7 A10), esto corresponde a la entrada de "Enigma" en *Sapienza Greca*.

6. Las fuentes doxográficas fueron unificadas siguiendo una pauta única. Por ejemplo, *Stromata* de Clemente de Alejandría, correspondería, si es un fragmento X de Heráclito a Clem, *Strom*. V, 166, siguiendo las coordenadas otorgadas por Marcovich o, en su defecto, Mouraviev, si no existe en el primero.

7. Las citas de Heródoto, Homero, Platón y Aristóteles se indicarán según la abreviatura de la obra sin autor. Es decir, vg. *Iliada* se cita *Il*. VIII. 32. En el caso de *Fedón = Phd*; *Fedro = Phdr*; *Banquete = Symp*; *República*, *Rep*; *Timeo = Tim*.

8. En casos como Pausanias, Píndaro, Esquilo o Sófocles se indicará el nombre del autor y la abreviatura de la obra.

9. La cita de autor elegida para este trabajo consta de uno o más apellidos, año y paginación, vg. Colli (2005) 15. Todas las notas se encontrarán en la nota al pie.

10. A pesar de que las obras son citadas en su edición original. Por ejemplo: Paus, Graec. Des. X, 24, 2, se coteja con la edición castellana que se indica en la bibliografía: Pausanias. (1986). *Descripción de Grecia*. Traducción de Antonio Tovar. Barcelona: Orbis. Las obras indicadas en la bibliografía en la sección "Literatura antigua general" conservan el sistema de numeración de la original que se cita en la nota al pie de página.

11. Se ofrecerá la cita bibliográfica (revista o libro) con apellido año y número de página: vg. Bernabé (2008) 121.

Los dioses han puesto al monstruo delante de la idea.
Per monstra ad sphaeram, Aby Warburg

INTRODUCCIÓN

I

En la entrada de "enigma" de la edición de *L'Enciclopedie* de 1751, se lee:

> entre los antiguos era una oración misteriosa, una proposición que se dejaba adivinar, pero que se ocultaba bajo términos oscuros y, la mayoría de las veces, aparentemente contradictorios. El enigma entre los modernos es una pequeña obra generalmente en verso, donde sin nombrar una cosa, se la describe por sus causas, sus efectos y sus propiedades, pero bajo términos e ideas equívocas para excitar la mente a descubrirla[1].

Teniendo en cuenta esta definición, quisiera hacer un pequeño rodeo que ayudará a presentar el tema de este estudio. Según nos informan algunos testimonios históricos y literarios[2], sabemos que en la Grecia antigua, antes de llegar a ser una mera diversión[3], los enigmas podían tener un carácter pedagógico, religioso y filosófico. La mayoría se exponían en certámenes a modo de desafío y se caracterizaban por contener ideas equívocas para "excitar la mente" de los contrincantes, principalmente, adivinos y magos. Durante la época arcaica, según nos dice Giorgio Colli, el enigma se encontraba un poco más lejos de la esfera divina y alrededor de los siglos VI y V a.C. aparecieron célebres formuladoras de enigmas como Cleobulina de Lindos[4]. Ya hacia el siglo I a.C., Estrabón menciona un certamen entre los adivinos Calcante y Mopso en una descripción del santuario de Claros en Colofón:

> Cuentan que Calcante, el adivino hijo de Anfiarao (junto con Anfíloco), llegó aquí a pie a su regreso de Troya, y, por haber encontrado cerca de Claros a un adivino superior a él, Mopso hijo de Manto (hija de Tiresias), murió de dolor[5].

Esta deriva fatal, como nos hace ver Colli, contiene el carácter trágico y agonístico propio de la sabiduría en la era arcaica. Podríamos anticipar, ya en función de esta investigación, que el enigma era un asunto de capital importancia en la era legendaria de figuras como Orfeo, pero también ya en la época histórica de pensadores como Heráclito de Éfeso[6], en la que se prestaba más atención al enigma mismo que a sus consecuencias retóricas o dialécticas.

---

[1] Entrada de Louis de Jaucourt (1755). Citado en Berra (2008). Traducción propia

[2] Las principales investigaciones sobre los enigmas han sido realizadas por folkloristas, quienes han intentado descubrir el patrón básico del enigma. Sobre la tradición de los enigmas en la antigua Grecia se encuentran los estudios más recientes de Berra (2008), Gardella y Juliá (2018), Gardella (2019).

[3] Agamben (2016) 232.

[4] Potamiti (2015), Gardella y Juliá (2018), Gardella (2019)

[5] Estrabón agrega que Hesíodo elabora el mito y dice que "al hacer que Calcante haga a Mopso esta pregunta: 'Estoy asombrado del gran número de frutos que tiene esa higuera salvaje, a pesar de ser tan pequeña, ¿quieres decirme el número de los higos?'. Y Mopso respondió: 'Son diez mil en número, su medida es un medimno, pero uno de esos higos sobra y no cabe en la medida'. Así dijo y se confirmó que era cierto el número de la medida y entonces un sueño de muerte cubrió a Calcante". Estrabón. XIV, 1, 27.

[6] El nombre completo del filósofo era "Heráclito, hijo de Bloson, de Éfeso" (Ἡράκλειτος Βλόσωνος Ἐφέσιος). Apolodoro, en su "Crónica", fecha su "florecimiento" en la 69a Olimpiada, es decir, 504-501 a.C. Según

En lo atinente a este estudio, cabe asumir que en la doctrina de Heráclito existía aún alguna relación entre el enigma con lo que Giorgio Colli denominó "sabiduría griega", pero ¿de qué manera? Como indicación preliminar nos dice Colli que, antes de la época helenística, los enigmas desafiaban la capacidad del intelecto humano para el desengaño frente a las cosas aparentes, como en el célebre episodio de Homero frente al acertijo de los pescadores, y cuyo desenlace fatal, similar al de Calcante, fue descrito por Colli como un índice de una "asunción agonística" de la sabiduría frente al enigma[7]. También, como es ampliamente conocido, la Esfinge que, en opinión de Hegel, a propósito de la versión egipcia, era el "símbolo de lo simbólico"[8], imponía con sus acertijos, un desafío mortal por parte de los dioses, so pena de devorar a quien no pudiera descifrarlos, tal y como se lee en el célebre fragmento de Píndaro: "Enigma que a la virgen le brota de su mandíbula feroz"[9].

La Esfinge sería un reflejo de la escisión entre lo humano y lo animal, lo civilizado y lo indómito, los hombres y los dioses, pero también una imagen de la discontinuidad metafísica entre los signos y su significado. En *Estancias*, Giorgio Agamben nos hace ver que la derrota de la Esfinge remite al origen de la "disimulación de la fractura de la presencia en la unidad expresiva del significante y del significado"[10]. Con su victoria, Edipo disimula lo discontinuo y se hace responsable de una herencia metafísica que aparenta triunfar sobre la hendidura del lenguaje. El héroe —como es habitual en la épica que involucra la lucha humana contra la animalidad salvaje— cree haber asegurado el "triunfo de la civilización", ratificando la superioridad del intelecto humano sobre el desafío bestial. Por esta razón, Edipo sería el "héroe civilizador", como dice Agamben, que necesita disolver la oscuridad del enigma, devolviendo su expresión a "la transparencia de la relación entre el significado y su forma, del que sólo en apariencia este logra escapar"[11]. No obstante, Edipo pone en evidencia una hendidura del lenguaje por partida doble, por un lado, el discurso simbólico y por "términos impropios de la Esfinge", cuya esencia es un "cifrar", "oscurecer" y "esconder", y por otro, desde el costado del "héroe", el discurso claro que "expresa", "interpreta" y "descifra".

Lebedev, "al combinar esto con otro informe que Empédocles y Heráclito murieron a la edad de 60 años, obtenemos las fechas aproximadas de su vida alrededor del 540, cerca del 480 a.C., más o menos algunos años para las fechas de nacimiento y muerte. Las fechas de Apolodoro a menudo fueron cuestionadas argumentando que se basaban en la suposición puramente hipotética de la diferencia de edad entre un maestro y un estudiante de 40 años […] La datación de Apolodoro coincide con la tradición biográfica sobre Heráclito como contemporáneo de Darío Histaspes (reinó 522–486 a.C.)" Lebedev (2014) 11.

[7] Cabe notar que el desenlace trágico no se deslinda de su variable cómica. Esta convergencia podría evidenciarse incluso en las vidas que transmite Diógenes Laercio a propósito la muerte de sabios como Tales. También se evidencia en la muerte de trágicos como Esquilo, quien muere al ser golpeado por una tortuga en la cabeza. La muerte legendaria de Heráclito por hidropesía es también sobresaliente, teniendo en cuenta sus insistentes consignas acerca de la necesidad de la sequía del alma.

[8] Cf. *Estética*, 263, *Ästhetik*, 479.

[9] Fr. 177b (= Colli [Sabiduría Griega I, Enigma] 7 A10): αἴνιγμα παρθένοι' ἐξ ἀγριᾶν γνάθων.

[10] Agamben (2016) 232.

[11] Agamben (2016) 232.

> Edipo aparece pues en nuestra cultura como el 'héroe civilizador' que, con su respuesta, proporciona el modelo duradero de la interpretación de lo simbólico[12].

Ahora bien, en el caso de Heráclito, cuya empresa especulativa[13] asumiría, tal vez, como Esfinge el mundo que nos rodea, se afirma una distancia en la que todo significar se mantiene en el ámbito enigmático, esto es, en el oscurecer y el esconder. Como veremos, es frecuente encontrar en la doctrina de nuestro autor los indicios de una tensión arcaica —remontable hasta los misterios de Eleusis— entre los nombres y las cosas. Los nombres, tanto para Heráclito, pero también para la tradición arcaica que toma cuerpo en los "grandes misterios" de Eleusis, están siempre en devenir. En los misterios se reconoce bien que *nombrar no es decir*. Al igual que la diosa del inframundo, a quien se honra en los misterios, la vida no se deja decir porque está en devenir y organiza las rotaciones del mundo entre la vida y la muerte. La diosa, en cualquiera de sus versiones, madre o hija, persona o trigo, se resiste a la afirmación de cualquier designación particular; ella es "brote germinal" que *se nombra*, pero *no se dice*; incluso, remonta la intuición primigenia que vincula la "sabiduría" a una visión totalizante la "naturaleza". En Eleusis, pero en general, las divinidades ctónicas y vegetales como Cibeles, Koré o Deméter, las "innombrables", se "muestran dobles" desde lo profundo de la tierra, unificando todas las contradicciones, el movimiento del alma y la verdad unificadora del mundo aparentemente dividido.

De forma similar, para Heráclito, lo que se nos presenta como separado, debe ser entendido en realidad como *una sola cosa* conectada, como *una totalidad*. Por tanto, lo sabio, el todo y lo único serán los valores supremos de su metafísica, aunque dicha intuición ya aparecería de alguna forma en los círculos iniciáticos como el orfismo. La condición de que todas las cosas en realidad sean *una*, coincide con la visión de que con la "naturaleza" se dice el "Universo", el "Todo". Según reza la célebre consigna heraclítea, esta unificación debe tomarse como la del "arco y la lira", de cuyo ensamblaje resulta una armonía oculta, quizás "musical" y "audible", "tensa hacia atrás". Este emblema responde, si queremos seguir en esa dirección a Giorgio Colli, a una sabiduría de corte fuertemente apolíneo, esto es, claro está, si aceptamos sus características más conocidas acerca de la combinación de la violencia, la sabiduría y la belleza, cuyo modo de expresión por excelencia sería el enigma.

A la luz de esta indicación, Heráclito nos recuerda que el dios desafía cruelmente la inteligencia humana, como intuía Colli en *La nascita della filosofia*. Esa ambigüedad es una alusión a la fractura metafísica que manifiesta la heterogeneidad entre la sabiduría divina y su expresión en palabras. La aventura humana, en su "lucha por la sabiduría", como piensa Colli, implica recorrer el "laberinto" de la palabra, el discurso, el λόγος. Con el arco y la lira se obtendría el "emblema cósmico" que emplea el dios para expresar su "poesía mortal" e "incandescente", pero también medio primigenio de la expresión de la verdad y la sabiduría, cuyo trasfondo será siempre "ultrahumano". De ahí que la intensa búsqueda griega por

[12] Agamben (2016) 233.
[13] Entiendo la especulación a partir de su raíz la tina, *speculum*, "espejo" o "reflejo intelectivo del mundo".

alcanzar la sabiduría, al menos, desde sus orígenes, sea siempre una lucha a muerte que implica, ineludiblemente, hacerse cargo de los signos y mensajes divinos procedentes de los oráculos. También nos recuerda Giorgio Colli que Apolo emplea, a modo de enigma, sus "palabras-dardos" que hieren de muerte cuando no se comprenden. Por eso, creeríamos con Colli, que el fracaso mortal del sabio Homero, se evoca la imagen del "dios solar" ("dios del fuego", "dios adivino", "dios poeta") como la celebración de la sabiduría —manifiesta en forma de "mundo"—, y también el "valor máximo para la vida" entre los griegos que pone en juego la vida misma. Por tanto, la filosofía tendría un ascendente profundamente agonístico, como nos dice Colli, y que nos conduce hasta el "fuego apolíneo", la "combustión de lo bello" que no puede ser visto nunca de frente.

Ahora bien, para comprender a Heráclito, conviene comprender que su vocabulario involucra, en el ámbito de la tradición religiosa griega, toda una mitología que, por definición, explica los principios de todo lo que existe y ha llegado a ser. Nuestro autor sería, sino el primero, uno de los primeros en hacerse cargo del problema del "mundo como apariencia" o "manifestación ambigua" del mundo conforme a la Naturaleza. Es más, la imagen de una "fractura original de la presencia", otrora simbolizada en la Esfinge monstruosa, ambigua e incomprensible a simple vista, se traduce en Heráclito en una "cosmogonía panteísta" que, bajo el signo todavía mitológico y personificado de la Guerra y la Discordia [14], pero también de la Naturaleza, adquieren el rango de un "principio generador" [15]. Que en todo haya pugna y oposición, implica que existe un ensamblaje unificador en el cual dios, cuyo nombre no se dice jamás, pero que se manifiesta en calidad de perfumes diversos (según los órficos) o fuego, según Heráclito, que organiza sabiamente el mundo que nos rodea y se encuentra en perenne combustión.

Debió sorprender en su época que, Heráclito, a diferencia de Homero, abrazara la contienda cósmica, e indicara que es condición de la concordia, la paz y la armonía del mundo, es decir, su hermana o hija según la teogonía más convencional. Y es que nuestro autor se vale del vocabulario mitológico para elaborar conceptos y principios que cobran el valor de "reglas universales" para la comprensión metafísica del Universo y sus leyes impartidas por la Justicia. Así, por ejemplo, establece que la Guerra impera universalmente y concuerda con el λόγος que integra todas las cosas bajo un mismo orden dominado por la Discordia y la Necesidad. En esa visión, en sintonía con la intuición de la *epóptica* o la "experiencia total" de la verdad a la que conducían los misterios de Eleusis a través del éxtasis, todas las cosas son *una sola* en tensión y conexión, convergentes y simultáneamente divergentes. Es más, la expresión "σὺνάψιες" o "conexión", empleada por el propio Heráclito en una de sus γνωμαί, fue objeto de análisis por parte de Aristóteles en su definición de enigma:

[14] Ya Platón hacía esta lectura de Heráclito y las más "ásperas" "Musas jónicas", refiriéndose a sus seguidores, a diferencia de Empédocles y sus etapas cosmogónicas alternantes entre el Odio y la Amistad. Cf. *Soph*. 242 d-e.
[15] Cf. Kerényi y Jung (2012).

> Pues la esencia del enigma [αἰνίγματός] consiste en unir, diciendo cosas reales [τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστί, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα], términos inconciliables [ἀδύνατα συνάψαι]. Ahora bien, según la composición de los vocablos no es posible hacer esto [ποιῆσαι], pero sí lo es por la metáfora [μεταφορῶν][16].

Esta definición, cardinal para este estudio, nos recuerda que, en el enigma, una cosa refiere a otra por analogía sin traerla nunca a la luz[17]. En la tropología del enigma, una cosa "se muestra, pero no se dice" o, cuando menos, se nombra por sus causas y consecuencias que revisten una "metáfora" que no nombra lo que dice. Esta condición se refleja, para el caso del libro que creemos que escribió Heráclito, como la "gran metáfora", la "metáfora cósmica" o "metáfora natural" que *vehicula* los predicados todavía convencionales acerca de las "modelos metafóricos del mundo" (vg. la Guerra, el Sol, el ciceón, el fuego, el rayo, etc). Por eso, el libro de Heráclito, según nos dice Andrei Lebedev, sería una especie de *templum* o *liber naturae*[18], cuya estructura analógica podría ser descrita en términos de una "gramática natural" o "gramática cósmica" organizada por el λόγος, el cual, irreductible a sus predicados, se presenta como una especie de "poema cósmico" y "musical", e incluso asimilado de esa forma, con anterioridad por el propio Orfeo con la misma *eficacia* (mágica y religiosa) que Heráclito, esto es, en ambos casos, para expresar un "orden del mundo" que comunica con la "verdad".

En el caso de Heráclito, si seguimos a Lebedev, su libro pudo haber sido concebido como una especie de "Proto-texto" que solicitaría el esfuerzo perspicaz de un intérprete atento a las alegorías y los nombres —"convencionales" y mal comprendidos por la mayoría— que remiten siempre a otra cosa aparte de lo que dicen según su función. La cosa se nombra por sus "funciones", "consecuencias" o "alusiones indirectas". Es más, recordemos que con el enigma no se busca recuperar el objeto para "someterlo", como Edipo, en su "distancia", sino más bien mantener la respuesta en su propia dimensión alusiva, difícil y oscura, acorde a su formato divino original. Por esta razón, el enigma del mundo, la Naturaleza (que es "orden actual" y dios), asumida en su *oscuridad no superada*, concuerda con la célebre sentencia de Heráclito acerca del Señor de Delfos para recordarnos que no se puede decir, sino mostrar.

Ahora bien, conviene tener en cuenta que este tipo de expresión, mediante la cual se abarca *todo cuanto (no) es*, y que desde ya podríamos llamar λόγος, tendría el revestimiento divino de "un modo más original del decir" en el cual la palabra se acerca al objeto manteniéndolo a distancia, pues, como piensa Agamben, en el interior del enigma, está contenido:

---

[16] *Poet.* 1458a 25-30: αἰνίγματός τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστί, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι: κατὰ μὲν οὖν τὴν τῶν <ἄλλων> ὀνομάτων σύνθεσιν οὐχ οἷόν τε τοῦτο ποιῆσαι, κατὰ δὲ τὴν μεταφορῶν ἐνδέχεται.

[17] Aristóteles entiende por metáfora: "el desplazamiento hacia una cosa del nombre que corresponde a otra, ya sea del género a la especie, de la especie al género, de una especie a otra especie, o por analogía" / μεταφορὰ δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον. *Poet*. 1457b 6-9.

[18] Cf. Lebedev (2020) y (2017).

> […] un decir en el que la fractura original de la presencia es aludida en la paradoja de una palabra que se acerca a su objeto manteniéndolo indefinidamente a distancia. El *aînos* del *aínigma* no es sólo oscuridad, sino un modo más original del decir[19].

En su calidad de "enigma fundamental", el λόγος, nuestro *Griphos* que abarca el mundo en su conjunto —ser y lenguaje, lo manifiesto e inmanifiesto, figura e imagen— no podría tener contradicción, pues debería ser más bien ya la contradicción que contiene todas las contradicciones, esto es, a modo de un habla "más original" que se ofrece, en forma de analogía del "Todo", "metáfora del Universo (τὸ πᾶν)"[20] con muchos nombres, pero ninguno de ellos. Cabe entonces pensar que la idea de que *la naturaleza ama esconderse*, pueda ser el motivo para adelantar la investigación filosófica, esto es, bajo la sospecha de que se encuentra un "misterio en el mundo"[21] y que, como el sol, imagen arcaica de la verdad *reveladora*, se hurta al encuentro frontal o directo, cara a cara. De hecho, bajo esta suerte de "lógica antepredicativa", si se admite tal expresión, lo que se invoca bajo la égida del λόγος, para Heráclito, quedará subsumido siempre en una fuerza integradora entre todas sus partes: mundo, dios, naturaleza, ser y lenguaje[22]. No estaría lejos entonces la posibilidad el λόγος fuera para nuestro autor una especie de "firma" de la realidad divina que se expresa en la "oscuridad" natural (similar a la diosa "Noche", nodriza de Zeus según los órficos) que nunca se nos muestra como *es* a simple vista, sino que más bien engaña a los incautos que no reparan ni siquiera con lo que topan, según dice nuestro autor. La exigencia de Heráclito convoca, entonces, como disposición filosófica, a estar "atentos", "vigilantes" y a "leer" atentamente el mundo en sus detalles, pero, sobre todo, a "captar" los signos (aves, lluvia, truenos, eclipses, etc.) porque en todo hay λόγος: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον. El ánimo exegético de la verdad que Heráclito promueve, a modo de "investigación" e incluso "esfuerzo", se enmarca en una doctrina que, ciertamente investiga los principios, como informa Aristóteles, pero también abarca una totalidad acorde a la naturaleza, es decir, el "Universo (τὸ πᾶν)"[23] legible y audible en forma de λόγος que hay que atender en la unidad de su oposición.

No está lejos esta demanda de la perspicacia que exigían los "versos" de los oráculos. Sus fragmentos son en realidad "unidades autónomas" que podríamos entender como las "profecías", χρησμός, propias de la *divinatio naturalis*. Sus sentencias son las partes orgánicas de un "discurso total", un "libro total", un λόγος "eterno y eficaz" que alcanza el mismo estatuto de la palabra oracular, es decir, la fuente audible de toda sabiduría, cuyo formato es la "sentencia" que comunica una verdad incuestionable, omniabarcadora y eterna. En consecuencia, cada parte del libro que nos ocupa, cada una de sus "γνωμαί", es todo lo

[19] Agamben (2016) 233.
[20] Lebedev (2017) 233. Traducción propia.
[21] Adopto esta expresión de Gershom Scholem (2006).
[22] Divisiones a las que quedan subordinadas: la teología, la política, la ética y la gnoseología como capítulos de su libro, probablemente titulado Περὶ φύσεως o Περὶ πολιτείας.
[23] Emplearemos por comodidad de la exposición la expresión "universo" o "mundo" para referir la "totalidad", lo "Uno" o "todas las cosas", criterio supremo y metafísico de la unidad divina en Heráclito.

que debe ser indicado; cada unidad, llamada a veces por los estudiosos, "fragmentos", es la totalidad perfectamente cumplida[24].

Por último, ya para concluir este primer rodeo, cabe recordar que hace no mucho tiempo, en su interpretación de Parménides, *En los oscuros lugares del saber*, Peter Kingsley sugirió que, desde la filosofía helenística, la filosofía no alcanza nunca el significado con ayuda de las palabras, a diferencia de la época de Heráclito, Empédocles o Parménides, en la que las palabras eran "poderosas": "no eran palabras que buscaran significado, sino palabras que contenían [ya] su propio significado"[25]. El "desafío dialéctico", que es desafío de una mera "discusión" o "controversia", diría Colli, pierde su ascendente sobre el agonismo de la sabiduría, cuyo formato divino para expresar la verdad reúne "palabras y hechos". Cabrá pensar entonces que el empleo *efectivo* de las palabras de personajes como Orfeo, Parménides, Empédocles e incluso Heráclito es propio de la magia (μαγική τέχνη), por cuanto sus fórmulas expresivas "consiguen lo que dicen"[26]. En un sentido afín apuntaba ya un tratado medieval atribuido a Proclo y traducido por Marsilio Ficino, *De sacrificio et magia*, se lee:

> los antiguos, habiendo conocido estas cosas […] a través de las semejanzas transfirieron las virtudes divinas al mundo inferior; la semejanza es de hecho la causa eficiente que permite ligar las cosas singulares entre sí[27].

En el tratado Ficino se recuerda que la existencia de una *signatura rerum* refleja una "marca" o "firma divina" inscrita en la "gramática del mundo", por eso, los antiguos "transfieren" las virtudes divinas al mundo inferior en una especie de *mímesis* que, partiendo del principio de semejanza y correspondencia, permite "ligar" las cosas singulares entre sí; máxime si el mundo es entendido conforme a la naturaleza. Por eso, desde su proemio, Heráclito hablaba de "ligar las cosas singulares" (πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων), pero también "dividirlas" conforme a la naturaleza (διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν), aquella que es motivo de su investigación sobre la totalidad cósmica-natural: Περὶ Φύσεως. Heráclito hace ver una unidad entre mundo y naturaleza, por eso podríamos asumir que el λόγος "re-liga" todas las cosas singulares en una única realidad ante la cual debemos permanecer vigilantes. Esta sería la aspiración metafísica de una doctrina que confía y efectúa con su λόγος la convergencia entre ser y lenguaje, verdad y apariencia, lo particular y lo general, dios y materia; pero también, en su dimensión mágico-religiosa, definida del algún modo ya por Orfeo, el canto poderoso que se "hace obra" y orienta el camino (subterráneo y laberíntico) hacia una verdad (ὁδὸς τῆς ἀληθείας) que se muestra mientras se oculta. En su caso, el λόγος de Heráclito

[24] "El código metafórico mántico y el tema de la 'sabiduría de Apolo' que impregnan el libro de Heráclito son, hasta cierto punto, dispositivos retóricos. En la filosofía griega arcaica, afirmar la sabiduría divina era una manera de hablar para alcanzar un nivel más elevado de objetividad y verdad, superando la subjetividad doxástica de los no filosóficos οἱ πολλοί. Pitágoras, Parménides y Empédocles proporcionan ejemplos claros". Lebedev (2017) 263.
[25] Kingsley (1999) 115.
[26] Kingsley (1999) 116.
[27] Proc. *De sacri. et magia*, 35. Citado en Agamben (2010) 69.

predica la contrariedad de todo lo que existe, y siendo eterno y siemprevivo, conforma el enigma fundamental que constituye el "poema eterno del mundo".

II

A continuación, teniendo en cuenta este primer rodeo, quisiera plantear algunas conexiones internas de los momentos de esta investigación. Como primera medida, quisiera destacar que el interés que encuentro en la obra de Heráclito emerge del ascendente que encuentran los términos "interrogación", "aporía", "investigación" y "problema" sobre las esferas del "enigma", el "conocimiento", la "verdad" y la "sabiduría", y que posteriormente, principalmente en la época helenística, adoptará el nombre de "filosofía". Fue Giorgio Colli —quien se encuentra en los pilares y los motivos de este estudio— quien nos hizo ver que el nombre con el que las fuentes antiguas designaban el enigma era "problema", y que originariamente, inclusive, entre los "poetas trágicos" significaba "obstáculo", pero también: "algo que se proyecta hacia adelante"[28].

Así mismo, el enigma se "lanza" y se impone con un carácter bifronte, a modo de "monstruo" antepuesto entre los hombres y las ideas —conforme se lee en el epígrafe de estas páginas— lo que nos remonta a una "fractura original de la presencia" como un "problema" fundamental, según nos hace pensar Giorgio Agamben. Así, por ejemplo, en Aristóteles, el "problema", ocupa una posición central en el lenguaje dialéctico, y que en *Tópicos* se define como "formulación de una investigación" que inaugura una discusión[29]. Pero mucho antes de la época helenística, la interrogación del oráculo fue la "apertura del desafío dialéctico", de tal forma, que ninguna de las opciones de la respuesta se imponía una sobre otra, sino que se ofrecía en la coherencia de la contradicción. Esta identidad formal, como piensa Colli, es completamente sorprendente pues, "impone casi la convicción de un estrecho parentesco entre enigma y dialéctica"[30].

Verbos como "προβάλλειν", significaban hacia el siglo V a.C., "proponer un enigma", con el sentido etimológico de "lanzar" (βάλλω) hacia adelante (προ) un "problema", προβάλλειν. No obstante, en el caso de nuestro autor, según veremos a lo largo de este estudio, no se tratará exclusivamente de un asunto de argumentos, tesis, demostraciones y consecuencias lógicas de un "problema", sino que, la envergadura del "enigma propiamente dicho" se declina en asuntos cósmicos, es decir, de "orden actual" o la "realidad del mundo en un estado determinado", según sugiere Kérenyi, como la Guerra, la Necesidad, la Discordia y la Justicia.

No obstante, aunque quisiéramos obturar el mensaje de Heráclito en un plano meramente lógico-formal, la célebre *coincidentia oppositorum* de su pensamiento también sería una

[28] Colli (1977) 67.
[29] *Tópicos*, I, 100a10-14.
[30] Colli (1977) 68.

coordenada específica y ontológica de una conflictividad que comprende tanto al "mundo" como a sus predicados. Por tanto, sería legítimo pensar que el enigma es un "problema" que "se lanza hacia adelante" con los recursos inherentes de lo que expresa, incluso si la realidad, tomada en su conjunto, puede ser entendida "formalmente" como un enigma. Podemos pensar también que las proposiciones enigmáticas de nuestro autor reflejan la verdadera estructura del universo, esto es, a modo de "poema del mundo" acorde a la idea de una "metáfora de la naturaleza" legible o des-criptible. De hecho, si aceptamos esta posibilidad, y que hubo un libro titulado Περὶ φύσεως o Περὶ πολιτείας, como piensa Andrei Lebedev, estaríamos en condiciones de asumir que en Heráclito se encuentra una pluralidad de "modelos poéticos metafóricos del cosmos"[31] definidos por una estructura divina del universo, cuya constitución última ("naturaleza") o "principio" es determinable[32].

Así las cosas, este estudio comienza con la ubicación de lo que Giorgio Colli denominó, "la cifra arquetípica de la sabiduría", cuya asociación cosmológica ("imagen" o "metáfora del mundo") aparece relacionada con la figura enigmática por excelencia: Dionisos. ¿Pero por qué comenzar un estudio acerca de la obra de Heráclito de Éfeso con Dionisos? Esencialmente porque cabe creer, en la misma línea de Sergei Mouraviev que la "sabiduría" fue el gran tema de la doctrina heraclítea, y el dios tracio reflejaría, si damos cabida a la tesis de Colli, su imagen primigenia. Así pues, para intentar una caracterización de las fuentes teológicas de nuestro autor, encontramos ampliamente conveniente remontar los orígenes de la espiritualidad religiosa griega que se expresa en los cultos órfico-dionisíacos y eleusinos, habida cuenta de los más recientes estudios acerca de su recepción en la así llamada *traditio praesocratica*.

Con los hallazgos arqueológicos del siglo pasado, entre láminas, papiros e inscripciones en diversos soportes relacionados con contextos órfico-dionisíacos, será posible vislumbrar, con mayor "evidencia empírica", algunos ecos mistéricos en la obra del efesio[33], toda vez que, según se verá en ese primer capítulo —concebido a la luz de algunas de las tesis y apuntes inconclusos de Giorgio Colli— el dios que, siendo "il dio della contraddizione, di tutte le contraddizioni", se ubica en el "origen de la sabiduría" griega. Dionisos, "imagen unificadora del mundo" conforme a su "doble naturaleza" (mortal-inmortal, animal-humano, macho-hembra, cazador-presa, alegría-congoja, etc.), conduce a una "visión suprema" (ἐποπτεία) de la totalidad, condición a su vez de "lo sabio" en Heráclito. El dios, concuerda con la imagen cósmica y divina reflejada en el espejo de Hefesto, donde, en lugar de verse a sí mismo, contempla al mundo; la divinidad infantil, de muchos nombres y "perfumes", abarca todas

[31] Lebedev (2018) 763.
[32] Se asumirá que, en algunos casos, esta estructura es también una "verdadera constitución" que pudo ser entendida materialmente por los físicos como "aire", "alma", "inteligencia", "mente" o "fuego" para el caso de Heráclito.
[33] Este es el caso, por ejemplo, de las láminas de hueso de Olbia y las sentencias B67 y B15.

las contradicciones, pero también, como dice Colli, en conformidad con el enigma, "è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza"[34].

Desde esta perspectiva resulta muy notable que los rasgos de Dionisos, invocado en algunos himnos órficos con el epítome de "διφυῆ, el de "doble naturaleza", apuntan no sólo una expresión enigmática del mundo, sino también a una visión integradora de la pluralidad del universo en perenne oposición (invierno-verano, noche-día, saciedad-hambre, vida-muerte, etc.) y que, como se refleja en las láminas de hueso de Olbia, e incluso en las sentencias del propio Heráclito, convergen en el dios que multiplica su esencia en la realidad que sólo puede ser una y sabia.

Ahora bien, esa aproximación permitirá fijar un punto de contacto entre la tradición órfica-eleusina y la noción de sabiduría en Heráclito, teniendo en cuenta su aspiración totalizante. La unidad de todas las cosas, para Heráclito, responde a la realidad divina omniabarcadora, esto es, afín a la intuición que los órficos tenían de Dionisos, pero también a la idea de un carácter ambiguo que se refleja en el formato del mensaje divino por excelencia: el enigma[35]. Creemos entonces que este medio expresivo, que integra la coherencia de la contradicción, contenido o forma del mensaje de quienes "instituyeron los misterios" según Platón en *Fedón*, influyeron, de una u otra forma, en pensadores como Parménides, Empédocles y muy especialmente en Heráclito de Éfeso.

Así pues, tendremos como tesis general que el pensamiento de Heráclito resulta indisociable del fundamento religioso e iniciático que se remonta a la Antigüedad griega, a despecho de los especialistas, filólogos, filósofos e historiadores de las ideas que, desde el siglo XIX, consideran que la así llamada "teología de Heráclito" es un asunto incompatible con su doctrina predominantemente "racionalista", o cuando menos, un componente de exigua relevancia en el desarrollo progresivo de la filosofía contra la religión[36]. Sin embargo, como lineamiento teórico, cabe apartarnos de la idea de un nacimiento "milagroso" del λόγος en Heráclito, quien ha sido seleccionado como un "punto de apoyo" para ubicar el germen racionalista de Occidente, o, al menos, un "momento especial" en el canon de la línea histórica-evolutiva y metafísica de la Razón al margen de la "religión tradicional". Desde la óptica de Gianni Carchia en *Orfismo e tragedia*, cabe pensar que, en lo relativo al "origen sapiencial" de la "filosofía": "no puede fijarse el objetivo de reducir su insondabilidad en el problema de los orígenes"[37]. Podría incluso ubicarse como punto de partida que, a diferencia de la clasificación canónica entre μῦθος y λόγος, el pensamiento de Heráclito no compromete solamente un "μῦθος" (relativo a los orígenes y predicados en toda cosmogonía) ni tampoco, aunque así lo estipule el "canon historiográfico", por obvias razones, "λόγος". Tal vez, para

[34] Colli (2005) 15.
[35] Cabe agregar también la prosa, los versos y los hexámetros como medios "imitativos" de la expresión divina que prueba la audacia de los hombres para comprender.
[36] Cf. Willamowitz (1880). Gomperz (1887). Diels (1909). Fränkel (1938 [1993]). Gigon (1959 [1968]). En contra de la centralidad de la "teología de Heráclito", Cf. Hülsz (2001).
[37] Carchia (2019) 36.

nuestro caso, y en función de nuestra tesis, resulta más plausible dar cabida a su mutua implicación[38]. Desde esta perspectiva, la doctrina Heráclito podría ser entendida, desde un punto de vista más complejo, al menos "históricamente" o desde una "historia de la metafísica", como "la transustanciación doctrinal de una práctica religiosa iniciática y ascética, cuyos orígenes arcaicos se encuentran en la era primitiva"[39]. En la perspectiva sapiencial de Heráclito, tanto el "μῦθος" como el "λόγος" son todavía "técnicas del dominio mundano-instrumental"[40]. Con esta intuición el primer capítulo de esta investigación se destinará a trazar una continuidad entre "teología mistérica" y "filosofía", pero más específicamente entre "iniciación" y el "término culminante de toda filosofía" que se proponga entrar en contacto directo con la verdad.

Ahora bien, una vez articuladas las condiciones para establecer una comunicación entre "iniciación" y "filosofía", desde el segundo capítulo se indicará que, para el efesio, el λόγος —expresión que instaura por oposición todo cuanto *es*, según su "fuerza vinculante"— concuerda con la unidad del κόσμος (κοινὸν κόσμον): la realidad del mundo en un estado determinado. Y de su correcta captación estriban las condiciones de posibilidad para un acceso pleno al κάλλιστος κόσμος. Por tanto, veremos que Heráclito establece la necesidad de seguir el el λόγος —hilo y a la vez laberinto que conduce a la "auténtica sabiduría"— pero también captar la coherencia de la contradicción para el desengaño respecto de las cosas manifiestas.

En esta segunda parte de la investigación, destinada al análisis de la relación entre enigma y la sabiduría en Heráclito, se examinará con mayor detalle la condena de nuestro autor contra la "negligencia epistémica" de la mayoría de los hombres frente a las cosas con que "topan", inclusive los que se tienen como los más sabios entre los griegos: Homero y Hesíodo. Además de señalar los efectos de vivir en una especie de "engaño particular" y en la "ignorancia de creer lo que en realidad no se sabe", el efesio afirma la existencia de una "ley divina" inmanente que asegura el buen desarrollo de los acontecimientos del κόσμος, "orden actual". El alcance de esta "ley suprema", que es expresión del λόγος, regula la proporción intrínseca del κόσμος. La ley, siendo una y divina, dice Heráclito, debe ser incorporada en la legislación pública, esto es, conforme a la naturaleza que sirve de "paradigma último" para todas las cosas, incluyendo, claro está, tanto los asuntos de la ciudad y los hombres, es decir, la ética y la política.

En conformidad con la aspiración ética-política —o incluso, podríamos decir, "cosmopolítica"— de Heráclito de "vivir conforme a la naturaleza" —lo común, universal y público por excelencia— encontraremos una coincidencia con la coyuntura de la "divulgación" de los misterios en el siglo IV a.C, según nos informan las fuentes de la época y que comentan Giorgio Colli y Giorgio Agamben respectivamente. En el marco de esta

[38] Carchia (2019) 34.
[39] Carchia (2019) 36.
[40] Carchia (2019) 37.

situación sociocultural, crucial para la historia de la "circulación del conocimiento" en el mundo griego, el λόγος de Heráclito se instala como parámetro último de todo conocimiento que debe ser puesto al servicio de los asuntos de una ciudad que, dicho sea de paso, para la época de nuestro autor, heredero de la casta de los fundadores de Éfeso, se encontraba bajo dominación extranjera. Es probable entonces que Heráclito formulara con suma cautela su propia teología-política —con el ánimo de eludir eventualmente un juicio por "ἀσέβεια" — y reclamara la participación de todos sus conciudadanos. No obstante, su modo de presentación del λόγος articula la "revelación divina" con la "especulación filosófica" indisociable de la "verdaderamente teológica" que expone nuestro autor. En consecuencia, los contenidos, bien comprendidos de la "religión pública" y los "misterios", deben hacerse públicos para que exista un paradigma de unidad en lo común: el dios y la naturaleza.

En esa dirección, se tendrá en cuenta una demanda política y religiosa que articula en su división los hechos y las palabras, la buena administración de lo sagrado, así como la "realización", "efectuación" o πρᾶξις del λόγος que tiene como finalidad reunir las cosas separadas. La doctrina de Heráclito se destina a orientar los asuntos públicos, incluyendo los religiosos para su buen desarrollo y comprensión pública. En el segundo capítulo se hará hincapié en que el λόγος puede ser entendido como el modo de una expresión anterior a las posibilidades humanas, y cuya gestión pasa a manos de un "oficiante sacerdotal" de tipo "apolíneo" como Heráclito, cuya doctrina adquiere el carácter de "iniciación filosófica" o "asunto divino".

Aventuraremos entonces la hipótesis de que la teología (o los asuntos de la religión en general) y la política —en un plano también de convergencia entre φύσις y νόμος— de Heráclito son ampliamente coincidentes, por cuanto todas las partes responden a una única realidad de la que los conciudadanos —que Heráclito desprecia abiertamente por la expulsión de Hermodoro— se han apartado. Casi podríamos decir que lo que nos ofrece nuestro autor con su "libro-discurso", es la reclamación de un esfuerzo que conduzca a la participación ciudadana de la "ley común" de unos cuantos, los "mejores"; por ese camino llegará a demandar la "obediencia a uno sólo", Zeus, en cuanto paradigma unitario de la "ciudad ideal" gobernada idealmente por Apolo, imagen del "fuego sabio" que triunfa en la conflagración y representa la promesa de una "era de la sabiduría".

En cualquier caso, en el segundo capítulo se mostrará que, la ignorancia pública, con la misma que se expulsó a Hermodoro y se practican los misterios, será también el motivo de la condena del efesio respecto del desconocimiento de los asuntos sagrados. Por esta razón, Heráclito rechaza la impiedad de la religión pública en general —teniendo en cuenta sus efectos sobre la *política*—, mas no un rechazo del tipo ateísta que, sin embargo, era una posibilidad para nada descartable[41]. En cualquier caso, el Artemision arcaico (templo de Creso) de mediados del siglo VI a.C. fue construido en tierras de los Andróclidas, y dado que

[41] La plausibilidad de esta declinación la demostró recientemente Christian Vassallo (2021).

la tradición biográfica relaciona a Heráclito y el destino de su libro con el templo de Artemisa, según dice Lebedev, los Andróclidas pudieron haber tenido alguna conexión con el templo de Artemisa de Éfeso[42].

Si bien la genealogía de Heráclito explicaría su interés tanto por la religión y los cultos populares como por la política y las leyes, creemos que su desarrollo, tal como quedó consignada en su libro, tiene rasgos propios e innovadores del autor. En la era arcaica, la conexión entre religión y política era muy estrecha —para los griegos, el concepto que conectaba las dos esferas era νόμοι "leyes" o "costumbres"— y uno de los tres capítulos del libro perdido de Heráclito se pudo haber dedicado a la política (Λόγος πολιτικός), el otro a la teología (Λόγος θεολογικός), aunque otra posibilidad es que el libro de Heráclito fuera dedicado a "Las Musas", según piensa Sergei Mouraviev. Según Diodoto, el título correcto del tratado debería ser más bien "Περὶ πολιτείας" o "Sobre la forma de gobierno" en lugar de Περὶ φύσως "Sobre la Naturaleza", esto es, teniendo en cuenta que Heráclito discutía la cosmología como un "paradigma" del orden político, siendo la "ciudad de Zeus" (es decir, el Universo) el "estándar natural" para las leyes que responden a una sola, la divina[43].

No obstante, en lo relativo puntualmente a la teología, cuyo medio de expresión por excelencia es el "enigma" desde Orfeo y Pitágoras, nuestro autor predicará acerca del tipo de comprensión necesaria para correcta comprensión de lo divino —la "teología" indisociable de su "filosofía natural"— y pondrá su conocimiento al servicio de los asuntos públicos. Incluso antes de la época del efesio, las antiguas castas sacerdotales —a las que pudo pertenecer el propio Heráclito[44]—, relacionadas con los "cultos agrícolas" como Eleusis, sostén del "proyecto civilizatorio"[45], ya ofrecían su conocimiento sagrado y dominio de lo divino para beneficiar a toda la ciudad. Los ídolos sagrados y talismanes que solían ser guardados en secreto en el palacio real o la casa del sacerdote se trasladaron hacia el templo[46],

[42] Según Marija Gimbutas la Gran Diosa era la "fuente inagotable de vida, al que el muerto regresa para volver a nacer de nuevo" y que era, en ese sentido "la madre-mago". "El origen del concepto de la dualidad vida continua/muerte y de ambivalencia divina, tal y como es expresado en imágenes míticas de la Grecia antigua -como Hécate-Artemisa, Deméter-Kore o Perséfone- se remonta a la época Neolítica-Calcolítica". Gimbutas (2007) 199. Por su parte, Lebedev indica que los Andróclidas, a cuya estirpe pertenecía Heráclito, estaban a cargo de los misterios de Deméter Eleusinia. "¿Era un antiguo culto transferido de Atenas a Éfeso por los Andróclidas? ¿O fue introducido más tarde para fortalecer la influencia política de Atenas en Jonia, por ejemplo, después de 479 [o antes de 499]? […] El culto ctónico de Deméter Eleusinia y el culto de la gran diosa madre anatolia tienen algunas características comunes". Lebedev (2014) 12. Traducción propia.

[43] Lebedev (2014) 14. "El hecho mismo de la dedicación del libro al templo de Artemisa de Éfeso es significativo por sí mismo: ningún griego dedicaría a un templo un tratado naturalista con explicaciones racionales de fenómenos meteorológicos, etc., que muchos consideraban 'impíos'"

[44] Cf. Vernant (1985). Adoménas (1999). Mouraviev (2007). Cf. Diog. Laert, IX, 6. [= Mouraviev T 36 =T 254 = T 705, 58].

[45] Podemos considerar una relación entre la instauración de los cultos a Deméter y el "proyecto civilizatorio", (es decir, el surgimiento de las "ciudades"), si se tiene en cuenta que la enseñanza que la diosa impartió a Triptólemo en Eleusis originó la agricultura. Con la célebre entrega de la rama de trigo comenzaría la domesticación de los campos cultivados por primera vez en la tierra por Triptólemo, quien se valió de un carro alado de una sola rueda para plantar toda la tierra desde el aire.

[46] Cf. Diog. Laert, IX, 6 [= Mouraviev T 219,36 = T 705,48].

y las imágenes se dispusieron para el dominio público que involucraban procesiones masivas en honor a Dionisos, como las que refirió nuestro autor con su máxima ambigüedad al equipararlo con Hades. Al originar la ecuación *vida = muerte*, Heráclito tomaba distancia de los misterios y sus promesas de una mejor vida en el Más Allá, toda vez que lo que entendemos por muerte es en realidad vida. De esta manera, se corrobora la idea de Giorgio Agamben acerca de una *ausencia de misterio* en la que, según las noticias que corresponden con la época de Heráclito, los iniciandos no hacen más que iniciarse en la propia vida ("misterio perfectísimo", según Plutarco) en una especie de "esoterismo profano" (al servicio de la ciudad) que cimienta lo que poco a poco lo que será conocido como "filosofía". Incluso, si aceptamos la noticia de Diógenes Laercio acerca de lo que hizo Heráclito con su libro, al depositarlo en el Artemision —incinerado por Eróstrato en 356 a.C,— el efesio pudo haber seguido la tendencia de "divulgar los misterios".

Ahora bien, cabe pensar que, al depositar su libro, quizás titulado Περὶ Πολιτείας y no Περὶ Φύσεως, como indica Diodoto[47], Heráclito expresaría su interés en la política, pero también los principios orientadores para una "filosofía vivida" a modo de religión ("iniciación en la filosofía"), cuya cifra máxima, como pensará siglos después Platón, será el cultivo de la virtud (heroica-filosófica), la máxima atención u observación (θεωρία) sobre la pura mundanidad. Entenderemos entonces el λόγος de Heráclito como fuente y predicado de su exposición, incluso, si se permite expresarlo de esta forma, en su convergencia entre un plano de inmanencia y trascendencia; se trata, a grandes rasgos, de una verdad objetiva e inmediata para todo aquel que preste atención para captar la "trama oculta más fuerte que la manifiesta". El λόγος es expresión de la Inteligencia divina, mentada con la imagen simbólica del rayo de Zeus que, obra con Justicia regula el universo. Como es bien sabido, para Heráclito todo acaece según el λόγος, pero también a la Justicia, la Necesidad y la Discordia, nombres empleados por nuestro autor para expresar la regularidad universal o "principio" según el cual acontecen todas las cosas: πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

El tercer capítulo de esta investigación se destinará al examen de la invocación de Heráclito en la cuarta columna del *Papiro de Derveni*, que según la enmienda que proponen Gábor Betegh y Valeria Piano, se estipula que el sol del "orden del mundo", κόσμος existe en conformidad con la "verdadera constitución" o naturaleza, la cual abarca la humana (según la medida del pie): "ἥλι[ος κόσ]μου κατὰ φύσιν ἀνθρω[πηΐου] ἐῦρος ποδός [ἐστι". Con base en esa enmienda también se evaluará la proximidad del discurso de Heráclito con el pensamiento del autor del papiro, de manera que se tendrá en cuenta la calificación del efesio como aquel que se expresó en forma semejante a un discurso sagrado: "ἵκελ̣α̣ [ἱερῶι] λόγωι λέγων [ἔφη". Al respecto, se reafirmará no solamente el carácter enigmático de la doctrina heraclítea, y su propia versión de los "nombres divinos" que distan, pero también convergen con los "convencionales". Con esta versión integrada del papiro que proponen Gábor Betegh

[47] Diog. Laert, IX, 15: "[...] τῶν δὲ γραμματικῶν Διόδοτος, ὃς οὔ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι".

y Valeria Piano, se explicará las afinidades entre Orfeo y Heráclito acerca del papel que desempeñan la Inteligencia divina, la Justicia y la Necesidad en la conformación de la "καλλίστη ἁρμονία" y del "κάλλιστος κόσμος" que cuenta con agentes reguladores como las Erinias, las cuales despejan la desmesura del universo y lo someten a la regularidad universal.

En el tercer capítulo se tomará el *Papiro de Derveni* como un marco de análisis para introducir los principales motivos de la "cosmología" de Heráclito que a su vez involucran una "cosmogonía". Al respecto, se ofrecerá una imagen del universo que responde a una Inteligencia divina según las obras de la Justicia que, obrando con sus asistentes, las Erinias, organizan una especie de "legalidad natural" (*lex naturae*) para el "orden del mundo" y las medidas conforme a la naturaleza. A continuación, la reconstrucción de los argumentos de la enmienda de la cuarta columna del *Papiro de Derveni*, donde es citado nuestro autor, permitirá afirmar que esta "regulación inteligente" mantiene la "medida" de todas las cosas según la Justicia, esto es, en concordancia con los presupuestos órficos que expone el autor del papiro en su análisis del "Himno a Zeus", fuente crucial para ubicar los antecedentes de un tipo de "panteísmo naturalista" y un "panteísmo ético-religioso" que comunican al autor de Derveni con Heráclito.

En el tercer capítulo de esta investigación se asumirá que φύσις puede ser entendida como criterio de verdad, "verdadera constitución", pero también el paradigma regulatorio del universo que se realza con el *dictum* que el *Papiro de Derveni* adjudica a Heráclito: "ἥλιο[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν. En suma, el propósito de dicho examen será explicitar la plausibilidad de algunos puntos de contacto entre el pensamiento del autor del papiro —considerado actualmente como un "pensador presocrático" en sí mismo[48]— y la cosmolo/gonía de Heráclito, esto es, en el plano de convergencia entre física y teología, cuyas variaciones estriban, probablemente, en la ubicación de una "materia divina" o "principio inteligente" para todas las cosas.

Por último, afirmaremos en ese capítulo que, a la luz del examen del papiro y su relación con la doctrina heraclítea, la relación entre el significado los nombres "metafóricos" invocados por Orfeo y la explicación de los "procesos naturales" son ignorados por la mayoría. En la cuarta columna del papiro se recuerda que Heráclito lleva a cabo una "torsión" de la opinión peculiar (τὰ ἰδιά), especialmente con relación los nombres divinos que conciernen a la religión pública, de manera que, expresando su "discurso sagrado", combina lo "común" y lo "peculiar"[49]. Frente a esta realidad, los "nombres divinos" atinentes a las realidades físicas deben ser correctamente asimiladas para la correcta comprensión de los procesos de la naturaleza del mundo. Esta visión nos permitirá asumir como tesis general acerca de la cosmolo/gonía de Heráclito que consiste en asumir el mundo conforme a la naturaleza.

[48] En esta dirección avanzó ya Alberto Bernabé Pajares (2019). Lebedev aventura un nombre para el autor con sólida evidencia: Pródico de Ceos. Cf. Lebedev (2018). Desde luego, al respecto suspendemos cualquier juicio.
[49] Hülsz (2001) 245.

Veremos que, para nuestro autor, el κόσμος, el mismo para todos, eterno, renovable y sin origen, involucra la existencia de una "materia cósmica inteligente" que guía el universo eternamente en todos sus procesos, esto es, en calidad de materia física divina: fuego. Como es bien sabido, la traducción material de dios, lo sabio por excelencia —y según se ha corroborado recientemente con la reconstrucción parcial del *Papiro de Herculano* que adelanta Christian Vassallo— es fuego; materia que, como Dionisos, "Πολυώνυμος Διόνυσος", según es invocado en los himnos órficos, altera sus nombres "según le place" al mezclarse con sus "perfumes". Al respecto, alegaremos la existencia en Heráclito, inspirados por las tesis de Andrei Lebedev, de una especie de "naturalismo panteísta", muy afín a los postulados del autor de Derveni acerca del poema órfico sobre Zeus ("materia inteligente del mundo"). La ecuación *dios = naturaleza* —notable antecedente del *deus ipse natura* spinoziano—, respondería sobre todo a un "panteísmo naturalista", debido a que se predica con la consigna: *en todo hay dios y dios es naturaleza*. Hemos querido encontrar un eco en una interrogación de capital importancia que nos dejó Enrique Hülsz:

> ¿estamos frente a una desmitificación o naturalización de la creencia ingenua popular, o ante una deificación de la naturaleza?"[50]

En el curso de esta investigación se asumirá un compromiso afirmativo con relación a la "deificación de la naturaleza" y nos decantaremos por un "naturalismo panteísta" que desembocará en los últimos capítulos en una clave esencial para la interpretación del "alma" en Heráclito, "principio supremo" de todas las cosas, según lo atestigua Aristóteles, "en la medida en que es la exhalación a partir de la cual se constituye todo lo demás"[51]. Esta dimensión, la cual nos ocupará en el cuarto capítulo, nos llevará a afirmar que el "panteísmo naturalista" de Heráclito, definido por la ecuación *dios = naturaleza*, permite un marco de comprensión de especial relevancia para la doctrina del alma universal o alma divina, según la cual, todas las cosas, sometidas a la ley de "lo sabio", el dios, son puestas en movimiento.

III

Una vez planteado el esquema para una cosmogonía que abarca la física y la teología en Heráclito, a partir del cuarto capítulo se examinará su "doctrina del alma" a la luz del paradigma de un "panteísmo naturalista", según el cual existe una identificación entre una naturaleza infinita que concuerda con la "deidad" (τὸ θεῖον) que es "fuego siemprevivo". Al respecto, se afirmará que la "investigación acerca del alma" de nuestro autor se encuentra estrechamente relacionada con la investigación jónica de las leyes naturales del universo que supone, dentro de un esquema físico y metafísico general, la existencia de un *anima mundi*.

En primer lugar, se evaluará una deriva psicológica que explica la "causa de vida" y la "inteligencia cósmica" de la que participan los seres como una manifestación del Todo-Dios,

[50] Hülsz (2001) 35.

[51] *De anima* 405a 25 (= A15 DK): καὶ ΄Ηράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχήν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν. Énfasis propio.

"Zeus", que es, materialmente, alma (ψυχή), fuego (aire para Orfeo) y "Mente"[52] (para Anaxágoras), pero también, quizás, principio de vida, "ζην" y sabiduría, según Heráclito, si se acepta la indicación del *Crátilo* de Platón. Para introducir los problemas atinentes a esa esfera, en la que dios es "causa de vida", retomaremos las proposiciones religiosas y cosmogónicas de los capítulos anteriores con miras a examinar algunas tesis sobre la naturaleza divina del "alma cósmica". Esta noción será entendida por Gábor Betegh como una masa elemental compuesta de fuego y aire, y la cual correspondería al nombre dado por Aristóteles en *De anima*, "ἀναθυμίασις", exhalación. Así mismo, según se verá a partir de un análisis reciente de Betegh, el "alma" (expresada en singular por las noticias doxográficas y opiniones adjudicadas a Heráclito) sería el "principio" que dota de vida a los seres y estaría intrínsecamente ligada al ciclo de transformación del fuego, el cual define los cambios meteorológicos que involucran, el mar, los astros y en general, los periodos cósmicos, incluyendo la conflagración que conducirá a una "era del fuego", una "era de la sabiduría"[53].

Al respecto, se alegará una posible coincidencia entre los procesos físicos del Universo y las transformaciones propias del fuego que definen el paso de la esfera celeste ("éter ardiente") a la tierra, el agua y viceversa. Se examinarán entonces los postulados de Heráclito acerca del fuego como principio (ἀρχή) y la doctrina del "alma cósmica" que mantiene todas las cosas en movimiento. En ambos casos se trataría de la constitución física fundamental del mundo y, por tanto, el "principio" que habilita la φρόνησις como una facultad común. Esta visión nos recordará que en cada parte del κόσμος se encontraría el "alma del mundo" y el λόγος sería su cara cognitiva y divina que regula las transformaciones del fuego dentro de un marco cosmogónico.

Enseguida, se afirmará con Mouraviev que la cosmogonía cíclica y la doctrina de la conflagración universal de nuestro autor no es un error de Aristóteles, ni una invención de Teofrasto y los Estoicos, sino que pertenece realmente al Efesio, quien estaría pensando en una "era del fuego" como una "era de la sabiduría"[54]. A la luz de este esquema se verá que la posibilidad de identificar una masa elemental con un "dios cósmico", "dios ardiente" o simplemente "fuego", era ya una realidad en la Antigüedad, por ejemplo, Océano y Gaia

[52] Según Betegh "Mente" puede asumirse como una materia más desde la óptica de los antiguos, visión que corrobora con Diógenes de Apolonia y el autor de Derveni.

[53] Las transformaciones del fuego se identificarán a la luz del fragmento doble B31ab.

[54] La atribución a Heráclito de la teoría de la conflagración periódica del mundo en fuego fue desafiada desde muy temprano en 1807 por Schleiermacher y luego Lasalle en 1858. Dicha posición fue criticada por Zeller, pero fue reafirmada por Burnet en 1892. El argumento de Burnet fue elaborado por Reinhardt y luego revisado y reafirmado por Kirk. Los esfuerzos de estos comentaristas han establecido firmemente la interpretación "cosmológica". Sin embargo, esta investigación se suma a un campo de interpretación cosmogónica que ha sido mantenida y defendida por varios críticos contemporáneos como Mouraviev y Finkelberg. Se optará por omitir en esta investigación el fragmento B66 debido a las enormes dificultades para establecer su autenticidad Cf. Reinhardt (1916), 164-68; (1960 [1942]) 64-68 y Kirk (1962) 349-60. Teniendo en cuenta la fuerte evidencia de ambos autores en contra de la autenticidad de B66, y a despecho de Finkelberg (1998) quien sugiere que "no hay razón filológica para dudar de la autenticidad del fragmento", se adjudicará la mayor "carga de la prueba" a las demás noticias doxográficas. De ser auténtico el dicho de B66, se trataría de una de las pruebas más sólidas de la creencia de Heráclito en la conflagración cósmica.

fueron asimilados poco a poco por la "filosofía natural" primitiva como agua y tierra respectivamente, así como el Odio y el Amor son "periodos cosmogónicos" en la doctrina de Empédocles. De manera que el "dios en llamas" de Heráclito, que "encarna" y "desencarna", se enciende y se "apaga" o simplemente "crea de sí lo contrario", expresa en la regularidad que Heráclito asigna a los ciclos del "alma del mundo" en cuanto materia y "principio metafísico" que, por lo demás, habilita las funciones motoras, perceptivas, cognitivas y dota de lenguaje todos los seres o incluso, todo lo que existe. Por tanto, según esta deriva, de corte "panpsquista", habría "signo" en todo lo que existe, lo mismo que sería posible decir: "todo piensa".

Aventuraremos la hipótesis de que, el "fuego sabio" o "dios cósmico", que se expresa como "alma divina", contiene el principio material que mantiene todas las cosas en movimiento, anima los seres y dota todos los seres de una inteligencia común, la cual varía en los hombres conforme a sus conductas y cualidades fisiológicas. Un corolario posible de este enfoque, provisional o tentativo, es que, si "todo piensa" y está en movimiento, entonces en "todo debe haber alma", así como "todo está lleno de dioses" (πάντα πλήρε θεῶν) según pensaba Tales de Mileto, citado por el propio Heráclito en su libro en calidad de "astrólogo". Al alegar que "en todo hay alma", cabrá aceptar que (i) "en todo hay dios (ya que dios es = mundo y naturaleza)" (ii) todas las cosas están dotadas de inteligencia, cuya propiedad última y material es el fuego + aire, y (iii) el alma no necesita estar en un cuerpo particular para mostrar funciones mentales, ya que existe una materia eterna y persistente en sus cambios (de lo húmedo a lo seco) que abarca desde la "esfera celeste ardiente" (¿región solar de Apolo?[55]) hasta la tierra y viceversa. Dicho esquema permitirá definir que las almas ascienden al morir y descienden al humedecer y encarnar.

En suma, se afirmará que el "alma del mundo", en calidad de "exhalación" es principio en todo, como piensa Aristóteles, respondiendo a una doble lealtad: aire y fuego, y por tanto, admitiendo doble propiedad humedad y sequía, define las cualidades de cada quien según sus conductas (ήθος) pero también los periodos cósmicos ("invierno" y "verano, "guerra" y "concordia") que conducen a una totalización o conversión de todas las cosas en fuego, según las noticias de Aristóteles sobre Heráclito. En un plano cosmológico, estas propiedades se alternarán y se transformarán, lo mismo que el fuego que, al encenderse y apagarse, define la pauta de transformaciones hasta un "incendio universal" (una "era de lo sabio", una "era de Apolo") para comenzar de nuevo.

De este esquema obtendremos, como se ha dicho, una suerte de "ciclo cosmogónico", asociado a un "alma del mundo", con un carácter tentativo y sostenido en la doxografía. Según se verá en el cuarto capítulo, este esquema, en lo relativo a la vida de los seres singulares, se caracteriza por ser asimétrico: las almas al principio se presentan en plural, refiriéndose a entidades individualizadas, mientras que al final se utiliza el singular para

[55] Cf. F.159a, Lebedev (2014).

hacer referencia a un "alma del mundo" que es el "alma divina" a la que todo retorna. El dios, "alma del mundo", versionado simbólicamente en el "rayo inteligente" que "timonea" el universo, concentra una conflictividad generalizada que organiza todos los contrarios en periodos de conflagración y regeneración (guerra paz, discordia y armonía, etc.). Cada periodo, según veremos con la ayuda de Raúl Caballero, encuentran su punto de "homeostasis" o "punto de equilibrio" una vez se alcanza el límite crítico de la conversión de "todas las cosas por fuego" o en el momento en que el dios-fuego "triunfa" en la conflagración cósmica.

Una vez caracterizada la idea del "alma del mundo" como una expresión de la contradicción esencial que habita en todos los seres, en el quinto y último capítulo, se planteará una mutua implicación entre física y cosmogonía. Esta parte de la investigación se destinará al examen de la relación entre la doctrina de la reencarnación en Heráclito y la intuición que existía ya en Eleusis acerca de la unidad entre la vida y la muerte[56]. Tendremos, como hipótesis general en la quinta parte de esta investigación que, para Heráclito, como era habitual para la física jónica e incluso milesia, todos los procesos deben explicarse por una misma regla universal, incluyendo el conflicto ínsito en el alma ("aliento" o "hálito vital" desde Homero) de todos los seres, cuya imagen fue difundida en los "grandes misterios" a través de la asociación con la rotación de Koré (la simiente del trigo). La diosa, cuyo nombre contiene la "sabiduría" según Platón en *Crátilo*, representaría el dinamismo del alma que "muere" al descender y "vive" al ascender periódicamente, según se recordaba en los misterios que adecuaban el intelecto para concluir los ciclos de la palingenesia del alma. Este esquema permitiría formular una estrecha relación entre el ciclo de las transformaciones físicas del alma y el principio de corrupción en todo lo viviente. Esta visión pudo haber sido transmitida por Heráclito a través de la unidad ἀθάνατοι θνητοί y θνητοὶ ἀθάνατοι, evocando quizás la implicación suprema de los "grandes misterios" en los que se llega a comprender la unidad de la vida y la muerte. Aquí se sugerirá cierta continuidad con la consigna órfica de purificación y el destino de los guerreros que se convierten en "comensales de los dioses" en Heráclito al "reintegrarse" con la esfera solar, o bien, el "alma del mundo".

Ahora bien, de ese panorama surgirá la pregunta sobre el destino del alma después de la muerte del cuerpo: ¿regresa al seno de esta masa psíquica elemental o sigue un ciclo de reencarnaciones? Para abordar este problema, considerada ya *vexata quaestio* por Erwin Rohde, se considerará cierta modalidad épica de la perduración individual que explica el hado de los guerreros que mueren en combate, cuya "gloria", alabada por hombres y dioses, habilitará su vida perenne junto a los dioses. Se alegará, con la ayuda de Martha Nussbaum, que la "gloria", entre dioses y hombres, sería una de las posibles formas de perpetuación de la "identidad individual", aunque, probablemente también se examinará la posible "demonización" tras la muerte en la batalla. Esta visión se evaluará en sintonía con los relatos

[56] Cf. Gimbutas (2007) 199. Lebedev (2014).

platónicos del Más Allá y su íntimo vínculo con la visión de una "filosofía como purificación" y medio privilegiado (adecuado para la "salud del alma") que conduce a un destino bienaventurado en el otro mundo (habitado por dioses y héroes) y al fin del ciclo de reencarnaciones.

Por otra parte, se verá que, en armonía con la doctrina del flujo perenne, las almas, al participar de la misma naturaleza que el fuego, imagen del movimiento, "no puede sino seguir viviendo antes y después de nuestra muerte"[57]. A diferencia de las doctrinas salvíficas de la Antigüedad, el nacimiento del alma, según nuestro autor, supone siempre una nueva. El nacimiento de una es la muerte de otra. Cuando alguien muere, ya no es nunca lo que fue, "ya no vive en nosotros ni nosotros en ella, en la medida en que ese 'nosotros' exige también la afluencia de exhalaciones provenientes de nuestro propio cuerpo"[58]. En consecuencia, se indicará que el modelo agonístico de Heráclito se apoya, no en la expiación de alguna culpa que nos anticipa (aunque coincide con la épica que honra como "dioses" a sus "héroes"), sino en el cumplimiento del Destino, la Guerra, la Justicia y la Ley que es *una sola*, la divina (νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου).

Desde esta perspectiva, en el quinto capítulo se examinará la visión de Heráclito acerca del destino de los "héroes" que cumplen la "ley" y les corresponde un "mejor destino" (μεγάλην μοῖραν) al caer "puros" en la batalla. Al morir, ascienden probablemente al éter ardiente y descenderían en calidad de δαίμονες que, según Heráclito, es asignado a cada uno: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Según el efesio, evocado probablemente por Platón en *Crátilo*, con ocasión de explicar el origen del término δαίμων, los "démones" no serían otros que hombres entregados a la batalla y honrados en virtud del "nombre que le impone su prudencia"[59]. Por tanto, serían "hombres buenos", dignos guardianes (φύλακες) de la *República* que han llevado a cabo el necesario cultivo de la sabiduría ("filosofía"). En el caso de Heráclito, en un estrecho vínculo entre "épica" y "filosofía", la "ciudad de Zeus", la "ciudad ideal", gobernada por Apolo, reclama "lo sabio", pero impone la Guerra, la cual pone a unos como "esclavos" y a otros "libres", "guerreros demonizados" caídos en la batalla.

Así las cosas, podremos dar cabida a la noticia de Diógenes Laercio cuando nos dice que Heráclito creía que todo está poblado de almas y δαίμονες; ya que, teniendo uno cada uno, facilitarían la adecuación de la conducta de los hombres (ἦθος ἀνθρώπειον) al conocimiento propio de los dioses (γνώμας θεῖον), es decir, de la totalidad, experiencia inseparable de "lo uno"; "el todo", "integración absoluta a la naturaleza"; esta visión, resultaría, por cierto, muy cercana a la aspiración que manifiesta Hegel en el himno de *Eleusis* que dedicó a su amigo Hölderlin en 1796:

> El sentir se diluye en la contemplación;
> lo que llamaba mío ya no existe;

[57] Caballero (2015) 184.
[58] Caballero (2015) 185.
[59] *Crat*. 398c.

> hundo mi yo en lo inconmensurable,
> soy en ello, todo soy, soy sólo ello[60].

El filósofo alemán se lamenta de que el "estruendo" de la Diosa haya "enmudecido" y también de que sus sabios sacerdotes callaron: "De tus sagrados ritos no llegó hasta nosotros tono alguno… en vano busca el investigador, más por curiosidad que por amor, a la sabiduría"[61]. Esta misma máxima, en el caso de Heráclito, se fundaría en el isomorfismo entre cosmos y microcosmos, y se verá reflejada en la aspiración de vincular la vida particular con la sabiduría, cuyo paradigma pone a la "naturaleza divinizada" como criterio supremo de toda existencia y de la asunción del universo entero como un "poema encarnado". Sin embargo, el conocimiento no se entrega de forma directa. Es preciso recorrer un camino y permanecer vigilantes frente a lo que, manifestándose, se reserva. Al ocultar la semilla, comienza el canto.

IV

Enseguida, explicitaremos algunas opciones y premisas metodológicas de esta investigación. Como primera medida, debemos recalcar que este estudio se propone llevar a cabo un examen con un carácter tentativo, sin miras a la demostración "definitiva", "exhaustiva" o "positiva" de sus tesis. Y si bien hay un deslizamiento del enfoque de verificación de corte historicista y positivista, el lector encontrará un trabajo con las fuentes que, sin embargo, no atestiguan una certeza apodíctica sobre la doctrina heraclítea. De hecho, nuestro "marco metodológico" se asemeja más bien a la propuesta de Furio Jesi en su libro *Mito*, cuyo procedimiento consiste en un "conocer por citas":

> de modo que vengan a ser las citas como recíprocos reactivos y como múltiples chispas o haces de iluminación conjunta […][62].

Esta consigna resulta cardinal para la formulación de nuestra metodología, pero también el estatuto que adquieren las distintas voces que intervienen en este trabajo, a modo de refuerzo o contraste de los enunciados. Es más, el lector deberá tener en cuenta que, del "conocimiento por citas", se extraen los "haces de iluminación" de toda la investigación. En algunos casos, las citas resuenan unas con otras, se contrastan o se cotejan como una especie de "combinación de lentes" que permiten un sesgo particular en cada caso, ora en el comentario, ora en la traducción, ora en la lectura de nuestras fuentes. También cabe explicitar que el uso de la cita, que incluye la literatura doxográfica, no se invoca para "verificar", como indica Jesi: "en la materia para siempre cristalizada de lo racionalmente cognoscible y factible, aquel que habría en el objetivo de Ranke 'cómo sucedió exactamente esto'"[63], sino que pone en relación un conjunto de refuerzos documentales que resultan en un recorte parcial y provisional. Incluso, esta aproximación, que se aparta de la "voluntad ilustrada" de la

[60] Hegel (1978) 214.
[61] Hegel (1978) 214.
[62] Jesi (1976) 7.
[63] Jesi (1976) 7.

totalidad, coincide con la única manera en que conocemos la obra de Heráclito: a través de citas y fragmentos. Leemos la tradición que lo constituye como el autor —ineludiblemente legendario— de una doctrina que se conoce a través de citas, lo que permite, sin embargo, crear una "caja de resonancia" de la que emana siempre un "nuevo sentido" según su combinación o según una "régimen de historicidad"[64] que admite una lectura históricamente situada, incluyendo, desde luego, esta investigación.

Sabemos bien que este estudio arriesga hipótesis, en algunos casos, improbables o sujetos a la deducción, pero por ello mismo no se despliega a partir de un ánimo de exhaustividad —o bien de los fragmentos heraclíteos o de la literatura existente—. Tampoco adelanta la corroboración "científica" de autenticidad como el de las "grandes ediciones" de los fragmentos heraclíteos que se adelantan desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días[65]. La línea argumentativa de esta investigación habita más bien aquello que la excede, y formula un recorte en el canon de las digresiones contemporáneas acerca de la así llamada *traditio praesocratica*. De igual forma, el lector debe saber que el "estado del arte" que se solicita en este tipo de empresas, en buena medida, "historiográficas", yace aquí en el modo de "conocer por citas" que ofrecemos también con plena consciencia de incompletitud. Partiremos, en consecuencia, del carácter tentativo de la aproximación histórica que proponemos en estrecho diálogo con la literatura contemporánea para trazar unas líneas que se comprometan con nuestro empeño de leer, inexorablemente, en "tiempo presente", una parte que creemos de crucial relevancia para la historia de la filosofía o, más puntualmente, una "historia de la metafísica"[66]. En este sentido, no se lleva a cabo un análisis "macrotextual" para ubicar históricamente dónde se cita a nuestro autor con miras a elaborar, "ahora sí", un contexto que valide una "efectividad histórica". Visto de esta manera, el carácter *intempestivo* de nuestro plano de enunciación *no da el paso* hacia la respuesta segura hacia el pasado o sus fuentes, sino más bien interrogamos los documentos con lo que nuestra época nos permite y que nos obliga a designar una y otra vez nuestros límites[67]. Esta situación no invalida, en cualquier

[64] Adopto aquí el sintagma acuñado por François Hartog.

[65] Cf. Bibliografía. Ediciones del libro de Heráclito. Siguiendo la orientación de Livio Rossetti, consideramos que, en el ámbito de las ediciones heraclíteas, la edición Mouraviev de 2006 merece especial atención. "Aquí, el autor asigna un número variable de estrellas (de cero a cinco), indicando que una información podría tener fuertes indicios de autenticidad, pero bajos niveles de literalidad y exactitud, o viceversa. De esta manera, se evita la obligación de una alternativa tajante entre autenticidad al 100% y autenticidad al 0%, permitiendo la posibilidad de un juicio debidamente modulado. De hecho, la alternativa tajante obliga a no tener en cuenta algunas variables, o reservarse la posibilidad de mencionarlas únicamente en el comentario. Se podría decir que se ha identificado una fórmula apropiada y utilizable incluso para un tratamiento más flexible de los fragmentos de otros autores. La introducción de esta flexibilidad ha resuelto un problema relevante y, al mismo tiempo, ha permitido ampliar la gama de fragmentos de manera controlada y ampliamente aceptable" Rossetti (2014), 11. Traducción propia.

[66] Creemos que Georges Didi-Huberman tiene razón cuando señala que "el anacronismo es necesario, el anacronismo es fecundo, cuando el pasado se muestra insuficiente, y constituye incluso, un obstáculo para la comprensión de sí mismo". (2018), 42-43.

[67] Recupero aquí las consideraciones de Georges Didi-Huberman acerca del "anacronismo histórico", y el "malestar en el método" (2018). Indica Didi-Huberman que "[l]a extrema dificultad en la que se encuentra el historiador para definir, en el uso de sus modelos de tiempo, las 'precauciones', las 'prescripciones' y

caso, la consideración "histórica" ni "filosófica" que en este estudio se propone, así como tampoco se asume que la ratificación de los postulados sea una tarea imposible. En el marco de una tarea similar, colmada de dificultades abismales, en *Introducción a la esencia de la mitología*, Carl Jung y Karl Kerényi interrogaban "¿a qué filosofía debíamos recurrir para alcanzar la justa medida del objeto, para estar a su misma altura?"[68]. En una clave "teórica", pero con una deriva "metodológica", para los autores el objetivo de un tratado sobre la mitología no es equilibrar ni neutralizar:

> las contradicciones de la lógica y los hechos vividos mitológicamente a ideas que están por brotar. Para nosotros, como para Schelling, la mitología es 'un fenómeno que, por su profundidad, su perduración y su generalidad, sólo es comparable con la naturaleza misma'[69].

Teniendo en cuenta los efectos de esta indicación, consideramos que el objetivo no será formular una serie de pautas de lectura de la tradición que nos convoca, toda vez que hay un margen abismal entre lo que "leemos" y lo que pudieron haber pensado los "teólogos" y "fisiólogos" que vivieron antes de Platón o Aristóteles, ni mucho menos definir donde comienza su "mitología". En nuestro caso, buscaremos comentar y validar nuestras aporías, o mejor, nuestros "problemas", en su propia dimensión, como un laberinto que se despliega únicamente con miras al examen de su puro recorrido. Aunque en estas páginas se renuncia al espíritu de la demostración de corte "historicista", no se elude ni la exigencia de una metodología propia de los estudios históricos de la Antigüedad temprana, recuperando sobre todo algunas líneas "metodológicas" de la historia intelectual de la segunda mitad del siglo pasado que va desde Louis Gernet a François Hartog y François Dosse. Para nuestro caso, la "historia de las ideas" contribuye decididamente al "esfuerzo hermenéutico" e "historiográfico" en el que se dibuja el horizonte de este trabajo, tributario de una "historia intelectual" de la segunda mitad del siglo XX, pero también atinente a la "historia de la filosofía" que, en lo atinente al esfuerzo de esta investigación, aspira a enriquecer o contribuir a una "historia de la metafísica", esto es, en estrecha relación con una "economía de la verdad" en Occidente.

Por eso, empero, nuestra aproximación se despliega en la zona infranqueable de los hechos irrestituibles que se sumergen en un "registro crítico" de sus fuentes, pero también, de cara a la posibilidad de combinar nuestro intento especulativo con los "datos objetivos" que acompañan este trabajo, esto es, teniendo en cuenta su "régimen de historicidad", o el "contexto históricamente determinado" por nuestras condiciones históricas de lectura, según nos hicieron ver François Hartog o Michel de Certeau. Por tanto, no podría aspirar a la

'controles' a adoptar, es una dificultad no solamente de orden metodológico. O, más bien, la dificultad metodológica no parece poder, en una situación parecida, resolverse en el interior de sí misma, por ejemplo bajo la forma de un régimen de cosas a hacer o no para guardar el buen anacronismo y rechazar el malo. 'Es la idea misma de anacronismo como error acerca del tiempo lo que debe ser deconstruido', escribe Jacques Rancière: modo de decir que el problema es, ante todo, de orden filosófico. Algo que el historiador positivista tendrá cierta dificultad en querer admitir". Didi-Huberman (2018) 57.

[68] Jung y Kerényi (2012) 184

[69] Jung y Kerényi (2012) 184.

corroboración de ninguna autoría, veracidad o certeza empírica de las fuentes, toda vez que nuestro lugar de enunciación no se funda en la reconstrucción efectiva de la realidad histórica, sino en su composición instrumental a través de citas de un libro que, como cuenta la leyenda de Diógenes Laercio, acerca de la entrega del libro de Heráclito de Eurípides a Sócrates, se solicita un "buceador de Delos" para no perecer en el intento de leerlo[70].

Ahora bien, siendo fieles a lo que dijimos anteriormente acerca del enigma (siendo Heráclito nuestra "leyenda"), nuestra aproximación no anula las "distancias" ni las "oposiciones" para "remover" a nuestro autor del terreno de lo "simbólico", "legendario" y "desconocido", esto es, en función de las propiedades intrínsecas del símbolo que, según Hegel y Creuzer: la ambigüedad y la excedencia. También Maurice Blanchot nos ofrece dos cuestiones nodales para el tema de esta investigación: "¿cómo descubrir lo oscuro sin ponerlo al descubierto? ¿Cuál sería esa experiencia de lo oscuro donde lo oscuro se daría en su oscuridad?"[71].

A tenor de estas cuestiones, nuestra aproximación se aparta del camino del "triunfo edípico" que abona el camino hacia un "método *ilustrado* aplicable" o "modelo duradero de interpretación" de fragmentos que, como nos hace ver Blanchot, son unidades de antemano cumplidas[72]. Sabemos bien que cuando hablamos del enigma, el símbolo, el mito, o incluso lo fragmentario, implicamos un "habla más original" que comporta una negatividad o una excedencia esencial. Esta situación nos lleva, sin embargo, no al abandono de la "relación con lo desconocido", sino que más bien será dicha relación la que origina nuestra responsabilidad con nuestro método. La falta de respuestas nos hace responsables del problema y se nos plantea como "una exigencia que habita el pensamiento"[73]. Creemos que esta situación compromete, a la final, "estar a la altura" de la naturaleza de lo que se investiga, pero también toda una mitopoética, como nos hace ver Furio Jesi, que considerada en sí misma, permite ubicar, lejos de nosotros y, sobre todo, de nuestro lenguaje, su naturaleza "autofundante" que "pone su origen en el afuera de sí que es su interior más remoto, su corazón de pre-ser el instante en que se pone en acto"[74].

***

[70] Diog. L, II, 22. "Dicen que Eurípides, habiéndole dado (sc. a Sócrates) el libro de Heráclito, le preguntó: "¿Qué te parece?" Y que él respondió: "las cosas que he entendido son excelentes y creo que también las que no he entendido, si bien se necesita un buceador de Delos".
[71] Blanchot, *La conversación infinita* (2008), 66.
[72] Cf. Blanchot (1994) 73.
[73] Dice Idioa Quintana que la pregunta "se mantenga sin respuesta no significa que ante ella uno deba quedar paralizado. Al contrario, la falta de respuesta es lo que hace que, ante lo que uno no puede hacerse cargo, impere una exigencia infinita […]". Cf. Idoia Quintana, *La exigencia de un habla plural*, (2013), 10.
[74] Jesi (1977) 97. Cf. Agamben (2018) 150.

I. EL ORIGEN DE LA SABIDURÍA

Proemio

Según se indicó en la introducción, este estudio comienza con la ubicación de lo que el filósofo italiano Giorgio Colli denominó, "la cifra arquetípica de la sabiduría", cuya asociación cosmológica ("imagen" o "metáfora del mundo") aparece relacionada con la figura enigmática por excelencia: Dionisos. Según Colli, el dios fue entendido como el acceso a una visión de la totalidad, cuyo reflejo, devuelve la imagen del mundo en su pluralidad y su unidad. Dionisos es la vida misma tomada en su conjunto para conformar un "enigma fundamental" en el que lo absurdo se hace realidad, por cuanto las oposiciones del universo convergen en una única realidad divina. En suma, el dios será caracterizado en el comienzo de este estudio como una expresión del enigma de la sabiduría y por tanto el comienzo de la "filosofía".

a) El enigma

En el primer volumen de su proyecto inconcluso, *La Sapienza Greca*, Giorgio Colli se pregunta ¿por qué comenzar una investigación sobre la sabiduría griega por Dionisos? A lo que responde el filósofo italiano que, con el dios, "la vida aparece como sabiduría mientras se estremece: ahí está el secreto"[75]. La vida y lo sabio, como piensa Colli, convergen en el dios como un principio que se manifiesta a través de la contemplación *entusiasta* de la vida, pero también la desgarradura y la muerte[76]. Dionisos es un dios que muere y renace, luego es un dios que abarca la vida y la muerte, la alegría y la tristeza, la guerra y la paz, y todas las contradicciones que conforman, en su unidad, una imagen del mundo en la que se contempla la vida entera[77].

Sin embargo, podemos preguntarnos junto con Colli, ¿cómo es posible abarcar toda la vida en una visión de conjunto? Cuando se vive, dice el filósofo italiano, se vive una vida determinada, ¿cómo es posible entonces pretender situarse dentro de toda la vida?[78]. Colli nos dice que con el dios se tiene la pretensión de abarcarlo todo mediante la contradicción, y

[75] "Perché da Dioniso faccio cominciare il discorso sulla sapienza? Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente: ecco l'arcano". Colli (2005) 15. Traducción propia.
[76] Esta dimensión deberá evaluarse con relación al fragmento B15 de Heráclito en el que se equipara a Dionisos y Hades. Cf. Jiménez (2021) 190.
[77] Imagen que ve reflejada el propio dios según los testimonios órficos que refieren que Dionisos se contempla a sí mismo en el espejo que le fabrica Hefestos. Cf. Procl, *in Ti*. II 80, 19. Con ello cabrá la posibilidad de plantear la tesis de que, si Dionisos es un dios contradictorio, y es imagen del mundo, entonces la "naturaleza última" del mundo es vegetal o de origen agrícola, lo que abonará el camino para interpretar la célebre sentencia B123 de Heráclito.
[78] Colli (2005) 15.

Dionisos es la contradicción de todas las contradicciones [79], "todo aquello que, manifestándose en palabras, se expresa en términos contradictorios"[80]. Sin embargo, ¿por qué asociar un dios en el que la vida se manifiesta como sabiduría, con la contradicción? ¿Se trata de una *coincidentia oppositorum* inherente a lo sabio, según lo indicaron pensadores como Heráclito? En lo sucesivo, se deberá intentar una respuesta, no sólo para delinear la relación esencial entre enigma y sabiduría que se encuentra a la base de la doctrina heraclítea, sino también arrojar alguna luz sobre la trama divina del mundo que, en los orígenes de la sabiduría griega, se expresa con Dionisos y, ya en época de Heráclito, con Zeus[81].

Ahora bien, también piensa Colli que si Dioniso se expresa en términos contradictorios, es entonces un dios absurdo: "lo absurdo que se realiza con su mera presencia"[82]. Desde esta perspectiva, la caracterización de Dionisos que ofrece el filósofo italiano, puede concordar con la definición aristotélica de enigma que encontramos en *Poética*:

> Pues la esencia del enigma [αἰνίγματός] consiste en unir, diciendo cosas reales [τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστί, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα], términos inconciliables [ἀδύνατα συνάψαι]. Ahora bien, según la composición de los vocablos no es posible hacer esto [ποιῆσαι], pero sí lo es por la metáfora [μεταφορῶν][83].

Según esta definición, el enigma se sostiene sobre términos inconciliables, es decir que, *unidos*, expresan algo real, de manera que la unión es condición de su comprensión lógica, en cuanto que de los opuestos se produce una unidad divergente y simultáneamente convergente[84]. Dicho de otra forma, el enigma hace posible la unión de cosas imposibles para designar algo que verdaderamente existe, lo mismo que, podríamos decir: el dios tracio es lo

---

[79] "In termini pacati, Dioniso è il dio della contraddizione, di tutte le contraddizioni. Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza". Colli (2005) 15.

[80] Colli (2005) 15.

[81] La relación entre lo uno y lo sabio corresponderá a los criterios supremos y cardinales de toda la doctrina de Heráclito y ese será el objeto de este estudio. Se tendrá en cuenta, en ese sentido, lo propuesto por Colli: Ahora bien, Heráclito no sólo utiliza la formulación antitética en la mayoría de sus fragmentos, sino que sostiene que el propio mundo que nos rodea, no es sino un tejido -ilusorio- de contrarios. **Todo par de contrarios es un enigma, cuya solución es la unidad, el dios que está tras ellos**". Colli (1977) 59.

[82] Colli (2005) 15. Esta premisa recuerda la definición de la magia que ofrece Carl Gustav Jung en su *Libro* Rojo: "La práctica de la magia consiste en que lo incomprendido se haga comprensible de una manera y un modo no comprensibles. La manera y el modo mágicos no son arbitrarios, ya que eso sería comprensible, sino que surgen de fundamentos incomprensibles. También hablar de fundamentos es incorrecto, pues los fundamentos son conforme a lo racional. Tampoco se puede hablar de carente de fundamento, pues no se puede decir más nada de eso. La manera y el modo mágico surgen. Cuando se abre el caos, también surge la magia". Jung (2012) 379.

[83] *Poet.* 1458a 25-30: αἰνίγματός τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστί, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι: κατὰ μὲν οὖν τὴν τῶν <ἄλλων> ὀνομάτων σύνθεσιν οὐχ οἷόν τε τοῦτο ποιῆσαι, κατὰ δὲ τὴν μεταφορῶν ἐνδέχεται. A su vez la definición de Aristóteles de metáfora sería como "el desplazamiento hacia una cosa del nombre que corresponde a otra, ya sea del género a la especie, de la especie al género, de una especie a otra especie, o por analogía" / μεταφορὰ δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον. *Poet*. 1457b 6-9.

[84] Una unidad que no neutraliza las oposiciones, sino que de hecho los identifica y los hace intercambiables sin posibilidad de fijar una identidad definida, de ahí se produce la declinación de la teoría del flujo perpetuo que se examinará más adelante en la doctrina de Heráclito.

absurdo se realiza con su mera presencia[85]. Incluso, la unión de los contrarios no se declina en la imposibilidad ni lógica ni irreal, sino más bien que esta imposibilidad es la condición de su propia realización.

También nos dice Colli: "[p]ero la revelación de Dionisos como cifra arquetípica de la sabiduría no se produce exclusivamente en su más recóndito significado"[86], sino que hay "ciertos caracteres que sólo se justifican en una perspectiva de conocimiento, como evocación o como logro [raggiungimento]"[87]. Según los rasgos delineados por Colli, el dios aparece relacionado con la presunción de conocimiento que se manifiesta en la "avidez del goce de la vida y sus resultados, el extremismo y la simultaneidad de la oposición que aluden a la totalidad, es decir, a la experiencia indecible de la totalidad"[88].

Esta experiencia se refleja en Dionisos, en quien convergen simultáneamente la vida y la muerte, la paz y la guerra, la verdad y la mentira, lo humano y lo animal, abarcando en una unidad la contradicción de todas las contradicciones, justo como se lee en tres láminas de hueso de Olbia, probablemente de los siglos V o VI[89] a.C.[90]:

> βίος, θάνατος, βίος
> ἀλήθεια
> Διό (νυσος) ᾽ΟρΦικοί
>
> Vida-muerte-vida
> Verdad
> Dio[niso][91], órficos[92]
>
> εἰρήνη πόλεμος
> ἀλήθεια ψεῦδος
> Διό (νυσος)
>
> Paz-guerra
> verdad-mentira.

[85] Colli (2005) 15.
[86] Colli (2005) 18.
[87] "[A]vidità di gustare tutta la vida, e i suoi risultati, l'estremismo e la simultaneità dell'opposizione, alludono allá totalità, a ll'esperienza indicibile della totalità". Colli (2005) 18.
[88] Colli (2005) 16.
[89] West (1982) 1.
[90] Albert Henrichs indica que: "Pero la tablilla de Olbia parece sugerir que los llamados "órficos" fueron reconocidos en Olbia ya en la mitad del siglo V a.C., si no antes, y que estaban estrechamente asociados con una divinidad identificada como Dionisio". Henrichs (2013) 574.
[91] En ninguna de las tres laminillas se escribe el nombre propio Dioniso completamente, y cabría identificar un juego de palabras con la letra Δ mayúscula que formaría la expresión ΔION, "eternidad". Por un lado, se debería a lo que Ana Isabel Jiménez indica acerca de la importancia de αἰών entre los órficos, "referido a la eternidad feliz que se alcanza tras la liberación de la vida mortal, propiciada en cierta medida por el propio Dioniso". Pero también deberá plantearse esa misma identificación (ΔIÓ y ΔION) en la sentencia B52 de Heráclito: "La edad (madura del hombre) es un niño que juega a los / dados: ¡el poder real está en las manos de un niño!" (αιών παῖς έστι παίζων, πεσσεύων, παιδός ή βασιληίη).
[92] Fr. 463 B.

Dio[niso[93]][94].

Διό (νυσος) Z[95]
[ψεῦδος] ἀλήθεια
σῶμα Ψυχή

Dio[niso] Z
mentira-verdad
cuerpo-alma[96]

El dios de las láminas órficas[97] es la reunión de todas las oposiciones en una totalidad, esto es, en la misma línea de la caracterización de Dionisos que propuso Colli. Sin embargo, el filósofo italiano quizás no alcanzó a conocer el hallazgo de las láminas en 1951, ya que fueron publicadas solamente hasta 1978[98], justo un año antes de su muerte. No obstante, a tenor de la caracterización dionisíaca en los contextos órficos[99], las oposiciones que unifica Dionisos[100] confirman la relación entre sabiduría[101] y la definición aristotélica de enigma, por lo que sería tentador afirmar que el propio dios es el enigma[102], es decir, la unidad divina

[93] Si bien la enmienda de Bernabé es la más aceptada, recuerda Henrichs que: "hay espacio para el desacuerdo y se han sugerido otras lecturas. Merkelbach 1988, 130 lee Διό(νυσος) ᾽Ορφικός; Graf 2011, 55 propone Διο(νύσωι) ᾽Ορφικῷ[ι] o Διο(νύσου) ᾽Ορφικο̣[ῦ] y traduce 'el Dionisio de Orfeo' en lugar de 'Dionisio Órfico'. No puedo imaginar que Διόνυσο". Henrichs (2013) 574.
[94] Fr. 464 B.
[95] Cf. Betegh (2004) 34.
[96] Fr. 464 B.
[97] En Heródoto y Eurípides se encuentra vinculado lo órfico y lo báquico en ocasiones (Hdt. 2. 81; E. *Hipp*. 952ss), "pero hay ejemplos de rituales báquicos, como el descrito en las *Bacantes* de Eurípides que no guardan relación con el orfismo". Por otra parte, la definición del orfismo que ofrece Nilsson se plantea como: "la combinación y culminación de todos los incesantes y múltiples movimientos religiosos del periodo arcaico. La evolución de la cosmogonía en un sentido especulativo, con el agregado de una antropogonía que hace hincapié en la explicación de la mezcla de bueno y malo en la naturaleza humana; el legalismo del ritual y de la vida; el misticismo del culto y de la doctrina; la evolución de la otra vida hacia una visibilidad concreta, y la transformación del mundo inferior en un lugar de castigo al adaptar la exigencia de una retribución a la antigua idea de que la vida después de la muerte es una repetición de la actual; la creencia en la suerte más venturosa de los purificados y de los iniciados; para todas estas cosas se pueden encontrar en otros ámbitos paralelismos o, por lo menos sugerencias". Nilsson (1968) 277.
[98] Cf. West (1982) 1. Sobre el rasgo esencial del dios, como convergencia de todos los contrarios volveremos más adelante a propósito de la sentencia B67 de Heráclito y B50a: "Que el Todo es un Dios divisible indivisible, generado ingénito, mortal inmortal, justo es que <quienes escuchan su> dogma, <lo juzguen sabio>". Hipp, *Ref*. IX, 9, 1. (F50 = Mouraviev=: Εἶναι τὸ διαιρετὸν γεντὸν ἀγέντον θνητὸν ἀθάναθον θεόν, δίκαιόν <ἐστι τοῦ δόγματος ἀκούσαντας αὐτοῦ σοφὸν δικαιοῦν·>.
[99] Guthrie indicó que a la pregunta ¿cuál era el dios de la religión órfica? No puede haber sino una respuesta: Dioniso. Por otro lado, indica que Orfeo fue el fundador de una religión, pero esta fue una versión particular de los cultos báquicos. Guthrie (1970) 43.
[100] No interesa en este estudio particularmente ubicar el origen de Dioniso, pero conviene tener en cuenta su procedencia de Tracia, probablemente, pero también de Lidia o Frigia. Algunos estudios también lo sitúan en Creta. Cf. Pugliese Carratelli (1974) 140-142. Cf. Rohde (1973) 309.
[101] A la pregunta "¿qué es lo dionisíaco?" dice Nietzsche en su en su *Ensayo de autocrítica*, "En este libro hay una respuesta a esa pregunta – en él habla alguien que 'sabe', el iniciado y discípulo de su dios" §4.
[102] En el siguiente apartado se demostrará que el mensaje de quienes instituyeron los misterios lo hicieron de forma cifrada. Cf. *Phd.* 69c. Cf. Iambl, *Vit. P*, 28, 146. Procl, *in Ti*, III 168. 9.

que contiene la totalidad de las contradicciones del mundo, esto es, como un imposible que se hace real.

Ahora bien, si el dios se manifiesta en la avidez por el goce de la vida entera y la afirmación de sus resultados, conduce a la oposición paradójica y el intercambio de oposiciones que se celebra en sus cultos e invocaciones. De esta manera, el dios manifiesta los términos extremos de todas las oposiciones y la pretensión de situarse dentro de toda la vida en su conjunto, lo que conduce a la experiencia inenarrable de la totalidad. El dios es, en palabras de Colli:

> [u]n impulso insondable, el elemento ácueo sin fronteras, el torrente de vida que se precipita en cascada de roca en roca, el vértigo del vuelo y el desgarrón de la caída. Es lo inagotable [l'inesauribile] a través de la fragmentación, lo que vive en cada una de las laceraciones del cuerpo tenue del agua cuando se estrella contra las piedras agudas del fondo[103].

Dionisos manifiesta los términos extremos de todas las oposiciones que no sólo el hombre, como nos dice Colli, lleva consigo, sino también algo más que él mismo, y este es: "l'origine oscura della sapienza"[104]. El dios, con los rasgos del enigma fundamental, adopta las máscaras de un devenir, ora animal, ora humano, ora vegetal, ora como la celebración de la existencia en todas sus manifestaciones, pero ninguna de ellas, pues se trata de la afirmación de la pura multiplicidad, el impulso diferente de cualquier definición acabada o suficiente, y por tanto se hace indecible. Y es que el nombre del dios no podría decirse de una única manera[105]. Un ejemplo bastante ilustrativo lo encontramos en los siguientes himnos órficos:

> XLII. Μίσης θυμίαμα στύρακα.
>
> θεσμοφόρον καλέω ναρθηκοφόρον Διόνυσον,
> σπέρμα[106] πολύμνηστον, πολυώνυμον Εὐβουλεῆος
> ἀγνήν εὐίερόν τε Μίσην ἄρρετον ἄνασσαν,
> ἄρσενα καὶ θῆλυν, διφυῆ, λύσειον, ῎Ιακχον[107].
>
> XLII. Perfume De Mise, Estoraque
>
> Invoco a Dioniso portador del tirso, germen muy recordado, Eubuleo
> de muchos nombres, y a la casta y sacra Mise, **soberana innombrable**,

[103] Colli (2005) 18.
[104] Colli (2005) 15.
[105] Con relación al comentario del fragmento B67 de Heráclito, se deberá volver sobre lo sugerido ya por Rodolfo Mondolfo: "Dios es realmente para Heráclito lo que era el dios supremo en la teología egipcia (y análogamente en la caldea y otras teologías orientales): "el dios de los nombres innumerables". Mondolfo (1998) 210. Dioniso, como otras divinidades, dice Guthrie, "era πολυώνυμος, es decir, era venerado bajo diversos nombres, y también con muchos diferentes epítetos". Muchas veces, los nombres y epítetos de un dios, aunque aparecen de forma cifrada u oscura, no sólo en las tablillas órficas y sus juegos de palabras, sino también, en sabios como Jenófanes, Empédocles, pero especialmente Heráclito para cifrar los principios de su doctrina. Cf. Guthrie (1970) 43.
[106] Se deberá tener en cuenta la expresión σπέρμα para lo que se desarrollará al cabo de esta investigación a propósito de la identificación entre cosmos y physis.
[107] *OF*. 42. 1-4.

varón y hembra, de doble naturaleza, Iaco liberador[108].

XLIII. Ὕμνο Διονύσου Βασσαρέως Τριετηρικοῦ
Ἐλθέ, μάκαρ Διόνυσε, πυρίσπορε, ταυρομέτωπε,
Βάσσαρε καὶ Βακχεῦ, πολυώνμε, παντοδυνάστα.

XLV. Himno de Dioniso Basareo Trienal:

Ven, feliz Dioniso, hijo del fuego, de frente de toro, Básaro y Baco, de muchos nombres, todopoderoso[109].

Vale la pena destacar el himno XLII en el que se hace hincapié sobre los muchos nombres del dios (πολύμνηστον), "germen muy recordado" (σπέρμα πολύμνηστον), que volvería periódicamente a la vida[110], lo mismo que la personificación de la simiente, Perséfone, representaría "un reflejo del alma humana, que también desaparece y vuelve a aparecer"[111]. Y este sería el verdadero contenido de los secretos sagrados"[112]. Giorgio Agamben piensa que Koré, la diosa del inframundo (χθονίας βασιλείας)[113], soberana innombrable (ἄρρετον ἄνασσαν[114]) "es la vida porque no se deja 'decir', porque no se deja definir ni por la edad, ni por la identidad sexual, ni por las máscaras familiares ni sociales"[115]. De forma similar[116], en cuanto perteneciente a la casta de Mise, es decir Koré, Dionisos πολυώνυμον, el de los "muchos nombres", es "varón y hembra, de doble naturaleza": ἄρϛενα καὶ θῆλυν, διφυῆ, λύσειον, Ἴακχον. Esta condición, nos recuerda que el dios es la "vida misma", la totalidad enigmática que se unifica a Hades, la muerte, según Heráclito:

Si ellos (la multitud) dejasen de hacer la procesión en
/ honor de Diónisos
y de cantar el himno a las partes pudendas [αἰδοίοισιν][117],

[108] Cf. Jiménez (2005) 633. Énfasis propio.
[109] OF. 45. 1-2
[110] Dice Mircea Eliade: "Dióniso, en especial, se caracteriza por sus epifanías y desapariciones periódicas, por su 'muerte' y su 'renacimiento', de forma que no resulta difícil descifrar sus relaciones con el ritmo de la vegetación y, en general, con el ciclo eterno de la vida, la muerte y el renacer". Eliade (1985) 40.
[111] En el himno se dice que Dionisos pertenece a la casta y sacra Mise, es decir, Perséfone.
[112] Rohde (1973) 276.
[113] Indicó Jan Bremmer (2013) que "Dionysos is connected to Persephone by the Orphics, but that connection should not be generalized to Greek religion *tout court*". Bremmet, en Bernabé, (eds.) (2013) 12.
[114] Cito aquí el Fragmento 63 de Eurípides citado en Colli (2005). (*Hesych*, I, 289; ἡ Περσεφόνη). La imposibilidad de nombrar a Perséfone (asociada a ἀλήθεια y φψσις) se estudiará más adelante sobre la divinidad que, como la "naturaleza", multiplica, cifra u oculta sus nombres.
[115] Cf. Agamben (2014).
[116] Indicó Jan Bremmer (2013) que "Dionysos is connected to Persephone by the Orphics, but that connection should not be generalized to Greek religion *tout court*". Bremmet, citado en Bernabé (2013) 12.
[117] En el *Papiro de Derveni* se encuentra un juego de palabras que propicia la ambigüedad de αἰδοῖον y que sirve para explicar "el verso de la teogonía órfica en el que se lee que Zeus se tragó al venerable, αἰδοῖον, dios primogénito. [El autor del papiro] interpreta así que Orfeo utiliza el epíteto, αἰδοῖον en alusión a la fertilidad de los genitales y lo comparó con el sol, ya que sin el sol no existirían los seres actuales". *P. Derv.* Col. XIII, 4-10. Citado en Casadesús (2008) 1087. También dice Jámblico que "la erección de imágenes fálicas es un símbolo de la potencia generadora y consideramos que ella está llamada a fecundar el mundo, razón por la que la mayoría son consagradas en primavera, cuando precisamente también todo el mundo recibe de los dioses la generación de la creación entera". Jámblico. (2017). 43.

> tal proceder (omisión) sería sin duda juzgado de ‘suma
> / irreverencia’ (o ‘impiedad’) [ἀναιδέστατα]:
> mas (en realidad) Hades y Diónisos son un mismo (dios),
> por mucho que ellos deliren y celebren fiestas bacanales
> / (orgías)[118] [μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν]en honor de este último (únicamente)[119].

Colli llamó la atención sobre la presunción del conocimiento que se manifiesta en la avidez por la vida feliz y la afirmación de sus resultados, aunque toda noción de vida sea siempre pregnante de muerte, como lo recuerda el sabio de Éfeso[120]. No obstante, la visión trágica que ofrece el dios en los misterios conduce a la experiencia del enmudecer mismo, pues todo apunta a la experiencia inenarrable de la totalidad[121], tal y como se lee en fragmento de Píndaro:

> **Dichoso**[122] el que entra bajo la tierra, después de haber visto estas cosas; conoce el fin de la vida y conoce su principio, el que le dio Zeus[123].

O en los *Himnos homéricos a Deméter*:

> ... y [Deméter] mostró los ritos orgiásticos a todos, a Triptólemo y a Polixeno, y también a Diocles, los ritos sacros que no se pueden transgredir ni aprender, ni siquiera proferir, porque un gran respeto hacia los dioses entrecorta la voz. **Dichoso, entre los habitantes de la tierra, el que ha visto estas cosas**: pero el no iniciado en los ritos sacros, el que no ha tenido esta

---

[118] Martin Persson Nilsson señaló en Historia de la religión griega, que “el falo es el símbolo evidente del poder procreador de la naturaleza. El lugar que ocupa en los ritos de la fertilidad resulta natural, por el paralelismo entre la fertilidad humana y la vegetal, que resulta evidente para todos los pueblos agrícolas de una etapa más primitiva”. Nilsson (1968) 117.

[119] Clem, *Prot*, 34, 5. B15 (= 50 Marcovich): εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· ὠυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν. Nilsson menciona en *Historia de la religión griega* que “Aun las grandes Dionisias, que se celebraban con esa elevada creación del espíritu griego, la tragedia, se abrían con una procesión fálica para la que se pedían falos también a las colonias de Atenas”. Según Nilsson el mundo primitivo de las ideas tiene dos caras: una positiva, la magia, que en virtud de lograr ciertos actos trata de lograr ciertos resultados; otra negativa, el tabú, que prohíbe ciertos actos por temor a que sobrevenga un mal. Nilsson (1968) 117-125.

[120] Al contemplar la posibilidad de que la felicidad provenga de la posesión divina, Aristóteles indica que, si la felicidad no viene, o bien por naturaleza ni por el estudio o los hábitos, entonces: “por uno de los dos siguientes: por la inspiración de algún ser demoníaco [ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου], a manera de ‘transportados’ [ἐνθουσιάζοντες], **como es el caso de las personas poseídas de ninfas [νυμφόληπτοι] o de dioses [θεόληπτοι]** […]”. *EE*. 1214a 20: ἢ τούτων μὲν κατ᾽ οὐδένα τῶν τρόπων, δυοῖν δὲ θάτερον, ἤτοι καθάπερ οἱ νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι τῶν ἀνθρώπων, ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινὸς ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες, ἢ διὰ τὴν τύχην. Énfasis propio.

[121] En ese sentido indica Proclo: “Éstas son las doctrinas religiosas órficas. Pues, lo que Orfeo transmitió en forma de misterios, mediante **relatos inefables** [ἀπορρήτων λόγων], esto lo aprendió Pitágoras mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios […]”. Procl, *in Ti*, III 168. 9. Traducción de Jiménez (2005) 131. Énfasis propio.

[122] Más adelante también leeremos la opinión de Plutarco: “**Es preciso que la vida, siendo una iniciación a estas cosas** y un rito mistérico perfectísimo, **esté repleta de contento y alegría**… en tales ocasiones permanecemos en respetuoso silencio y guardamos la debida compostura […]”. Plut, *Mor*, 477 C-E. (*Sobre la tranquilidad del alma*). Arist. *De Phil*. § 14b. Cf. Aristóteles (2005) 291.

[123] Clem, *Strom*. 3, 3, 17. Pind, fr. 137: **ὄλβιος** ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ ὑπὸ χθόν · οίδε μέν βίου τελευτάν, οίδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν. Bernabé (2004) 73. Énfasis propio.

> suerte, no tendrá igual destino, una vez muerto, en las húmedas y mohosas tinieblas inferiores[124].

Antes de examinar con mayor detenimiento la dimensión salvífica de los misterios que se anuncia en las últimas frases del himno homérico y la escatología mistérica en general, no podríamos pasar por alto la indicación del rapsoda acerca de la felicidad a la que conducen los ritos orgiásticos, es decir, los que se celebran en honor a Dionisos y que fueron instituidos por la propia Deméter[125] en Eleusis[126]. Precisamente, en los ritos sacros, la combinación de la vida y la muerte manifiestan la persistencia que simboliza Dionisos, como "el torrente de vida que se precipita en cascada de roca en roca"[127]. Colli indica que en las manifestaciones de su culto, algunos caracteres del dios se justifican en una perspectiva de conocimiento, evocación[128] o logro, en algunos casos para el alma singular o en otros meramente cognoscitivos. No deja de sorprender que estos caracteres salgan a relucir en los ritos orgiásticos, sin embargo, su sentido permanece en reserva, tal y como se confirma con Eurípides en *Las Bacantes*:

> Penteo: ¿Cuál es, para ti, el sentido de las orgías?
> Dionisos: Son un secreto para los no iniciados en el culto a Baco[129].

El secreto apunta a la perspectiva de un conocimiento posible solamente como evocación y logro, como sugiere Colli, pero también, la condición para un conocimiento sin palabras que abarca la vida tomada en su conjunto mientras se estremece. Y es que Dionisos fue tenido también entre los círculos órficos como el reflejo de la imagen plural del mundo. Precisamente de Proclo nos llega un testimonio acerca de Dionisos como imagen plural en su comentario al *Timeo* de Platón:

> Desde antiguo, también en las obras de los teólogos, el espejo está presente como símbolo que indica la capacidad del intelecto para llenarse con el todo. Por ello cuentan asimismo que Hefesto fabricó un espejo para Dioniso, y que al mirarlo el dios y contemplar su propia imagen, llegó desde ella a la creación universal, disgregada[130].

---

[124] Hom, *Hymn. in Cerem*, 476-482: καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσι, Τριπτολέμῳ τε Πολυξείνῳ, ἐπὶ τοῖς δὲ Διοκλεῖ σεμνά, τά τ᾽ οὔπως ἔστι παρεξίμεν οὔτε πυθέσθαι οὔτ᾽ ἀχέειν: μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν. ὄλβιος, ὃς τάδ᾽ ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων: ὃς δ᾽ ἀτελὴς ἱερῶν ὅς τ᾽ ἄμμορος, οὔποθ᾽ ὁμοίων αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι.

[125] Según Granger, era natural entre los griegos vincular a Deméter con Dionisos en los significados populares, toda vez que eran deidades que presagiaban el reino vegetal. Por otro lado, los cultos a Dionisos como los de Deméter involucraba un lenguaje obsceno y vergonzoso en la forma del ritual αἰσχρολογία. Cf. Granger, "Heraclitus B42", en Nuevos ensayos, 184. Cabe anotar también que el nombre de Deméter, según el P. Derv. es Γῆ Μήτηρ, "Tierra -Madre". "Pero Deméter fue denominada como Tierra-Madre (Ge-Meter), un único nombre de ambas". *P. Derv*. Col. XXII 9-10.

[126] Dice Colli que "el dios que está detrás de Eleusis, el que se festeja en Eleusis, el que manifiesta su poder en Eleusis, es precisamente Dionisos". Colli (2005) 29.

[127] Colli (2005) 16.

[128] La idea de evocación deberá tenerse más adelante en el sentido de recuerdo animado por la memoria, Mnemosine, diosa tutelar del orfismo.

[129] Eur, *Bac*. ΠΕ. τὰ δ᾽ ὄργι᾽ ἐστί τίν' ἰδέαν ἔχοντὰ σοι; ΔΙ. ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν.

[130] Procl, *in Ti*. II 80, 19 Diehl = OF 309 IV.

El espejo aparece en los relatos órficos asociado a la facultad de comprensión del universo, "la capacidad del intelecto para llenarse con el todo"[131], por tanto, es menester entender el universo como uno y todas sus partes[132], "al igual que el dios, que se disgregó al mirar su imagen y asimiló, por tanto, su esencia, a la de la creación misma"[133]. La imagen del mundo es la imagen del dios, según Damascio:

> En efecto, Dioniso, cuando puso su imagen en el espejo, la siguió y así fue dividido en el universo. Y Apolo lo reunió y recompuso, como dios purificador[134] que es y verdadero de Dioniso…[135].

Se consideraba que el dios era dividido en dos al verse reflejado, lo que anticipaba, según las interpretaciones órficas, su descuartizamiento a manos de los Titanes[136]. Sin embargo, sus pedazos, recolectados según algunas versiones como la de Damascio, por Apolo, volverían a ser unificados y llevados a una tumba en el ónfalo de Delfos, de manera que el oráculo habla el idioma de ambos dioses y se establece como el santuario donde los hombres entrarán en contacto con la sabiduría divina[137]. A través de la exaltación, la inspiración divina y la locura (μανία), es posible tanto la adivinación, como la visión suprema (ἐποπτικά), es decir, la iniciación en los más altos misterios revelados para los verdaderos amigos de la sabiduría[138].

Por su parte, es en el oráculo délfico donde el éxtasis se convierte en el instrumento de una liberación cognoscitiva, y dice Colli: "rota su individualidad, el poseído por Dionisos ve

---

[131] García-Gasco (2007) 249.
[132] De ahí deriva el carácter trágico del dios.
[133] García-Gasco (2007) 249.
[134] Purificador puede ser entendido también en relación con la sabiduría, según la acepción que propone Platón, para quien: "Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos estos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador". *Phdr*. 69c: **κάθαρσίς** τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ.
[135] Damasc, *in Phd*. 1. 128 (81 Westerink), citado en García-Gasco (2007) 249.
[136] Aunque los Titanes fueron vencidos por Zeus, no dejaron hostilidad contra el dios, debido a que este también cedió su reino a Dionisos. En el fragmento 301 de Bernabé se lee: "Titanes de malvada intención, dotados de un corazón [soberbio.] La envidia promueve su odio contra el niño divino y maquinan un acto sumamente violento contra él. En el Fragmento 302 B. (210 + 214 K) se dice: "Crecía Baco y los Titanes todos reventaban de envidia y al final como no era posible ocultarlo, decidieron despedazarlo". Bernabé (2003) 184.
[137] Esta probablemente sea una de las razones por las cuales Heráclito hablará del "dios" genéricamente, es decir, con el fin de no substancializar el dios del oráculo: "¿No ves [...] cuánta gracia tienen los cantos de Safo, que encantan y hechizan a quienes los escuchan? En cambio, la Sibila con boca delirante según Heráclito, hace sonar cosas sin risa, sin adornos ni perfumes y con su voz alcanza mil años por **el dios"**. Plut, *De Pyth*. 6. B92: [Οὐχ ὁρᾶις . . , ὅσην χάρινἔχει τὰ Σαπφικὰ μέλη, κηλοῦντα καὶκαταθέλγοντα τοὺς ἀκροωμένους ;] Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ΄ Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ **τὸν θεόν**. Énfasis propio.
[138] Según Platón, el filósofo necesitará también ser un iniciado en el amor, pues recuérdense las palabras de Diotima en *Banquete*: "Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte [ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες]. Pero en los ritos finales [τὰ δὲ τέλεα] y suprema revelación [**ἐποπτικά**], por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente [ὀρθῶς], no sé si serías capaz de iniciarte". *Symp*. 209e -210a.

aquello que los no iniciados no ven"[139]. Por eso, según el himno homérico, lo contemplado en los misterios impide la voz[140]. El dios ofrece una imagen plural del mundo en la que se obtiene de la intuición de un trasfondo trágico de la existencia que, sin embargo, conduce a la felicidad de participar del saber sin palabras[141]. Así mismo, según Giorgio Agamben, que la vida misma se haga alegre pero indecible, es también:

> Vivir la vida como una iniciación[142]. Pero ¿a qué? No a una doctrina sino a la vida misma y a su ausencia de misterio. Eso hemos aprendido, que no hay ningún misterio, sólo una muchacha indecible[143]. Los hombres son vivientes que, a diferencia del resto de los animales, deben ser iniciados a su propia vida, es decir, deben primero perderse en lo humano para reencontrarse en lo viviente, y viceversa[144].

Por eso, es posible que:

> no se tratara de mantener en lo oscuro a los no iniciados, sino que el silencio concerniera a los iniciados mismos. Ellos, que habían tenido acceso a una experiencia de no-conocimiento -o, mejor, de un conocimiento no discursivo-, no debían poner en palabras aquello que habían visto o padecido[145].

Según el filósofo italiano, los ritos sacros no se pueden ni transgredir ni aprender porque son la vida misma en la que el hombre se inicia, lo que sería, en otras palabras: *la vida indecible como misterio*. ¿Existe alguna relación entre lo visto en los misterios eleusinos con el epíteto de Koré "indecible", ἄρρητος κόρη[146]? Al respecto, Agamben nos hace ver que existió en la Grecia antigua "la posibilidad abierta de una existencia alegre e intransigentemente in-fantil. Por eso no era posible divulgar el misterio, porque no había nada propiamente que divulgar"[147]. En esa dirección, el diálogo apócrifo de Aristóteles, *Eudemo*, se lee que la "epóptica" se refiere a:

---

[139] Colli (2005) 19.

[140] En el fragmento 157 de Plutarco, se lee: "Así pues, la ciencia natural antigua era entre griegos y bárbaros un relato de la naturaleza disfrazado de mitos, oculto en la mayoría por enigmas y suposiciones, y una teología mistérica que considera lo que se dice más incierto para muchos que lo que se calla y lo que se calla más suspicaz que lo que se dice. Eso es evidente en los poemas órficos y en los relatos egipcios y frigios. Pero, sobre todo, los ritos secretos de las celebraciones y lo ejecutado simbólicamente en los rituales sacros revelan el modo de pensar de los antiguos". Citado en Jiménez (2005) 422.

[141] Jung y Kerényi (2012) 183.

[142] Esta cita de Plutarco apoya la posición de Agamben acerca de la vida como misterio: "Es preciso que la vida, siendo una iniciación a estas cosas y un rito mistérico perfectísimo, esté repleta de contento y alegría… en tales ocasiones permanecemos en respetuoso silencio y guardamos la debida compostura, pues nadie se lamenta al ser iniciado ni gime al contemplar las fiestas píticas o bebiendo en las fiestas de Crono; pero los festivales que el dios celebra para nosotros y en los cuales nos inicia lo deshonran los hombres, al pasar la mayor parte del tiempo entre lamentos, aflicciones y penosas preocupaciones". Plut, *Mor*, 477 C-E. (*Sobre la tranquilidad del alma*). Arist. *De Phil*. § 14b. Cf. Aristóteles (2005) 291.

[143] Esta referencia procede de un lexicógrafo alejandrino del siglo V, Hesiquio, quien transmite el fragmento 63 de Eurípides. Cf. Colli (2005).

[144] Agamben (2014) 53.

[145] Agamben (2014) 21

[146] *Hesych*, I, 289. Eurip. Fr. 63 (ἡ Περσεφόνη). La imposibilidad de nombrar a Perséfone (asociada a ἀλήθεια y φψσις en la tradición arcaica griega) se examinará más adelante sobre la divinidad que multiplica, cifra u oculta de la diosa que se dice, pero no se nombra.

[147] Agamben (2014) 21

> esta parte de la filosofía, en cuanto que aquellos … que han tocado directamente la verdad pura en relación con ese objeto, creen haber llegado al término de la filosofía, como en una iniciación[148].

Pseudo Aristóteles parangona en este pasaje "el conocimiento filosófico (la *theoria*) con la visión mistérica el acceso pleno a la verdad que ocurre tras poder "tocar" la "verdad pura"[149] al cabo del camino filosófico e iniciático[150]. Cuando se dice "que aquellos … que han tocado directamente la verdad, aseguran poseer el objetivo último de la filosofía (*telos echein philosphias*) como en una iniciación (*hoion en telei*)"[151], se trataría de una iniciación que es en la vida misma, cuyo término filosófico, la "teoría" ("contemplación divina"), es equiparable a la visión obtenida al cabo de las τελεταί[152]. También Plutarco, sacerdote de Delfos, parafraseando a Pseudo Aristóteles en *De Philosophia*, indica que:

> Es preciso que **la vida, siendo una iniciación a estas cosas** y **un rito mistérico perfectísimo**, **esté repleta de contento y alegría**… en tales ocasiones permanecemos en **respetuoso silencio** y guardamos la debida compostura, pues **nadie se lamenta al ser iniciado** ni gime al contemplar las fiestas píticas o bebiendo en las fiestas de Crono; pero los festivales que el dios celebra para nosotros y en los cuales nos inicia lo deshonran los hombres, al pasar la mayor parte del tiempo entre lamentos, aflicciones y penosas preocupaciones[153].

Aquí habría cierta resonancia con el himno homérico, cuando se dice que "en tales ocasiones", es decir, en la iniciación en "estas cosas"[154] y "un rito mistérico perfectísimo" permanecemos en "respetuoso silencio". Pseudo Aristóteles, en la voz de Plutarco, nos

---

[148] Arist. *Eudem.* § 10. Cf. Aristóteles (2005) 114. Cf. Ross, 10; Gigon 1012; Plutarco, *Mor.* (*Isis* y Osiris) 382D-E.

[149] Agamben (2014) 22.

[150] Indica Rosa García-Gasco que algunos verbos que hacen referencia a la transmisión de la revelación en la religión órfica tienen también un valor didáctico: ἀνεδείκνυμι, "revelar" (OH 24.10, 76.7), παραδίδωμι, "transmitir" (D.S.3.65.6, 5.77.3, Hippol. Haer. 5.20.4; Procl. *Theol. Plat*. 6, 50. 12 (VI 11 Saffrey – Westerink), ἀγγέλλω, "referir" (Iambl. VP 28.151), λέγω, "contar" (Fr. 60 Rose), ἀναφαίνω, "revelar" (OH 79.8), ἐκφαίνω, "revelar" (Procl. in R.2.312.16 Kroll). Gasco (2007) 93. Sobre la iniciación que prepara el camino para la *theoria* filosófica a la que se volverá en el segundo capítulo.

[151] Agamben (2014) 22.

[152] Nos ceñimos a la definición de Ana Isabel Jiménez de τελετή en los siguientes términos: "En el contexto religioso podemos definir τελετή como cualquier ceremonia durante la cual se celebran ritos de acuerdo con unas creencias reservadas a iniciandos o iniciados (μιστήρια). En el orfismo, el término τελετή designa por medio del mito y del rito de un conjunto de creencias religiosas. En este sentido puede referirse a 'la ceremonia ritual', el acto en sí mismo, o a los ritos y enseñanzas que en ella se cumplen y se transmiten". Jiménez (2008) 731. En Bernabé y Casadesús (2008). Conviene tener en cuenta, también, que τελεταί "es un término difícil de traducir, ya que la traducción frecuente, 'iniciaciones', es insuficiente, porque no eran solo ritos iniciáticos, sino que se celebraban en diversas ocasiones a lo largo de la vida de quienes ya estaban iniciados. Por ello es preferible dejarlo sin traducir". Bernabé (2016) 79.

[153] Plut, *Mor,* 477 C-E.

[154] Llama la atención el deíctico que también aparece tanto en el fragmento 137 de Píndaro ("Dichoso el que entra bajo la tierra, después de haber visto estas cosas"), como en el himno homérico a Deméter: "Dichoso, entre los habitantes de la tierra, el que ha visto estas cosas. [ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων]". Hom, *Hymn. in Cerem,* 480.

confirma que la vida se vive como una iniciación, en cuya cifra se encuentra la celebración de un "respetuoso silencio" [155].

También es notable que la iniciación en la vida como un "rito mistérico perfectísimo" colme de contento y alegría entusiasta a quien lo hace, lo que concuerda con la caracterización del dios que afirma la vida feliz con todas sus consecuencias y todo aquello que, por lo general, como indica Colli:

> permaneciendo en Grecia, tanto en la época de la sabiduría como en la de la filosofía, es fácil comprobar la frecuencia con que se denomina 'ver' al acto del conocimiento supremo[156].

Así, la ἐποπτεία que preside Dionisos aparece relacionada con la presunción de conocimiento que se manifiesta en la avidez de la vida entusiasta y la acogida de sus resultados, por tanto, sus iniciaciones serían iniciaciones en la vida misma, como opina Agamben. También lo indican de alguna manera Jung y Kerényi en *Introducción a la esencia de la mitología*:

> la visión y aquello que se ha visto, el saber y el ser componen aquí una unidad, como es costumbre en los modos de pensar y de existir helénicos. E incluso se reclama para sí mismo, en tanto que **vidente y sabedor**, un lugar de excepción respecto a la **existencia feliz**[157].

Estos son precisamente quienes han comprendido después de haber "visto", "escuchado" o "tocado" las "verdades puras" durante la iniciación, pero también los que saben, es decir, los que alcanzan el "éxtasis del conocimiento", el "éxtasis de los filósofos"[158]. Y es que la posesión báquica, análoga a la ἐποπτεία refiere, como dice Pseudo Aristóteles, a esa *parte* de la filosofía que pone en contacto directo con la "verdad pura"[159], y a la vez, una "fiesta del conocimiento"[160] que se hace un lugar de excepción respecto a la existencia feliz del vidente y el sabedor. Por esta razón, dicen Jung y Kerényi que "la convicción de que la posesión plena y feliz de la existencia, convertida en su 'propia existencia', únicamente le será concedida a aquel que 'ha visto' en Eleusis y 'sabe'"[161]. Quienes "ven", simultáneamente, "saben", aunque no necesariamente pueden poner en palabras[162], pues tanto los misterios y "el mundo de los dioses forma ya parte de la expresión; lo que se trata de expresar es lo divino

---

[155] Resulta de capital importancia recordar que para Alberto Bernabé la **alusión enigmática,** αἴνιγμα (y el verbo correspondiente, αἰνίττομαι) es una "**forma particular de silencio**". Bernabé (2007) 57.
[156] Colli (2005) 28.
[157] Jung y Kerényi (2012) 183. Énfasis propio.
[158] Pienso en la fórmula de Platón: "pues todos habéis participado de la locura filosófica y de la posesión báquica". *Symp*. 218b: πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας. Esta dimensión comunicará también con lo que se argumentará más adelante acerca de los verdaderos filósofos en *Phd*. 69c.
[159] Arist. *Eudem.* § 10. Cf. Aristóteles (2005) 114. Cf. Ross, 10; Gigon 1012; Plutarco, *Mor*. (*Isis* y Osiris) 382D-E.
[160] Visto de esta forma, como indica Colli: Che l'evento mistérico di Eleusi -uno dei vertici della vita greca, celebrato annualmente alla fine dell'estate – **fosse una festa della conoscenza**, risulta chiaro dalle testimonianze antiche, ma i moderni, all'infuori di qualche timido accenno in contrario, non vogliono ammetterlo". Colli (2005) 28.
[161] Jung y Kerényi (2012) 183.
[162] Más adelante se verá también que, en el discurso de Diotima, la belleza en sí, que contempla quien se inicia en los misterios del amor, "no se le aparecerá esta belleza bajo la figura de un rostro […] ni como un razonamiento, ni como una ciencia [οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη]". Cf. *Symp*. 211b.

indecible, el éxtasis mistérico"[163]. Los iniciados en los misterios de Dionisos, llamados por Platón, "verdaderos filósofos" en *Fedón*, los "amigos de la sabiduría" y "contempladores" de la verdadera belleza del mundo[164], viven la iniciación feliz en "misterios perfectos", es decir, la vida indecible[165] y estremecida que, tomada en su conjunto, prescinde de las palabras, pero comunica con la sabiduría que viene de Dionisos, "conexión" entre toda división: el absurdo que se hace realidad[166].

b) Los verdaderos filósofos

Hasta aquí se ha dicho que Dionisos, imagen primigenia de la sabiduría, según Colli, brinda acceso no sólo a una existencia feliz que se afirma en todos sus resultados, sino también, a una "auténtica visión"[167]. Hemos visto que esta experiencia es descrita por Pseudo-Aristóteles como esa parte de la filosofía a la que "llegan" quienes creen haber tocado la "verdad pura"[168], como en una iniciación. Se trataba, según observa Giorgio Agamben, de una "consumación del pensamiento"[169], pues como lo hemos dicho con Plutarco:

> Es preciso que la vida, siendo una iniciación a estas cosas y un rito mistérico perfectísimo, esté repleta de contento y alegría… en tales ocasiones permanecemos en respetuoso silencio[170].

Hemos dicho al respecto que, de la reserva propia del enigma, dentro de la cual el silencio o "callar" es una opción, se obtiene un "conocimiento verdadero", pero indecible. Pero ¿de qué tipo de conocimiento se trata? ¿cómo reservar y comunicar simultáneamente? En los cultos órficos y eleusinos, por ejemplo, se emplean habitualmente los términos ὁρώμενα y τὰ λεγόμενα para expresar "lo que se ve", "lo que se dice", "se lee" o "se aprende"[171] en las

[163] Colli (2005) 39.
[164] Cf. *Symp*. 209e -210a.
[165] En su célebre poema sobre los misterios de Eleusis que Hegel dedicó en 1796 a su amigo Hölderlin, leemos: "¡Ah, si por sí solas las puertas de tu santuario se abriesen, oh Ceres, tú que en Eleusis tenías el trono! Ebrio de entusiasmo, probaría yo ahora el escalofrío de tu cercanía, comprendería tus revelaciones, interpretaría el alto sentido de las imágenes, oiría los himnos en los banquetes de los dioses, los altos dichos de su consejo. ¡Hasta tus atrios están enmudecidos, oh diosa!". Y se lamenta el filósofo: "La sabiduría de tus sacerdotes calla; ni un sonido de las sagradas iniciaciones se ha salvado hasta nosotros… En vano busca el investigador, más por curiosidad que por amor a la sabiduría (tal hay en los que buscan y a Ti te menosprecian)". Hegel (1978) 214.
[166] Colli observa que la obra de Apolo es esencialmente el mundo del arte, aunque sea ilusoria, "del tremendo conocimiento dionisíaco, de la intuición del dolor del mundo". (1977) 14.
[167] Colli (2005) 15.
[168] Más adelante deberá tenerse en cuenta este aspecto en Platón, para quien, la sabiduría es un rito purificador en *Fedón* 69a-c.
[169] Agamben (2014) 26.
[170] Plut, *Mor*, 477 C-E.
[171] Giorgio Agamben indica que las dos formas de acceso al acto de la *theoria* en Pseudo Aristóteles, particularmente el fragmento 15 que citamos anteriormente, "corresponden exactamente a los dos géneros del fr. 15: el didáctico (*didaktikon*) y el iniciático (*telestikon*). Es Aristóteles mismo quien lo afirma sin reservas en un pasaje que es una especie de reenvío alusivo al *De Philosophia*: 'Lo que conduce de la potencia al acto al ser inteligente y pensante que no debería ser llamado aprendizaje (*didaskalia*), sino con otra denominación (*eteran eponymian*)' (417b, 9-11). Esta 'otra denominación' es extraída en el diálogo esotérico, de hecho, de la lengua de los misterios: *to telestikon*, lo iniciático". Agamben (2014) 23.

τελεταί y los enigmas que viene de sus fundadores[172]. Así, por ejemplo, en *Fedón*, Platón indica que, probablemente[173]:

> [q]uienes nos instituyeron los cultos mistéricos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de **manera cifrada** se indique desde antaño[174] que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, 'muchos son los portadores del tirso, pero pocos los bacantes [βάκχοι]. Y éstos no son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente[175].

Cuando Platón afirma que quienes instituyeron los cultos mistéricos no son "individuos de poco mérito"[176], según Alberto Bernabé, se abre la posibilidad de que, por un lado, quienes hablaron de "manera cifrada" o enigmática (αἰνίττεσθαι)[177], estén en lo cierto, y, por otro, que los βάκχοι sean los que han filosofado rectamente: κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς. A tenor de los preceptos órficos, el pasaje platónico recuerda que quien llega impuro al Hades, yacerá en el fango, pero también, que quien llega allí purificado e iniciado "habitará en compañía de los dioses" (μετὰ θεῶν οἰκήσει)[178].

---

[172] Nos ceñimos a la definición de Ana Isabel Jiménez de τελετή en los siguientes términos: "En el contexto religioso podemos definir τελετή como cualquier ceremonia durante la cual se celebran ritos de acuerdo con unas creencias reservadas a iniciandos o iniciados (μιστήρια). En el orfismo, el término τελετή designa por medio del mito y del rito de un conjunto de creencias religiosas. En este sentido puede referirse a 'la ceremonia ritual', el acto en sí mismo, o a los ritos y enseñanzas que en ella se cumplen y se transmiten". Jiménez (2008) 731. En Bernabé y Casadesús (2008). Conviene tener en cuenta, también, que τελεταί "es un término difícil de traducir, ya que la traducción frecuente, 'iniciaciones', es insuficiente, porque no eran solo ritos iniciáticos, sino que se celebraban en diversas ocasiones a lo largo de la vida de quienes ya estaban iniciados. Por ello es preferible dejarlo sin traducir". Bernabé (2016) 79.

[173] Bernabé indica que el discurso de *Fedón* en 69c comienza condicionalmente con κινδυνεύουσι, que es posibilidad, lo que sitúa lo que se dice a continuación en el ámbito de la duda. También, la expresión indica, en su sentido literal, "un cierto riesgo". Dice Bernabé: "[h]ay pues una gran dosis de ironía en la afirmación y parece que el marco de duda que se establece se debe a que en la propuesta se implican dos asuntos 'arriesgados': la referencia a una práctica ritual para apoyar una argumentación filosófica, y el recurso a un método de análisis de los textos, al que llamaré 'decodificación', que presenta amplios márgenes de descontrol". El riesgo estriba en que "la posibilidad enunciada es que lo que parece una necedad propia de los ignorantes [*i.e.* los misterios], no lo sea y deba ser tomado en serio". Bernabé (2016) 80.

[174] Bernabé señala que en la frase "οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες", hay elementos irónicos y distanciadores. "El primero es el uso del plural οἱ ... οὗτοι καταστήσαντες. Para los griegos, las τελεταί son creación de un personaje, Orfeo, de forma que al usar el plural Sócrates no solo evita cuidadosamente referirse a él por su nombre, sino incluso elude individualizarlo, lo que es una muestra de escasa consideración, impresión que se reafirma por la presencia del demostrativo οὗτος que en griego es una forma poco respetuosa de referirse a otras personas". Bernabé (2016) 81.

[175] *Phd.* 69c-d: […] καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι, ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δή, [ὡς] φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, 'ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι·' οὗτοι δ' εἰσὶν. Tomamos aquí como sinónimo "rectamente" como "correctamente" en el mismo sentido de Bernabé.

[176] *Phd.* 69 c-d.

[177] Este rasgo lo corrobora Proclo cuando dice: Éstas son las doctrinas religiosas órficas. Pues, lo que Orfeo transmitió en forma de misterios, mediante **relatos inefables** [ἀπορρήτων λόγων] esto lo aprendió Pitágoras mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios. Procl, *in Ti.* III 168. 9.

[178] *Phd.* 69c: καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ

Interesa resaltar, sobre todo, con este pasaje platónico, una confirmación de la relación entre la esfera de la sabiduría y la del enigma, teniendo en cuenta el vínculo con quienes Platón llama "βάκχοι", es decir, bacantes o "verdaderos filósofos" (πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς), seguidores de Dionisos, cuyas τελεταί se realizaban bajo estado de μανία[179]. No obstante, solamente quien ha sido iniciado correctamente[180] y ha mantenido su "pureza ritual", puede alcanzar un lugar de privilegio en el Más allá. Por eso, como se indica en *Fedón*, muchos son "los portadores del tirso" y unos pocos los bacantes. Al respecto, indica Bernabé, "es evidente que eran los βάκχοι los que sabían mantenerse coherentemente en los principios de la purificación, quienes se salvaban"[181]. En esa misma dirección señala Isabel Jiménez:

> Los βάκχοι son un grupo especial que destaca dentro de los μύσται. Logran convertirse en βάκχοι aquellos iniciados (μύσται) que se han comportado de acuerdo con los preceptos del Ὀρφικὸς βίος (vida de ascetismo y cumplimiento de los ritos), es decir, aquellos que se han esforzado en βακχεύειν de forma continuada y constante[182].

Ahora bien, según Bernabé, la exigencia órfica en el Más Allá dependía, no sólo del paso por cuatro experiencias: iniciación (μύησις), purificación (κάθαρσις), participación en la teleté (τέλεσις) y éxtasis (βακχεία), sino también la demostración del conocimiento al descifrar el mensaje órfico transmitido "enigmáticamente" (αἰνίττεσθαι), como indica Platón[183]. En el ámbito del orfismo, Mnemosine conduce a la experiencia iniciática del conocimiento a través del arte y la tragedia[184]. En ese sentido, el vínculo maternal de la diosa con las Musas define desde la Antigüedad una "relación ambigua" con la Verdad rasgo propio de las Musas, como advierte Detienne[185]. La Memoria es también la Verdad, ᾽Αλήθεια, el no-olvido[186], y quien

---

κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. Este destino recuerda la en la lámina órfica de Hiponio que referimos anteriormente, en donde se prescribe la necesidad, no sólo de la iniciación, sino también de la purificación.

[179] Cf. Jiménez (2009), 20.

[180] Recuérdese también las palabras de Diotima: "Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales [τὰ δὲ τέλεα] y suprema revelación [ἐποπτικά], por cuya causa existen aquéllas, si se procede **correctamente [ὀρθῶς],** no sé si serías capaz de iniciarte". *Symp*. 209e -210a.

[181] Bernabé (2016) 85.

[182] Jiménez (2005) 236-237

[183] Esto se demuestra por los participios en griego μεμυημένος, κεκαθαρμένος, τετελεσμένος, βεβακχευμένος. Bernabé (2016) 85.

[184] Dice Jean-Pierre Vernant: "el mensaje trágico se vuelve inteligible para él [sc. el espectador] en la medida en que, abandonando sus antiguas certezas y limitaciones, toma conciencia de la ambigüedad de las palabras, de los significados y de la condición humana. Reconociendo que es la naturaleza del universo estar en conflicto, y aceptando una visión problemática del mundo, el espectador mismo, a través del espectáculo, adquiere una conciencia trágica". Vernant (1970) 114.

[185] "Son las Musas las que, en el prólogo de la *Teogonía*, hacen la más destacada profesión de ambigüedad: 'Sabemos decir muchas cosas engañosas (ψευδεα), semejantes a las realidades, pero también sabemos, cuando así lo deseamos, decir las cosas *verídicas*' (ἀλήθεα) [Cf. *Teog*. 27-28]. Las Musas saben decir la *Alétheia* y la *Apaté* que se asemeja, hasta cierto punto de confundirse, a la *Alétheia*". Detienne (2004) 133.

[186] Cf. Publiese Carratelli (1988) 165; Bernabé-Jiménez (2001) 33s; Jiménez (2005) 447. Dice Bernabé que el término ἀληθεία en los documentos órficos estaría en consonancia con la tendencia de mediados del siglo V a. C., fecha en la que se generaliza el grupo ἀληθής-ἀληθείη en detrimento de los equivalentes ἐτεός-ἔτυμοσ-ἐτήτυμοσ; νημερτής; ἀτρεκής que se empleaban para expresar lo "verdadero". Bernabé (2004) 71. Cf. Levet (1976).

define la vía sagrada de los iniciados hacia el conocimiento supremo y la liberación del ciclo de reencarnaciones[187]. La diosa tutelar del orfismo cifra el conocimiento divino inspirado por las Musas y las bacantes[188] las cuales inducen la locura en el alma de los poetas, según Platón:

> Cuando se introducen en la armonía y el ritmo, entran en delirio báquico y se ven poseídos e, igual que las bacantes sacan de los ríos leche y miel cuando están poseídas, pero no cuando están lúcidas[189], así también trabaja el alma de los poetas, según ellos mismos dicen[190].

Según dice Platón, la locura es una condición para despertar y provocar la excitación "hacia odas y otra clase de poesía"[191] que comunican con la Verdad. Por eso, Mnemosine se hace una condición inexorable para la revelación del conocimiento supremo, la verdad, ᾽Αλήθεια, el no-olvido. Con esa premisa, algunas laminillas exhortan el recuerdo:

> Excítales a los iniciados el recuerdo del piadoso ritual
> y envía lejos de ellos el olvido[192].

Recuérdese que un punto culminante de la iniciación mistérica es la ἐποπτεία, "ver", "espectar" realidades y entrar en contacto con la "verdad pura", según leímos anteriormente en el diálogo *Eudemo* de Pseudo-Aristóteles[193]. Para los órficos, "aprender", "anticipar" y "recordar" lo que se manifiesta (ὁρώμενα o δεικνύμενα)[194] en los rituales, prepara para el viaje después de la muerte[195]. Por eso, las τελεταί[196] involucran toda la vida como una preparación purificadora para la muerte[197]. Bernabé nos recuerda que para lograr una especie

---

[187] La expresión de "camino" será un tópico frecuente en la literatura mistérica y filosófica. Así, por ejemplo, al comienzo del célebre proemio del poema parmenídeo se lee: "Las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi ánimo desearía, me escoltaban, una vez que al camino descendieron, rico en voces, conduciéndome, de una deidad, que por todo su trayecto derechamente lleva al hombre que sabe; por él era llevado, pues por él las yeguas muy atentas me llevaban […]". Ἵπποι, ταί με φέρουσιν, ὅσον τ᾽ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι πέμπον, ἐπεί μ᾽ ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ᾽ ἄ<ν>τη<ν> φέρει εἰδότα φῶτα· τῇ φερόμην, τῇ γὰρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι ἅρμα τιταίνουσαι […]". Fr. 1. 1-4 DK. Cf. Cf. Diels y Kranz (1912) 148. Se sigue aquí la traducción de Zubiría (2016).

[188] David Hernández observa que las Musas son trasunto del tipo de las sacerdotisas "conectadas con el dios, entre la poesía y la profecía". (2019) 59.

[189] La expresión condicional "no cuando están lúcidas" recuerda la condición de los "estados excepcionales de conciencia" necesarios para mantener un contacto con la verdad.

[190] *Io*, 534a.

[191] *Phdr.* 245a.

[192] Orph. *Hymn*, 77, 9-10. Cf. Bernabé (2004) 144.

[193] Arist. *Eudem.* § 10. Cf. Aristóteles (2005) 114. Cf. Ross, 10; Gigon 1012; Plutarco, *Mor*. (*Isis* y Osiris) 382 D-E.

[194] Cf. Jiménez (2005).

[195] En la misma tablilla se lee: "De Mnemosine es este sepulcro. Cuando te toque morir, irás a las espléndidas mansiones de Hades". A continuación, se brindan instrucciones sobre qué decir tras la muerte. Citado en Carratelli (1974) 110-111.

[196] El término τελετή, "ritual", está emparentado con, τελευτέω "morirse", así lo refiere Platón en República 364e, en términos de τελευτήσασιν, "los que han muerto". "Las τελεταί reciben precisamente su denominación por uno de sus efectos, a saber, que son útiles a los iniciados, no sólo en vida, sino principalmente 'tras la muerte' […] La etimología permite entender la τελετή como una celebración preparatoria para la muerte". Jiménez, (2002) 451.

[197] De ahí el carácter iniciático, pero práctico de la filosofía en cuanto forma de vida, cuya reglamentación se expresa en el orfismo a través de la dietética y la disciplina espiritual en general. Cf. García-Gasco (2007). Martín Hernández (2010).

de "iniciación filosófica", se debe pasar por la "iniciación" (μύησις), "purificación" (κάθαρσις), "participación en la teleté" (τέλεσις) y "éxtasis" (βακχεία)[198]. El iniciando debe cumplir durante toda su vida con los requisitos de la "correcta iniciación"[199] que sería, desde el punto de vista de Agamben, una iniciación en la vida misma y su "ausencia de misterio". Y así lo expresa el propio Platón:

> De todo eso no hay nada que yo, en lo posible, haya descuidado en mi vida, sino que por cualquier medio me esforcé en llegar a ser uno de ellos [baco]. Si me esforcé rectamente y he conseguido algo, al llegar allí lo sabremos claramente, si dios quiere, dentro de un poco me parece[200].

La actitud de Sócrates un poco prescinde de la existencia o no de un "mejor destino" tras la muerte. Sin embargo, al mejor estilo del célebre "salto de fe" de la "apuesta pascaliana", dice haberse esforzado en "llegar a ser" uno de ellos. De esta manera se aclara que una cosa es ser iniciado (pues no es suficiente para sortear los destinos terribles del Hades), pero otra, "llegar a ser", "purificarse" y "vivir" conforme a ciertos principios que encaminan la auténtica sabiduría que, en opinión de Platón, dicho sea de paso, es probablemente un "rito purificador"[201]. Cabe pensar que esta condición se verá reflejada en la expresión de sabios preplatónicos como Pitágoras, pero también Heráclito[202], quien reclama la vigilia filosófica y la correcta captación del λόγος como inexorable condición para la iniciación en la vida filosófica[203]. Paralelamente, en los contextos órficos, la "correcta comprensión" permitirá discernir adecuadamente en el Más Allá, habiendo tenido la poesía como hilo conductor de lo que debe ser memorizado y correctamente aprendido. Esta lección recuerda, sin duda, el empleo de la lira para llevar a cabo exitosamente la *catábasis* y *anábasis* de Orfeo a los Infiernos.

Y es que los poemas, o incluso, los comentarios exegéticos como el *Papiro de Derveni*, son los suplementos físicos (inscritos en tablillas, láminas y papiros)[204] de lo aprendido durante la iniciación por el difunto, quien, durante su viaje (al igual que Orfeo), deberá comparecer y brindar las "contraseñas correctas" ante los guardianes del Otro Mundo[205], lo que explica el carácter secreto y enigmático del mensaje órfico. Ya desde una época temprana, la poesía órfica era reconocida por tener una cifra enigmática, lo que sería, en opinión de Alberto

---

[198] Bernabé (2016) 86.

[199] Recuérdese la citación que hemos hecho del *Banquete*: "Pero en los ritos finales [τὰ δὲ τέλεα] y suprema revelación [ἐποπτικά], por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente [ὀρθῶς], no sé si serías capaz de iniciarte". *Symp*. 209e -210a.

[200] *Phd*. 69d.

[201] *Phd*. 69 c.

[202] Incluso Platón, dice Bernabé, "cualquier recorrido por la obra platónica nos mostrará que el vocabulario iniciático es usual para referirse a la filosofía (ya Riedweg analizó impecablemente la terminología mistérica en Platón, mientras que debemos a Casadesús un magnífico análisis de la βακχεία platónica). Bastará con que ponga aquí algún ejemplo de cada una de las fases". Bernabé (2016) 87.

[203] Preceptos que involucran simultáneamente la esfera cósmica, ética, religiosa y política. Este será el asunto central del segundo capítulo.

[204] En su mayoría encontrados en tumbas y entierros de los siglos IV y V a.C.

[205] Bernabé (2004) 71.

Bernabé, una forma de guardar silencio alrededor del ἱερὸς λόγος[206]. Incluso, cuando Platón emplea la expresión "αἰνίττεσθαι", según Bernabé, se vale de un:

> verbo denominativo sobre αἴνιγμα, palabra que originalmente significa 'acertijo', pero que con el curso del tiempo va a adquiriendo **una mayor importancia y profundidad**[207] para convertirse en un modo de decir que no es el evidente, sino una manera **simbólica y ambigua** de referirse a **verdades profundas**, a las que **no todos pueden acceder**[208], ya que se requiere del receptor del mensaje un conocimiento previo y añadido[209].

Este modo de expresión la encontraremos en fuentes antiguas, pero principalmente en Orfeo, quien, según el autor del *Papiro de Derveni*:

> […] no quiso decir enigmas indefinidos, sino grandes cosas a través de enigmas[210] […] así, pronuncia un discurso sagrado (ιερ[ολογ]ε̣ῖται) desde el principio hasta la última palabra[211].

Bernabé piensa que el autor del *Papiro de Derveni* insiste en el carácter sacro de la poesía de Orfeo y señala la necesidad de la exégesis, es decir, aplicar una "correcta" interpretación de un mensaje que, en el caso del adivino Orfeo —pero también Heráclito, según la cita de la columna IV[212]— expresa un "discurso sagrado"[213]. Ya hemos visto que la expresión enigmática es un rasgo propio de lo que los griegos entendieron por sabiduría y que se ve reflejado en la poesía órfica, y, por esa vía, posteriormente en el estilo de pensadores como Heráclito o Empédocles, quienes formularon doctrinas generales acerca del origen de todas las cosas con un estilo comparable, en opinión de Kahn:

> con las grandes odas corales, con su movimiento fluido y cuidadosamente articulado desde la imagen al aforismo, del mito al enigma y la alusión contemporánea[214].

---

[206] La expresión también la encontramos en Jámblico, pero después también en Proclo, a propósito de Pitágoras: "Éstas son las doctrinas religiosas órficas. Pues, lo que Orfeo transmitió en forma de misterios, mediante relatos inefables [ἀπορρήτων λόγων] esto lo aprendió Pitágoras mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios, siendo telestes Aglaofamo, quien le transmitió la sabiduría relacionada con los dioses, en la que Orfeo había sido enseñado junto a su madre Calíope. Esto lo transmite el propio Pitágoras en el Hierós Logos". Procl, *in Ti*. III 168. 9.

[207] Esta posición coincide con Colli cuando dice que, después de la importancia que tuvo el enigma entre los siglos VII y VI a.C., y después de Heráclito, "en cuyo pensamiento el enigma es algo central, los sabios pasan a centrar su atención en las consecuencias del enigma y no en el enigma mismo. En cambio, a eso, entendido como fondo religioso, hacen referencia con frecuencia la tragedia y la comedia" Colli (1977) 46.

[208] Cf. *Alc.* 2, 147b.

[209] Bernabé (2016) 82. Énfasis propio.

[210] Otra traducción es propuesta por Raquel Martín Hernández: "Su poesía es enigmática y extraña para los hombres. Pero Orfeo no quiso decir a éstos, enigmas y cosas extrañas sino grandes cosas en enigmas". Martín (2006) 551.

[211] *P. Derv.* Col. VII, 5: "[κα]ὶ Ὀρφεὺ]ς̣αὐτ[ὸ]ς | [ἀό]ριστ' αἰν[ίγμα]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμαᾳ̣[ι]ν δὲ | [μεγ]άλα". Cf. Betegh y Piano, (2019) 196.

[212] "La idea de comparar el estilo de Heráclito con el del oráculo de Delfos surge bastante más tarde en la antigüedad. La relación sólo la sugiere Luciano (siglo II d. C.), cuyo personaje principal se encuentra en un diálogo con Heráclito y, tras hacer referencias a varios fragmentos de Heráclito […]". Zubiría (2018) 89-90.

[213] La afinidad entre el discurso órfico y heraclíteo se examinará en el tercer capítulo a la luz del *Papiro de Derveni*.

[214] Kahn (1979) 7.

Estos rasgos expresivos demandan un método exegético con miras a encontrar significados ocultos en las sentencias y las palabras. Así mismo, la lectura "perspicaz"[215], como la que exigen Heráclito u Orfeo, plantea "la necesidad de explicar a los ignorantes el verdadero sentido de los conceptos utilizados" [216], especialmente los nombres convencionales malentendidos por la mayoría. Esta situación recuerda las "adivinanzas" populares —otrora ocasión de batallas entre sabios—, cuyos desafíos implica *no mentar la cosa* sino es a través de sus funciones o propiedades. La indignación por la "mala comprensión" de las palabras se encuentra a tenor de las fórmulas del autor de Derveni, pero también Heráclito acerca de los asuntos divinos:

> se ha sugerido convincentemente que el desdén de Heráclito no se dirige tanto a los cultos y ritos como tales, sino a las personas que no tienen ni idea de lo que están haciendo cuando participan en los cultos[217].

Podríamos trazar un paralelo con el carácter didáctico de las fórmulas órficas y el estilo oracular del efesio muy probablemente con miras a suscitar el *esfuerzo*[218] por comprender el verdadero sentido de las palabras, en cuyo empeño, como piensa Colli, acerca de la "lucha por la sabiduría", se implicaba la vida misma con toda su carga agonística. Sin embargo, Betegh indicó que el paralelismo entre el autor del Derveni y Heráclito no se restringe al "criticismo" del ignorante, sino que también ofrece la posibilidad abierta para que, quien se *esfuerce*, comprenda. Incluso, "el caso paradigmático del entendimiento, tanto para el efesio como para el autor Derveni, es la interpretación de los oráculos"[219]. No debemos perder de vista, sin embargo, que el discurso sagrado órfico (ἱερὸς λόγος) exige un trabajo de interpretación profético y Orfeo mismo es, en su calidad de mago y poeta, intencionalmente enigmático. Esto se debe a que el ἱερὸς λόγος órfico tiene también una función didáctica fundamental:

> Orfeo quería expresar algo trascendental, algo que, si se entiende correctamente, resulta ser de suma importancia: la constitución del cosmos, la verdadera naturaleza de la divinidad y la forma en que creó el orden del mundo actual [κόσμος][220].

En los contextos órficos, la exigencia interpretativa de la poesía implicaba disipar la ignorancia y conocer el verdadero "orden del mundo actual" y su origen explicado en poemas como el "Himno a Zeus", el cual analiza el autor de Derveni "verso a verso". Si hacemos una comparación, tanto en el proemio del libro de Heráclito (que examinaremos más adelante), como el autor de Derveni, se habla de quienes a pesar de haber "visto" o "escuchado" todavía no han adquirido el elemento crucial de la comprensión[221], y que, para decirlo con Heráclito,

---

[215] Aludo a la expresión de Casadesús (2002).
[216] Bernabé y Casadesús (2009) 1085.
[217] Betegh (2004) 363.
[218] La noción de esfuerzo se examinará con mayor detalle en el próximo capítulo alrededor de la consigna heraclítea acerca de "esforzarse en lo que es común". Cf. B114.
[219] Betegh (2004) 364.
[220] Betegh (2004) 364.
[221] Betegh (2004) 361.

no han tenido experiencia del λόγος para "hablar adecuadamente". Como consecuencia, se tiene que han sido completamente "engañados" y permanecen "ignorantes"[222] de la "verdad" a pesar de haber "visto" y "escuchado" ("muchos son los portadores del tirso"….). En el caso del orfismo, quienes no comprenden se han perdido de la enseñanza, pues, al no haber "visto" o "padecido", tampoco "saben". En ese sentido, dice el autor de Derveni:

> … [así como aquellas personas que creen lo que aprenden] cuando atestiguan los ritos mientras participan en ellos [junto con] otras personas en las ciudades. Me sorprende menos que no tengan conocimientos; porque no es posible escuchar y al mismo tiempo comprender (o aprender) lo que se dice [τὰ λεγόμενα][223].

Por tanto, el autor de Derveni afirma que "probará"[224] que Orfeo "compuso"[225] o "repitió"[226]:

> un himno que expresa cosas sanas y legítimas, pues pronuncia un discurso sagrado con su poema y no era posible (para ellos) expresar el sentido de los nombres y lo que quieren decir. **Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente**[227].

Bernabé indica que el comentarista defiende el carácter sagrado de la poesía órfica y señala la necesidad de una exégesis correcta[228]. Dice el autor del papiro:

> tras exhortar a que 'cierren las puertas' sobre sus oídos, afirma que no legisla para la mayoría de la gente, sino que enseña sólo a quienes sean puros en la escucha, según… en el siguiente (verso)[229].

Este pasaje, en particular, contrasta con Heráclito, cuyos "principios doctrinales" se encuentran disponibles para quien se esfuerce mediante la "escucha", y deben, por tanto, ser correctamente comprendidos[230]. En lo que concierne al pasaje de *Fedón* 69c, Bernabé observa que hay cierta ironía en la expresión platónica, "puede que no sean gente inepta"[231], lo que implica que evidentemente lo parecen. En cierto sentido podríamos pensar, como

---

[222] Heráclito se referirá en ese sentido a quienes permanecen como si tuvieran un *lógos* separado, lejos del común. Dice Betegh: "Es más, su deber no es sólo el engaño, sino también el autoengaño: se van a casa imaginando erróneamente que en realidad han obtenido conocimiento de la experiencia mística. En una palabra, no solo han perdido su dinero, sino también su buen juicio. Si bien, aquí se aplica a una situación especial, el concepto de ser ignorante de la propia ignorancia, así como la imagen de ver y oír sin entender, tiene un evidente timbre heracliteano.". Betegh (2004) 361.

[223] *P. de Derv.* Col. XX. Kouromenos Parássoglou y Tsantsanoglou. (2006) 136. Otra traducción posible propuesta por Betegh del mismo pasaje: "… those men who, while performing the rites in the cities, have seen the holy things, I wonder less that they do not have knowledge. For it is not possible to hear and at the same time to understand (or, learn) what is being said (τὰ λεγόμενα)".

[224] Bernabé (2001) 163.

[225] Tsantsanoglou sugiere "compuso". Cf. (1997).

[226] Janko sugiere "repitió". Cf. (2001; 2002).

[227] *P. Derv.* Col. VII. Recuérdese que en la definición de enigma de Aristóteles se dice que el imposible que resulta de la combinación de oposiciones solicita la metáfora.

[228] Bernabé (2004) 163.

[229] *P. Derv.* Col. VII.

[230] Este es el caso de B17: "La mayoría de los hombres no reparan en las cosas con que topan, ni tampoco llegan a conocerlas al instruírseles, pero se lo imaginan". Clem, *Strom*. II, 8, 1. B17 (= 3 Marcovich) : οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα οἱ πολλοί, ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

[231] *Phd.* 69c.En la edición de Gredos (1986) se lee "no sean individuos de poco mérito".

opina Bernabé, que Platón se encontrara "en una cierta aporía ante el texto religioso"[232], pues, por un lado, se propugnaba algo inaceptable, que un mero rito pueda decidir la suerte de las almas en el Hades, y por otro, que "el rito estaba sustentado por palabras antiguas y sagradas" (παλαιός λόγος), presuntamente reveladas por los dioses[233], de forma que debían ser ciertas de alguna manera, aunque no lo parecieran. Otra pista de capital importancia aparece también en *Fedón* 62b:

> Pues bien, lo que se dice en los círculos secretos sobre eso, de que las personas estamos en una especie de reclusión[234] y sobre todo que no debemos liberarnos de ella ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever[235].

Platón parece creer que el texto órfico debe ser sometido a una determinada interpretación para que sea verdadero y aceptable desde su punto de vista filosófico. Si bien no se utiliza el par "αἴνιγμα", "αἰνίττεσθαι" como en 69c, Platón se refiere a la "manera velada", es decir enigmática, de comunicar verdades en los misterios como "algo grande"[236] que, dice Bernabé: "no se expone de forma evidente, sino que debe ser recuperada a través de una operación difícil", esto es, "ver a través" del texto (διιδεῖν)[237] para captar el "mensaje auténtico". En las láminas órficas, según indica Bernabé, se trata, por un lado, de:

> mostrar una estructura coherente del universo, en que diversos conceptos fundamentales se encuentran íntimamente relacionados, y por otro, **sentidos ocultos** que sólo la iniciación puede revelar a unos pocos elegidos, siendo siempre la palabra una importante llave, en tanto que correlato fiel de la realidad[238].

Con esta actitud, Platón se sitúa en la línea de comentaristas como la del autor del *Papiro de Derveni* que intentaban dar una "nueva explicación" de los textos antiguos, porque, entendidos literalmente no son ya admisibles para las exigencias intelectuales del siglo V a.C[239]. Ahora bien, cuando Platón señala que se trata de "verdades importantes", pero nada fáciles de "entrever" (διιδειν) expresa el desafío de un enigma que se desplaza al terreno del texto. Dice Bernabé:

> El filósofo entiende que la verdad que se transmite en los misterios ('algo grande') no se expone de forma evidente, sino que debe ser recuperada a través de una operación difícil: 'ver

[232] Bernabé (2016) 85.
[233] Recuérdese que Jámblico ponía en palabras de Pitágoras: "este <relato> sobre los dioses yo, Pitágoras, hijo de Mnemarco, lo aprendí mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios, siendo *telestes* Aglaofamo, quien contaba que Orfeo, el hijo de Calíope, enseñado por su madre en el monte Pangeo, decía que la esencia eterna para el número era un principio previsor de todo, cielo, tierra y la naturaleza entremedias, y también la raíz permanente de hombres divinos, dioses y démones". Iambl. *Vit. P*. 28. 146.
[234] Esta premisa órfica se refiere a la oposición σῶμα / σῆμα, es decir, el cuerpo como tumba del alma.
[235] *Phd*. 62b.
[236] Del mismo modo indica el autor de Derveni: "Orfeo no quiso decir enigmas indefinidos, sino grandes cosas a través de enigmas" *P. Derv.* Col. VII, 5
[237] Bernabé (2016) 82.
[238] Bernabé (1999) 464. Énfasis propio.
[239] Cf. Bernabé (2016) 81.

> a través' del texto (διδειν), apartar los elementos míticos, literarios y, en definitiva, engañosos[240], para hallar detrás de ellos la gran verdad del mensaje autentico[241].

Por tanto, nos dice Bernabé ¿qué otra cosa puede ser διδειν si no su sentido literal "ver a través", es decir, buscar el mensaje verdadero? el "mensaje verdadero", transmitido por los dioses, contiene la exigencia de encontrar la respuesta para el enigma (αἴνιγμα)[242] que transmitieron los que instituyeron los misterios, como indica Platón en *Fedón* 69c. Con los βάκχοι se establece vínculo entre la iniciación filosófica y la sabiduría, entendida por Platón como rito purificador (καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ)[243]. Recuérdese, como se ha dicho anteriormente con Colli, que del dios provienen los bienes necesarios para la "purificación"[244], κάθαρσίς[245], pero también la condición para todo acceso humano a la "sabiduría" propia de los dioses. Quizás, por esta razón, Platón indica la posibilidad de que la sabiduría sea una κάθαρσίς, debido a que, como hemos dicho con Bernabé, lo "impuro", "se contrapone al alma que alcanza la compañía de los dioses aquella que está ἀκάθαρτος, pero naturalmente es una κάθαρσίς filosófica"[246].

Con los "ritos de purificación" e "iniciación" se obtiene una auténtica "visión de la totalidad"[247], que si bien desapercibida para la mayoría, detenta la condición de iniciarse correctamente (ὀρθῶς)[248]. En el caso de los misterios, la "correcta iniciación" es comprender adecuadamente lo que "se dice" y lo "que se escucha". Su buena comprensión resultará en el criterio filosófico y exegético análogo al de la iniciación "verdadera", según reza el discurso

---

[240] Exigencia que aparece también en Heráclito en B56: "Engáñanse los hombres en cuanto al **conocimiento de cosas** / **[manifiestas]**". Hipp, *Refut*. IX. 9, 6. B56 (= 21 Marcovich): ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν **γνῶσιν τῶν φανερῶν**.

[241] Bernabé (2016) 82.

[242] Bernabé (2016) 81.

[243] *Phd*. 69 c-b.

[244] Según Burkert, los rituales de purificación forman parte de toda relación con lo sagrado y de todas las formas de iniciación. También se emplean en situaciones de crisis, locura, enfermedad y culpa, como es el caso del orfismo. "En la medida en que el rito en este caso se pone al servicio de un fin claramente identificable, asume un carácter mágico". Burkert (2007) 106.

[245] Según Burkert la palabra καθαίρειν podría derivar de la palabra semítica para sahumerio cultual, "qtr". "Puesto que, además, el fuego lo consume y lo destruye todo, incluyendo las cosas desagradables y repugnantes, se puede decir que 'el fuego lo purifica todo' […] Así *hagnízein* (Eur, *Or*. 40; *Suppl*. I2IIs.) y *kathagízein* significan prácticamente 'quemar'". Burkert (2007) 106. Cf. Schol. Eur, *Or*. 40. Plut, *Quaest. Rom*. 263 E. En lo sucesivo deberá tenerse en cuenta estas premisas para tratar el carácter del "fuego" en Heráclito como símbolo de la sabiduría y traducción material del lógos.

[246] Bernabé (2016) 87.

[247] De manera muy similar en *Banquete,* leemos."Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte [ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες]. Pero en los ritos finales [τὰ δὲ τέλεα] y suprema revelación [ἐποπτικά], por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente [ὀρθῶς], no sé si serías capaz de iniciarte". *Symp*. 209e -210a: ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης: τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ᾽ εἰ οἷός τ᾽ ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω: πειρῶ δὲ ἕπεσθαι, ἂν οἷός τε ᾖς.

[248] De forma similar reza el poema Eleusis de Hegel dedicado a su amigo Hölderlin: "El sentir se diluye en la contemplación; lo que llamaba mío ya no existe hundo mi yo en lo inconmensurable, soy en ello, todo soy, soy sólo en ello. Regresa el pensamiento, al que le extraña y asusta el infinito, y en su asombro no capta esta visión en su profundidad". Hegel (1978) 214.

de la sacerdotisa de Mantinea, quien dice que ir por el recto camino (ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος) implica haber ha sido instruido en las cosas del amor. Al respecto se expresaba también Pseudo Aristóteles en las primeras líneas de Περὶ Κόσμου:

> Hay ocasiones, por cierto, Alejandro, al menos en mi opinión, en las cuales la filosofía me ha parecido algo verdaderamente divino y demónico al mismo tiempo[249].

El filósofo, como el mista, necesitará también ser un iniciado en el amor, pero también en los "asuntos divinos" que difícilmente puedan ser expresados o conocidos en un estado ordinario. Desde esta perspectiva, los βάκχοι son los que han filosofado rectamente porque alcanzan el "éxtasis del conocimiento", que es también, el así llamado: "éxtasis de los filósofos", así como hay un "éxtasis de los poetas" poseídos por las Musas. Es más, filósofos como Platón —y posteriormente místicos neoplatónicos— privilegiarán el alma que "más ha visto" y la que "llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor"[250]. La filosofía se nutre en sus orígenes de la inspiración divina y de la sabiduría que enseña a vivir adecuadamente, para luego, tras la muerte, habitar en compañía de los dioses.

c) Inspiración y adivinación

Platón comparaba al amante de la sabiduría con el "iniciado en las ceremonias perfectas", por eso, se dice en *Fedro* que:

> cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo[251].

El filósofo se refiere a los que se separan de los "humanos menesteres y volcado a lo divino", es tachado como de perturbado, sin darse cuenta de que se está "entusiasmado" (ἐνθουσιάζων), es decir, "con el dios dentro"[252] o "poseído por alguna divinidad"[253]. Se trata

---

[249] Ps-Aristóteles. *De mundo*: 391a. 1-3: Πολλάκις μὲν ἐμοὶγε θεῖον τί καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα, ὦ Ἀλέξανδρε, ἡ φιλοσοφία ἐδόξεν εἶναι. Sigo la traducción de Jesús Alberto Suárez (2014) pero opto por conservar la traducción literal "demónico" en lugar de "algo verdaderamente sobrenatural".

[250] *Phdr*. 248d: μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει, ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ […]".

[251] *Phdr.* 249e.

[252] Calasso menciona que la palabra ἐνθεος, "plenus deo" en la traducción latina, "es la bisgra misma sobre la que gira la posesión. La mente era un lugar abierto, sujeto a invasiones, incursiones súbitas o provocadas. *Incursio*, recordemos, es término técnico de la posesión. Cada una de esas invasiones era la señal de una metamorfosis. Y cada metamorfosis era una adquisición de conocimiento. Por supuesto no de un conocimiento que queda disponible como algoritmo. Sino un conocimiento que es un *páthos*, como Aristóteles definió la experiencia mistérica. Esta metamorfosis que se realiza luchando con figuras que habitan al mismo tiempo la mente y el mundo, o abandonándose a ellas, es el fundamento metamórfico que reconocemos en la posesión". (2014) 31. Otras expresiones para indicar la posesión divina, dice Calasso son términos eróticos: "*theóleptos*, y *theóplektos*, el ser 'tomados' por el dios y el ser 'golpeados por el dios, las dos modalidades fundamentales de la posesión corresponden a los modos de las epifanías eróticas de Zeus: el rapto y el estupro". (2014) 31. Esta caracterización resulta de suyo compatible con el rayo en cuanto versión simbólica de Zeus en Heráclito.

[253] Así también lo expresa Sócrates al cabo de una concisa definición de Eros en *Phdr.* 238c y que recuerda el término de la iniciación mistérica: "Pero, querido Fedro, ¿no tienes la impresión, como yo mismo la tengo, de

de una de las formas de la locura que examinaremos a continuación, teniendo en cuenta su estrecha relación con el arte de la adivinación. Platón se refiere en *Fedro* específicamente a la locura erótica que inspiran Afrodita y Eros[254], y que, en su opinión, de todas las formas de "entusiasmo" [255], es la que mejor se comunica, por eso quien participa de esa manía, se le llama enamorado[256], es decir, el amante de los bellos y también quien contempla la belleza de este mundo[257].

El "entusiasmo" o la "posesión divina" son medios para entrar en contacto con la "verdad pura" que todo lo abarca y todo lo muestra por medio del "éxtasis" y la "locura". Por esta razón el dios que preside la ἐποπτικά en misterios como Eleusis, la "fiesta del conocimiento"[258], es también el dios que abarca la vida en su conjunto y se afirma en todos sus resultados. La sabiduría de Dionisos, a diferencia de Apolo que se mantiene a lo lejos, la incorpora e induce la manía que faculta la adivinación[259]. Según dice Platón:

> es en pleno delirio cuando [las sacerdotisas de Dodona y Delfos] han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en sano juicio. Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro[260].

También en *Timeo*, Platón dice que a través de los sueños, sin participar ni de la razón, ni de la inteligencia, se accede al don de la adivinación[261]. "Nuestros creadores", dice el filósofo, siguiendo el mandato divino de hacer lo mejor posible el género mortal, para disponer así la parte innoble del alma, concedieron la capacidad adivinatoria con el fin de que[262]:

> de alguna manera entre en contacto con la verdad[263]

---

que he experimentado una especie de transporte divino?". Conviene recordar que este es una de los medios para alcanzar la felicidad "transportados" [ἐνθουσιάζοντες], según dice Aristóteles en *EE*. 1214a 20.

[254] *Phdr* 265b.

[255] Recuérdese que Aristóteles, al contemplar la posibilidad de que la felicidad provenga de la posesión divina, indica que, si la felicidad no viene, o bien por naturaleza ni por el estudio o los hábitos, entonces: "por uno de los dos siguientes: por la inspiración de algún ser demoníaco [ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου], a manera de 'transportados' [ἐνθουσιάζοντες], **como es el caso de las personas poseídas de ninfas [νυμφόληπτοι] o de dioses [θεόληπτοι]** […]". *EE*. 1214a 20.

[256] *Phdr*. 249d.

[257] La misma idea aparece en Heráclito cuando dice: "El más bello mundo (orden cósmico) [κάλλιστος κόσμος] es (¿para ellos?) tan sólo un montón de barreduras apiladas / al azar". Theoph, *Metaph*. 15. B124 (= 107 Marcovich): ἄλογον δὲ κἀκεῖνοδόξειεν ἂν, εἰ ὁ μὲν ὅλος οὐρανὸς καὶἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντ΄ ἐν τάξει καὶ λόγῳ, καὶ μορφαῖς καὶ δυνάμεσιν καὶ περιόδοις, ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλ΄ ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυ-μένον ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος.

[258] Colli (2005) 28.

[259] Cf. Eur, *Bac.* 300.

[260] *Phdr* 244b: θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης. ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφῆτις αἵ τ᾽ ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν: καὶ ἐὰν δὴ λέγωμεν Σίβυλλάν τε καὶ ἄλλους, ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ πολλὰ δὴ πολλοῖς προλέγοντες εἰς τὸ μέλλον ὤρθωσαν, μηκύνοιμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες.

[261] *Tim*. 71d.

[262] *Tim*. 71d.

[263] *Tim*. 71d.

En ambos pasajes, tanto de *Timeo* como de *Fedro*, se confirma que la adivinación (μαντική) se encuentra en estrecha relación con la manía (μανική). Sin embargo, ¿qué relación hay entre la capacidad adivinatoria y el contacto con la verdad? Colli arroja algunas pistas al respecto. En primer lugar, nos dice que, si acaso hay que atribuir a un dios el dominio sobre la sabiduría, este debe ser al de Delfos, pues:

> [e]n Delfos se manifiesta la inclinación de los griegos al conocimiento: sabio no es quien cuenta con una rica experiencia, quien descuella por la habilidad técnica, por la destreza, por la astucia, como lo era en cambio en la era homérica[264].

Según Colli, esta inclinación responde a la celebración griega de la sabiduría, pero también la lucha a muerte de los hombres por alcanzarla, según la condición que imponen los dioses. Incluso, el descubrimiento de lo que permanece oculto resultaba fundamental antes que la experiencia, la habilidad técnica o la astucia homéricas. En ese sentido, el conocimiento del futuro, nos dice Colli, pertenecía a la sabiduría[265]. Y Apolo:

> simboliza ese ojo penetrante, su culto es una celebración de la sabiduría. Pero el hecho de que Delfos sea una imagen unificadora, una abreviatura de la propia Grecia, indica algo más, a saber, que el conocimiento fue, para los griegos, el valor máximo de la vida[266].

Desde esta perspectiva, la verdad se revela como enigma en la esfera de la "μαντική"[267], toda vez que la adivinación implica conocer lo que permanece oculto y solamente el dios conoce y envía señales[268]. Sin embargo, si bien Apolo también concede la sabiduría a través de la posesión y la adivinación, desafía la inteligencia humana[269]. Apolo será el dios hostil y sus palabras serán flechas que hieren de muerte, condición que también impone la Esfinge a través de enigmas[270]; y aunque el dios es la "celebración de la sabiduría", expresa con

---

[264] Colli (1977) 13.
[265] Colli (1977) 13.
[266] Colli (1977) 13.
[267] Jiménez (2005) 153.
[268] Cf. Aristóteles, *Retórica*. 1418a 24: "Como dice Epiménides de Creta (pues aquél no adivinaba las cosas futuras, sino las del pasado, las invisibles)". Cf. Diógenes de Laercio D.K. 1. 114.
[269] Calasso dice que, a la espera de que apareciera un "hijo más fuerte que el padre", y que lo destronaría, según el vaticinio de Temis, Zeus repartió la soberanía entre dos hijos suyos, Apolo y Dioniso. "Y el modo del conocimiento que les confió fue el mismo: la posesión. En la era de la plenitud de Zeus reinaba la metamorfosis como estatuto normal de la manifestación. Mientras en la era ya mellada por la profecía de Temis la realidad se entumía, los objetos se fijaban. Ahora la metamorfosis migraría a lo invisible, al reino sellado de la mente. Se convertiría en conocimiento". (2014) 17. Resulta inevitable evocar la primacía de la metamorfosis antes de la decadencia del reinado de Zeus, y la primacía del devenir que aparecerá luego en Heráclito, cuya condición también adjudica a Zeus o el dios, lo uno o lo sabio en general.
[270] Mircea Eliade indica que Abaris, sacerdote de Apolo, era oriundo del país de los hiperbóreos, estaba facultado para la adivinación y la magia. Según Heródoto (IV, 36) se dice que "paseó por toda la tierra su famosa flecha sin tomar alimento alguno", y Heráclidas (fr. 51c) se afirma que Abaris volaba sobre una flecha. "Sabemos, por otra parte, que la flecha desempeña un cierto papel en la mitología y en la religión de los escitas y que está presente en las ceremonias chamánicas siberianas". Eliade (1985) 48. La figura de Abaris confirma que una de las propiedades simbólicas de Apolo, la flecha, estuvo relacionada con facultades mágico-religiosas como la adivinación y el éxtasis que, en el caso del sacerdote Abaris, procederían de países del norte indoeuropeo como los hiperbóreos. También agrega Dodds que Abaris "desterraba las pestes, predecía los

ambigüedad sus mensajes y se "mantendrá lejos", de ahí su epitafio, "aquel que hiere de lejos"[271]. En esa dirección, señala también Marcel Detienne cuando afirma:

> [e]l mundo divino es fundamentalmente ambiguo. La ambigüedad matiza a los dioses más positivos: Apolo es el Brillante (Φοίβος), pero Plutarco observa que, para algunos, es también el Oscuro (Σκότιος) y que, aunque para unos las Musas y la Memoria están a su lado, para otros son Olvido (Λήθη) y Silencio (Σιοπή). Los dioses conocen la 'Verdad', pero también saben engañar, mediante sus apariencias, mediante sus palabras [272].

Detienne indica que a la ambigüedad del mundo divino responde la dualidad del humano, por eso "hay hombres que reconocen la aparición de los dioses bajo las apariencias más desconcertantes"[273]. Hombres que, como el caso de los "poetas poseídos por las Musas", saben que en el delirio se encuentra una verdad inseparable del olvido y el engaño, λησμοσύνη y απάτη. E indica Detienne: "[a] nivel del pensamiento mítico, la ambigüedad no presenta problemas, ya que todo este pensamiento obedece a una lógica de contrariedad cuya ambigüedad es un mecanismo esencial"[274]. A ello se sumaría la locura que inducen los dioses para revelar el futuro. En el plano de la mántica y la sabiduría, Apolo, como Dionisos, suscita la locura[275]:

> Es ahora Apolo el que, más que otra divinidad cualquiera, infunde su locura en las almas, hace clarividentes a los hombres y les da a conocer las cosas ocultas"[276].

Si bien es un dios relacionado con el sol, el brillo, la claridad, la verdad, la unidad, su expresión es ambigua y oscura[277]. Y dice Colli:

> Otros pueblos conocieron y exaltaron la adivinación, pero ningún pueblo la elevó a símbolo divisivo, por el cual, en el grado más alto, el poder se expresa en conocimiento, como ocurrió

terremotos, componía poemas religiosos y propagaba el culto de su dios nórdico, a quien los griegos llamaron Apolo Hiperbóreo". Dodds (2019) 138.

[271] Anteriormente se ha dicho que Nilsson habría situado a Apolo, como el principio legalista frente a los excesos de Dionisos. Sin embargo, la convergencia entre los dioses se puede cotejar en los dos fragmentos del siglo V citados anteriormente de Esquilo y Eurípides.

[272] Detienne (2004) 130.

[273] Detienne (2004) 130.

[274] Detienne (2004) 134.

[275] En su célebre estudio sobre *Python*, dice Joseph Fontenrose que: "1) Dionysos pronunciaba oráculos en Delfos antes de que lo hiciera Apolo; 2) sus huesos estaban colocados en un barreño junto al trípode; 3) el omphalos era su tumba. Se sabe, además, que Dionysos estaba en segundo lugar sólo respecto de Apolo en el culto délfico y parnasiano; de hecho, Plutarco asigna a Dionysos una parte igual a la de Apolo en Delfos […] 1. Un escoliasta pindárico dice que Python regía el trípode profético en el que Dionysos fue el primero en pronunciar oráculos; que luego Apolo mató a la serpiente y tomó el poder [cf. Arg. 1 a Pínd. *Pít*.]", 483-484. En la nota dice: "El culto de Dionysos en Delfos está bien atestiguado; véase especialmente Esq. *Eum*. 24-26; Plut, *Mor*. 365a, 388e; himno de Filodemo, BCH LV (1931) 357-362" Fontenrose, (2009) 484.

[276] Rohde (1973) 345.

[277] Ejemplo de ello lo encontramos en Heródoto I, 67: "Y como no eran capaces de encontrar la tumba de Orestes, enviaron una embajada al dios para preguntarle sobre el lugar en el que yacía Orestes. Y a los enviados que preguntaban por eso la Pitonisa dio esta respuesta: 'Hay una Tegea en Arcadia, sita en una llanura, donde soplan dos vientos por necesidad imperiosa, golpe es contragolpe, calamidad sobre calamidad'". Colli observa que en el pasaje encontramos un documento en el que se testimonia el paso de la esfera divina a la expresión oracular a la esfera del enigma. El elemento antifático que caracteriza el enigma, aparece en el tercer verso de la respuesta τύπος άντίτυπος ("golpe es contragolpe") como una contradicción formal. Cf. Colli (2005) 79.

> entre los griegos. En todo el territorio helénico hubo santuarios destinados a la adivinación: esta fue siempre un elemento decisivo en la vida pública, política, de los griegos[278].

Más adelante debemos enfrentar el problema de la imitación del "estilo oracular" que se encuentra en quienes Marcel Detienne llama "los maestros de la verdad", pero también el desplazamiento de la esfera reservada de la sabiduría de los círculos iniciáticos a la esfera pública entre los siglos IV y V a.C[279]. Por lo pronto, se tendrá en cuenta una dimensión previa que nos ocupa: el dios da a conocer las cosas ocultas a través de la clarividencia, aunque no necesariamente como una propiedad intrínseca de la sabiduría, cuya declinación en la ambigüedad propia del enigma, será su forma expresiva por excelencia[280]. Como es bien sabido, era la Sibila quien, "según sus facultades naturales"[281], prestaba su voz[282] para la expresión divina, como dice Heráclito[283], según la noticia de Plutarco:

> ¿No ves [...] cuánta gracia tienen los cantos de Safo, que encantan y hechizan a quienes los escuchan?
>
> En cambio, la Sibila con boca delirante según Heráclito, hace sonar cosas sin risa, sin adornos ni perfumes y con su voz alcanza mil años por el dios[284].

No obstante, Platón distingue el "trance extático" de la adivinación inspirada y la exégesis correspondiente para dar un sentido correcto a lo que es "indicado" o "señalado" (σημαίνειν), en ocasiones, de "manera enigmática" en la que cosas contrarias convergen. Por eso, el enigma y el trance inspirado, dice Colli, "se encuentra en el confín de ambos momentos"[285]. Se distingue, por un lado, del estado en el que se reciben las palabras que el dios dicta a través

---

[278] Colli (1977) 13.

[279] Cf. Detienne (2004) 103.

[280] Fontenrose indica que: "En muchas respuestas, tanto Legendarias como Cuasi-Históricas, los términos usados o la condición afirmada de cumplimiento engañan al receptor, tranquilizándolo falsamente o desanimándolo, porque son oscuros o porque las palabras no se emplean en sus significados ordinarios. Profecías como estas ocurren con frecuencia en las leyendas y cuentos populares de muchos pueblos. Algunos de estos oráculos tienen una expresión enigmática y muchos parecen ser acertijos en su origen. Otras respuestas son proverbios populares. Aún otros, aunque inequívocos en sí mismos, son constituyentes de cuentos tradicionales". Fontenrose (1978) 58. Traducción propia.

[281] Ténganse en cuenta las palabras de Plutarco: "La sacerdotisa profética es inspirada según sus facultades naturales […] De hecho la voz no es la de un dios, ni tal es la expresión, sino que todo ello pertenece a una mujer; el dios pone en su espíritu solamente las visiones y enciende una luz en su alma que le hace ver el futuro; pues la inspiración es precisamente esto". Plut, *Mor*. 397d.

[282] Nos dice Calasso que "si el conocimiento sobre el que se funda Delfos no es sólo engaño de astutos sacerdotes, entonces la voz del sujeto que conoce será siempre al menos una voz doble, la voz de la *phronēsis* que controla, pero también una palabra que acoge en sí a un dios, *éntheos*, palabra que con el mismo carácter abrupto, primero se impone, después nos abandona. Y esa voz doble es tal porque corresponde a una *mirada doble*, la mirada que observa y la mirada que contempla a quien observa y la mirada que contempla a quien observa, el ojo de Apolo y el ojo de Pitón oculto en él, la Ninfa que brota de lo invisible". (2014) 19.

[283] No está de más recordar que el efesio afirma: "No a la manera humana, sino con ayuda del Dios, más que la Sibila he aportado luz". Clem, *Strom*. I, 70,2. (= F16A Mouraviev) Οὐκ ἀνθρωοπείως, ἀλλα σὺν θεῶι, μᾶλλον Σινύλλης εἰμὶ πεφασμένος.

[284] Plut, *De Pyth*. 6. B92: [Οὐχ ὁρᾶις . . , ὅσην χάρινἔχει τὰ Σαπφικὰ μέλη, κηλοῦντα καὶκαταθέλγοντα τοὺς ἀκροωμένους ;] Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι καθ΄ Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.

[285] Colli (2005) 439.

de la "salida de sí" (μαίνεσθαι), pero, por otro, la "actividad racional"[286] de los "profetas" (προφῆται), es decir, los "intérpretes" del mensaje divino, según Platón, para determinar ("hacer inteligible") el alcance de lo que ha sido revelado, ora en el frenesí, ora en los sueños, ora en la inspiración, ora en el oráculo.

Encontramos recurrentemente durante el periodo clásico, pero también arcaico, la indicación de que el oráculo estuvo asociado a la habilidad de estar siempre en lo correcto y de predecir el futuro. Y solamente el dios, dice Colli, conoce el porvenir, "lo manifiesta al hombre, pero parece no querer que el hombre lo comprenda. Hay un ingrediente de perversidad, de crueldad en la imagen de Apolo, que se refleja en la comunicación de la sabiduría"[287]. De esta manera se lee en *Ilíada*:

> Calcante, hijo de Testor, el mejor de los augures, que conocía lo presente, lo futuro y lo pasado, y había guiado las naves aqueas hasta Ilión por medio del arte adivinatoria que le había concedido Febo Apolo[288].

Este pasaje, como piensa Colli, define el significado estricto de "sabiduría" y la distingue de otros sentidos antiguos más genéricos como "sabiduría práctica" o "habilidad artística o artesanal"[289]. En el pasaje, σοφός, en cuanto μάντις se aplica para quien "conoce" todo, es decir, el presente, el pasado y el futuro. Y el objeto de ese conocimiento no es exclusivamente el futuro, restringido a la esfera de la adivinación, sino en la expresión homérica τά τ'ἐόντα τά τ'ἐσσόμενα πρό τ'ἐόντα, es decir, todas las cosas pasadas y presentes, ocultas y manifiestas, es decir, "tutto il mondo insomma"[290]. Colli también nos advierte que τ'ἐόντα, es decir, "las cosas que son, que existen" se encontrará luego en sabios como Heráclito como Empédocles.

Ahora bien, una manera de desvelar el verdadero sentido del oráculo sería precisamente penetrando en la oscuridad, lo que explicaría la primacía que tenía la diosa Noche, nodriza de Zeus, para la tradición órfica. Desde esta perspectiva, "entrar en contacto con la divinidad e interpretar lo que a ojos mortales resulta incomprensible"[291], será la condición del "camino"[292] que orienta tanto iniciados como filósofos en su investigación de una "realidad

---

[286] Lo mismo indica Burkert: "[e]n la práctica, sin embargo, el arte de la interpretación se convierte en gran medida en una técnica casi racional. Cualquier fenómeno que no sea del todo obvio y que no pueda ser manipulado puede convertirse en un 'signo': un estornudo repentino, un tropezón, un tic, un encuentro casual o el sonido de un nombre oído al pasar; también los fenómenos celestes como rayos, cometas, estrellas fugaces, eclipses de sol y de luna o incluso una gota de lluvia". Burkert (2007) 153.
[287] Colli (1977) 14.
[288] *Il*. I, 69-72
[289] Colli (2005) 377.
[290] Colli (2005) 377.
[291] Jiménez (2005) 153. Este es el caso de Epiménides de Creta, quien era tenido como un sabio con poderes mágicos y casi divinos. Era referido por "Platón como ἀνή θεῖος y Apuleyo lo incluye entre los magos, junto a Pitágoras, Orfeo, Empédocles y Ostantes".
[292] Cf. Pugliese Carratelli (1988) 165; Bernabé (1999) 460. "Ya los filósofos presocráticos Parménides y Empédocles habían empleado el vocablo junto a términos propios de la geografía, curiosamente todos atestiguados en las láminas: Parm. Fr. B8, 18 DK ὁδὸς ᾽Αληθείς, "el camino de la Verdad"; Em. *Fr*. 113 Wright (B121 DK) Αληθείας λειμών, "la pradera de la Verdad", (contrapuesta a una ᾽Ατης λειμών, "pradera de

más verdadera" oculta "bajo las apariencias de la tierra"[293]. Descender es sinónimo de la purificación y acceso a la verdad. En los misterios, la ciencia de la καθαρτής[294], propia de los "iniciados" y "bacantes", permite conocer las "cosas invisibles"[295]. Por lo general, este tipo de conocimiento se expresa en magos, adivinos e iniciados como Epiménides o Máximo de Tiro, tras largos periodos de retiro o "incubación de sueños"[296] en cuevas o grutas para entrar en contacto con la Verdad subterránea, como en una especie de preparación iniciática que implica "morir sin morir"[297] y penetrar en lo "oscuro", la Noche nodriza de Zeus, adivina y diosa primordial del orfismo. Como se ha dicho con Platón, nadie entra en contacto ni con la verdad ni con la adivinación "inspirada" y "verdadera"[298] en estado consciente. Lo que es "señalado" por pura alusión, como en el enigma, solicita "interpretación", es decir, un vaso comunicante con una actividad de "análisis", "investigación" y "razonamiento", esferas que, por lo demás, por sí solas, no son suficientes para entrar en contacto con la verdad.

No obstante, indica Aristóteles, que para quien el "principio de la razón no es la razón sino algo superior. ¿Qué podría haber de superior a la ciencia y al entendimiento salvo Dios?"[299]. Sin embargo, es muy notable que, en su argumentación, el estagirita llama afortunados a quienes tienen éxito siguiendo su impulso bajo los efectos del entusiasmo (ένθουσιασμόν)[300], pues no les hace falta deliberar debido a que "poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio)"[301].

Quienes son movidos por este impulso, dice Aristóteles, y a pesar de ser irracionales y sin necesidad de deliberar, consiguen la facultad profética (μαντικήν)[302] que es "propia de las

---

Desvarío"). La presencia concreta del término ἀλήθεια -y no otro- en los documentos órficos citados estaría en consonancia con la tendencia de mediados del siglo V a. C., fecha en la que empieza a generalizarse el grupo lexical ἀλήθής-ἀληθείη en detrimento de sus equivalentes semánticos, los grupos ἐτεός-ἔτυμος-ἐτήτυμος; νημερτής; ἀτρεκής, que expresaban en griego arcaico la noción de verdadero (cf. Levet [1976]). Esta tendencia continuará posteriormente con Platón y Aristóteles". Jiménez (2005), 447.

[293] Lo mismo se advierte en el himno homérico: "pero el no iniciado en los ritos sacros, el que no ha tenido esta suerte, no tendrá igual destino, una vez muerto, en las húmedas y mohosas tinieblas inferiores". Hom, *Hymn. in Cerem*, 476-482:

[294] Adopto esta expresión de Pugliese Carratelli (1990) 373.

[295] Cf. *Rh.* 1418 a 24

[296] Cf. Kingsley (2010).

[297] Dice Máximo de Tiro que "se había encontrado él mismo con los dioses y las palabras de los dioses, la Verdad y la Justicia". Max. Tyr, X. *Vit*. Citado en Jiménez (2005) 153.

[298] Cf. Máximo de Tiro, al conversar con ᾽Αλήθεια, entró "en familiaridad con los dioses, igual que el iniciado de las láminas de oro toma el agua fresca del lago de la Memoria para evitar el olvido y retener toda verdad". Máximo de Tiro, 10. *Vid. Et.* (Citado en Jiménez, [2002]). Cf. Pugliese Carratelli (1988) 336ss. Carratelli encuentra en Mnemosine a la reveladora de la verdad. "El concepto ᾽Αλήθεια estaría también en relación con el que aparece en el viaje ideal de Parménides donde ᾽Αλήθεια es una personificación divina, la revelación concedida al hombre que sabe". Jiménez (2005) 447.

[299] *EE*. 1248a 25.

[300] *EE*. 1248a 35.

[301] *EE*. 1248a 35.

[302] Aristóteles menciona que los melancólicos (μελαγχολικοί) tienen sueños verídicos más próximos a los hechos venideros, pues se apartan con mayor facilidad de la razón. Cf. *EE*. 1248a 41.

personas prudentes y sabias"[303], unos porque se valen de la experiencia, y otros de la costumbre de la observación. Esto es posible, en opinión del estagirita, porque emplean lo divino, "ya que la divinidad ve bien el futuro y el presente y aquellas cosas de las que la razón se ha separado"[304]. Este principio, superior a toda "ciencia" y "entendimiento", parece tener, en opinión de Aristóteles, "más fuerza" cuando la razón se aparta. Y así, gracias al entusiasmo, el hombre que prospera contra su impulso entra en contacto con aquello que es el principio superior a toda razón[305].

d) El mensaje divino

Si bien se encuentra ampliamente difundida la idea de que el estilo oracular resultaba enigmático [306], algunos especialistas insisten en que no era precisamente su rasgo característico[307]. Sea cual fuere el caso, está claro que después de la era arcaica, la respuesta prescinde poco a poco del adivino, para luego prestar mayor atención al "profeta" o "intérprete"[308] de todo tipo de señas. Así, en la célebre cita de Heráclito por Plutarco, leemos:

> El Señor cuyo es el oráculo de Delfos[309]

---

[303] La frase original dice: καί τούτων φρονίμων καί σοφών ταχείαν είναι τήν μαντικήν, que también puede traducirse como, según la opción de Dioniso Mínguez: "la capacidad adivinatoria de estos sabios debe ser directa, sin quedar asumida por el razonamiento". Colli (2011) 91. Sin embargo, por la omisión de la prudencia (φρονίμων) considero mejor la de Emilio Lledó en editorial Gredos.

[304] *EE*. 1248a 35-40.

[305] *EE*. 1248b 5. De forma similar dice Diotima: "Tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, aquello mismo, Sócrates, por lo que se hicieron todos los esfuerzos anteriores […] Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la figura de un rostro […] **ni como un razonamiento, ni como una ciencia** [οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη] […] sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única [y eterna] [ἀλλ᾽ αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ μεθ᾽ αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν]". *Symp*. 210e -211b.

[306] Gardella y Juliá señalan que las respuestas del oráculo de Delfos estaban compuestas usualmente en hexámetro dactílico y que tenían un carácter sentencioso. "Algunas veces eran claras y precisas; otras, oscuras y enigmáticas". Como un ejemplo de una respuesta "directa y clara", "cuando Jenofonte preguntó a qué divinidad debía realizar los sacrificios pertinentes para que su viaje a las tierras de Ciro fuera exitoso, se le respondió sin ambages que a Zeus" (Cf. Xen. Anab. III 1. 5-8, VI, 1, 22). Gardella y Juliá (2018) 59.

[307] Dice Lisa Maurizio: "No todos los oráculos son ambiguos. De los aproximadamente seiscientos oráculos atribuidos a Delfos, cuyo estilo y contenido varían mucho (algunos contienen instrucciones sencillas sobre asuntos rituales en prosa simple, otros están en hexámetro), un tercio puede etiquetarse como ambiguo. Esta variedad de estilos no nos exige seleccionar oráculos 'auténticos' de las falsificaciones. Primero, los antiguos aceptaban todos estos oráculos como auténticos. En segundo lugar, en un análisis convincente del estilo oracular de Delfos (*De Pyth*), Plutarco explica que las características genéricas de ambigüedad y verso, si bien son típicas del estilo oracular de las primeras pitias, evolucionaron hacia respuestas menos poéticas y más prosaicas". Maurizio (2001) 40.

[308] Gregory Nagy dice que "donde la profecía de la mantis y la poesía formulada por el prophētēs son aún uno: hay casos en los que la palabra prophētēs designa al poeta como aquel que declara la voz de la musa [...] Un ejemplo particularmente llamativo es Píndaro fr. 150: 'sé una mantis, Musa, y yo seré un 'prophētēs'". Nagy (1989) 27. Traducción propia.

[309] En su estudio sobre las operaciones y respuestas del oráculo de Delfos, Fontenrose señaló: "No era una reputación de ambigüedad lo que tenía el Apolo Délfico, sino de decir la verdad. Cicerón, como orador en el diálogo sobre adivinación de Marco Cicerón, elogia el historial de verdad de Delfos a lo largo de los siglos y no dice nada sobre las ambigüedades. La famosa sentencia de Heráclito [B 93] [...] extrañamente se ha tomado para referirse a las ambigüedades del dios de Delfos, sin tener en cuenta el contexto en el que Plutarco cita a Heráclito. Su Theon está señalando que la Pitia refleja la voz de Apolo como la luna refleja la luz del sol. Es su

> ni revela ni encubre sino que da señas (indica) [σημαίνει][310].

Nagy indica que el verbo *sēmainō* deriva del sustantivo *sēma* que significa "signo" o "señal", que a su vez deriva del concepto de "visión interior" o "contemplación divina"[311].

> Correspondientemente, como hemos visto, la palabra *theōros* significa literalmente 'el que ve (raíz *hor*-) una visión'. Así, el dios Apolo del oráculo en Delfos, cuando indica, confiere una visión interna sobre el *theōros* para quien lo consulta. Ambos, el codificador y el decodificador funcionan sobre la base de una visión interna. El uso griego deja claro que el *prophētēs*, que comunica las palabras de Apolo a los que consultan al dios, igualmente *sēmainei*, 'indica'[312].

En opinión de Nagy, el uso griego, σῆμαίνει, indicar, es decir, "hacer una σῆμα", se dice cuando se tiene un punto de vista elevado, como aquel que va "a la punta de la colina y regresa para indicar lo que allí ha sido visto"[313]. También se dice "hacer una σῆμα" para referir un punto de vista privilegiado, como cuando alguien hace un pronunciamiento que arbitra entre puntos de vista en contienda[314]. Pero la "voz de la autoridad" pertenece al "Señor que está en Delfos", "cuyo supremo punto de vista confiere sobre él, el conocimiento de todas las cosas, incluso la cantidad de granos de arena en el universo"[315]. Este rasgo divino lo describe Pausanias cuando dice que:

> Los atenienses han erigido estatuas para los dioses justo sobre estas montañas; en el Pentélico una de Atenea, y una en el Monte Himeto de Zeus Himetio, con dos altares dedicados a Zeus Ombrío (húmedo, lluvioso) y otro para el Apolo Proopsio (previsor). En el Monte Parnes vemos un Zeus Parnesio de bronce, con un altar de **Zeus Semaléos** [Σημαλέου Διός][316].

La expresión σημαλέος puede ser entendida como las señas del rayo o señales meteorológicas en general[317]. También el dios envía rayos como señales vaticinadoras en *Ilíada*:

---

voz la que escuchan los consultores; el dios no les habla, sino que da a conocer sus pensamientos e intenciones a través del cuerpo y el alma de la Pitia: es decir, a través de ella indica su significado". Fontenrose (1978) 238.

[310] Plut, *De Pythiae oraculis*, 404 D, et alii. B93 (= 14 Marcovich): "ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει". Mouraviev señala que el fragmento no tiene problemas de autenticidad, pero sí un problema de interpretación sintáctico-gramatical: "La manera correcta de entender la relativa en la línea 2 es: οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς. ¿Por qué esta circunlocución, cuando hubiera sido tan simple decir 'Apolo' o 'el dios cuyo oráculo está en Delfos', tal y como lo hacen Jámbico y el autor anónimo de los Pythagorica? ¿Por qué decir 'el señor (NB), cuyo oráculo es aquel (NB) que se encuentra en Delfos'?". Según Mouraviev se tiene la impresión de que Heráclito no quiere dar a Apolo el nombre de "dios", pero eso puede ser una falsa impresión. *Heraclit.* III. 3. B / iii, 117.

[311] Nagy (1989) 27. François Hartog confirma esta opinión: "Por supuesto, '*thoma*', como categoría en la narrativa etnográfica, no fue una invención de Heródoto; se encuentra en la épica y también en Hesíodo, donde la palabra no solo significa 'una maravilla' sino también 'un milagro como objeto de asombro'. Cuando una maravilla proviene de lo divino y se relaciona con los dioses, se utiliza la palabra '*sema*'; '*thoma*' se emplea cuando se relaciona con los seres humanos mortales". Hartog (1988) 232.

[312] Nagy (1989) 27-28. Cf. Herod. VIII. 37.2

[313] Nagy (1989) 27-28. Cf. Herod. VII. 192.1. 7. 219. 1.

[314] Nagy (1989) 27-28. Cf. Herod VIII. 37. 2.

[315] Nagy (1989) 27-28. Cf. Herod. I. 47.3.

[316] Paus, *Graec. Des*, I, 32, 1-2.

[317] Cf. La entrada σημᾰλέος, α, ον, (σῆμα) en *Logeion*. En Bailly (2020) se lee « σημαλέος, ου, adj. m. qui donne des signes, des présages, ép. de Zeus, Paus. 1, 32, 2 (σῆμα) ».

> Y dudó por tres veces en su corazón y en su ánimo y tres veces el próvido Zeus tronó [Ζεὺς σῆμα] en lo alto del Ida, anunciando a los teucros desquite en la ambigua batalla[318].

O en *Edipo Coloneo* de Sófocles:

> como señales [σεισμὸν] que me indicaran el cumplimiento del oráculo, acontecería un terremoto, un trueno o un relámpago[319].

En estos casos, el dios envía los signos que deben ser interpretados adecuadamente para saber lo que sucederá en el futuro[320]. Así mismo, en el oráculo, la ambigüedad u oscuridad de la respuesta para el consultante no es el mensaje final, dice Zubiría:

> La respuesta en verso al que pregunta, sino los signos producidos y descritos por la Pitia que necesitan ser interpretados por el sacerdote para dar esa respuesta al que pregunta[321].

Isabel Jiménez señala que, "entrar en contacto con la divinidad e interpretar lo que a ojos mortales resulta incomprensible" [322] será la condición de la "investigación filosófica primitiva", en cuanto la interpretación correcta de los signos y el acceso al mundo *develado* más allá de la apariencia conduce por el camino que lleva hasta la verdad[323]. En esa dirección parecía señalar Jenófanes cuando indica que:

> Ciertamente los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres, sino que, mediante la investigación, llegan éstos con el tiempo a descubrir mejor[324].

Y también Heráclito:

---

[318] *Il*. VIII, 170-171: τρὶς μὲν μερμήριξε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, τρὶς δ' ἄρ' ἀπ' Ἰδαίων ὀρέων κτύπε μητίετα Ζεὺς σῆμα τιθεὶς Τρώεσσι μάχης ἑτεραλκέα νίκην.

[319] *Oed*. 94-95:

[320] Tambiah comentó la opinión de Malinowski acerca de la providencia de la palabra mágica. Dice Tambiah: "Los componentes que generaban estos poderes eran: efectos fonéticos incluyendo palabras onomatopéyicas, palabras de tipo imperativo que evocaban, enunciaban y mandaban ciertos estados de ánimo y ciertas consecuencias […] Él [sc. Malinowski] acuñó las frases 'misil verbal' y 'metáfora creativa del habla' para transmitir la eficacia de las palabras mágicas. Es pertinente notar que Malinowski al exponer el poder creativo de las palabras sagradas comparó su significado con el carácter vinculante de las 'fórmulas legales' y se acerca mucho a explicar su eficacia en términos austinianos: que 'decir es hacer' bajo las convenciones apropiadas y condiciones". Tambiah (1990) 74.

[321] Zubiría (2018) 94.

[322] Jiménez (2005) 153. Este es el caso de Epiménides de Creta, quien era tenido como un sabio con poderes mágicos y casi divinos. Era referido por "Platón como ἀνή θεῖος y Apuleyo lo incluye entre los magos, junto a Pitágoras, Orfeo, Empédocles y Ostantes", *ibíd*.

[323] Recuérdense las primeras líneas del fragmento 1 de Parménides y la referencia acerca del camino que conduce a la diosa que instruirá al sabio con la verdad. Fr. 1. 4-5 DK: τῇ γὰρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ᾽ ὁδὸν ἡγεμόνευον. "pues por él las yeguas muy atentas me llevaban, arrastrando el carro, y unas doncellas el camino señalaban". Cf. Diels y Kranz (1912) 149.

[324] Fr. 18. Estob, *Ant*. I, 8, 2 (= 188 Kirk y Raven): Οὔτοι ἀπ᾽ἀρχῆς πάντα θεοί θνητοῖσ᾽ ὑπέδειξαν/ἀλλά χρόνω ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

> Es necesario que (los hombres) [que aman la sabiduría (φιλοσόφους)][325] sean enterados de muchas cosas[326].

Sin embargo, es bien conocida su condición:

> El aprendizaje de muchas cosas no enseña todavía inteligencia
> (o sabiduría) a los hombres.
> De lo contrario se lo hubiera enseñado a Hesíodo y Pitágoras,
> y asimismo a Jenófanes y Hecateo[327].

Debemos tener en cuenta que Heráclito prioriza, no el φιλοσόφους que acumula conocimientos como Hesíodo o Pitágoras[328], sino el que investiga el carácter más profundo de la naturaleza, desengaña los sentidos y presta audazmente el oído para penetrar en la "semiótica divina". De hecho, el φιλοσόφους más audaz se aproxima al intérprete de los oráculos, de esta manera: "hay algunas marcas en el hígado de las aves que son signos oscuros y confusos para la gente común pero no para el intérprete experimentado"[329].

Pero volvamos sobre el fragmento B93. En esa sentencia, Heráclito parece referirse al proceso en el cual el dios comunica su mensaje, no a las respuestas que se da a quien consulta el oráculo[330]. El dios envía su mensaje a través de una "visión interior", la cual sería obtenida por un médium que, sin embargo, "distorsiona" el mensaje al adaptar el "formato divino" a la esfera humana. El declive del "formato divino" ocurre solamente "a los oídos de los hombres"[331], debido a sus límites intelectivos, al igual que "la luna distorsiona y adapta la luz del sol[332], de la misma manera que los torbellinos se mueven en círculos mientras

---

[325] Marcovich no acepta φιλοσόφους, pues cree que la expresión es una alteración de Clemente y opta por conservar πολλῶν ἴστορας χρὴ εἶναι. Mouraviev, sin embargo, acepta la fiabilidad de la noticia de Clemente, pues ¿por qué sería literal la cita de Empédocles y Focílides que anteceden la de Heráclito, y dudable precisamente la del efesio? Cf. *Heraclit*, III. 3.B/iii, 44. En favor de esta posición Casadesús dice: "tras la revisión de todos los testimonios analizados, resulta conveniente mantener el fragmento de Heráclito B 35 tal como lo transmitió Clemente de Alejandría. En consecuencia, una vez asegurada su autenticidad, debe aceptarse, en primer lugar que, como sostiene Mouraviev, estamos frente al más antiguo testimonio del uso de la palabra [φιλοσόφους], que habría sido acuñada por Pitágoras". Casadesús (2015) 148.

[326] Clem, *Strom.* V, 140, 6. B35 (= 7 Marcovich): χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἴστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον.

[327] Diog. L, IX. 1. B40 (= 16 Marcovich) πολυμαθίη νόον (ἔχειν) οὐ διδάσκει· Ἡσίοδονγὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτις τε Ξενοφάνεά (τε) καὶ Ἑκαταῖον.

[328] Dice Kahn que: Desde Pitágoras de Samos, vecino y contemporáneo cercano, Heráclito aprendió una nueva concepción del destino del alma, y probablemente también un nuevo sentido acerca del poder del número, la proporción y la medida en su organización racional del mundo. Pero Pitágoras, como Jenófanes, provoca su propio desdén [sc. en Heráclito], pues, ambos habían tratado de expandir la filosofía de la naturaleza en una visión del dios y el hombre, y en ese intento fallaron conspicuamente. **Y esta es precisamente la tarea que Heráclito retoma. Su asunto real no es el mundo físico sino la condición humana, la condición de la mortalidad**. Pero por su participación en el ciclo eterno de la vida de la naturaleza y también por su capacidad de dominar este patrón de conocimiento, la estructura de *psyché* es ilimitada". Kahn (1979) 23.

[329] Zubiría (2018) 95.

[330] Según Plutarco (*De Pyth. Or.* 414e.), Apolo no es quien habla a través de la Pitia, como una posesión, no es el dios el que compone el mensaje, sino que la voz, la declaración, la métrica y la "caligrafía", son de la Pitia (*De Pyth. Or.* 397b.), Cf. Zubiría (2018) 95.

[331] Plut, *De Pyth. Or.* 404d.

[332] Plut, *De Pyth. Or.* 404d.

mantienen a flote los objetos que naturalmente se hunden"[333]. Así, el mensaje puede ser expresado en la medida de que el médium, en este caso, la Pitia, lo permite[334].

En otras palabras, los profetas y adivinos de lo que Giorgio Colli llama "la era de la sabiduría", son quienes, antes de la "era de la filosofía", "hacen signo" de las señales que provienen de los dioses que se expresan de forma ambigua, llegando a exigir incluso la locura, según hemos visto. No obstante, en la sentencia heraclítea se evidencia una diferencia entre el lenguaje divino y el lenguaje "humano". Por eso, de forma análoga, el λόγος heraclíteo corresponde al "formato original divino", cuya correspondencia con el mundo debe hallarse en concordancia entre lo dicho y lo que se dice: "ἐπέων καὶ ἔργων" (B1); así como en los misterios hay unidad entre ὁρώμενα ("lo que se ve") y τὰ λεγόμενα ("lo que se predica"), pero también entre lo *es* y "lo que hay"[335].

Según la noticia de Plutarco, Heráclito decía que las señales del "Señor que está en Delfos" se sustraen a toda forma de proposición, ya que ni niega ni afirma, solamente señala, σημαίνει. Es decir, que no hay proposición de "algo sobre algo", sino que en la señal ya está contenida la expresión sin proposición. En una dirección similar señala Aristóteles que "la verdad" consiste "en captar y enunciar [θιγείν καί φάναι άληθές] la cosa (pues enunciar [φάσις] y afirmar [κατάφασις] no son lo mismo), mientras que ignorarla consiste en no captarla […]"[336]. Esta condición, relativa al enunciado no predicativo se compagina de cierta forma con la forma expresiva del Señor de Delfos que refiere Heráclito, por cuanto la acción del dios sea irreductible a λέγει o κρύπτει, permite sustraer la acción de σημαίνω de sus condiciones proposicionales o asertivas. Al respecto, indica Giorgio Agamben que:

> en el conocimiento de las cosas no compuestas lo verdadero consiste en el *thigein kai phanai*, en el 'tocar y nominar', precisando inmediatamente después que la 'nominación' (*phasis*), el proferir palabras no estructuradas bajo la forma del juicio) no es lo mismo que la 'proposición' (*kataphasis*, decir algo sobre algo)[337].

Es posible encontrar una idea similar en Heráclito acerca de los nombres y sus obras (ὄνομα / ἔργον)[338], pero también en Eleusis, donde el conocimiento "podía ser expresado a través de los nombres, pero no a través de las proposiciones"[339]. Desde este punto de vista, el "Señor" "cuyo oráculo está en Delfos", y quien conoce "todas las cosas", envía "señas" "desde un punto de vista superior"[340] desafiando "mortalmente" el intelecto de los hombres. Recuérdese que el uso del verbo σημαίνω significa que el mensaje, que se envía "desde lo alto", y por

[333] Zubiría (2018) 95. Plut, *De Pyth. Or.* 404f.
[334] Zubiría (2018) 95.
[335] También la sentencia B93 permite vincular la acción de λέγει con λόγος como manifestación afirmativa en el sentido contrario de κρύπτει, que sería negar o esconder.
[336] *De Interp*. 17 a-d.
[337] Agamben (2014) 26.
[338] Pienso especialmente en la sentencia B48: "El arco (βιός) tiene por nombre (ὄνομα) vida (βίος), y por obra (ἔργον), / muerte". B48 (= 39 Marcovich): Hipp, *Ref*. IX. 9, 2: βιός τῷοὖντόξῳ **ὄνομα** βίος, **ἔργον** δὲ θάνατος.
[339] Agamben (2014) 26.
[340] Nagy (1989) 27-28. Cf. Herod. I. 47.3.

medios diversos, inaugura la investigación especulativa que se hace cargo de los signos y la atención sobre las cosas manifiestas, ora como relámpagos, ora como aves, etc. Según veremos. esta será también la condición de una doctrina como la de Heráclito, inspirada por la idea de que hay un "λόγος" mediante el cual el ser y el lenguaje coinciden. Ahora bien, el código divino sería el enigma irreductible a una única dirección, afirmar o negar, sino que lo es lo imposible de la expresión que se hace real para quien aprenda a captarla. Desde esta perspectiva, el λόγος no podría ser descrito y su carácter en Heráclito estaría relacionado con el "formato" del mensaje divino, es decir, que "la única manera en que podemos referirnos a él es indirectamente"[341], esto es, por la vía de un término *irreductible* a los contrarios, sino que *es* todos los contrarios.

Podríamos pensar ya que los "mensajes divinos" adoptan una forma más precisa en la "visión interior", por lo que el "autoconocimiento" o el "conocimiento de sí" que convoca el oráculo de Delfos, coincidiría con la estructura "semántica" del Universo. En conformidad con la coherencia de la contradicción, las señales del mundo (en una especie de "semiótica divina") pueden captarse mediante la escucha del λόγος de la que habla Heráclito[342]. De hecho, en el plano hipotético de una "gramática del mundo" en el libro de Heráclito, se inscriben los "signos divinos" que exigen la perspicacia y la atención sobre las cosas con las que "topamos" (B17)[343]. No obstante, el éxito de su descubrimiento, relativo a la "buena lectura" de la "gramática de la naturaleza", solicita atención más que información[344]. De forma similar, en el caso del orfismo, la "expresión de la sabiduría" involucra, un estilo poético-iniciático para explicar:

> la constitución del cosmos, la verdadera naturaleza de la divinidad y la forma en que creó el orden del mundo actual[345].

Visto de esta manera, la coherencia entre la constitución del cosmos-naturaleza y sus predicados deben corresponder "conforme a su gramática" o "semiótica divina" que conforman, a la final, un enigma. El descubrimiento de lo que permanece "oculto" o "reservado" en el enigma resultaba fundamental antes que la "experiencia" o el "acumulado de conocimientos", la habilidad técnica para interpretar el sentido más profundo que el que se asoma en la superficie. No obstante, el contacto con la "verdad pura"[346] conduce a una especie de no conocimiento y un saber sin palabras que se obtiene, según los himnos de

[341] Zubiría (2018) 96.
[342] En *Apología* (40b) Sócrates da a entender durante su juicio un estado de alerta sobre las señales divinas: "Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo".
[343] Cf. Aristóteles, *Retórica*. 1418a 24: "Como dice Epiménides de Creta (pues aquél no adivinaba las cosas futuras, sino las del pasado, las invisibles)". Cf. Diógenes de Laercio D.K. 1. 114.
[344] Pienso en la invectiva de Heráclito contra Pitágoras y Jenófanes en la sentencia B40 (= 16 Marcovich): "El aprendizaje de muchas cosas no enseña todavía inteligencia (o sabiduría) a los hombres. De lo contrario se lo hubiera enseñado a Hesíodo y Pitágoras, y asimismo a Jenófanes y Hecateo": πολυμαθίη νόον (ἔχειν) οὐ διδάσκει· Ἡσίοδονγὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτις τε Ξενοφάνεά (τε) καὶ Ἑκαταῖον. Diog. L, *Vit*. IX, 1.
[345] Betegh (2004) 364.
[346] Agamben (2014) 22.

Homero y Píndaro, al penetrar bajo la tierra. El conocimiento que se obtiene, "quien ha visto estas cosas", sin embargo, no se puede decir, pero tampoco callar. Como lo indica Betegh esta situación es paradójica, pues "¿cómo se puede enseñar intencionalmente al emplear un lenguaje críptico para revelar y ocultar simultáneamente?[347]". Betegh ofrece una respuesta:

> Como no se proporciona ninguna clave con el poema para descifrar el código de Orfeo, prima facie esta situación puede parecer que implica que sólo podemos entender el significado real del texto de Orfeo si ya sabemos lo que quiere expresar[348].

Para la comprensión de los poemas órficos se debe haber comprendido de antemano la constitución del cosmos, la naturaleza enigmática de la divinidad, y, por tanto, contar con conocimientos previos que permitan desvelar la "semiótica divina" o "natural" que codifica el universo entero. Por tanto, la finalidad sería obtener algún tipo de conocimiento acerca de la realidad, toda vez que la constitución de todas las cosas, no son "autoevidentes"[349] en las palabras o cantos, sino que inaugura una tradición que remueve los velos del mundo aparente y que esconden una realidad —o "armonía más fuerte" diría Heráclito (B54)— más profunda que la que se presenta a simple vista.

Y es que los dichos de Orfeo no pueden tomarse como base para la comprensión del cosmos, ni viceversa, pues la comprensión depende de la combinación adecuada de ambos lados. Podría decirse incluso que lo que podría ser una especie de "actitud filosófica" primitiva nace, de una actitud atenta sobre los signos del mundo-texto ("Proto-texto, dice Andrei Lebedev, *Templum naturae*) o "mundo-expresión" o "mundo-poema" que se aprecia en aquello que Heráclito llamará con las primeras palabras de su proemio, τοῦ δὲ λόγου, es decir, *este* λόγος y no otro[350]. Es más, si se encuentra la manera correcta de hacer la conexión entre el texto-poema y el cosmos, "entonces se reflejarán e interpretarán entre sí"[351]. El texto, como bien sabía el autor de Derveni, nos ayudará a comprender la "constitución del mundo" —combinando física y cosmolo/gonía— mientras que nuestro conocimiento sobre el mundo mejorará la comprensión del texto alegórico o enigmático de Orfeo[352].

Betegh afirma que este esquema interpretativo se hace eco de la situación hermenéutica de los oráculos[353]. Como es bien sabido, los griegos consultaban el oráculo cuando había una

---

[347] Betegh (2004) 364.
[348] Betegh (2004) 364.
[349] Betegh (2004) 364.
[350] La misma condición aparece con el deíctico "κόσμον τόνδε" de B30 para referir este "orden actual" o 'secuencia ordenada", según se verá en el tercer capítulo de esta investigación. Adicionalmente indica Lebedev: "Una vez que admitimos que 'este logos' en los fragmentos [B1], en el nivel icónico del significado, no es simplemente un discurso o un texto que deba ser 'dividido' y 'leído' correctamente, sino un texto oracular, un χρησμός, para ser interpretado mediante una técnica hermenéutica especial, la analogía gramatical (alfabética) y los códigos metafóricos mánticos (oraculares) se fusionan en un todo único, o más bien, el código mántico se superpone al gramatical, ya que la interpretación de un oráculo no excluye, sino que requiere su 'división' preliminar (*diairesis*) correcta". Lebedev (2020) 848.
[351] Betegh (2004) 365.
[352] Cf. Obbink (1997) 42.
[353] Betegh (2004) 365. Cf. Crahay (1974) 42.

situación de gran importancia. Por eso, se pedía ayuda divina con la expectativa de acceder a una clave para develar la "real estructura de la situación", esto es, teniendo en cuenta su relación con el pasado y cómo puede afectar el futuro[354]. Sin embargo, no se recibe una respuesta clara, sino:

> un mensaje envuelto en enigma. De hecho, la respuesta oracular puede ser tan desconcertante como la situación para cuya interpretación consultaron a la divinidad. El oráculo puede ser enigmático, incluso hasta el punto de ser ἀδύνατον[355] pero no puede mentir. La respuesta oracular, por definición, es verdadera y, correctamente interpretada, proporciona la clave para la solución[356].

Cuando se consulta el oráculo se tiene, por un lado, una situación a resolver, y, por otro, la respuesta a descifrar. La tarea consiste en hacer coincidir ambas esferas, dice Betegh. Se debe encontrar cómo los versos son predicados del mundo, y de esa manera, entender la manera como lo expresado refleja (*especula*) el mundo. "La tarea no consiste en probar *que* el pronunciamiento es cierto, sino en comprender *cómo* es cierto"[357]. Hemos dicho además que la actitud exegética del autor Derveni sobre el vocabulario alegórico de Orfeo, es análoga a la exigencia hermenéutica de los oráculos, toda vez que el poema procede de la inspiración divina[358]. En el caso de Orfeo, si bien no era un dios, como todo poeta tenía un "estatuto epistemológico privilegiado"[359], debido a que, según su matriz apolínea que *obra con la lira*, la verdad se expresa poéticamente[360]. Y así podríamos aproximar a Heráclito, quien:

> explica su método filosófico como hermenéutica (posiblemente con connotaciones mánticas), como el arte de leer e interpretar el logos del Universo o *liber naturae*. En el fr. [B 50], utiliza la fórmula profética οὐκ ἐμὸς ὁ λόγος que implica que su discurso está inspirado por Apolo, al igual que el de la Sibila[361].

Indica Lebedev que Heráclito se constituye como un "profeta de Apolo" al atribuir su "tesis metafísica principal", la ley de identidad de los opuestos al propio Apolo ("el arco y la lira")[362]. La ambigüedad del mundo es una condición atinente a la realidad divina, pero

---

[354] Betegh (2004) 365.
[355] Cf. Crahay (1974) 213.
[356] Betegh (2004) 365.
[357] Betegh (2004) 365.
[358] Lebedev (2017) 263. El filósofo ruso hace, sin embargo, una salvedad de suma relevancia: "no se deben exagerar estas características mánticas del cosmos de Heráclito. Sin lugar a dudas, no era una *mantis* común que observa el vuelo de los pájaros o inspecciona las entrañas de los animales sacrificiales. Es posible que haya rechazado las técnicas mánticas tradicionales junto con las prácticas rituales que compara con la 'locura'". Lebedev (2017) 263.
[359] Betegh (2004) 365.
[360] Recuérdese la cita anterior de Pausanias cuando dice que Orfeo "superó a sus predecesores por la belleza de sus versos y alcanzó un alto grado de poder dado que se lo tenía por quien había alcanzado misterios, purificaciones, curas para enfermedades y medios de alejar la ira divina". Paus, *Graec. Des.* IX, 30, 4: Ὁ δὲ Ὀρφεὺς (ἐμοὶ δοκεῖν) ὑπερεβάλετο ἐπῶν κόσμῳ τοὺς πρὸ αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος, οἷα πιστευόμενος εὑρηκέναι τελετὰς θεῶν, καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρμοὺς, νόσων τε ἰάματα καὶ τροπὰς μηνιμάτων θείων. Traducción de Ludueña (2017) 29. Cabe notar que, pese a la opinión de Pausanias, Orfeo no podrá alejar la ira divina, sino que la sufrirá a manos de las ménades.
[361] Lebedev (2017) 240.
[362] Lebedev (2017) 240.

también a la "situación hermenéutica general" que, a modo de "poema cósmico", se impone a los hombres que buscan conocer. De hecho, nos dice Kahn, que el discurso heraclíteo, de forma similar al discurso órfico, fue "cuidadosa y artísticamente compuesto, tal y como las partes preservadas, y el ordenamiento formal del todo fue un elemento crucial, tanto en su significado total, como en el caso de cualquier otra obra lírica del mismo periodo"[363]. Y agrega el filósofo norteamericano que las fórmulas expresivas del efesio, aunque no siempre conforman enigmas o aforismos, recuerda el estilo proverbial de los sabios arcaicos y el tono enigmático de Delfos. Una opinión similar tiene Lebedev cuando indica que:

> [s]i hubo alguna tradición preexistente que influyó en la filosofía de Heráclito y en la metáfora conceptual del *liber naturae*, fue el arte helénico apolíneo de la adivinación (μαντικὴ τέχνη). Heráclito se compara a sí mismo con un profeta (utilizando la fórmula profética 'no es mi palabra') y asimila el logos cósmico a un texto oracular que debe ser interpretado por un lector filosófico[364]

También dice Jean-Pierre Vernant que si bien la obra heraclítea se cifra en una "oscura revelación", "prolonga los *legomena* de Eleusis y los *hieroi logoi* órficos". Según Vernant:

> el aspecto paradójico y antitético de un estilo en el que se entrechocan las expresiones opuestas, el uso de retruécanos, una forma voluntariamente enigmática[365], todo en la lengua de Heráclito recuerda las fórmulas litúrgicas utilizadas en los misterios, en particular a Eleusis[366].

Si bien no contamos con fuentes que atestigüen la afiliación de Heráclito a secta religiosa alguna, sus fórmulas expresivas detentan una impronta poético-religiosa tradicional con nuevas características que podríamos llamar "filosóficas" contenidas todavía dentro de toda una "mitopoética", cuyo carácter queda investido con los rasgos de una revelación proferida como sentencia oracular: φράζω. El efesio invoca el λόγος como los antiguos la ᾽Αλήθεια revelada, y como indica Pierre Vidal-Naquet: "toda verdad es enigma y, todo aquél que dice la verdad, es él mismo un enigma"[367]. De forma similar se encuentra en Parménides o Empédocles: "el empleo de un estilo empático como de aquellos que hablan de la verdad de una nueva doctrina: el énfasis fuera empleado también por los órficos"[368]. Si bien, las sectas religiosas restringían el acceso con las máximas del tipo:

a) Hablaré a quienes es lícito (θέμις). Cerrad las puertas, profanos (βέβηλοι)
b) Cantaré para conocedores (ξυνετοῖσι). Cerrad las puertas, profanos[369].

[363] Kahn (1979) 7.
[364] Lebedev (2017) 263.
[365] Claude Calame indica que la expresión enigmática es el rasgo fundamental de toda poesía épica, y las implicaciones temáticas de este modo particular de enunciación son explorados particularmente en la poesía. (2014) 174.
[366] Vernant (1985) 353.
[367] Pierre Vidal-Naquet en Detienne (2004) 40.
[368] Bernabé (2002) 227.
[369] Bernabé (2004) 71.

Heráclito exhorta a "seguir" o "abrir el oído para lo común", lo "uno", ("dios omnisciente"), claramente en un movimiento contrario a "cerrar las puertas". El efesio llama a sus conciudadanos a abrir el oído a lo siempre disponible (B2) y a seguir lo común: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ. No obstante, la disposición atenta sobre las cosas más evidentes debe hacerse de manera adecuada, pues la mayoría yerra también en lo que es común porque cree seguirlo. También, "seguir", ἕπεσθαι, evoca el camino que conduce, como Orfeo en su laberinto, *guiado por el canto y el amor*, "hacia la verdad". Así mismo, el poema de Parménides adquiere una investidura sagrada:

> hacia la luz, quitándose de la cabeza con las manos los velos[370].

Con un lenguaje cifrado, Parménides reserva el contenido doctrinal solamente para quienes, con un conocimiento previo, pueden captar las alegorías o alusiones cifradas del poema. También el eleata emplea el lenguaje como medio de exposición del contenido y la forma de una verdad revelada que queda investida por la exigencia exegética del discurso divino, θεῖος λόγος, parámetro último de todo conocimiento y acceso a la verdad. Podemos aventurar ya la hipótesis de que el éxtasis de los antiguos —con toda la impronta chamánica y adivinatoria que conocemos ya entre los griegos a través de los estudios de Eliade, Meuli y Burkert— se traduce en Heráclito en experiencia de lo uno (το ἕν), "conexión con la unidad de la verdad. Esa idea de unidad parece estar montada sobre la gran analogía de la vida (y la experiencia) del hombre y la existencia del todo"[371].

El λόγος puede denominarse, como "una ana-logia: una relación proporcional, que es la recreación de la estructura objetiva, la *physis* de las cosas"[372]. Y aquí, en palabras de Cacciari, podría verse lo mismo que su diagnóstico sobre la obra de Empédocles:

> el antiguo conflicto que oponía la filosofía y la poesía parece comprendido desde siempre y al mismo tiempo superado. El [λόγος] es medida, cálculo, tiene necesidad de distancia[373].

Esta es la misma distancia que el dios preserva y su "discurso es despiadado […] aquel cuya palabra aplasta a los mortales y revela toda su miseria"[374]. La violencia del dios, que invocamos desde el comienzo de este estudio, se expresa en la inspiración mántica, el étcasis y el canto poético de la verdad que exige captar la coherencia de la contradicción, es decir, el enigma. En cuanto a los rasgos apolíneos de la verdad, su carácter no solamente se cifra en las "apariencias", como se constata en la cosmogonía órfica —y que se refleja en el mito de Fanes cubierto por la Noche y viceversa— sino que también se sustrae a una pura ilusión o a "una creación de un mundo ficticio contrapuesto al real". Por lo contrario, las apariencias, dice Colli:

---

[370] Fr. 1. 10. B1: ἐς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας. Zubiría (2016). Cf. Diels y Kranz (1912) 149.
[371] Hülsz (2001) 140.
[372] Hülsz (2001) 140.
[373] Cacciari (2000) 35.
[374] Cacciari (2000) 35.

> son precisamente expresión de ese mundo de la realidad, es decir, del mundo divino. Es más, el mundo de los dioses forma ya parte de la expresión: lo que se trata de expresar es el elemento divino en su propia inefabilidad, o sea, el éxtasis mistérico[375].

Es más, precisamente la Memoria, "augusta diosa del orfismo", como la llama Colli, la que conduce "subterráneamente" por medio de la poesía a la experiencia iniciática de la "verdad pura" que no se olvida[376]. Por esta razón, podríamos pensar que el orfismo afirma el vínculo entre filosofía y tragedia. Dice Cacciari: "la filosofía asume en sí el principio de la tragedia"[377] y, podemos creer con alguna certeza que, con toda su carga agonística, Heráclito no sería ajenos a esa realidad. Al igual que en el orfismo, la "dimensión trágica" de la filosofía de Heráclito es aquella misma por la que es "hablada", pero se sostiene sobre el agonismo de la sabiduría (guerra-concordia, discordia-armonía, el destino y el azar, la destrucción y la regeneración, etc.). El efesio pertenecería, de alguna forma, "al género de los *dissoi logoi* [dobles discursos] del conflicto irreductible entre *timai* [valores] opuestos, ese principio de contradicción que se expresa poco a poco en la tragedia […] *Dissoi logoi*, un discurso doble, tal es el discurso que nos dirige el espejo —un enigma, precisamente—. Por un lado, el espejo nos muestra el negativo de toda presencia, la ficción de toda manifestación, el ser fenómeno de toda realidad—"[378].

Señala Cacciari, a propósito del tenso vínculo entre filosofía y tragedia —y podríamos agregar la poesía— que toda renuncia, rechazo o exclusión aparecen como "una ilusión, una ficción, en tanto la potencia que quisiéramos excluir habla ya el lenguaje mismo de la potencia que pretendía reducirla al silencio" [379]. Y agrega el filósofo italiano, "si la filosofía se opone a la tragedia, deberá a la vez oponerse a esta dimensión trágica por la que ella misma es hablada; su interrogación deberá recaer sobre la potencia trágica que es inmanente a su logos"[380]. En una caracterización que Giorgio Colli hizo del oficio del filólogo —al cual podríamos aproximar a Heráclito— dice que cuando este "penetra en la esencia íntima" de lo que "descubre como continua y unívocamente real, ligado todo por un vínculo único, por un nexo que vuelve semejantes incluso dos cosas aparentemente muy diferentes"[381].

A lo que agrega Colli que el filólogo se hace "panteísta", pero no sólo en una clave monista ("todo es materia divina"), sino también que lo que se trata de establecer es la unidad, y esta aspiración no puede llamarse sino "amor por la sabiduría"; el deseo de alcanzar la intimidad más profunda y continua con la "que se mira al mundo buscando la forma de vida más elevada y cercana a la interioridad"[382]. Esta interioridad permanecerá inexorablemente en reserva o

[375] Colli (2005) 43.
[376] "Mnemosyne une el canto al pasado, pero ese pasado no está en absoluto situado en una relación de 'sucesión' con el presente y el futuro, se trata aquí de un pasado aorístico". Cacciari (2000) 26.
[377] Cacciari (2000) 26.
[378] Cacciari (2000) 15-16 y 79-80.
[379] Cacciari (2000) 26.
[380] Cacciari (2000) 26.
[381] Colli (2020) 34.
[382] Colli (2020) 35.

en secreto y lejos del alcance de las palabras, de forma similar a como los contenidos de los misterios de Eleusis "suspenden la voz"[383] al alcanzar un saber que coincide con el absoluto. No obstante, los misterios de la naturaleza que motivan la "filosofía" en sus orígenes se ofrecerán por el acto de "desposar al mundo"[384].

e) El secreto

Alberto Bernabé indica que el enigma (αἴνιγμα y el verbo, αἰνίττομαι)[385] es "una forma particular de silencio" que se puede utilizar como una "táctica comunicativa", dado que su combinación, entre lo dicho y lo reservado, produce efectos deseables[386]. Pero ¿a qué tipo de efectos deseables podría apuntar el silencio? Bernabé dice, por ejemplo, que la enseñanza de neófitos era uno de ellos. En una célebre referencia a Pitágoras dice Plutarco:

> Así que, nada hay más propio de la filosofía pitagórica que lo simbólico: su género de enseñanza, como en la *teleté*, mezcla la expresión oral y el silencio, como para no decir 'cantaré para conocedores. Cerrad las puertas, profanos'[387].

En este pasaje se recalca el carácter privativo de los mensajes transmitidos en los misterios. Kerényi recuerda, a propósito de los misterios de Cabiros —rigurosamente investigados por Schelling en *Über die Gottheiten von Samothrace*— que Μυστήρια era el nombre que se daba en Atenas a determinadas festividades en honor a distintas divinidades[388], y que, tomado en un sentido estricto, refieren a eventos festivos que se fijan en el calendario agrícola. Los Μυστήρια pueden considerarse como los "cultos secretos", pero "con el enunciado 'mantenido en secreto' no debe entenderse necesariamente que se trata de un 'secreto'"[389]. También Giorgio Agamben nos recuerda que *myrein* es tanto "iniciar", como "cerrar" tanto los ojos como la boca. "Al inicio de los ritos sagrados, el heraldo 'ordenaba el silencio' (*epitattei ten siopen*)"[390]. Sin embargo, Kerényi observa que lo que se "guarda en secreto" es

[383] De esta manera reza el poema *Eleusis* de Hegel: "Tus sabios sacerdotes callaron; de tus sagrados ritos no llegó hasta nosotros tono alguno… En vano busca el investigador, más por curiosidad que por amor, a la sabiduría (tal hay en los que buscan y a Ti te menosprecian) … ¡Por dominarlas cavan en busca de palabras que conserven la huella de tu excelso sentido! ¡En vano! Sólo atrapan polvo, polvo y ceniza en las que no retorna nunca tu vida". Hegel (1978) 214. De forma similar dice Heráclito que quienes "cavan mucha tierra, encuentran poca cosa". Cf. DK B22.
[384] Pico della Mirandola. *Apología,* fol. 121. Citado en Colli (2020) 34. Dice Colli: "Pico es, en este sentido, el primer gran filólogo; distingue el momento puramente científico, el estudio de la *qabbalah* o la interpretación racional del *lógos*, de la magia, que es dominio íntimo y acción sobre la naturaleza". Colli (2020) 34. A continuación, dice el filósofo italiano que esta facultad resulta muy afín a la visión acerca "magia" que ofrece Pico della Mirandola en sus *Conclusiones magicae*: "las maravillas del arte mágico no se realizan sino es por unión y actuación de aquellas cosas que están en semilla y dispersas en la naturaleza […] practicar la magia no es otra cosa que desposar el mundo".
[385] Bernabé (2007) 57.
[386] Bernabé (2007) 57.
[387] Cf. Bernabé (2007) 57.
[388] Kerényi (2010) 12
[389] Kerényi (2010) 17.
[390] Agamben (2014) 11.

menos importante el secreto que el mantenimiento del secreto[391]. Lo que era mantenido en secreto en el culto, aun si se trataba de algo innombrable, era conocido por todos aquellos que habitaban en el lugar del culto. Por tanto, ¿qué sentido tenía la obligación del secreto por parte de los iniciados si todo aquel que quisiera (salvo quienes tenían delitos de sangre) podría ser iniciado? La iniciación:

> Poseía este carácter -el carácter del Arreton (ἄρρητον)- independientemente de la arbitrariedad de los participantes en el culto. Ya que en lo más profundo -en aquella profundidad en la que se podía ser objeto del culto- era justamente innombrable: un auténtico secreto. Sólo más tarde las prohibiciones expresas convierten el Arreton en Aporreton (ἀπορρητον)[392].

Así sucede tanto con las "religiones naturales" como con las investigaciones sobre la naturaleza (περί φύσεως). Algo similar a lo expresado por Goethe en términos de „Offenbar Geheimnis" y que ya había sido señalado de alguna manera por Heráclito en el célebre fragmento B123:

> La verdadera constitución [φύσις][393] de cada cosa ama esconderse[394].

De esta manera expresa el efesio el carácter manifiesto y simultáneamente oculto de la propiedad última de todas las cosas, pero también el origen de la necesidad de investigar lo que tiende a ocultarse. Si bien sobre esta sentencia volveremos luego, por lo pronto, conviene atender lo que indica Kerényi: "la condición de innombrable de los secretos naturales -como los auténticos secretos del origen de la vida"[395], por lo general, reservados bajo el sello de lo innombrable. Recuérdese el pasaje anteriormente citado de Pseudo Aristóteles:

> De aquellos que son iniciados en los misterios no se espera que aprendan nada, sino ser afectados por algo, ser tratados de un modo específico, es decir, adaptarse [ser capaces de hacerlo] [396].

Así se distingue:

> aquello que es propio de la enseñanza (*to didaktikon*) y aquello que es propio de la iniciación (*to telestikon*).

Lo primero, el *to didaktikon*, se genera en los hombres *a través de la escucha*, dice Pseudo Aristóteles —justo como también dice Heráclito en el proemio de su libro— y lo segundo, *to*

[391] Kerényi (2010) 17.
[392] Kerényi (2010) 18.
[393] Léase por "verdadera constitución" también "naturaleza" atendiendo a Kirk y Raven, quienes indican que "φύσις" no significa probablemente "Naturaleza, sino significa "la verdadera constitución de una cosa". También indican que la regla de que lo que se opone concuerde, "se aplica a la acción del mundo como un todo, como una suma de partes constitutivas, cuya conexión no aparece a primera vista. La conexión que no se percibe entre opuestos es, de hecho, más estrecha que otros tipos de conexión más obvios". (1974) 274.
[394] Proc, *In Plat*, II; luli, *Orat*, VII, 216 C. B123 (= 8 Marcovich): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.
[395] Kerényi (2010) 19.
[396] Fr. 15 Rose. "καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελεουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτῆδείους".

telestikon, ocurre cuando el intelecto mismo sufre una "iluminación". Psellos, quien comenta la noticia de Pseudo Aristóteles, dice que *to telestikon* fue llamado también *mysteriodes*:

> y semejante a las iniciaciones eleusinas, pues en éstas el iniciado en las visiones recibía una impresión (*typoumenos*), pero no una enseñanza (*ou didaskamenos*)[397].

La "enseñanza" es lo que se preserva bajo la forma de secreto. Kerényi indica que el punto de partida verbal de la denominación Μυστήρια -como también de Myste y Mystikos- es conformado por un verbo cuyo significado es "iniciar" μυεῖν, que es, a su vez, una derivación de μύειν, literalmente: "cerrar los ojos o la boca"[398]. "Entrada, *initia* (en plural) llamaron los romanos en su traducción latina, no sólo al hecho de iniciarse, al acto de "cerrar los ojos", a la Myesis, cuya fiel transcripción sería *iniciatio*, sino a los propios Misterios"[399]. Los Μυστήρια son una celebración para entrar en lo oscuro en un sentido original, lo que recuerda enseguida el pasaje de Píndaro cuando dice que quien entra bajo la tierra contempla la verdad que se vuelve *visible por sí misma*. Por eso, la diosa del inframundo, en cuanto "simiente primordial" celebrada en los misterios agrícolas, se hace imagen de la unidad de la vida y la muerte (y acaso una imagen del destino del alma de los seres vivientes). La diosa, como la naturaleza que investigan los filósofos, puede ser nominada, pero no dicha, ἄρρητος κόρη. Por eso, en conformidad con su secreto, se encuentra la fórmula mistérica de "entrar y cerrar".

Hemos dicho ya que, tanto en los misterios como en la filosofía, se refleja (*especula*) la naturaleza ("verdadera constitución", φύσις) del cosmos y su forma actual, esto es, en un vínculo tenso entre la expresión del mundo (la "poesía") y sus predicados ("nombres"). En el caso de Orfeo, mentado por Plutarco como teólogo y a veces como "filósofo"[400], expresa "verdades fundamentales" inspiradas por la Memoria y bajo los efectos de la Persuasión que actúa con el poder mágico de las palabras (ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς), según lo planteaba Gorgias en su célebre *Encomio de Elena*[401]. Así mismo, Plutarco hablaba también de una "filosofía enigmática" relativa a Orfeo y su poder de hechizar las piedras y los árboles, así como también explicita la relación de la filosofía con la "práctica del silencio"[402]. De esa manera, ya desde Orfeo hasta Pitágoras se conforma poco a poco una "teología mistérica" que "busca

[397] Agamben (2014) 22.
[398] Kerényi (2010) 21.
[399] Kerényi (2010) 21.
[400] Plut, *De Pyth.* 402e.
[401] Gor, *Enc*, 10: αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείᾳ. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὕρηνται, αἵ εἰσι ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα. Citado en Santamaría (2017c) 34. Dice Santamaría: "La última frase resulta oscura y ha recibido varias interpretaciones. Ha tenido éxito la propuesta de […] de que se refiere a la prosa y a la poesía. Sin embargo, en este pasaje no está hablando de la poesía ni de la oratoria, sino de los ensalmos, por lo que las artes deben referirse a γοητεία y μαγεία. Además, δισσαί no significa 'dos', sino 'doble', […] la magia se asemeja a los *dissoì lógoi* cultivados por los sofistas, al tener capacidad de hacer creer una cosa y la contraria". Santamaría (2017c) 34.
[402] Bernabé (2007) 59. Cf. Plut, *De Isis*, 354b.

en lo que se calla y en los ritos simbólicos una verdad más profunda que en lo que se dice"[403]. En esa dirección pareciera señalar Massimo Cacciari en *El dios que baila* cuando afirma que:

> Orfeo está en búsqueda de un canto: como si la tierra, el cielo y el mar formaran primero un mismo y único conjunto, pero un conjunto *discordante*, sin armonía, y como si cada elemento fuera luego claramente distinto y se le asignara para siempre un lugar bien preciso: 'los astros, y los caminos de la luna y del sol' (Apolonio de Rodas, I, 494-500, DK, I, B16). El canto originario consiste, pues, en transformar en un *cosmos* el conjunto confuso y discordante de los elementos, en resolver en relaciones eternas apariencias distintas ¿Qué canta Orfeo, inspirado por el dios, sino las virtudes del logos?[404].

Orfeo, pero también Heráclito, se remontan a un λόγος "eterno", "eficaz" y "poderoso". De forma similar, se expresa Gorgias en términos de un "gran señor" (δυνάστης μέγας), "ya que puede (δύναται) reprimir o suscitar todo tipo de emociones"[405]. Si bien, para el caso de Heráclito, su λόγος responde más expresamente a un canto originario, emplea la eficacia de las palabras (ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς) para transformar en κόσμος u "orden" el conjunto confuso de los elementos. Sin embargo, Colli, nos hace una advertencia, "lo que cuenta Orfeo no debe interpretarse reductivamente como magia del arte, o como fantasía de imágenes engañosas, y ni siquiera como un consuelo frente a las angustias de la vida"[406]. Lo que hay de "apolíneo" en Orfeo es "sapiencial", es decir, relativo a la sabiduría "ultrahumana", por tanto, "surge no sólo de una antítesis, sino también de un estrecho vínculo con Dionisos"[407].

Las apariencias de la narración órfica no son ni "pura ilusión, ni creación de un mundo ficticio contrapuesto al mundo real, sino que son precisamente expresión de ese mundo de la realidad, es decir, del mundo divino"[408]. No hay, por tanto, un abismo entre la forma de la expresión y su contenido, sino, más bien "una verdadera continuidad, una resonancia que proporciona a la narración poética y a sus personajes una extraordinaria carga vital"[409]. Aunque la expresión se valga de la pura apariencia, que en el caso de Orfeo se vale de la lira y su canto, "transmite lo que era realmente la naturaleza divina primitiva y, al expresarla, la conserva; por tanto, mantiene la continuidad y -mediante un cambio de formas cognoscitivas- sustituye esa naturaleza por otra, de índole aparente"[410].

Por eso, opina Colli que esa sustitución se revela en el "recuerdo divino" obtenido por gracia de la Memoria, lo que se confirma, como hemos visto en este capítulo, en los "soportes" del recuerdo y el medio *gráfico* como un medio más en el que se refleja un "poema-mundo" que *logra* (δύναται) lo que dice. No obstante, es la Memoria la que se invoca al comienzo de las

[403] Bernabé (2007) 59.
[404] Cacciari (2000) 34.
[405] Gor, *Enc*, 8. Citado en Santamaría (2017c) 34.
[406] Colli (2005) 39.
[407] Colli (2005) 39.
[408] Colli (2005) 39.
[409] Colli (2005) 39.
[410] Colli (2005) 39.

láminas para extraer, del pozo de la visión mistérica, las "imágenes de los dioses como un reflejo que sustituye —en la memoria— a esa experiencia, una vez ha transcurrido"[411].

Por otro lado, hay un rasgo trágico que, según Colli, sale a relucir de la experiencia órfica, y es que solamente rompiendo la "individuación" (el "éxtasis mistérico", el "éxtasis de lo indecible") se tiene acceso al lugar absoluto del "conocimiento nouménico", esto es, la "verdad pura" que vincula la realidad y la apariencia, el punto de vista particular y el absoluto. No obstante, como se ha visto con las alusiones descritas en la esfera de la adivinación, Apolo mismo ofrece las salidas al punto de vista particular en el éxtasis. Es más, se lee en *Crátilo* que del dios viene el contacto con la medicina y las drogas mánticas ("φαρμάκοις καὶ αἱ τοῖς μαντικοῖς"):

> En primer lugar, la purificación y las abluciones tanto en lo que toca a la medicina como a la mántica, así como las fumigaciones con drogas medicinales o mánticas, y, finalmente, los baños y aspersiones en tales circunstancias, todas ellas tendrían una sola virtud: dejar al hombre puro tanto de cuerpo como de alma. ¿O no?[412]. […]
> Y en virtud de la adivinación, la verdad y la sinceridad -pues son la misma cosa-, recibiría con toda propiedad el nombre de que le dan los tesalios; pues todos ellos llaman *Aplún* a este dios[413].

Desde esta perspectiva se ampliarían las propiedades anteriormente adjudicadas a Dionisos, como médico, adivino y purificador, a la esfera apolínea. Pero cabe recalcar que Apolo también es el dios de la manifestación ambigua del mundo, que, como Fanes, "divinidad suprema inventada por la poesía órfica", es el dios de lo manifiesto en general; "φανῆς", de forma sumamente afín a φύσις, se refiere a algo que es visible, evidente o manifiesto. Su nombre puede relacionarse con el verbo "φαίνω", que significa "aparecer", "alumbrar" o "hacer visible". También el sustantivo "φανῆς" se utiliza para describir algo que es perceptible por los sentidos o que se muestra claramente, aunque su ambigüedad implica también que al "mostrar" oculta; es más, su "brillo" no tendría efecto en otro lugar que no fuera en la oscuridad de la Noche, su madre, su esposa, su hija[414]. Fanes es el dios que los órficos inventan para implicar una "manifestación" ambigua:

---

[411] Colli (2005) 39. De ahí que la divinización del recuerdo, como piensa Colli, es un "dato metafísico decisivo. Y no sólo por su consecuencia pesimística y antihistórica, sino sobre todo por la indicación de un lugar absoluto -el principio del tiempo-, separado de cualquier otra experiencia".

[412] *Crat*. 405a-b: "εὐάρμοστον μὲν οὖν, ἅτε μουσικοῦ ὄντος τοῦ θεοῦ. πρῶτον μὲν γὰρ ἡ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν καὶ αἱ τοῖς ἰατρικοῖς φαρμάκοις καὶ αἱ τοῖς μαντικοῖς περιθειώσεις τε καὶ τὰ λουτρὰ τὰ ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ αἱ περιρράνσεις, πάντα ἕν τι ταῦτα δύναιτ᾽ ἄν, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν: ἢ οὔ;"

[413] *Crat*. 405c: κατὰ δὲ τὴν μαντικὴν καὶ τὸ ἀληθές τε καὶ τὸ ἁπλοῦν— ταὐτὸν γάρ ἐστιν—ὥσπερ οὖν οἱ Θετταλοὶ καλοῦσιν αὐτόν, ὀρθότατ᾽ ἂν καλοῖτο: ‘Ἅπλουν’ γάρ φασι πάντες Θετταλοὶ τοῦτον τὸν θεόν.

[414] Existe la probabilidad de que Noche fuera mentada por Heráclito, según una noticia de Crisipo que transmite Mouraviev. Chrysip, *SVF* II 636 ap. Philod. *De piet*. 7 (= F13A, t 262, [7] 19-21): Νὺξ θεὰ πρωτίστη / "Noche es la diosa primigenia". Dice Mouraviev que Filodemo ratifica el carácter heraclíteo de la cita de Crisipo y solamente podemos estimar su probabilidad. Cf. *Heraclit*. III. 3.B/iii, 21. De ser esta noticia verdadera, como también piensa Vassallo (2018), sería uno de los rasgos más sobresalientes del vínculo de Heráclito con la doctrina de Orfeo.

> por un lado, como la única realidad posible, que goza de todo su esplendor y su visibilidad, en cuanto forma de una existencia absoluta; por otro lado, como figura que expresa y manifiesta una realidad que no es pura apariencia, el nacimiento, con otra forma, con violento sobresalto, de una realidad del abismo[415].

Fanes, como Apolo, no entregan la pura visibilidad humana, aquello que existe en el orden de la apariencia, sino que simultáneamente esconden. Imponen la ambigüedad como un carácter inexorable del lenguaje. Por ello, el Señor cuyo oráculo está en Delfos, ni afirma ni niega, por cuanto sus "señales" desde lo alto, y como "visión total" —aspiración eleusina por excelencia— se sustraen a los predicados afirmativos o negativos. Como ya hemos afirmado con Detienne: "[a] nivel del pensamiento mítico, la ambigüedad no presenta problemas, ya que todo este pensamiento obedece a una lógica de contrariedad cuya ambigüedad es un mecanismo esencial" [416]. Nos recuerda el filósofo francés que el mundo divino es fundamentalmente ambiguo. Por eso, "[l]a ambigüedad matiza a los dioses más positivos: Apolo es el Brillante (Φοίβος), pero Plutarco observa que, para algunos, es también el Oscuro (Σκότιος) y que, aunque para unos las Musas y la Memoria están a su lado, para otros son Olvido (Λήθη) y Silencio (Σιοπή)"[417].

Ahora bien, Bernabé nos hace ver que en los poemas órficos había un primer verso que adopta la forma de sello (σφραγίς) con restricciones para la mayoría, de manera que el discurso aparece destinado a unos pocos conocedores para quienes se hace legítimo el ἱερός λόγος. También dice Marcel Detienne que "[l]a negatividad del Silencio y el Olvido forman la sombra inseparable de la Memoria y de *Alétheia*. Es en nombre de la misma potencia que las Musas, hijas de la Memoria, saben a la vez 'decir verdades y embustes que parecen realidades'"[418]. En ese sentido, en la época de Hesíodo, dice Detienne:

> […] una suerte de traducción conceptual de la ambigüedad es porque la ambivalencia comienza a 'ser problema' en un pensamiento que, sin ser ya mítico, aún no es racional, un pensamiento de algún modo intermedio entre religión y filosofía. Por definición, la palabra es un aspecto de la realidad; es una potencia eficaz. Pero la potencia de la palabra no está solamente orientada hacia lo real; está inevitablemente orientada hacia el otro; no hay *Alétheia* sin *Peithô*[419].

Esta segunda forma de la potencia de la palabra es peligrosa, dice Detienne, ya que "puede hacerse pasar por la realidad"[420]. Enrique Hülsz pensaba también que un rasgo de la tradición griega nos remite a la épica que comienza por el poema con la invocación de una o varias Musas, "dándole al fundamento del discurso la dignidad de una fuente divina"[421]. En cierta

[415] Colli (2005) 40.
[416] Detienne (2004) 134.
[417] Detienne (2004) 130.
[418] Detienne (2004) 10. Cf. *Teog*. 27-28.
[419] Detienne (2004) 131.
[420] Detienne (2004) 134.
[421] Hülsz (2001) 148.

medida, Heráclito[422] prolonga esa tradición en la que, la "suprema dignidad"[423], se ubica en el λόγος: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ (B1). La propiedad del λόγος, eterno, ἀεὶ, sin duda establece las características de una verdad esencial, intemporal e inmutable, propia del ἱερός λόγος pero también del camino de Eleusis que lleva al iniciado a ver "lo supraindividual -que él sufría- no le redimía sino que nacía dentro y encontraba la felicidad al convertirse en un ser que participaba del saber sin palabras"[424].

Por eso, el conocimiento que viene del "Señor cuyo oráculo está en Delfos", según Heráclito, y el adquirido en los misterios podía "ser expresado a través de los nombres, pero no a través de las proposiciones"[425]. Dice Agamben: "[e]n el misterio no había espacio para el *logos apophantikos,* sólo para el *onoma*. Y, en el nombre tenía lugar algo como un 'tocar' y un 'ver'"[426]. De esta manera, la "diosa innombrable", que yace oculta bajo la tierra, como la Memoria e incluso la Justicia y la Verdad, se convierte en la cifra que combina la "verdadera constitución" y la realidad cósmica-vegetal, seminal, doble (δισσαί) y contradictoria de la "vida indecible", y que comprende su destrucción. La diosa es el misterio sin misterio en el que se inician los mistas de Eleusis. Que Koré, dice Giorgio Agamben:

> [se] vuelva la cifra perfecta de la iniciación y de la **consumación de la filosofía** -que *sea,* de hecho, ella misma iniciación y pensamiento, y sea por eso, indecible-, he ahí el 'misterio'[427].

En esa dirección, se afirmó al comienzo de este capítulo con el filósofo italiano que:

> Los hombres son vivientes que, a diferencia del resto de los animales, deben ser iniciados a su propia vida, es decir, deben primero perderse en lo humano para reencontrarse en lo viviente, y viceversa[428].

A tenor de la afirmación de Agamben puede tener cabida la idea de que, en Grecia, la filosofía parece buscar su propio lugar en una confrontación con la experiencia mistérica[429], aquella que atraviesan filósofos e iniciados en la vida que se muestra como la "celebración trágica" de un "misterio perfectísimo" que suspende las palabras[430]. En ese sentido señala Plutarco una íntima relación entre una teología secreta y la antigua filosofía entre griegos y bárbaros[431]:

> La antigua filosofía entre griegos y bárbaros era un discurso físico oculto en mitos, en su mayor parte una teología secreta y mistérica, transmitida en enigmas y alegorías, cuyas

[422] Lo propio hace Empédocles al comienzo de su Περὶ φύσεως. Cf. Fr. 2-3.
[423] Hülsz (2001) 148.
[424] Jung y Kerényi (2012) 183.
[425] Agamben (2014) 27.
[426] Agamben (2014) 27.
[427] Agamben (2014) 27.
[428] Agamben (2014) 53.
[429] Agamben (2014) 27.
[430] "Es preciso que la vida, siendo una iniciación a estas cosas y un rito mistérico perfectísimo, esté repleta de contento y alegría… en tales ocasiones permanecemos en respetuoso silencio". Plut, *Mor*, 477 C-E.
[431] En repetidas ocasiones el profesor Alberto Bernabé ha señalado cómo la procedencia tracia que se atribuye a Orfeo (e incluso Dionisos) puede ser un punto de contacto cultural entre los griegos y los no-griegos para llevar a cabo una especie de "diplomacia órfica".

> declaraciones son para la gente menos claras que lo que se silencia [σιγομένων] y lo que se calla más sospechoso que lo que se declara. Ello es evidente en los poemas órficos y en los mitos egipcios y frigios […][432].

***

Corolario

Este capítulo comenzó con la identificación de lo que el filósofo italiano Giorgio Colli denominó como "la cifra arquetípica de la sabiduría", cuya asociación cosmológica ("imagen" o "metáfora del mundo") estaba relacionada con la enigmática figura de Dionisos: el dios que, como el enigma, es el absurdo que se hace realidad. Al respecto, se estableció un punto de contacto entre la tradición órfica-eleusina y la noción de sabiduría divina en Heráclito, considerando su aspiración totalizante a través de la coincidencia entre contrarios. Al respecto se afirmó que la adivinación entraña conocimiento del futuro y que la comunicación de dicho conocimiento remonta al enigma como forma primigenia de expresión de la sabiduría divina. Eso se produce a través de la palabra del dios, a través del oráculo. En la palabra se manifiesta al hombre la sabiduría del dios, y la forma, el enigma, la conexión en que debe ser correctamente comprendida.

Así mismo, para conectar a Heráclito con la religión y los cultos mistéricos, se quiso trazar un estrecho vínculo con la exigencia interpretativa de los oráculos y la exigencia exegética de los mensajes divinos. En suma, la capacidad para orientar la búsqueda de la verdad "oculta" e "indirecta", demanda el esfuerzo para "acceder" a la trama divina del mundo y el conocimiento que reservan de los dioses, en cuya búsqueda se dan cita tanto a filósofos como a iniciados.

***

[432] Plut, Fr. 157. Citado en Bernabé (2007) 59.

II. LA OBRA DEL CANTO

Proemio

En este capítulo se indicará que Heráclito presenta un κόσμος coherente entre todas sus partes. Por tanto, se establecerá la necesidad de captar la coherencia de la contradicción del enigma para el desengaño respecto de las cosas manifiestas que ilusoriamente se nos presentan como separadas. Se afirmará que, siendo coherente con la estructura del universo, el discurso de Heráclito se presenta intencionalmente ambiguo. En esta segunda parte de la investigación se examinará con mayor detalle la condena del efesio contra la negligencia epistémica de la mayoría de los hombres, inclusive los que se tienen como los más sabios entre los griegos, por no saber captar la unidad de los contrarios. Heráclito recuerda que en la palabra se manifiesta la sabiduría del dios. El enigma es la conexión en que se presentan el lenguaje y la realidad divina.

Teniendo en cuenta el trasfondo de tipo religioso en el contexto de la divulgación de los misterios, la doctrina de Heráclito reclama la participación pública de todos sus conciudadanos, toda vez que su modo de presentación del λόγος articula la "revelación divina" con la "especulación filosófica" que beneficia el "Estado cósmico". El "λόγος" es el camino que el hombre debe recorrer a modo de laberinto que conduce a la sabiduría. Visto de esta manera, el sabio comprende la unidad de todas las cosas, articula la división de hechos y las palabras, pero también, la "realización", "efectuación" o πρᾶξις del λόγος que tiene como finalidad reunir *lo separado* en la totalidad que es dios. La combinación de evidencia doxográfica y los propios escritos de Heráclito llevará a pensar que el libro de Heráclito no era únicamente un "tratado filosófico", sino también un programa de reformas políticas y religiosas[1].

a) Sabiduría y enigma

En una descripción de Pausanias acerca de los consejos que se encuentran en el pronaos del templo de Delfos, se habla de una estatua de bronce de Homero en una columna. Allí se lee la respuesta del oráculo a la consulta del rapsoda acerca de su patria:

[1] Andrei Lebedev ubica el libro de Heráclito en el contexto de la revuelta jonia (499-494 a.C.). Según el filósofo ruso el objetivo reformista de Heráclito consistía en "la creación de un estado federal de griegos jónicos con el fin de igualar y superar la fuerza militar del imperio persa. En el ámbito religioso, el politeísmo antropomórfico homérico debía ser reemplazado por un culto monoteísta de Apolo el Sol (siendo una manifestación visible de su Padre Zeus, el 'fuego siemprevivo' impregnado de mente, el creador del universo), quien uniría a los griegos como un patrón 'común' (ξυνός) de la mega-polis unificada. Heráclito fue un ideólogo de la revuelta jonia y probablemente estuvo conectado con el 'partido de la guerra' en Éfeso, de ahí su glorificación de los caídos en batalla que serían recompensados con una 'mejor porción' en la vida después de la muerte y se convertirían en comensales de los dioses en la región del Sol, según el fragmento descuidado y pasado por alto en Zenobio Sofista (fr. 159A Lebedev)". Lebedev (2014) 5.

> ‘Feliz y desgraciado, naciste para ambas cosas, preguntas por tu patria. Pero tienes matria y no una patria. La isla de Íos es la patria de tu madre y a ti cuando mueras te acogerá; pero de los niños el enigma guarda’ [Ἀλλὰ νέων παίδων αἴνιγμα φύλαξαι][2].

Según la noticia de Hipólito de Roma[3], en la isla de Íos, el rapsoda encontró a unos pescadores a los que interrogó por el resultado de su jornada. Los jóvenes, como lo había anunciado el oráculo, respondieron con un enigma (αἴνιγμα): “Cuanto vimos y cogimos, lo dejamos; y cuanto ni vimos ni cogimos, lo llevamos consigo”[4]. Los piojos que habían podido coger los habían matado y los habían tirado, y los que no habían cogido los llevaban en la ropa. Sin embargo, al no poder resolver la incógnita, el rapsoda murió. Heráclito de Éfeso también narró el episodio:

> Engáñanse los hombres en cuanto al conocimiento de cosas
> / [manifiestas][5], [τῶν φανερῶν]
> lo mismo que Homero (aunque se lo consideraba como
> / más sabio de todos los helenos)
> pues a él lo engañaron unos muchachos que mataban
> / los piojos, diciéndole:
>
> ‘Cuanto vimos y cogimos, lo dejamos;
> y cuanto ni vimos ni cogimos, lo llevamos consigo’[6].

El acertijo de los pescadores desafió la inteligencia del “más sabio entre los griegos”, y su reputación fue puesta en tela de juicio en la sentencia heraclítea[7]. En lo que sigue en este estudio se intentará delinear la conexión entre la esfera del enigma y la sabiduría a partir de algunas premisas de la doctrina del efesio. En primer lugar, ¿por qué dice Heráclito que, en cuanto al conocimiento de las cosas manifiestas (των φανερών), los hombres se engañan? Esta condición recuerda lo indicado por el efesio en B17:

> La mayoría de los hombres no reparan en las cosas
> con que topan,
> ni tampoco llegan a conocerlas al instruírseles,

---

[2] Paus, *Graec. Des.* X, 24, 2. Οὗτοι μὲν δὴ ἐνταῦθα ἔγραψαν τὰ εἰρημένα, θεάσαιο δ΄ ἂν καὶ εἰκόνα Ὁμήρου χαλκῆν ἐπὶ στήλῃ καὶ ἐπιλέξει τὸ μάντευμα ὃ γενέσθαι τῷ Ὁμήρῳ λέγουσιν· Ὄλβιε καὶ δύσδαιμον - ἔφυς γὰρ ἐπ΄ ἀμφοτέροισι -, πατρίδα δίζηαι. Μητρὶς δέ τοι, οὐ πατρίς ἐστιν. Ἔστιν Ἴος νῆσος μητρὸς πατρίς, ἥ σε θανόντα δέξεται. Ἀλλὰ νέων παίδων αἴνιγμα φύλαξαι.

[3] Hipp, *Ref*. IX. 9, 6.

[4] Cf. Colli (1980) 175.

[5] Hülsz sugiere “evidentes” (2001). Bernabé (2008) sugiere “manifiestas”.

[6] Hipp, *Ref*. IX. 9, 6. B56 (= 21 Marcovich): ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὅς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν. Dice Mouraviev: “El texto no contiene ningún problema *serio*. La forma poética perfectaLe texte ne pose aucun problème *sérieux*. La forma poética perfecta, o casi perfecta, es una garantía de autenticidad”. *Heraclit*, III.3.B/iii, 65.

[7] Objeto de una invectiva similar es Hesíodo. Hipp, *Ref*. IX. 10, 2. B57 (= 43 Marcovich): “Maestro de los más hombres es Hesíodo: están seguros de que él sabía las más cosas; ¡él que no llegó a conocer el día y la noche! Pues son uno”.

> pero se lo imaginan[8].

En ambas sentencias se indica que la mayoría de los hombres es incapaz de captar lo más inmediato, incluso después de ser instruidos. En B56, específicamente, se dice que el engaño procede de lo manifiesto, y se da a entender que el rapsoda fue engañado al no encontrar la coherencia interna del esquema: "hemos dejado / llevamos"[9]. La posibilidad de combinar oposiciones también la habíamos encontrado ya en la definición aristotélica de enigma que invocamos en el capítulo anterior:

> Pues la esencia del enigma [αἰνίγματός] consiste en unir, diciendo cosas reales [τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστί, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα], términos inconciliables [ἀδύνατα συνάψαι]. Ahora bien, según la composición de los vocablos no es posible hacer esto [ποιῆσαι], pero sí lo es por la metáfora [μεταφορῶν][10].

En el caso del αἴνιγμα de los pescadores, los términos inconciliables (el "ἀδύνατα συνάψαι" aristotélico) expresan simultáneamente "dejar" y "llevar", pues el enigma conecta la contrariedad para decir algo que, sin embargo, es real, y es que los pescadores llevan los piojos que pudieron coger, pero los otros los dejaron. Por eso, para Giorgio Colli, el fragmento B56:

> es el documento fundamental sobre la conexión entre sabiduría y enigma[11].

Sin embargo, ¿por qué adquiere tal estatuto la sentencia? En primer lugar, Colli subraya el talante anodino[12] del episodio en contraste con el desenlace fatídico[13]. No cualquiera hubiera muerto por el fracaso, sino que precisamente al "más sabio" le cuesta la vida. Pero ¿por qué? Ya se sabía desde la era arcaica, como lo indica Colli, que "el enigma encierra un peligro extremo, pero su ámbito es sólo un agonismo humano"[14]. Incluso, ya desde la descripción de Pausanias de la advertencia délfica, "Ἀλλὰ νέων παίδων αἴνιγμα φύλαξαι", podemos

[8] Clem, *Strom*. II, 8, 1. B17 (= 3 Marcovich): οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα οἱ πολλοί, ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.
[9] Colli califica formalmente como "contradictoria" la formulación de los pescadores. Colli (1980) 175.
[10] *Poet.* 1458a 25-30: αἰνίγματός τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστί, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι: κατὰ μὲν οὖν τὴν τῶν <ἄλλων> ὀνομάτων σύνθεσιν οὐχ οἷόν τε τοῦτο ποιῆσαι, κατὰ δὲ τὴν μεταφορῶν ἐνδέχεται. Recuérdese, a su vez la definición de Aristóteles de metáfora como "el desplazamiento hacia una cosa del nombre que corresponde a otra, ya sea del género a la especie, de la especie al género, de una especie a otra especie, o por analogía" / μεταφορὰ δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον. *Poet*. 1457b 6-9.
[11] Colli (1980) 174.
[12] Mariana Gardella indica que los enigmas formulados por la célebre poeta y madre de Tales, Cleobulina, refieren por lo general a "cosas o fenómenos cercanos, bien conocidos, que forman parte de la experiencia ordinaria, como las ventosas, una flauta, un ladrón y el año con sus meses y días. Sin embargo, la banalidad de la solución contrasta con la oscuridad de los enunciados enigmáticos y con el denodado esfuerzo que implica resolverlos. Por esta razón, el enigma puede ser comprendido como una forma de acceso a aquello que, aunque aparece a la vista, se oculta bajo la forma de enunciados que explotan el carácter ambiguo y polisémico del lenguaje". Gardella (2019) 55.
[13] Colli (1980) 175.
[14] Colli (1980) 175.

confirmar que el enigma encierra un riesgo, y, en el curso de esa labor, se expone la vida misma.

Por otro lado, el enigma inaugura la tarea filosófica de "no dejarse engañar", condición que acompaña las reflexiones especulativas de algunos sabios como Jenófanes y Parménides que buscan disipar el error (πλάνη) entre lo que se percibe o incluso la imposibilidad de captar lo verdadero en lo que manifiesta[15]. Frente al engaño, el Heráclito declara expresamente su premisa gnoseológica en la primera línea de B56: ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ.

A primera vista, el fragmento desestima la sabiduría del rapsoda que no logra resolver el enigma de los pescadores[16]. Heráclito pone en tela de juicio el prestigio del rapsoda como el más sabio entre los griegos, quien, por otro lado, desoyó el consejo délfico que nos transmite Pausanias. No obstante, el yerro de Homero y otros sabios, llevará a Heráclito a definir, por contraste en otras sentencias, lo que en verdad es la sabiduría y su vínculo esencial con el enigma, es decir, la expresión de una conexión de imposibles (ἀδύνατα **συνάψαι**) que sin embargo expresan algo real, y que, para caso el efesio, conforman una unidad primordial y divina[17]. Acerca de las conexiones, σὺνάψιες, dice Heráclito:

> Conexiones [**σὺνάψιες**]:
> cosas enteras y las no-enteras (partes?),
> lo convergente y lo divergente,
> lo unísono y lo desentonado, (etc.).

[15] Observa Martín de Zubiría, a propósito del fragmento 7 de Parménides, que si la diosa que revela su doctrina, asigna un conocimiento "empírico" al camino de la opinión y previene contra su primacía, "no es porque la percepción sensible – como lo saben los hombres desde siempre – esté irremisiblemente atada a la posibilidad del error y del engaño, sino porque la diferencia 'crítica' entre lo necesariamente verdadero y lo que en modo alguno puede serlo es ajena a la pluralidad de las diferencias constitutivas de cuanto se manifiesta" Zubiría (2016) 61. Inclusive, en ese sentido, el propio discurso de la diosa puede resultar engañoso: "porque está vinculada al testimonio de los sentidos, mientras que, por otro lado, la exposición del 'corazón de la verdad' en nada puede contribuir al conocimiento de lo que se manifiesta, salvo en el hecho de privar a aquél de su condición de saber". (2016) 81.

[16] De forma similar se lee en el célebre pasaje parmenídeo del fragmento 6: "yerran bicéfalos, pues la perplejidad en sus pechos conduce una inteligencia errante, y ellos son arrastrados aturdidos y cegatos a la vez, atolondrados, muchedumbre sin decisión, para quienes esto: ser y no, es reputado ser lo mismo y no lo mismo, y para todas las cosas una vía hay de sentido contrario [παλίντροπός]". Fr. 6. 5-9 DK: πλάζονται δίκρανοι, ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον, οἱ δὲ φορεῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. Cf. Diels y Kranz (1912) 149. Se sigue aquí la traducción de Zubiría (2016). Más adelante se examinará con mayor detalle la coincidencia entre Parménides y Heráclito alrededor de la expresión. παλίντροπός. Por lo pronto cabe destacar que la condición de que, para Parménides, para todas las cosas hay una vía de sentido contrario, παλίντροπός, es aquello que separa a "los que saben", de quienes "yerran bicéfalos", y esta condición sería la misma para quien no cae en el engaño del enigma.

[17] Recuérdese también en ese sentido la caracterización de Colli reconstruido en el capítulo anterior acerca de Dionisos como "cifra arquetípica" de la sabiduría. Pero también como a) "In termini pacati, Dioniso è il dio della contraddizione, di tutte le contraddizioni" y b) "Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza". Colli (2005) 15. Así mismo, el desenlace trágico del enigma, teniendo en cuenta su "riesgo mortal", podría vincularlo a la esfera dionisiaca. Dionisos sería, en ese sentido, el dios trágico y enigmático por excelencia.

> (Asimismo) de cada cosa (es posible formar una) unidad,
> y de (esta) unidad todas las cosas (consisten)[18].

En esta sentencia Heráclito formula una definición de la unidad que coincide con la propia expresión divina del mundo. La unidad bipartita del mundo concuerda con los rasgos de Dionisos, divergentes y convergentes, que reconstruimos en el capítulo anterior. En el caso de B10, las "σὺνάψιες" se sustrae a la identificación de cualquiera de sus polos, siendo más bien cada uno de ellos en conexión. Podrá argumentarse a favor de la tesis de Colli:

> Ahora bien, Heráclito no sólo utiliza la formulación antitética en la mayoría de sus fragmentos, sino que sostiene que el propio mundo que nos rodea, no es sino un tejido -ilusorio- de contrarios. Todo par de contrarios es un enigma, cuya solución es la unidad, el dios[19] que está tras ellos[20].

Si bien, más adelante se volverá sobre el problema de la trama[21] ilusoria de contrarios cuya solución, según Colli, es el dios que está tras ellos[22], no debemos perder de vista que la formulación antitética de la doctrina heraclítea se puede calificar como enigmática. Así lo calificaron incluso doxógrafos como Simplicio:

> …Heráclito también, quien enuncia su sabiduría por medio de enigmas y nos señala opiniones que difieren de los de la mayoría[23].

Pero más allá de su caracterización, el efesio introduce una serie de condiciones que distinguen al verdadero sabio de otros hombres y que apuntan a la captación de la unidad en una "trama oculta más fuerte que la manifiesta" (B54) y que, por supuesto, no es la realidad ilusoria y engañosamente separada para la mayoría, οἱ πολλοί. De esta manera el episodio de Homero permite establecer una conexión esencial entre la esfera de la sabiduría y la del enigma, según lo indicado por Colli, pues la solución para todo par de contrarios es la unidad de lo divino y sabio que se expresa en todo cuanto es[24]. Ahora bien, dice el filósofo italiano que, en B56:

---

[18] Ps. Arist, *De Mun*, 5. 396b7. B10 (= 25 Marcovich): σὺνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμε-νον, συνᾷδονδιᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

[19] Sobre la identificación entre unidad, sabiduría y divinidad puede tenerse en cuenta el fragmento B50a: "Que el Todo es un Dios divisible indivisible, generado ingénito, mortal inmortal, justo es que <quienes escuchan su> dogma, <lo juzguen sabio>". Hipp, *Ref*. IX, 9, 1. (F50 = Mouraviev=: Εἶναι τὸ διαιρετὸν γεντὸν ἀγέντον θνητὸν ἀθάναθον θεόν, δίκαιόν <ἐστι τοῦ δόγματος ἀκούσαντας αὐτοῦ σοφὸν δικαιοῦν·>. Conviene destacar desde ahora la afinidad entre estos rasgos del θεόν de Heráclito y las propiedades de Dionisos.

[20] Colli (1977) 59.

[21] La "trama" será de aquí en adelante la traducción de "armonía" (ἁρμονία) en fragmentos como B8 y B54.

[22] En esa dirección deberá entenderse más adelante B10, pero sobre todo B67: el dios, lo uno (también lo uno y vivo en B32), es reunión de todos los contrarios.

[23] Simpl, *in Arist. De C*, 294, 13 H. (= T 555, T 942 Mouraviev): καὶ "Ηράκλειτος δὲ δι᾽ αἰνιγμῶν τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων οὐ ταῦτα, ἅπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς, σημαίνει · ὃ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ...". Cf. Diógenes Laercio, IX, 6. (DK 22 A 1). Cfr. Plot, IV, 8. 1. 15-17.

[24] Cf. B32, B50, B50a.

> Heráclito enuncia, a su vez, un enigma sobre el enigma, es decir, que exige otra solución, otra clave, que no consista en los piojos, más profunda, más radical, a la que pueda aludir esa misma formulación de los pescadores[25].

La solución que propone Colli se debe buscar en la conexión entre:

i) "Engáñanse los hombres en cuanto al conocimiento de cosas manifiestas"
ii) "Cuanto vimos y cogimos, lo dejamos; y cuanto ni vimos ni cogimos, lo llevamos consigo".

De acuerdo con Colli, el efesio condena en B56 la:

> aprehensión sensorial en una realidad estable que existe fuera de nosotros. En cuanto a la experiencia de los sentidos, la aprehendemos instantáneamente y luego prescindimos de ella; si pretendemos fijarla como clavos, no hacemos más que falsificarla[26].

Visto de esta forma, el enigma (αἴνιγμα)[27] que los pescadores le proponen a Homero detenta la exigencia general de aprender a captar, por un lado, una contrariedad lógica conectada, y por otro, la desconfianza respecto del mundo manifiesto. En ese sentido, las cosas manifiestas engañan porque los hombres aprehenden solamente una parte y omiten, en opinión del efesio, que nada existe conflictivamente[28] sin oposición. De esta manera, las declinaciones físicas y cosmológicas, e incluso teológicas de la discordia y la guerra, serán de suma relevancia para la comprensión del conjunto de la doctrina heraclítea y el tipo de conexión que existe entre lo que se opone. No obstante, no olvidemos que la "otra parte" respecto de las cosas manifiestas, plantea el desafío de captar una trama tensa[29] y más fuertemente oculta que la que se nos presenta de forma inmediata e ilusoriamente separada, según se indica en B54:

> la conexión [inmanifiesta][30] es más fuerte que la [manifiesta][31] [ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων].

Y en conexión con B54 podría aducirse cierta relación precisamente con la primera línea de B56:

> Engáñanse los hombres en cuanto al conocimiento de cosas
> / [manifiestas], [ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν]

En B54[32] se indica que hay una trama escondida en el mundo que desafía a quien quiera desengañarse del mundo sensible en general. Por eso hay que captar siempre ambas partes de la conexión, la manifiesta (φανερῆς), pero especialmente la inmanifiesta (ἀφανὴς), pues

[25] Colli (1980) 176.
[26] Colli (1980) 176.
[27] Recuérdese que este término que emplea el propio Pausanias.
[28] La caracterización que se ofrecerá en adelante del conflicto, la guerra y la discordia, será una clave nodal para la comprensión de los postulados cosmológicos de Heráclito en general, cuyo común denominador será la mutua implicación de los contrarios.
[29] Cf. B54, B123.
[30] Opto aquí por seguir a Mouraviev con la traducción "immanifeste / manifeste" (ἀφανὴς / φανερῆς), lo cual abre el registro estrictamente empírico de lo "visible" / "invisible" (de la traducción de Marcovich), hacia el mundo fenoménico en general.
[31] Hipp, *Ref*. IX. 9, 5. Plut, *De an*, 1026, 27. C. B54 (= 9 Marcovich): ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.
[32] Téngase en cuenta la proximidad de B54 y B56 que adujeron Diels y Kranz (1912).

se trata de la parte más fuerte (κρείττων). Según la premisa heraclítea, la armonía oculta en todas las cosas desengaña del mundo ilusorio de contrarios, toda vez que la cifra enigmática de ἁρμονία ocurre en la relación simultánea entre ἀφανὴς / φανερῆς. En suma, si no se capta la "conexión invisible" (ἁρμονίη ἀφανὴς), se cae en el engaño en cuanto al conocimiento de las cosas manifiestas (τῶν **φανερῶν**), que como se lee en B54, sería solamente una parte (**φανερῆς**) y la más débil.

Ahora bien, si B56 es el documento fundamental sobre la conexión entre sabiduría y enigma, como opina Colli, se debe a que hay no solamente una trama conexión (ἁρμονίη) más fuerte que la que captamos a simple vista, sino también una armonía (ἁρμονίη) que Heráclito califica con la expresión κρείττων. B56 es un fragmento que versa acerca de la contrariedad conectada y por tanto enigmática que se expresa en todas las cosas y, por otro lado, demanda un esfuerzo intelectivo para penetrar lo que tiende a esconderse, pero que engaña a quienes no reparan ni siquiera en las cosas con que topan (B17). Por eso, podríamos pensar que la oposición ἁρμονίη ἀφανὴς detenta la condición primigenia para la búsqueda del "conocimiento verdadero" acerca de todas las cosas, pues la premisa de B123 acerca de que la "verdadera constitución ama esconderse"[33], en cuanto enigma primigenio, inaugura la investigación física jónica que encuentra uno de sus principales exponentes en el libro de Heráclito. Al respecto señala Mariana Gardella:

> La experiencia de resolución de los acertijos fomenta el asombro que surge de mirar con nuevos ojos lo ya conocido y muestra que lo evidente puede volverse inusual, incluso magnífico. El enigma es una variante de la sorpresa que pone de manifiesto que nuestro saber sobre el mundo es precario, que nuestra capacidad para la sorpresa es ilimitada y que lo banal puede revelarse como maravilloso[34].

b) El arco y la lira

En la era arcaica los enigmas eran formulados en diversas situaciones y propósitos. Según Gardella y Juliá es posible distinguir al menos cuatro usos: relativo a los simposios, pedagógico, religioso y filosófico[35].

> Los enigmas eran pronunciados en los simposios como parte de los entrenamientos que tenían lugar luego de la cena y del ofrecimiento de las libaciones. Quienes los resolvían ganaban

[33] Esta condición aparece también en B123: "La verdadera constitución [φύσις] de cada cosa ama esconderse". Philo, *Quaest.* IV, 1; *De somniis*, I, 6; *De spec*. IV, 51; *De fuga et*, 179; *De mut*, 60. Them, *Orat*. V, 69 B; Proc, *In Platonis rem*, II; luli, *Orat*, VII, 216 C. B123 (= 8 Marcovich): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

[34] Gardella (2019) 55. Es notable que en su acucioso estudio sobre el conjunto sobre la obra de Cleobulina, Mariana Gardella traza una estrecha relación con las fórmulas expresivas de Heráclito.

[35] Gardella y Juliá (2018) 58. Cf. Detienne (2004) 102. En esa misma dirección señalan Berra, para quien "el período arcaico todo ocurre bajo el signo del enigma, como lo muestra el mito de la Esfinge, el concurso de adivinos o los textos de Heráclito; la figura del sabio y el trasfondo religioso aún habitan el período clásico". Posteriormente, hacia el siglo IV a.C. se produce una limitación del enigma a una esfera lúdica. Berra (2008) 70.

> premios como coronas o tortas y quienes no lograban hallar la respuesta debían cumplir una prenda como beber vino sin respirar o diluido en agua con sal[36].

Así mismo, solucionar enigmas se convirtió en la era arcaica, ya no en una condición para no caer en el engaño y por tanto en estrecha relación con la esfera de la sabiduría, sino en un recurso lúdico y retórico sobre el que los griegos pasaron a prestar más en sus consecuencias lógicas y retóricas que en su condición agonística, como piensa Colli. Por eso cabe volver a preguntarnos ¿por qué murió el rapsoda al no resolver el enigma de los pescadores? Colli propone una respuesta, "per il sapiente l'enigma è una sfida mortale"[37]. El enigma es la manera en que se manifiesta la hostilidad apolínea que se impone en la lucha humana por la sabiduría[38]. Así, en la tragedia edípica, la Esfinge[39] imponía a los tebanos "el desafío[40] mortal del dios"[41].

> Sólo quien resuelve el enigma puede salvar a la ciudad y a sí mismo: el conocimiento es la instancia última, respecto a la cual se libra la lucha suprema del hombre. El arma decisiva es la sabiduría. Y la lucha es mortal: quien no resuelve el enigma es devorado o degollado por la Esfinge […][42].

La Esfinge, de esencial importancia en el mundo griego pero soterrada con los años con la victoria edípica, nos recuerda que el enigma ha encerrado siempre un peligro extremo[43], pero también que la sabiduría se ha asociado a la esfera divina como un desafío para la inteligencia humana. El reto divino aparece en la era arcaica como un rasgo propio de la hostilidad y crueldad de los dioses hacia los hombres[44]. Por tanto, podemos pensar con Colli que la lucha por la sabiduría es a muerte, y que siendo una "lucha suprema", como indica el filósofo italiano, podría arrojar luz sobre las razones por las que el rapsoda pierde la vida cuando

---

[36] Gardella y Juliá (2018) 58.

[37] Colli (1980) 175. Recuérdese también que quien no resuelve el enigma de la Esfinge es devorado.

[38] Colli (1977) 45. Indica Aurélien Berra que "las obras de Giorgio Colli y Pietro Pucci tienen en común asociar el enigma de manera esencial con el pensamiento de la Grecia arcaica y con la trágica crueldad de una palabra divina incomprensible para los hombres". Berra (2008) 70.

[39] En opinión de Giorgio Agamben, lo que "la esfinge proponía no era simplemente algo cuyo significado está escondido y velado detrás del significante 'enigmático', sino un decir en el que la fractura original de la presencia es aludida en la paradoja de una palabra que se acerca a su objeto manteniéndolo indefinidamente a distancia. El *aînos* del *aínigma* no es sólo oscuridad, sino un modo más original del decir. Como el laberinto, como la gorgona y como la esfinge que lo profiere, el enigma pertenece, en efecto, a la esfera de lo apotropaico, es decir, de una potencia protectora que rechaza lo inquietante atrayéndolo y asumiéndolo dentro de sí". Agamben (2016) 233. No obstante, también el enigma se encuentra asociado al Grifo (γρίφος), una figura ampliamente difundida por su carácter precisamente apotropaico y etimológicamente relacionada con el enigma, pues el *grifo* es el resultado de la combinación de una animalidad escindida en una sola bestia.

[40] Este desafío va a despertar en los hombres lo que los griegos llamaron μῆτις, un concepto relativo a la sabiduría, la habilidad, la destreza e imprescindible para la solución de enigmas. Cf. Detienne y Vernat (1974).

[41] Colli (1977) 44.

[42] Colli (1977) 44.

[43] Recuérdese el fragmento 177b de Píndaro: "Enigma que a la virgen le brota de su mandíbula feroz" / αἴνιγμα παρθένοι' ἐξ ἀγριᾶν γνάθων. (7 A10 = Colli).

[44] Cabe anotar que a los dioses les gusta engañar a los hombres y el mundo mismo se puede presentar como un enigma para descifrar o encontrar la verdadera constitución de todas las cosas. Según la opinión de Esquilo: "Del engaño justo (ἀπάτης δικαίας) no está lejos el dios: / hay casos en los que el dios honra el momento oportuno (καιρόν) para las mentiras" (*Discursos dobles* §3. 12). Citado en Gardella (2019) 55.

fracasa ante el enigma de los pescadores. Pero, por otro lado, a despecho de su trágica banalidad, el episodio homérico le permite a Heráclito introducir una verdad mucho más profunda, y es que el mundo que nos rodea contiene la cifra que engaña a los incautos[45]. Desde esta perspectiva cabe defender la tesis de Colli cuando nos dice que Heráclito:

> no sólo utiliza la formulación antitética en la mayoría de sus fragmentos, sino que sostiene que, el propio mundo que nos rodea, no es sino un tejido -ilusorio- de contrarios. Todo par de contrarios es un enigma, cuya solución es la unidad, el dios que está tras ellos[46].

El enigma exige un razonamiento capaz de encontrar su unión oculta, lo que concuerda con la premisa de Colli, sostenida en la de Aristóteles, de que el enigma es la formulación de una imposibilidad racional que, sin embargo, expresa algo real[47]. Y es que el enigma adopta una forma que la mayoría (οἱ πολλοί) no entienden, pues conforma una especie de trampa en el que cae la mayoría, debido a que el enigma cancela la identidad entre contrarios y los somete, en opinión de Heráclito, a una tensión oculta. En la misma dirección de B56, dice el efesio:

> No entienden (los hombres) cómo (todo) lo divergente sin
> / embargo converge hacia sí mismo:
> (En realidad, trátase de una) **conexión**[48] (o acoplamiento) [ἁρμονίη] [49]
> / basada en tendencias opuestas [παλίντροπος[50]], como en el caso
> / del arco o bien de la lira[51].

Las fórmulas, "No entienden (los hombres)" (B51), "Engáñanse los hombres" (B56) y "La mayoría de los hombres no reparan en las cosas con que topan" (B17) condenan la negligencia humana para captar la convergencia de la divergencia y la unidad de todas las cosas que, en apariencia y sólo en apariencia, se oponen. En consecuencia, el enigma cumple con la condición de B51. Así, la formulación:

---

[45] En ese sentido, se indicó con Colli que Heráclito enuncia "un enigma sobre el enigma, es decir, que exige otra solución, otra clave, que no consista en los piojos, más profunda, más radical, a la que pueda aludir esa misma formulación de los pescadores". Colli (1980) 175.

[46] Colli (1977) 59.

[47] Berra resume la tesis de Colli de la siguiente manera: "Los rasgos característicos del enigma arcaico sería su carácter alusivo y su violencia: indica su objeto con una de manera velada y suscita una lucha por el conocimiento que supone un peligro mortal. Una vez pierde su carácter sagrado, el acertijo adopta la típica forma de antítesis o contradicción. Giorgio Colli ofrece como prueba adicional de su esquema, las afinidades entre la terminología utilizada para evocar el enigma y la terminología dialéctica que resultaría de la transformación del enigma original". Berra (2008) 70.

[48] Colli (1980) propone "armonía" como sinónimo también de "trama".

[49] Es notable la afinidad con lo que se lee en el *P. Derv*. Col. XXI, 12-14: Harmonia [recibió su nombre] porque **encajaba [ή]ρμοσε] muchas de las cosas que son para cada una** / Ἁ]ρμον`ί΄α δὲ ὅτι πο[λλὰ….ή]ρμοσε τῶν ἐόντων ἑκάστω[ι].

[50] Algunos editores sugieren παλίντονος en lugar de παλίντροπος γὰρ ἁρμονίη (tensiones opuestas, sin embargo, la incidencia de la variación es mínima. Cf. Hülsz (2001) 211. Opto de todas formas por seguir a Mouraviev sugiere tener en cuenta παλίντροπος y no παλίντονος. *Heraclit.* III. 3. B / i, 131.

[51] Hipp, *Ref*. IX. 9, 2. B51 (= 27 Marcovich) οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. Dice Mouraviev: "[…] Cela étant, il est facile de voir que la version la plus complète et la plus littérale est celle d'Hippe. Les modernes ont mis un certain temps à s'en rendre compte et c'est ce qui a permis la cohabitation des variantes plutarquienne et Hippienne chez des éditeurs tels que Mullach, Bywater et les héritiers de ce dernier (Patrick, Jones…)". *Heraclit.* III. 3. B / iii, 63.

> No entienden (los hombres) cómo (todo) lo divergente sin
> / embargo converge hacia sí mismo:
> (En realidad, trátase de una) **conexión**.

Es equiparable a la de Aristóteles:

> Pues la esencia del enigma [αἰνίγματός] consiste en unir, diciendo cosas reales [τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστί, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα], términos inconciliables [ἀδύνατα συνάψαι].

Ambas formulaciones refieren la condición de reunir lo separado, como se lee en B10, pues de cada par de opuestos es posible formar una unidad o conexión, ἑκ πάντων εν es σύλλαψις, así como en B51 se estipula: (πάντα) διαφερόμενον συμφέρετα[52]. Incluso podría decirse que en B51 se encuentra la respuesta a lo que en B56 se denuncia como el engaño respecto a las cosas manifiestas, y se formula en términos de negligencia para encontrar la conexión inmanifiesta (ἁρμονίη ἀφανὴς), es decir, la solución del enigma que es, fundamentalmente, σύλλαψις. Pero ¿de qué tipo de σύλλαψις se trata? ¿por qué ἁρμονία es calificada como παλίντροπος? Al respecto, Heráclito señala que lo divergente converge hacia sí mismo: διαφερόμενον συμφέρετα, de esta manera la "trama tensa hacia atrás" [53] adquiere la misma forma que el ensamblaje apolíneo: el arco y la lira (τόξου καὶ λύρης)[54].

El efesio afirma que las conexiones (σύλλαψις) no son visibles a simple vista porque la armonía (ἁρμονία) o conexión, yace tensa "hacia atrás", cuya analogía se expresa entre la amenaza del arco y la música de la lira. Esa doble propiedad de la conexión sería la razón por la que B56 constituye un documento fundamental sobre la relación entre el enigma (la forma desafiante de los dioses) y la sabiduría, el valor máximo de la vida entre los griegos, en opinión de Colli. De hecho, si quisiéramos trazar una continuidad entre B56 y B51 se podría formular de la siguiente manera: los hombres se engañan en cuanto al conocimiento de las cosas manifiestas (B56) porque (B51) no entienden cómo todo lo divergente converge hacia sí (διαφερόμενον συμφέρετα) formando un acoplamiento tenso del arco y la lira. Es más, podríamos aventurar la hipótesis de que esta combinación expresa el intercambio simbólico entre la amenaza mortal del enigma y el mundo como expresión divina. Por eso advertía el oráculo según la noticia de Pausanias: "pero de los niños el enigma guarda (Ἀλλὰ νέων παίδων αἴνιγμα φύλαξαι)".

---

[52] Cf. Marcovich (1968) 42.

[53] Más adelante se deberá cotejar la naturaleza de la sabiduría de Heráclito en el mismo sentido de lo que expresa el poeta: Pínd, *Olímp*. 2, 83-87: "…bajo el codo tengo muchos dardos veloces dentro de la aljaba que hablan a los sabios; pero para comprender todo mi mensaje necesitan intérpretes. Sabio es el que sabe mucho por naturaleza; pero los que han aprendido, a revoloteantes cuervos que croan se parecen". (= 2[A3] Colli).

[54] Dice Colli: "¡Son los dos signos de Apolo! En la visión cósmica, esos signos se identifican en cuanto arquetipo, como único jeroglífico apolíneo, instrumento de encanto y, a la vez, de muerte. Un diseño curvilíneo según el cual se construían en la edad antigua tanto el arco como la lira, tratando de juntar con diversa inclinación los cuernos de un macho cabrío — ¡animal típico de Diónisos!— nos ofrece la intuición unificante por la que podemos penetrar hasta los límites del símbolo: belleza y crueldad proceden del mismo dios, de una misma imagen primordial". (1993). 195.

Ahora bien, si volvemos sobre B56 encontramos que lo que el rapsoda no comprende es respondido en B51 en términos de: "No entienden (los hombres) cómo (todo) lo divergente sin embargo converge hacia sí mismo". Homero no capta la trama enigmática del mundo que, a la luz de Colli, es la cifra misma del dios-mundo, cuya naturaleza se simboliza en una separación que engaña, pero también compromete la vida de los hombres en su lucha por la sabiduría.

Incluso, la ejemplificación en los últimos renglones de B51 el arco y la lira nos comunica con la esfera divina del enigma, pero con la forma de un *griphos* compuesto de atributos apolíneos aparentemente contrarios que deben ser comprendidos en su unidad. Al respecto, citamos con anterioridad a Marcel Detienne para indicar que:

> [e]l mundo divino es fundamentalmente ambiguo. La ambigüedad matiza a los dioses más positivos: Apolo es el Brillante (Φοίβος), pero Plutarco observa que, para algunos, es también el Oscuro (Σκότιος) y que, aunque para unos las Musas y la Memoria están a su lado, para otros son Olvido (Λήθη) y Silencio (Σιοπή). Los dioses conocen la 'Verdad', pero también saben engañar, mediante sus apariencias, mediante sus palabras. Sus apariencias son trampas tendidas a los hombres, sus palabras siempre enigmáticas, esconden tanto como descubren. El oráculo se 'muestra a través de un velo como una joven desposada'[55]. A la ambigüedad del mundo divino responde la dualidad del humano; hay hombres que reconocen la aparición de los dioses bajo las apariencias más desconcertantes, que saben oír el sentido oculto de las palabras, y, después están todos los demás, los que se dejan llevar por el disfraz, aquellos que caen en la trampa del enigma[56].

Y si entendemos al dios como fuente de la sabiduría para los hombres, su expresión desafía la inteligencia y amenaza la vida al mismo tiempo, lo que refuerza la tesis de Colli, para quien el dios se encuentra detrás del tejido ilusorio de contrarios, a la vez que se sustrae de toda fijación de identidad. Esta condición, como veremos, aplica en Heráclito tanto para el nombre del dios (B67, B32), pero aplica también para cualquier predicado acerca de la realidad en general como una sola, pero en devenir[57]. En consecuencia, cualquier proposición acerca de las propiedades de todas las cosas, y su verdadera constitución del mundo se sustrae a la fijación de la identidad por el nombre.

Recuérdese que los rasgos expresivos del dios los transmite el propio Heráclito en B93[58] y los reconstruimos anteriormente alrededor de la importancia genérica de la adivinación para lo que los griegos entendían por sabiduría. Se dijo anteriormente que el desafío de las señales a captar viene bajo la amenaza de los dardos letales[59], condición de la "realización" de lo que

---

[55] Cf. Esq, *Agam*. 1178-1179.
[56] Detienne (2004) 130.
[57] Colli (1977) 59.
[58] Plut, *De Pyth*i *orac*. 404 D. B93 (= 14 Marcovich): ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς,οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.
[59] Pínd, *Olímp*. 2, 83-87 (= 2[A3] Colli): "…bajo el codo tengo muchos dardos veloces dentro de la aljaba que hablan a los sabios; pero para comprender todo mi mensaje necesitan intérpretes. Sabio es el que sabe mucho por naturaleza; pero los que han aprendido, a revoloteantes cuervos que croan se parecen". Dice Colli: "El pasaje de Píndaro encierra diversas alusiones a la vinculación entre Apolo y sabiduría, y a la naturaleza misma de esa sabiduría. Los vv. 83-84 comparan las palabras del poeta a los dardos, es decir, al símbolo más

"señala" (σημαίνει), los dardos son los vectores de su palabra y obra, pero también de la lira que combina la muerte como arco y la belleza como instrumento musical, luego los atributos del dios que no afirma ni niega, sino que señala (σημαίνει) son obra de vida, pero también de destrucción y muerte[60]. En consecuencia, dirá el efesio que para los hombres "el más bello mundo" es un "montón de barreduras apiladas al azar"[61] porque ignoran la más "bella armonía" (B8) que resulta de la contrariedad conflictiva entre todas las cosas.

> Heráclito (dice) que lo contrario (es) concordante y
> de los discordantes [ἔριν] (resulta) la más bella armonía [καλλίστην ἁρμονίαν] y todas las cosas suceden según la discordia[62].

En esta sentencia hay una referencia a una armonía o conexión que se ignora, así como en B51 se indica que los hombres desconocen la armonía tensa hacia atrás, como la del arco y la lira. Quizás, los atributos apolíneos de B51 aparecen como un recordatorio de la amenaza de las señales-dardos del dios que "hiere de lejos" con su arco-lira y que se imponen en la relación entre los hombres en su lucha por la sabiduría[63]. Y es que en el agonismo de la sabiduría está involucrado el máximo valor entre los griegos, como lo recuerda Colli:

> para el sabio, el enigma es un desafío mortal. El que sobresale por su inteligencia debe mostrarse invencible en el terreno de la inteligencia. En este cuadro es evidente que ha desaparecido totalmente el trasfondo religioso. El enigma encierra siempre un peligro extremo, pero su ámbito es sólo un agonismo humano[64].

Colli indica que entre los siglos V y IV a.C., después de Heráclito, "en cuyo pensamiento el enigma es algo central, los sabios pasan a centrar su atención en las consecuencias del enigma y no en el enigma mismo"[65]. Por tanto, en B51 y B56 se indica que el propio mundo que nos

---

transparente de Apolo (cf. 6 [A 6. 8]). En realidad, el instrumento más expresivo —y a la vez verdadera arma— de Apolo en el campo de la sabiduría es la palabra (igual que en la esfera de la adivinación). Estos dardos «hablan a los sabios», tanto por la oscuridad de la palabra de Apolo como por la naturaleza aristocrática de la sabiduría. Pero en su referencia a lo universal, las palabras sabias 'necesitan intérpretes'. También esto recuerda el campo de la adivinación. donde resulta indispensable la mediación del intérprete (cf. 2 [A 13], 7 [A 25]). Interpreto ές ... τόπάν en el sentido de «todo [mi mensaje]» (cf. Emp. B 13. 14. 17,32. 26,7 DK). contra la interpretación de Slater, 516: *on the whole*, y de Puech, *Pínd*. 1, 47: *pour atteindre la foute*. Sigue la definición de σοφός, que consta de dos elementos: potencia cognoscitiva (cf. 2 [A 1]) y dotes innatas. Las palabras siguientes, en las que el sabio se contrapone a 'los que han aprendido' y que, por eso. son rechazados sin contemplaciones, confirman que Píndaro entiende por 'sabiduría' la posesión innata de capacidades intelectuales, y no precisamente un aprendizaje mediatizado y racional". Colli (2011) 384, ad 2 [A3].

[60] Así se lee en B48 (= 39 Marcovich): Hipp, *Ref*. IX. 9, 2: βιός τῷοὖντόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

[61] "El más bello mundo (orden cósmico) es (¿para ellos?) tan sólo un montón de barreduras apiladas / al azar". Theoph, *Metaph*. 15. B124 (= 107 Marcovich): ἄλογον δὲ κἀκεῖνοδόξειεν ἂν, εἰ ὁ μὲν ὅλος οὐρανὸς καὶἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντ΄ ἐν τάξει καὶ λόγῳ, καὶ μορφαῖς καὶ δυνάμεσιν καὶ περιόδοις, ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλ΄ ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος.

[62] *EE*. 1155b, 4. B8 (= 0 [no existe en] Marcovich): "Ἢ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι".

[63] Marcel Detienne indica que "cuando Apolo profetiza 'realiza' (χραίνει)". Lo que confirma que en el dios se dan cita al mismo tiempo la palabra y su realización". Detienne (2004) 108. Cf. Eur, *Supl*. 139; *Ion*, 464. Cfr. Esq, *Promet*. 211.

[64] Colli (1980) 175.

[65] Colli (1977) 46. También indica Giorgio Agamben que la atribución de una "solución" escondida al enigma "es el fruto de una época ulterior que había perdido el sentido de qué es lo que verdaderamente en el enigma

rodea es una trama de contrarios, es decir, un enigma, pues "[t]odo par de contrarios es un enigma, cuya solución es la unidad, el dios que está tras ellos"[66]. De esa manera el enigma viene de las argucias del dios.

Incluso si abrimos la posibilidad del sentido musical de παλίντονος y no de παλίντροπος, como sugieren la mayoría de editores de los fragmentos de Heráclito, el sustantivo correspondiente a la condición de las tendencias opuestas hacia atrás en B51 adquieren los rasgos de una "trama musical del mundo" como pensaban los órficos. En cualquier caso, se evidencia que la exigencia del enigma demanda "atención por el oído" acerca de las palabras o los mensajes divinos que se transmiten con poesía. Por eso mismo, en B48, βίος, se entiende como un instrumento de vida y a la vez de destrucción:

> El arco[67] (βιός) tiene por nombre vida (βίος), y por obra,
> / muerte[68].

Estas acciones apolíneas, dice Colli:

> proceden del mismo dios y expresan la misma naturaleza divina simbolizada por un jeroglífico idéntico y deformado únicamente en la perspectiva ilusoria de nuestro mundo de apariencias, donde se nos presentan como fragmentaciones contradictorias[69].

También es probable que el "Señor que está en Delfos" no lleve un nombre propio, toda vez que el dios, si lo aceptamos con Colli como aquel que se esconde en la trama oculta y contradictoria del mundo, no podría fijar su nombre, sino que, como cualquier otro predicado acerca del mundo, tendría que estar siempre en devenir, o bien, nombrarse según su función[70]. La relación entre el nombre y la obra constituye en Heráclito la "unidad del objeto de la comprensión" y, al mismo tiempo, "la unidad análoga del nombre y la función"[71]. El nombre se adapta a la naturaleza de la cosa nombrada (ὄνομα). El nombre nunca se revela ni se fija, sino que la adecúa según la obra (ἔργον), ora como vida, ora como muerte, cuya unidad se expresa en B51 con el ensamblaje tenso y armónico entre el arco y la lira. Los atributos apolíneos son el resultado de la "armonía" tensa y más fuertemente oculta que la manifiesta. Por su parte, Kirk y Raven sugieren que cualquier "suma de pares" puede entenderse como "heterogéneo y analizable en términos de extremos separados"[72], pero también:

> como lo que tiende a formar consigo mismo una unidad. Viene a continuación una adición importante: hay [en él, *i.e.*, ejemplifica] una conexión o medios de unión (tal es la significación literal de ἁρμονίν) a través de tensiones opuestas, que garantizan la coherencia -de la misma manera que la tensión en la cuerda del arco o de la lira, equilibrada por la tensión

venía al lenguaje y no tenía ya conocimiento sino de la forma degradada de la diversión y de la adivinanza". Agamben (2016) 233.

[66] Colli (1977) 59.

[67] Solana Dueso indica que *toxon* es su nombre habitual. Solana (2003) 26.

[68] B48 (= 39 Marcovich): Hipp. *Ref.* IX. 9, 2: βιός τῷοὖντόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

[69] Colli (1980) 194.

[70] En ese sentido Heráclito, en la esfera del lenguaje, y sobre todo en lo atinente al nombre de los dioses, sería un nominalista y no un sustancialista. Esto se ve reflejado sobre todo en las sentencias B32 y B67.

[71] Hülsz (2009) 370.

[72] Kirk, Raven, Schofield (1997) 252.

> opuesta ejercida por los brazos del instrumento, produce un complejo coherente, unificado, estable y eficiente[73].

Interesa tener en cuenta en ese sentido que Heráclito señalará que las cosas que pasan desapercibidas con las que "se topan los hombres" (B17), es análoga a la expresión de B56, "engáñanse los hombres", como una omisión de las conexiones que conforman la armonía primordial y más fuertemente inmanifiesta que la manifiesta (B54). Muy probablemente, en el proemio de su libro, Heráclito se refiere -así como en el episodio de Homero- a los hombres que tienen una experiencia separada (τὰ ἴδια) del λόγος:

> De esta Verdad[74] (Logos)[75], por muy real que sea[76],
> siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres,
> tanto antes de haberla oído como una vez que la han
> / oído.
>
> Porque aun cuando todas las cosas acaecen de conformidad
> / con esta Verdad,
> compórtense ellos cual si fueran ignorantes cada vez
> / que se ensayen
> ya sea en el hablar, ya en el obrar […][77]

---

[73] Kirk, Raven, Schofield (1997) 252.

[74] Al respecto, dice Hülsz: "[e]sta es una lectura que sorprende precisamente porque se ha traducido logos como discurso (ὁδε ὁ λόγος ἐών αιεί = "este discurso que es eterno"). el manifiesto absurdo que esto representa (¿cómo podría ser eterno el discurso de Heráclito, o el de cualquier otro?), para retener esta construcción, se podría cuestionar la demasiado simple traducción de 'discurso', sugiriendo alterar éste con algún matiz adicional (por ejemplo, el discurso 'filosófico' de Heráclito, contrapuesto a los discursos ajenos). Otros sentidos, como 'razón de ser', 'orden real', 'ley objetiva' resultarían mucho más satisfactorios (y congruentes con el uso de logos en B1, y con B114, que según una conjetura que adoptamos, es el vínculo con B2, constituyendo estos tres fragmentos lo más cercano que tenemos a una reconstrucción del proemio)". Hülsz (2001) 98. Sin embargo, la propuesta interpretativa que ofrecemos es la clave atemporal del λόγος que tiene lugar en el discurso de Heráclito que no excluye "la razón", "el orden real", "la ley objetiva" que busca Hülsz para demostrar el carácter eminentemente racionalista de Heráclito.

[75] Sobre la palabra *logos*, dice Mouraviev: "es sumamente importante y polisémica para que podamos traducirla (interpretarla) y encontrarle un equivalente moderno único adecuado del otro. El lector debe tener en cuenta mentalmente los principales campos semánticos que podía abarcar a principios del siglo V a.C.: I.1) cualquier cosa dicha (escrita); 2) reputación (cosa buena dicha sobre alguien); 3) pensamiento, opinión (cosa que uno se dice a sí mismo); 4) causa, razón (cosa dicha o pensada para explicar o motivar algo); 5) sentido (cosa bien dicha, razón correcta); 6) principio general, regla; 7) razón como facultad mental; II.1) medida, medida completa, número total; 2) relación, proporción (los sentidos I.6 y 7 están muy pobremente atestiguados para la época arcaica) [cf. Boeder, Guthrie].". *Heraclit*, III. 3. B./iii, 2-3.

[76] Hülsz sugiere: "Aunque este discurso es real *siempre*". "Otros sentidos, como 'razón de ser', 'orden real', 'ley objetiva' resultarían mucho más satisfactorios (y congruentes con el uso de *logos* en B1, ii, y con- B114, que según una conjetura que adoptamos, es el vínculo con B2, constituyendo estos tres fragmentos lo más cercano que tenemos a una reconstrucción del proemio". Hülsz (2001) 96. Mouraviev, por su parte, sugiere: "Ce *logos*-là bien qu'il soit là toujours obtus se font les hommes". *Heraclit.* III. 3. B./i, 2.

[77] Sext. Emp, *Adv. math.* VII, 132; Hipp, *Ref.* IX, 9, 3; Clem, *Strom.* V, 117, 7. B1 (= 1 Marcovich): τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσ-περ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. Dice Mouraviev que "[l]as

Aquí, la afirmación de la segunda línea de la sentencia, "siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres" coincide con la fórmula de B56 sobre el engaño de los hombres respecto de las cosas manifiestas. En la primera, se refiere a una condición relativa a un λόγος que no ha sido lo suficientemente comprendido a pesar de ser común, y en B56 el efesio expresa al carácter engañoso del mundo fenoménico. Ambas sentencias serán el motivo de la exposición de aquello que no es comprendido adecuadamente, aun cuando se imagine tal cosa (B17), por lo que el sabio procederá a explicar:

> tales palabras y
> / cosas [ἐπέων καὶ ἔργων]
> descomponiendo cada cual según su verdadera consti-
> / tución [κατὰ φύσιν],
> y luego mostrando[78] cómo es [φράζων ὅκως ἔχει][79].

Cuando el efesio promete explicar a todos los hombres todas las cosas, una a una[80], asegura que mostrará todas las cosas según su verdadera constitución (φύσις) mostrando "cómo es", φράζων ὅκως ἔχει. Según Hülsz:

> A primera vista, λόγος parece una referencia simple y convencional al propio escrito: se trataría sólo del discurso de Heráclito, el libro que el lector tenía físicamente ante sí. La plausibilidad de esta primera lectura tiene a su favor, en primer lugar, el uso general de λόγος y λέγειν en el lenguaje cotidiano de los siglos VI y V, pero también la práctica, bien arraigada en los primeros tratados jónicos en prosa, de introducir la obra mediante una autorreferencia del discurso o λόγος, generalmente mencionando el nombre del autor y su intención, o la especificidad de su tesis[81].

En el proemio del libro el efesio declara la existencia de una verdad que se trata de propagar en vano[82], debido a que no entienden incluso "después de haberlo escuchado".

> Los que no han comprendido esta Verdad [λόγος] aun después
> de haberla oído
> a sordos se asemejan;
> de ellos habla el refrán:

---

omisiones de Sexto son fáciles de suplir gracias a Hipólito (más Aristóteles y Clemente para la primera línea), operación indispensable para restaurar el texto íntegro. Cf. *Heraclit*, III. 3.B/iii, 2.

[78] Este tipo de examen encuentra eco en *Phd.* 65e: "¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero de éstas [sc. la realidad de todas las cosas, de lo que cada una es] o sucede del modo siguiente: que el que de nosotros se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer cada una?". Otra resonancia con la división se encuentra en *Phdr.* 265d: "Pues recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero". Y más adelante, en 266a, se dice "Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto -Sabe dios si acierto con el nombre- les llamo, por lo pronto, dialécticos".

[79] Sext. Emp, *Adv. math.* VII, 132; Hipp, *Ref. omn. haer.* IX, 9, 3; Clem, *Strom.* V, 117, 7. B1 (= 1 Marcovich): τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσ-περ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

[80] En la misma tarea se ve obligado el autor del *Papiro de* Derveni. Cf. *P. Derv.* col. XIII 5-6. Betegh (2004) 28. Porque [sc. Orfeo] expresa enigmáticamente toda la poesía acerca de cosas concretas es necesario hablar de cada palabra una a una / ὃτι μὲν πᾶσαν τὴμ πόησιν περὶ τῶ πραγμάτων αἰνιζεται κ[α]θ᾽ἕπος ἕκαστον ἀνάγκη λέγειν.

[81] Hülsz (2001) 95.

[82] Kirk, Raven, Schofield (1974) 267.

‘Aunque presentes, están ausentes’[83].

Esta fórmula la habíamos encontrado de otra forma también en B17, no obstante, la coincidencia estriba en quienes no han comprendido aún después de habérseles instruido, otros simplemente “se lo imaginan”. Para Heráclito, dicen Kirk y Raven:

> la gran mayoría fracasa en el reconocimiento de esta verdad, ‘común’, es decir válida para todas las cosas y accesible a todos los hombres, con tal de que se valgan de su observación e inteligencia y no se creen una inteligencia personal y engañosa[84].

En otras palabras, se dirige a quienes no siguen “lo común” (τὰ κοινά), que en el caso de B1 es el λόγος que cada uno podría escuchar y comprender, no mediante la revelación iniciática, sino mediante la atención y la escucha. Heráclito comienza su discurso diciendo: “aun siendo el λόγος común” (τού λόγου δ’ ἐόντος ξυνού) “siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres” (ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι), equivalente a “No entienden los hombres” (B51), “Engáñanse los hombres” (B56) y “La mayoría de los hombres no reparan en las cosas con que topan” (B17). En el marco de esa negligencia epistémica llega incluso a cuestionar los principales pilares de la sabiduría poética de su tiempo, Homero y Hesíodo, pues también estos se muestran “faltos de comprensión”. Contra Hesíodo, dice Heráclito:

> Maestro de los más hombres es Hesíodo:
> Están seguros de que él sabía las más cosas;
> ¡él que no llegó a conocer el día y la noche!
> Pues son *uno*[85] [ἔστι γὰρ ἕν].

En esta sentencia, el efesio señalará la necesidad de comprender la unidad del día y la noche y emplea una fórmula análoga a la de B56: “Maestro de los más hombres es Hesíodo” y luego agrega: “él que no llegó a conocer”, “pues son *uno*” (ἔστι γὰρ ἕν). Con B57 tendríamos una respuesta un poco más expresa para lo que se había señalado con la primera mención de B56, B17, B51 y B1, pues todas ellas traen una fórmula prácticamente análoga: “Engáñanse los hombres”, “No entienden”, “La mayoría de los hombres no reparan”, “siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres”, y finalmente B57: “él que no llegó a conocer el día y la noche”.

Anteriormente habíamos dicho que Homero no supo captar la unidad “llevamos / hemos dejado”. Y en ambos casos, en el de Homero y Hesíodo respectivamente, no se comprende que los contrarios son uno (ἔστι γὰρ ἕν), condición de lo divino y sabio (B32, B41, B67). Pero sabio también es captar la unidad de todas las cosas. Así se constata en B50:

> Si habéis oído no a mí sino al Logos,
> es prudente (menester) convenir en que todas las cosas

[83] Clem, *Strom*. V, 115, 3. B34 (2 = Marcovich): ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι φάτις αὐτοισι μαρτυρεί παρεόντας ἄπειναι (F1B = Mouraviev). Mouraviev separa la primera parte de B1 en F1A y F1B, debido a que la segunda parte no es citado por Sexto Empírico en la primera parte de B1, “y generalmente se considera que forma un bloque con él”. *Heraclit*, III. 3.B/iii, 4.

[84] Kirk, Raven, Schofield (1974) 267.

[85] Hipp, *Ref*. IX. 10, 2. B57 (43 = Marcovich): διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.

son uno[86] [ἓν πάντα εἶναί].

Con relación a este λόγος, Hülsz indicó que la tesis de Heráclito estriba en que:

> hay un *logos* inmanente, pero ignoto, que gobierna 'todas las cosas', y que, a pesar de ser manifiesto, los hombres no lo entienden ni obedecen (es decir, no lo reconocen como principio operativo en sus propias vidas)[87].

Por tanto, el efesio, que al cabo de su investigación física concluye que "todas las cosas son uno" (ἓν πάντα εἶναί) procederá a explicar una a una según su verdadera constitución y así lo promete desde el proemio de su libro. Por tanto, señalará que "todas las cosas acaecen de conformidad / con esta Verdad", λόγος, y enseñará lo que nadie antes que él ha entendido, ni siquiera los que han sido tenidos como los más sabios (B56, B57), pero tampoco los que no han comprendido incluso después de haber sido instruidos (B17)[88].

La intención de esta empresa buscaría ir más lejos que "señalar" la verdad y por eso tampoco su portador sería su condición de acceso o revelación. El λόγος del efesio, como para los antiguos, ᾽Αλήθεια, dice Detienne, "designa el registro de lo inteligible", pero también de la verdadera comprensión que implica des-velar, retirar *velo tras velo* del mundo manifiesto que se muestra ilusoriamente como una trama separada de contrarios. En su propósito inicial, Heráclito declara que dividirá todas las cosas una a una según "la verdadera constitución" que, como la armonía de todas las cosas, se oculta, lo que motiva la aventura filosófica de investigar y explicar lo que pasa desapercibido para la mayoría. Así mismo, esta condición que detenta la φύσις conforma su propio γρίφος que se impone en búsqueda de la constitución verdadera de todo cuanto es y la exigencia de captar con destreza (μῆτις)[89] la trama oculta del mundo.

---

[86] Hipp, *Ref*. IX. 9, 1. B50 (= 26 Marcovich): Ἡ. μὲν οὖν ἔνφησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον,θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναί».

[87] Hülsz (2001) 152.

[88] Kirk y Raven sugieren que cualquier "suma de pares" puede entenderse como (a) "heterogéneo y analizable en términos de extremos separados" o, (b): "Como lo que tiende a formar consigo mismo una unidad. Viene a continuación una adición importante: hay [en él, *i. e*. ejemplifica] una conexión o medios de unión (tal es la significación literal de ἁρμονίν) a través de tensiones opuestas, que garantizan la coherencia -de la misma manera que la tensión en la cuerda del arco o de la lira, equilibrada por la tensión opuesta ejercida por los brazos del instrumento, produce un complejo coherente, unificado, estable y eficiente".

[89] Observa Berra que no es sorprendente que Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant aludan a la palabra enigmática en su investigación acerca de "las artimañas de inteligencia" [ruses de l'intelligence] y que los griegos asociaron al término μῆτις, concepto relativo a la sabiduría, la habilidad, la destreza o la audacia perspicaz e imprescindible para la solución de enigmas. Sin embargo, dice Berra, que a los autores no les interesaba el enigma más que por su relación con el esquema de "la eficacia de una acción indirecta que maneja 'el círculo y el enlace', según el título de su conclusión: el enigma, por la etimología de γρίφος y el vértigo que crea en el oyente para desestabilizarlo, es como una red de palabras entre las manos de seres astutos como la Esfinge o Cleobulina. Es difícil reducir individualmente su significado para circunscribir y dominar sus formas cambiantes". Berra (2008) 71. Cf. Detienne y Vernant (1974).

c) La ley de todas las cosas

Hasta aquí se ha examinado la condena de Heráclito contra la negligencia epistémica de la mayoría de los hombres, inclusive los que se tienen como los más sabios entre los griegos: Homero y Hesíodo. Desde el proemio de su libro, Heráclito anuncia que dividirá todas las cosas a exponer conforme a su φύσις, toda vez que la correcta división de su discurso es también la capacidad de distinguir las articulaciones del mundo entre todas sus partes que conforman lo Uno primordial. Ahora bien, para lo que viene, conviene recordar que Heráclito llevó a cabo una audaz renovación del vocabulario común (ὀνόματα κείμενα)[90]. Con ello, el efesio "apunta en el sentido de una innovación que supone un desafío para el sentido común"[91] y condena la negligencia de los hombres para comprender el verdadero sentido de las palabras, entre ellos, la expresión de lo que es, "λόγος", que a pesar de haber estado "siempre", "τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ", los hombres ignoran. Inclusive con el deíctico[92], τοῦ δὲ de B1, señala un rasgo común que no es captado a pesar de haber siempre (ἀεὶ) estado disponible. Anteriormente se indicó con B51 que la mayoría de los hombres ignora la convergencia de la divergencia, lo contrario concordante, así como también que de los discordantes (ἔριν) resulta la más bella armonía y que todas las cosas suceden o se originan según la discordia: πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι[93].

La expresión ἔρις alude probablemente a la personificación de la Discordia (Ἔρις[94]) que remite a la "tradición mitográfica" que viene desde Hesiodo y Homero, pero que en opinión del efesio, como muy probablemente ya pasaba entre los físicos y fisiólogos jónicos y milesios, las "personalidades" de la mitología remiten también a conceptos fundamentales (vg. Justicia, Discordia, Guerra, Armonía, Memoria, etc.). En Heráclito la Discordia detenta un estatuto generativo, pues de la discordia surgen "todas las cosas" (πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι) (B8), expresión análoga a la fórmula de B1: "Porque aun cuando todas las cosas acaecen de conformidad con esta Verdad", es decir, según λόγος[95]. Esta condición, atribuida a la Discordia por nuestro autor, recuerda, de alguna manera, una sentencia atribuida a Anaximandro de Mileto:

[90] La expresión ὀνόματα κείμενα se refiere según Betegh y Piano "to the established usage of words", 183. Así se lee en *P. Derv*. col. XXI.5–7: 'Πειθὼ' καὶ 'Ἁρμονία' τῶι αὐτῶι θεῶι **ὄνομα κεῖται**.
[91] Solana (2003) 30.
[92] Hülsz señala el parecido con la expresión de B30 y B1 que "parece un señalamiento concreto, una suerte de énfasis en la simple presencia, más que la referencia implícita a otros kosmoi distintos de 'éste'", y que en este caso también sería una referencia a "este *logos*", distinto de otros. Cf. Hülsz (2001) 169.
[93] *EE*. 1155b, 4. B8 (= 0 [no existe en] Marcovich): "Ἡ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι".
[94] No puede evitarse pensar en la proximidad lingüística entre Ἔρις y Ἔρως, aunque con funciones distintas.
[95] También, se verá más adelante, de "Discordia y Necesidad" se "generan todas las cosas" (καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα) (B80)

> Aquello que es el origen para las cosas que existen, en eso mismo se produce su destrucción, de acuerdo con la necesidad; pues se hacen justicia *y se dan reparación unas a otras por su injusticia según el orden del tiempo*[96].

En todo cuanto existe está aquello que lo destruye. No habría mundo sin discordia. Esta condición aparece en la sentencia que transmite Simplicio como una necesidad y se hacen justicia. Así mismo, dice Heráclito:

> Hay que saber:
> que la guerra es común
> que la discordia es justicia,
> y que todo acontece por discordia y necesidad[97].

En B8 y B80, ἔρις adquiere un mismo estatuto que λόγος, "pues todas las cosas acontecen según este λόγος" (γινομένων γάρ πάντων κατά τον λόγον τόνδε) (B1) así como en B8: πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι y en B80: γινόμενα πάντα κατ' ἔριν. En virtud del estatuto que adquiere la discordia en la doctrina heraclítea, se ubica otra invectiva del efesio contra Homero, y que Serge Mouraviev reconstruye de la siguiente manera:

> También Homero se deja engañar cuando compuso:
> ¡Ojalá Discordia perezca entre los dioses y los hombres[98]
> Pues suplica que todas las cosas desaparezcan
> ni siquiera Armonía habría sido alumbrada[99].

---

[96] 12 DK, B1. Simpl. *in Ph. 24*. 13: ἐξ. ὡν δε ή γένεσις έστι tote ούσι καί τήν *φθοράν εις ταύτα γίνεσθαι κατά τό χρεών διδόναι γάρ αυτά δίκην καί τίσιν άλλήλοις τής αδικίας κατά τήν τού χρόνον τάξιν*. "El texto en cursivas representa la porción mayor ¡tardíamente admitida como genuina. En la primera oración, ha sido cuestionada la autenticidad de casi todas las palabras (el contraste entre *ex hon* y *eis iauta*, paralelo a *genesis* y *phthora*, lo mismo que el uso de *ta onta* han hecho pensar a muchos que se trata de una paráfrasis de origen peripatético)". Hülsz (2001) 22. Así lo ratifica Mouraviev. Cf. *Heraclit*. III. 3.B/i, 195.

[97] Cel, *apud Or, contra C.* VI, 42. B80 (= 28 Marcovich): εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ΄ ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών?]. Mouraviev indica que el sentido de χρεώμενα es literalmente "cosas utilizadas" y acepta la enmienda: "Un gran número de críticos, al no encontrar uno satisfactorio, han propuesto varias enmiendas, siendo la más popular la de Diels (χρεών 'necesidad'). La mayoría ha hecho depender la palabra modificada, al igual que Ἔριν, de la preposición κατά: 'todo nace según la discordia y <según> la necesidad'. Y no han notado que, gramaticalmente, χρεώμενα era idéntico (y fonéticamente, similar) a γινόμενα y que sintácticamente debía cumplir el mismo papel que este. En otras palabras, se debía entender χρεώμενα como significando χρεώμενα πάντα κατ΄ Ἔριν. Sentido literal de la frase: 'Y todo nace según la discordia y <todo> es utilizado según ella'". Cf. *Heraclit*, III. 3.B/iii, 92.

[98] *Il.* 18, 107: ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο.

[99] Arist. *EE* H 1, 1235ª 25 (= F 9A Mouraviev). Plut. *De Is.* 370 D (= T 492 Mouraviev). Numen. FR. 52 DES p. (= T381 Mouraviev). Simpl. *In Categ.* 412, 22 K (= T 947 Mouraviev): "᾽Εξηπάτηται καὶ ποιήσας· ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ᾽ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· ὡς γὰρ οἴχοιτο πάντα εὔχεται. Οὐ γὰρ Ἁρμονίν ἂν γένοιτο...". Según la numeración de Mouraviev y su *refectio* del Libro de Heráclito en Hülsz, y Álvarez (2015). Por otro lado, téngase en cuenta que este pasaje corresponde al fragmento 20 [F9A, 1-4]. "Ces textes sont naturellement une reconstruction à partir de témoignages et citation de F9A, F124 et F122. F9A est la première lacune textuelle importante". Mouraviev, "Le livre d'Héraclite 2500 ans aprés", en Hülsz (2009) 64. También indica en que: "Cette reconstruction (qui naturellement ne prétend pas restituer l'original, mais seulement en réunir les éléments les plus authentiques et leur conféferer un semblant de forme héraclitiéene) sera argumentée en C ad fr.)". *Heraclit*, III. 3B/iii, 17.

Al implorar por su desaparición, Homero ignora que Ἔρις es el principio generativo y operativo[100] de todas las cosas (B8, B80), incluso de la personificación de la Ἁρμονία[101]. En el fragmento reconstruido por Mouraviev se confirma, por la vía negativa, el estatuto de Ἔρις en B8, pues, dice Heráclito, también según la reconstrucción de Mouraviev de un fragmento todavía con varias lagunas:

> (…y) semejante a miembros descoyuntados
> sería el más bello de los seres concebidos [F 122][102]
> (sin controversia y) coito[103]
> de Ares y Amor,
> de Guerra y Justicia [F9A][104].

Ahora bien, ¿por qué habría elegido Heráclito entre todas las implicaciones posibles de la desaparición de Ἔρις, la inexistencia de Ἁρμονία? Una posible razón es que nada existe para sin su contrapartida. No hay armonía sin discordia, así como no hay Amor ni Justicia sin Guerra, pues cada cual implica su oposición y cancela toda identidad diferencial[105]. Recuérdese que Ἁρμονία aparece calificada en B8 como καλλίστην ἁρμονίαν y es resultado de Ἔρις, generadora de todas las cosas (πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι). Ἔρις, es garante de la generación de su hermana, Ἁρμονία, quien a su vez propicia que lo que se oponga concuerde, cumpliendo así con la condición: lo contrario / concordante (συμφέρον διαφερόντων) y de los discordantes (ἔριν) resulta la más bella armonía (καλλίστην ἁρμονίαν). También, según el autor de Derveni, Ἁρμονία, es quien adapta cada cosa en su complemento:

> [Ἁ]ρμον`ί´α δὲ ὅτι πο[λλὰ….ή]ρμοσε τῶν ἐόντων ἑκάστω[ι].
> Harmonia [recibió su nombre] porque encajaba [ή]ρμοσε][106] muchas de las cosas que son para cada una[107].

En sintonía con la visión de Heráclito, Ἁρμονία refleja la articulación de las cosas del mundo en tensión por medio de la Discordia. Por Armonía, podríamos decirlo, "las cosas encajan". En su invectiva contra Homero, el efesio recuerda que la desaparición de Discordia, como

---

[100] Operativo se entiende como se conjuga κατ' ἔριν γίνεσθαι o γινόμενα πάντα κατ´ ἔριν, es decir, como acontecimiento, pero también generación.
[101] Según la adición de Mouraviev aparece personificada.
[102] *Sud*, 1. (= F122 / T116 / T117 Mouraviev): Ἀγχιβασίη. Ambos fragmentos se citan según la *refectio* de Mouraviev en Hülsz, y Álvarez (2015).
[103] Sorprendentemente también se lee también en *P. Derv*. col. XXI. 5–7: . 'Zeus engendró, por eyaculación a Persuasión, a Armonía y a Afrodita Urania /᾽Ἀφροδίτη Οὐρανία' καὶ 'Ζεὺς' καὶ ΄**ἀφροδισιάζειν**᾽ καὶ ΄θόρνυσθαι᾽ καὶ 'Πειθὼ'καὶ 'Ἁρμονία' τῶι αὐτῶι θεῶι ὄνομα κεῖται. Versión de Betegh y Piano (2009) 184.
[104] Arist, *EE* H 1, 1235a 25 (= F9A Mouraviev): "᾽Εξηπάτηται καὶ ποιήσας· ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ᾽ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· ὡς γὰρ οἴχοιτο πάντα εὔχεται. Οὐ γὰρ Ἁρμονίν ἂν γένοιτο...".
[105] Dice Mouraviev: " Esta es la lección que preconizamos aquí, con un detalle importante: descubrimos dos aspectos fundamentales en armonía; en cuanto a la discordia amorosa necesaria entre Polemos y Dikè bajo la supervisión de Eros (ἐρεῖν) y Eris, (a) γινόμενα πάντα no es simplemente una forma más elaborada de decir γίνεται πάντα 'todas las cosas son engendradas, puestas en el mundo'; y (b) χρεώμενα πάντα es una forma de decir al mismo tiempo que todas las cosas están bajo el dominio de este 'debe ser', de este χρέ, de este χρεών, que obliga a la Justicia a enamorarse de Arés". *Heraclit*, III. 3B/iii, 92.
[106] Es notable que, para Heráclito, Armonía también es comprendida según el encaje del arco y la lira (B51).
[107] *P. Derv*. Col. XXI, 12-14. Seguimos la reconstrucción de Kouremenos, Parássoglou y Tsantsanoglou (2006).

implora Homero, deja a ver que el rapsoda ignora que Ἁρμονία es *alumbrada* por la Guerra, padre de todas las cosas. Ἁρμονία cumple una función cosmogónica, esto es, en calidad de conexión (ἁρμονία) que (combinando al autor de Derveni con Heráclito) tenemos que "encaja las cosas que son para cada una", como el ensamblaje entre el arco y la lira. Observan también Kirk, Raven y Schofield que en B51 hay una regla que:

> se aplica a la acción del mundo como un todo, como una suma de partes constitutivas, cuya conexión no aparece a primera vista. La conexión que no se percibe entre opuestos es, de hecho, más estrecha que otros tipos de conexión más obvios[108].

Lo verdaderamente sabio sería, entonces, para el efesio, captar la Ἁρμονία oculta de las cosas manifiestas y que resultan de Ἔρις, su hermana y condición. Ἁρμονία "contiene la idea de una dualidad interior, los términos contrarios y congruentes entre sí, que se ensamblan o se ajustan, produce un efecto inigualable"[109]. Por eso, Ἁρμονία concuerda con el principio del enigma: hacer (ποιεῖν) conexiones imposibles (ἀδύνατα συνάψαι) para expresar cosas que verdaderamente existen. De esta manera obtenemos un nuevo enigma sobre el enigma, a saber, la coincidencia entre la armonía y la discordia (F122).

Ahora bien, si volvemos sobre la sentencia B51 encontramos que Ἔρις goza del mismo estatuto de λόγος, pues tienen funciones reguladoras y generativas, así como Πόλεμος, "gobierna sobre todas las cosas". Ἔρις y Πόλεμος son condición de Ἁρμονία (B48). En el fragmento 123b que reconstruye Mouraviev, se lee:

> <A él lo escoltan>[110]
> Guerra y Discordia,
> que dirigen la génesis del mundo,
> <y> Concordia y Paz,
> que lo conducen hacia su incendio[111].

Aquí se reafirma el estatuto generativo y unitario de la Guerra y la Discordia, cuyo resultado es Concordia y Paz que lo conducen hacia su "incendio", lo que pareciera sugerir una idea de conflagración a raíz de la Guerra y la Discordia[112]. Por lo pronto, cabe retener que, con la sentencia que reconstruye Mouraviev combinando F122 y F9A, se confirma que Discordia es "génesis del mundo", pues por ella Ἁρμονία es *alumbrada*. No obstante, como φύσις (B123), ambas pasan desapercibidas, no sólo porque a la mayoría a la que le "falta comprensión", ignoran que sin Guerra no hay Paz, sino también porque Ἁρμονία existe en una "tensión hacia atrás" o deliberadamente se oculta como φύσις (ἀφανὴς/κρύπτεσθαι).

---

[108] Kirk, Raven, Schofield (1997) 251.
[109] Hülsz (2001) 211.
[110] Recuérdese que lo que aparece entre los signos < > son una adición textual de Mouraviev con función de engarce entre fragmentos.
[111] Theon. *In Ptol. Synth. Math.* I, 3. Theoph, *apud Diog. L*. VIII. (= F123B, D50, D52 Mouraviev).
[112] Esta unidad la encontramos también en las láminas de Hueso de Olbia con la fórmula: εἰρήν πόλεμον ἀλήθεια ψεῦδος Διό(νισος) / Paz-guerra verdad-mentira. Dio[niso].

Ἁρμονία, calificada con παλίντροπος (ο παλίντονος), detenta la dificultad que enfrentan "quienes no reparan en las cosas con que topan" (B17), y que lleva al sabio a explicar una a una según φύσις, criterio de verdad para acceder a la constitución última que ama esconderse y por tanto es preciso investigar. Por tanto, resulta inevitable encontrar un eco[113] del λόγος que pasa desapercibido a pesar de su evidencia. La atención sería lo que hay que disponer para captar cómo todo ocurre conforme al λόγος, pero también según la discordia: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον / πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

No puede perderse de vista que Heráclito pide escuchar, no a él, sino al λόγος, lo que lo convierte en una especie de προφήτης[114] que explica correctamente cómo son las cosas en realidad. Si el λόγος tiene existencia propia y objetiva (B108), no depende de una opinión particular para ser comprendido, pues esta debe participar de lo común por excelencia: λόγος[115]. Por otro lado, si el λόγος ha de ser captado escuchando adecuadamente, como afirma el efesio, entonces significa que es audible, por tanto, habría una especie de sonoridad "armónica"[116] que encuentra su perfecta correspondencia con la "investigación física"[117], toda vez que con el λόγος se expresa un modelo poético del universo conforme a la naturaleza personificada, ora como Ἁρμονία, ora como Φύσις. En consecuencia, esta sonoridad debería encontrar alguna correspondencia con la armonía (Ἁρμονία) que se ensambla en la contrariedad fundamental.

Por otro lado, Ἁρμονία, en cuanto conforma consigo mismo una unidad[118], unifica el esquema binario, ἀφανὴς / φανερῆς, pues la "conexión oculta", ἁρμονίη ἀφανὴς, aparece como una cifra enigmática del mundo que desafía el conocimiento humano acerca de las cosas manifiestas (B56). Sin embargo ¿por qué se predica de la armonía un carácter "más fuertemente oculto"[119] (ἀφανὴς) y "hacia atrás" (παλίντροπος)? ¿cuál es la prelación oculta (ἀφανὴς) "más fuerte" de la conexión inmanifiesta con relación a las cosas manifiestas,

[113] Cf. Sassi (2015).
[114] Hülsz (2001) 104.
[115] Así mismo debe recordarse lo dicho por el poeta Pínd. *Olímp*. 2, 83-87 (= 2[A3] Colli): "…bajo el codo tengo muchos dardos veloces dentro de la aljaba que hablan a los sabios; pero para comprender todo mi mensaje necesitan intérpretes. Sabio es el que sabe mucho por naturaleza; pero los que han aprendido, a revoloteantes cuervos que croan se parecen".
[116] En un sentido muy similar, en la *Khanda* 13 de las *Upanishads* encontramos que: "[1] Este mundo es el sonido hâu; el viento es el sonido *hâi*. La luna es el sonido *atha*; el âtman es el sonido iha; el fuego es el sonido î. [2] El sol es el sonido u; la invocación es el sonido *e*. Los *visvadevas* son *auhoyi.* Parjâpati es el sonido *hin*. El sonido es *svara*; ya es el alimento; *viraj* es la palabra. [3] El decimotercer sonido es la sílaba *hun* indefinible y variable. [4] La leche de la palabra fluye para quien conoce esta doctrina del *sâman* y se vuelve rico en alimentos, un comedor de alimentos, (quien conoce) esta doctrina del *sâman*, esta doctrina del *sâman*. *Khanda* 13. *Upanisads* (2011) 42.
[117] Recuérdese que la doctrina de Orfeo se expresa a través de "cantos" y el hilo conductor se da a través de canciones. También es la lira de Orfeo la que guía al poeta de ida y vuelta del Hades. Su "catábasis", equivalente a la iniciación, es posible a través del canto. Los aspirantes que quieren iniciarse en los cultos órficos deben comprender, por la escucha, la verdad que revelan los himnos órficos, ΙΕΡΟΙ ΛΟΓΟΙ.
[118] Kirk, Raven, Schofield (1997) 252.
[119] B54: ἀφανὴς / B8: παλίντροπος / B123: κρύπτεσθαι.

φανερῆς y τῶν φανερῶν (B56)? ¿Qué es lo que permanece inaccesible respecto de la trama tensa "hacia atrás"?

Se podría pensar que la "conexión invisible" que vincula la tensión entre las cosas se expresa como la condición de "la verdadera constitución", φύσις, lo que le sirve a Heráclito para "dividir cada cosa según la naturaleza" (κατά φύσιν διαιρείν έκαστον), y "mostrar [cada cosa] tal como es" (φράζειν[120] όκως εχει). E indica Hülsz que "el modo en que aparece la palabra φύσις apunta hacia la dimensión ontológica que es también definitoria del λόγος: las fórmulas κατά τον λόγον y κατά φύσιν sugieren la proximidad recíproca"[121].

Incluso, el rasgo *críptico*[122] de φύσις implicaría entonces que los hombres resulten engañados por las cosas manifiestas (τῶν φανερῶν) (B56) y que no comprendan cómo φύσις se expresa en todas las partes de la división, (διαίρεσις κατὰ φύσιν). Por eso Heráclito, según asevera Hülsz, "profundiza en el análisis de la negligencia epistémica general señalando que el principal obstáculo para la adquisición de un auténtico saber es la propia opinión que los hombres tienen de sí mismos"[123]. En ese sentido, la διαίρεσις κατὰ φύσιν, dividir cada cosa según su "verdadera constitución", es lo que organiza, desde Heráclito, y en opinión de Hülsz:

> la oposición fundamental en la teoría del conocimiento de la tradición filosófica, hasta la edad clásica: *doxa-mathesis* frente a *phronesis-gnosis*. El punto principal es que el saber racional constituye el criterio o la medida de la valoración[124].

Así, la "epistemología" y la "ontología", pero también la "ética" y la "política" de Heráclito, tiene límites indiscernibles, de hecho, esa aproximación se traduce en su juicio contra la mayoría que todavía no sabe ni entiende lo más elemental con "lo que se topa" (B17)[125], pues todo es en realidad una sola cosa: σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναί. Nadie podría entender las verdades más grandes si no entienden todavía cómo el λόγος es la expresión y regulación de todas las cosas. En suma, el conocimiento del λόγος y la unidad de todas las cosas divisibles según φύσις. Por otro lado, la expresión φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ impone, como hemos

[120] "El verbo φράζειν confirma el ámbito de la comunicación verbal como característica nativa del logos". Hülsz (2001) 112.
[121] Hülsz (2001) 112.
[122] Adjetivo castellano que deriva del mismo verbo griego de B123, κρύπτω.
[123] Hülsz (2001) 245.
[124] Dice Hülsz: "Vale también la pena subrayar el uso de cuatro verbos que designan otras tantas formas de conocimiento: *phroneo*, 'pensar', *gignosko*, 'conocer', *manthano*, 'aprender' y *dokeo*, 'creer'. Los dos primeros son términos con que Heráclito se refiere preferentemente al saber auténtico (*cf*. el uso de los sustantivos correspondientes, como *phren* [B104], *phronesis* [B2; *cf*. el uso análogo de *sophronein,* B112, B116], *gnome* [B41, B78] y *gnosis*), en tanto que los segundos suelen designan el pseudo-saber (*cf*. polymathie [B40, B129; pero *mathesis* en B55 con sentido positivo], *doxasmata* [B70], *dokeonta* [B28]). La enumeración de verbos cognitivos no es, por supuesto, exhaustiva, pero sí reveladora". Hülsz (2001) 244.
[125] Esta consecuencia también explicaría el carácter anodino del episodio homérico de B56 para introducir una verdad más profunda y general, a saber, que los hombres se engañan en cuanto al conocimiento de las cosas manifiestas.

afirmado, la condición de una cifra deliberadamente reservada[126]. No puede perderse de vista que φύσις es un nombre dado para la racionalidad inmanente del λόγος. Resulta indispensable disipar el malentendido y la equivocación de todos los discursos (λόγοι) anteriores e incompetentes para descubrir lo que el efesio concluye:

> De todos cuyas doctrinas [λόγους] he oído,
> ninguno llega hasta el punto de conocer
> que el (Ser) [lo] sabio es diferente de cualquier otra cosa[127].

En este fragmento se evidencia que, en opinión del efesio, nadie antes ha entendido que lo sabio σοφόν[128] tiene una "realidad autónoma". Se trata de un nuevo señalamiento de la ignorancia humana como en B56 o B1, pero esta vez refiriéndose a quienes creen saber qué es lo sabio o que se dicen sabios, pero no lo son (B17, B108). No saben que lo uno, el dios y lo sabio son diferentes de cualquier cosa[129], por eso:

> Lo uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus[130].

Aunque Marcovich sugiere "prudente" para traducir "σοφόν", quizás podría parecer más apropiado decir sabio, tal y como aparece en B32, B41 y B108. La expresión ἓν πάντα expresa la totalidad de lo sabio que, en su falsa disgregación es, en realidad una conexión convergente. Y agrega Hülsz:

> Heráclito nos presenta inicialmente al *logos* como *griphos* o enigma: el lector se descubre, al enfrentarse con las primeras palabras, en un laberinto (lo cual debe haber sido desconcertante: el oyente no sabe ya a qué atenerse cuando aquél pronuncia esa palabra, tan cotidiana y familiar, cuyo significado parece quedar por encima de su comprensión)[131].

En suma, captar la convergencia y unidad de los contrarios es la "sabiduría" que ningún otro discurso ha sabido captar antes, aunque crea haberlo hecho (B118, B50, B17), por eso el procedimiento consiste en remover las palabras de su sentido habitual[132] y alumbrar el verdadero. El λόγος que puede ser escuchada por cualquiera, aunque no cualquiera lo capta. El efesio, que ha sabido escuchar y comprender adecuadamente el λόγος, cuenta con la

---

[126] Hadot (2015)

[127] Stob, III, 1, 174. B108 (= 83 Marcovich): Ἡρακλείτου. ὁκόσων λόγους ἤκουσα,οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

[128] Hülsz indica que σοφόν, "sin artículo en B108, es sutantivado e identificado en B32 con lo uno (ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον) "que no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus". También "en B41 ἓν τὸ σοφόν, guía todo a través de todo: *cf.* B50: σοφόν ἐστιν ἓν. Hülsz (2001) 110.

[129] La condición del λόγος recuerda la célebre fórmula taoísta con la que comienza el Tao te king: "El curso que se puede discurrir no es el curso permanente / El nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente". Lao zi, *Tao,* 1. (1998).

[130] Clem, *Strom.* V, 115, 1. B32 (= 84 Marcovich): ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

[131] Hülsz (2001) 99.

[132] El mismo procedimiento se aplicará al nombre de los dioses tutelares de la religión pública y su invectiva se dirigirá a quienes ignoran el verdadero significado.

"destreza" (μῆτις) para llevar a cabo la división (διαιρέων) de cada cosa en cada "manifestación" (φράζεσθαι) y "de lo que es cada una en realidad" (φράζων ὅκως ἔχει)[133].

En virtud del conocimiento alcanzado por su propia investigación, el efesio concluye que en realidad todas las cosas son una (ἓν πάντα), pero también que todas las cosas responden a una única ley, la divina. Recuérdese que, la διαίρεσις es también la física que impera sobre el mundo apegada a la regulación de todos los procesos. De esta manera, se demostrará la existencia de la Ley general que, como el λόγος, impera, regula y guía con inteligencia (B41), sobre[134] todas las cosas, teniendo en cuenta el estatuto cósmico de la legalidad divina en Heráclito. En el fragmento B114 se exhorta a obedecer la Ley divina (Justicia) que, como Discordia (Ἔρις), tiene un alcance universal:

> Quienes hablan con entendimiento deben fortalecerse
> con lo que es común a todos, como la ciudad[135] en la ley, y
> mucho más fuertemente aún.
>
> Pues todas las leyes humanas se nutren de una sola, [la] divina,
> que gobierna cuanto quiere, y es suficiente para todas, y [hasta]
> las desborda[136].

Justicia es garante de la legalidad cósmica del λόγος en todas las cosas[137]. Justicia y λόγος son indisociables. En todo debe obrar Justicia para garantizar el orden y proporción en todo cuanto es. Sin embargo, para ello, la guerra y la discordia son una necesidad (χρεώμενα) y condición de Justicia. Sin guerra no hay justicia, y, por tanto, el orden o proporción necesario y la armonía resultante, no existirían. Πόλεμος es "πάντων μὲν πατήρ ἐστι" (B53), equiparable a la expresión relativa a Discordia, πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι (B8). En B53 se dice que Πόλεμος es:

> padre de todas las cosas y rey de todos[138]
> de suerte que a unos los pone en dioses, a otros en
> / hombres,
> a unos los hace esclavos, a otros libres.

Y también:

---

[133] Hülsz (2001) 151.

[134] Cabe aclarar que, atendiendo su estatuto onto-epistémico más fuerte, el λόγος no gobierna sobre todas las cosas, sino que *es* todas las cosas, además, es el criterio último de justa y necesaria medida para todas las cosas.

[135] Pierre Vidal-Naquet indica que "el pensamiento racional" "nace en un marco político económico y social bien definido: el de la *ciudad*; que la ciudad en sí misma hizo su aparición aprovechando una crisis decisiva de la soberanía […]". Vidal-Naquet en Detienne (2004) 38. En tal sentido puede asumirse que la crítica de Heráclito se dirige a quienes se apartan y olvidan que las leyes humanas de la ciudad tienen una fuente única y divina. Los legisladores son convocados aquí por Heráclito a seguir lo común de la Ley del λόγος.

[136] Stob, III, 1, 179. Sext. Emp, *adv. math*, VII, 133. B114 (= 23 Marcovich): ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὃκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περὶγίνεται.

[137] En el próximo capítulo se examinará esta relación con mayor detalle.

[138] Hipp, *Ref*. IX. 9, 4. B53 (= 29 Marcovich): Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

> Hay que saber:
> que la guerra es común
> que la discordia es justicia,
> y que todo acontece por discordia y necesidad [139].

En primer lugar, salta a la vista que la expresión πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα de B80 concuerda con πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι. Tanto en B8 y B80, Ἔρις adquiere un mismo estatuto que λόγος, "pues todas las cosas acontecen según este λόγος" (γινομένων γάρ πάντων κατά τον λόγον τόνδε) (B1). Celso, quien transmite la sentencia B80, indica que "los antiguos se han referido con enigmas (αἰνίττεσθαι) a una guerra divina"[140], y sin duda se refiere al rasgo expresivo de sabios como Heráclito para referirse a los asuntos divinos y la continua conflagración cósmica bajo la égida de Πόλεμος.

Ahora bien, la regencia de Πόλεμος, que se expresa como πάντων μὲν πατήρ ἐστι, y πάντων δὲ βασιλεύς, concuerda con el principio rector, racional, divino, eterno y verdadero del λόγος, conforme al cual acontecen necesariamente todas las cosas y que debería aplicarse a los principios reguladores de la vida política en general. Pero los hombres ignoran que "todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina, que gobierna cuanto quiere, y es suficiente para todas, y [hasta] las desborda". ¿Qué quiere decir que la desborda? ¿Cómo puede una ley divina exceder sus propias proporciones? Una posibilidad es que, porque la desborda, conocemos el nombre y la obra de Justicia, como se lee en B23:

> no conocerían el nombre de Justicia si estas cosas no existieran[141].

Una manera de entender la sentencia es que, si no hubiera injusticia o "excesos", no habría lo que llamamos justicia. Esta condición se cumple con la ley de la unidad de los contrarios que cobija incluso la propia Justicia, a quien conocemos por su nombre cuando falta, pues se da a conocer negativamente por sus obras donde *no está*. No obstante, se manifiesta para devolverlo todo al orden (κόσμος) conforme su justa medida, κατὰ φύσιν[142]. Las Erinias (Ἐρινύες), obreras de los elevados trabajos de Justicia, son las Πραξιθέαι[143], es decir, las auxiliares de la Justicia "en marcha"[144]. Es más, para Heráclito, citado quizás por este motivo[145] en el *Papiro de Derveni*[146], las Erinias son agentes de la legalidad cósmica para que todo conserve sus justas proporciones, incluso cuando estas son excedidas por el Sol (B94)[147]. Incluso, como veremos más adelante, el atardecer, es decir, el momento en que el

[139] Cels, *apud Or, contra C.* VI, 42. B80 (= 28 Marcovich): εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ΄ ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών?].
[140] Cels, *apud Orig., contra C.* VI, 42: φησὶ θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιούς
[141] Clem, *Strom*. IV, 10, 1. B23 (= 45 Marcovich): Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν.
[142] Así se ratifica en el Papiro de Derveni, cuya enmienda, a propósito de la cita de Heráclito en la Columna IV, examinaremos más adelante.
[143] Cf. Esq, *Per*, 739: ἐξέπραξεν. Cf. Detienne (2004) 111.
[144] Detienne (2004) observa que se trata de una justicia "operativa", "en marcha" 111.
[145] La invocación de Heráclito en el *Papiro de Derveni* será examinado con mayor detalle en el próximo capítulo.
[146] Cf. *P. Derv*. Col. II y Col. IV.
[147] Cf. Laks, Most (ed.) (1997). Betegh (2004). Papadopoulou, Muellner (eds.) (2014) Piano (2016)

sol se pone en el horizonte, sería la manifestación de la contienda entre el Sol y la Noche al volverse uno. Se trata de un orden y proporción que ni el astro supremo podría exceder ni transgredir, de lo contrario las Erinias lo ajusticiarían (B94)[148]. Así es como "se conoce el nombre de Justicia"[149], pues la justicia divina "gobierna cuanto quiere, y es suficiente para todas, y [hasta] las desborda".

Ahora bien, cuando se dice que "todo acontece por discordia y necesidad" (B80), hay que saber que Discordia es Justicia en virtud de su mutua dependencia. Es así como Heráclito descubre la contrariedad conflictiva que ignora la mayoría y que inclusive explica el origen-acontecimiento de todas las cosas.

> de los discordantes [ἔριν] (resulta) la más bella armonía [καλλίστην ἁρμονίαν] y todas las cosas suceden [originan] según la discordia [κατ' ἔριν γίνεσθαι][150].

Y es que Discordia, que es también la oposición, la lucha y la contienda, constituyen la justicia soberana[151]. Πόλεμος, que bien puede simbolizarse y materializarse en el fuego según se verá más adelante, es la oposición tensa que acontece en todo cuanto es, por eso es padre de todas las cosas y lo común por excelencia. Luego la exhortación de B2, διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, "hay que seguir lo común" (τὰ κοινά), concuerda con la consigna "ἰσχυρίζεσθαι χρὴ", es "necesario fortalecerse con lo que es común", es decir, en la guerra[152] y la justicia divina. Así mismo, lo común (τὰ κοινά) es lo establecido, lo que *es*, por cuanto la legitimidad y legalidad en los asuntos de la ciudad, ora lo político, lo ético o lo divino.

e) El más bello mundo

Hasta aquí hemos examinado cómo Heráclito establece establecido como condición gnoseológica para reconocer lo verdaderamente "sabio", el desengaño respecto de las "cosas manifiestas" que se nos presentan como separadas, es decir, es preciso captar el enigma como una unidad coherente entre sus partes que conforman la realidad divina. En ese sentido, se indicó que el λόγος, -expresión que instaura por oposición todo cuanto *es*-, concuerda con la unidad del κόσμος (κοινὸν κόσμον). Y de su correcta captación estriba el acceso al κάλλιστος κόσμος que es, también, καλλίστην ἁρμονίαν. Por eso dice el efesio que ignoran la "más bella armonía" (καλλίστην ἁρμονίαν) por tener un κόσμος separado (ἴδιον), equivalente de un λόγος separado (λόγου ἰδίαν, B2). En B124 se lee:

> El más bello mundo (orden cósmico) [κάλλιστος κόσμος]

---

[148] Cf. *P. Derv.* Col IV.

[149] Clem, *Strom.* IV, 10, 1. B23 (= 43 Marcovich): "(Los hombres) no conocerían el nombre de Justicia si estas cosas (es decir, casos de injusticia) no existieran". "Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν."

[150] *EE.* 1155b, 4. B8 (= 0 [no existe en] Marcovich): "Η. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι".

[151] Mondolfo (1998) 55.

[152] Seguir esta consigna al pie de la letra implicaría hacerse guerrero, quienes gozarían para Heráclito el mejor de los destinos después de la muerte. Cf. Clem, *Strom.* IV, 4, 16, 1. B24 (= 96 Marcovich): "A los caídos en combate los honran tanto los dioses como los hombres" / ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.

es (¿para ellos?) tan sólo un montón de barreduras apiladas
/ al azar[153].

Hemos dicho anteriormente que el efesio condena a quienes no han sabido escuchar el λόγος, pues tanto λόγος como ἁρμονία deben ser captados por el oído conforme a una escucha atenta. De manera que, no percibiendo más que un montón de barreduras apiladas al azar, ignoran también:

que todo acontece por discordia y necesidad[154].

Los hombres no sólo ignoran que todas las leyes se nutren de una sola ley divina, sino que también se apartan "hacia su propio [ἴδιον] mundo"[155], lejos del κάλλιστος κόσμος. Visto de esta manera, quienes caen en el engaño en cuanto al conocimiento de las cosas manifiestas (τῶν φανερῶν) como en B56, no sólo ignoran que la armonía inmanifiesta (ἁρμονίη ἀφανὴς) es más fuerte (κρείττων) que la manifiesta (φανερῆς) o que lo divergente converge (διαφερόντων συμφέρον), sino también que de los discordantes (ἔριν) o la discordia generadora de todas las cosas, resulta la más bella armonía (καλλίστην ἁρμονίαν)[156] que es, también, κάλλιστος κόσμος. Y podríamos agregar que, de esta manera, por armonía (ἁρμονίη) se conoce la unidad del orden actual, κόσμος y su perenne conflagración en la guerra y la discordia. Heráclito, al reclamar la participación en lo común que la mayoría ignora, condena a todos aquellos que desconocen que las leyes humanas se encuentran bajo la égida de una sola ley divina (ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου).

Es así como se despierta la indignación del efesio que ya conoce adecuadamente todas las cosas como son en realidad. Heráclito señala la ignorancia de los hombres, así como la equivocación de los magos[157], noctívagos e iniciados impíamente en los misterios (B14, B15). Por ese camino dirige su rechazo al desorden, el desafuero y la desproporción en todos los asuntos de la ciudad y los ciudadanos. Como un rasgo particular, afín a nuestro autor, Detienne indicó en su célebre estudio *Los maestros de verdad en la época arcaica* que la noción de Verdad (persona y simultáneamente concepto) califica un determinado tipo de

[153] Theoph, *Metaph*. 15. B124 (= 107 Marcovich): ἄλογον δὲ κἀκεῖνοδόξειεν ἂν, εἰ ὁ μὲν ὅλος οὐρανὸς καὶἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντ΄ ἐν τάξει καὶ λόγῳ, καὶ μορφαῖς καὶ δυνάμεσιν καὶ περιόδοις, ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλ΄ ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυ-μένον ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος.
[154] Cel, *apud Or, contra C.* VI, 42. B80 (= 28 Marcovich): εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ΄ ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών?]. Cf. *Heraclit*, III. 3.B/iii, 92.
[155] Plut, *De superst*. 166 C. B89 (= 24 Marcovich): ὁ Ἡ. φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.
[156] Equivalente de κάλλιστος κόσμος de B124.
[157] A propósito del empleo del término "magos" en el *Papiro de Derveni*, Alberto Bernabé señala que, la mayor dificultad "se deriva de la polisemia que el término tiene en los textos griegos y de la hasta ahora nula documentación de la palabra en ámbito religioso (no sólo órfico) desde una perspectiva interna. Llamo 'perspectiva interna' a la que ofrecerían autores para quienes los *magoi* son profesionales cuyo trabajo es valorado porque practican unos ritos en los que creen". Bernabé (2006) 100. Así mismo, la expresión "magos" "parece ser en los primeros usos un término técnico que designa a este tipo de profesionales dedicados a la iniciación, los rituales mistéricos, la mántica e incluso la magia", por lo que el empleo hasta la época de Heráclito y, posteriormente, la del autor de Derveni, no es necesariamente peyorativo. Cf. Bernabé (2006) 102.

"palabra" que se pronuncia en determinadas condiciones, "por un personaje investido de funciones precisas"[158]. Y agrega el filósofo francés que la Verdad:

> no es, pues, inteligible fuera de un sistema de representaciones religiosas, no hay *Alétheia* sin relación complementaria con *Lethé*, sin las Musas, la Memoria, la Justicia[159].

En un sistema de pensamiento en el que la verdad no es todavía "concepto", dice Detienne, la verdad "no puede ser disociada de la alabanza, del relato litúrgico, de la función de soberanía de la que ha sido siempre un aspecto, una dimensión"[160]. En el caso de Heráclito, el procedimiento consiste en señalar la negligencia de quienes siguen "faltos de comprensión", aún después de "haber escuchado" o son impedidos de "hablar con inteligencia" (B19). "No sabiendo oír, tampoco saben hablar" e inclusive establece como condición el "bien pensar" (σωφρονεῖν) para quien quiera expresar la verdad: ἀληθέα λέγειν (B112), escuchar. Y dice el efesio:

> De esta Verdad (Logos), por muy real que sea,
> siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres,
> tanto antes de haberla oído como una vez que la han
> / oído[161].

Se debe tener en cuenta que λόγος, en una de sus múltiples acepciones es "Expresión", pero también "Verdad"[162] audible, y en cuanto tal, es eficaz, su nombre es su *obra* realizada. Así mismo sucede con las obras de la Justicia, que como indica Detienne: "puede traducirse esencialmente mediante unos actos y gestos rituales"[163]. Inclusive, la invocación de la Verdad que obra con Justicia en la era arcaica, como piensa Detienne, estuvo siempre dentro del espectro de la palabra mágico-religiosa que fue administrada tanto por magos, poetas y sacerdotes, a cuya casta pertenecía probablemente Heráclito[164]. Según dice Jean-Pierre Vernant:

---

[158] Detienne (2004) 103.
[159] Detienne (2004) 103.
[160] Detienne (2004) 103.
[161] Sext. Emp, *Adv. math.* VII, 132; Hipp, *Ref.* IX, 9, 3; Clem, *Strom.* V, 117, 7. B1 (= 1 Marcovich): τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσ-περ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.
[162] Dice Hülsz: "Ahora bien: una tal unidad de la existencia y la experiencia es el corazón de lo que la filosofía posterior llamó verdad, y aunque el sustantivo *alétheia* no aparece en los fragmentos de Heráclito, el concepto heraclitiano de *logos* anticipa el contenido, estructura y función de la idea de la verdad, tal como ésta aparece en la tradición posterior (de Parménides a Platón y Aristóteles, cuando es gradualmente explicitada y desarrollada y analizada como categoría ontológica, gnoseológica, ética y lógica). Lo que define a la verdad es su unidad". Hülsz (2001) 140-141.
[163] Detienne (2004) 103.
[164] Cf. Diog. Laert, IX, 6 [= Mouraviev T 219,36 = T 705,48].

> Heráclito es descendiente del fundador de Éfeso, Androklos, quien dirigió la emigración jónica y cuyo padre era Kodros, rey de Atenas[165]. El mismo Heráclito habría sido rey, si no hubiera renunciado en favor de su hermano[166]. Él pertenece a esta familia real de Éfeso que habría mantenido el derecho al vestido púrpura y al cetro, el privilegio del sacerdocio de Deméter Eleusina[167].

Quizás, en su calidad de autoridad política y religiosa, el efesio se dirige a toda la ciudad, incluso acerca de hechos puntuales como la expulsión de Hermodoro [168] (B121) [169], acontecimiento que le permitirá manifestar su posición acerca de los asuntos políticos, jurídicos y morales en Éfeso durante la dominación persa[170]. Incluso, dice Raúl Caballero:

> La coloración jurídico-legal del discurso de Heráclito inunda toda su doctrina cosmológica y, además, articula la relación de su propio pensamiento con los 'maestros de la verdad' que le han precedido en la tarea educativa reservada a los poetas y sabios de la Hélade[171].

---

[165] Cf. Antist. (Rhod. ¿?) *FGrH* 508. Fr. 10 *ap Diog. L*. IX, 6: "Antístenes en sus Sucesiones cita como ejemplo de su grandeza de alma (o su arrogancia) el hecho de que [sc. Heráclito] haya cedido su realeza a su hermano" / "Θεόφραστος δέ φησιν ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελῆ, τὰ δ' ἄλλοτ' ἄλλως ἔχοντα γράψαι. σημεῖον δ' αὐτοῦ τῆς μεγαλοφροσύνης Ἀντισθένης φησὶν ἐν Διαδοχαῖς· ἐκχωρῆσαι γὰρ τἀδελφῷ τῆς βασιλείας". Cf. Strab. XIV, 1, 24. Ps.-Heráclit, *Epist*. VII, 2; 4. Cf. Caballero (2008).

[166] Mouraviev confirma la reconstrucción biográfica de Heráclito que ofrece Vernant: "En primer lugar, se nos dice que a Heráclito se le otorgó el cargo honorario de basileus, pero lo renunció a favor de un hermano suyo sin nombre. Esto probablemente significa que era miembro de los Androclidas o Basilidas, la dinastía real descendiente del legendario fundador de Éfeso, Androclo, hijo de Codro, una dinastía que fue privada de sus derechos al reino en la primera mitad del siglo VI por un tirano llamado Pitágoras. De hecho, esta dinastía parece haber sobrevivido otro medio milenio, al menos hasta el siglo I a.C., ya que Estrabón nos dice que aún existía en su tiempo (o posiblemente, pero esto es menos probable dado el uso del plural '*phasi*', en la época de su fuente, Ferecides de Atenas) y realizaba algunas funciones honorarias como presidir los *agônes* y los ritos sagrados de Deméter Eleusinia. Por lo tanto, Heráclito podría haber sido sacerdote del desarrollo de Éfeso de los misterios eleusinos... Desafortunadamente, no sabemos si este desarrollo y los privilegios relacionados con él ya existían en su época, pero si lo hicieron, y aunque su abdicación le impidió cumplir con sus obligaciones sacerdotales, debe haber recibido algún tipo de educación adecuada y haber sido iniciado en los misterios". Mouraviev (2007) 2. Traducción propia

[167] Vernant (1985) 353.

[168] Observa Raúl Caballero que Heráclito no sólo promulgó una Ley divina, sino que "se comprometió activamente con un proyecto político que, entre otras cosas, implicaba la aprobación de una importante reforma legal. La tradición ha asociado dicha legislación a un cierto Hermodoro, y es precisamente éste el único efesio que recibe elogios de parte de Heráclito en los fragmentos. Precisamente, el texto en que aparece mencionado Hermodoro es precioso para determinar desde qué posición política hablaba Heráclito a los de Éfeso y por qué condenó sin remisión a sus conciudadanos cuando el legislador fue desterrado". Caballero (2008) 10.

[169] Strab, XIV, 25. B121 (= 105 Marcovich): "Lo que merecen los efesios mayores de edad: ahorcarse todos y dejar a los menores el gobierno de la ciudad. Quienesquiera que a Hermodoro, el hombre más valioso de entre ellos, expulsaron diciendo: «ni uno solo de nosotros sea el más valioso; y si no, que lo sea en otra parte y con otra gente" / "ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλη τε καὶ μετ' ἄλλων".

[170] Indica Caballero que "el imperio aqueménida fue en general bastante flexible y tolerante en el respeto de las tradiciones helénicas de gobierno en las ciudades jonias: sus prioridades en este terreno pasaban por asegurarse la sumisión de cada estado, mediante el cobro del tributo y la imposición de guarniciones, pero dentro de un cierto margen de autonomía política. Por eso, si en la mayoría de las ciudades la tiranía fue el medio de subordinar Jonia al imperio persa, en otras comunidades no era imposible que se optase por otras soluciones". Caballero (2008) 16.

[171] Caballero (2008) 9.

Heráclito afirma la existencia de una Ley divina universal a la que se someten todas las cosas y que tanto el pensamiento como el lenguaje pueden responden a lo que el efesio denomina: ξυνὸς λόγος. Ahora bien, podríamos decir que Heráclito establece una relación esencial entre la Justicia, lo verdadero y la realidad manifiesta a través del λόγος. Y, si se acepta que su discurso pertenece al género de la palabra mágico-religiosa, entonces el λόγος tiene un carácter:

> eficaz, si bien su cualidad de potencia religiosa convoca otros aspectos: primero, este tipo de palabra no se distingue de una acción en la que, si así se quiere, no hay, a ese nivel, distancia entre la palabra y el acto; además, la palabra mágico-religiosa no está sometida a la temporalidad; en definitiva, constituye el privilegio de una función sociorreligiosa[172].

La palabra que toma parte en el discurso del efesio es, desde el proemio: "realidad, realización, acción"[173], la cual se expresa con el verbo oracular, "φράζω"[174] en B1. También desde el proemio encontramos la fórmula "tanto palabras como hechos" (καὶ ἐπέων καὶ ἔργων) que "describe los objetos de la negligencia" de unos cuantos y, a la vez "los objetos de la διαίρεσις κατὰ φύσιν del propio Heráclito"[175], es decir, la διαίρεσις de todas las cosas, una a una, según su naturaleza para mostrarlas como son[176]. Al respecto, no dice Hülsz:

> Heráclito habla ahí con su propia voz, cuya autoridad deriva del logos, al que concibe sin duda como dotado de una existencia objetiva e independiente. La verdad que le importa decir es expresada desde las primeras palabras, y el contexto en el que se inserta esta verdad es la incomprensión y la negligencia epistémica de los hombres ante su propia realidad vital[177].

En pensadores como Heráclito, pero también es el caso de Parménides, el "saber filosófico" se presenta en nombre de una verdad que descubren y en su nombre condenan el engaño de la mayoría, es decir, de lo que pasa equivocadamente por saber o conocimiento sin serlo en realidad. Y agrega Lebedev:

> El código metafórico mántico y el tema de la 'sabiduría de Apolo' que impregnan el libro de Heráclito son, hasta cierto punto, dispositivos retóricos. En la filosofía griega arcaica, afirmar la sabiduría divina era una especie de *façon de parler* para alcanzar un nivel más elevado de objetividad y verdad, superando la subjetividad doxástica de los no filosóficos οἱ πολλοί. Pitágoras, Parménides y Empédocles proporcionan ejemplos claros[178].

En el caso de Heráclito la invocación de un conocimiento supremo y una "verdad" objetiva (B2), se sobrepone a su persona individual "la noción de una verdad de rango supremo, *prima*

[172] Detienne (2004) 111.
[173] Detienne (2004) 111.
[174] Dice Lebedev: "Las huellas del código metafórico mántico pueden ser detectadas en la terminología que Heraclito emplea en relación con la interpretación de 'este logos' en el fragmento 2 (Leb/B1 DK): los términos φράζω y διαιρέω formaban parte del léxico profesional de los adivinos (manteis)". Lebedev (2020) 849. Traducción propia.
[175] Hülsz (2009) 370.
[176] Hülsz (2009) 370.
[177] Hülsz (2009) 56-57.
[178] Lebedev (2017) 265

facie asociable con la idea tradicional de lo divino"[179]. Por eso, como indica Detienne, cuando el adivino o el poeta pronuncian una palabra, esta es del mismo tipo de palabra mágico-religiosa. De hecho, el sabio de la era arcaica, dice Vernant:

> se presenta como un elegido, un θεῖος ἀνήρ, que se beneficia de una gracia divina; efectúa en el más allá un viaje místico a través de un camino de escudriñamiento que recuerda la vía de los misterios y a cuyo término obtiene por una especie de *épopti*a, esta visión que confiere el último grado de la iniciación[180].

En el caso de Parménides el registro poético adopta el carácter de una iniciación. En contraste, aunque el fundamento divino de la doctrina de nuestro autor es más opaco, indica:

> No a la manera humana, sino con ayuda del Dios, más que la Sibila he aportado luz [εἰμὶ πεφασμένος][181].

Por lo mismo, su discurso conserva la condición del "haber visto" en los misterios, y escuchado una verdad que aporta más luz que la Sibila. En esta sentencia, dice Mouraviev, Heráclito se desmarca de la idea fuertemente generalizada de una oscuridad sibilina de su lenguaje, a la vez que "proclama el origen divino y no humano de su saber"[182]. Pero con la expresión, "οὐκ ἀνθρωοπείως, ἀλλα σὺν θεῶι", salen a relucir las mismas características de la palabra mágico-religiosa, pues la sabiduría del efesio responde al fundamento divino de la verdad y "aporta más luz" que la Sibila: μᾶλλον Σινύλλης εἰμὶ πεφασμένος[183].

Por otro lado, el fundamento divino de la revelación heraclítea alcanza, mediante las obras de la Justicia, el dominio de lo irrevocable, que es también, como señala Detienne, "el de lo inmediato"[184]. Una vez articulada, dice Detienne, "la palabra se convierte en potencia, fuerza, acción"[185], es decir, los rasgos propios de la Justicia que toma parte en la palabra eficaz propia de la tradición asociada a magos y sacerdotes. Así, ἔργον sería la realización que también se expresa en el verbo πράττειν. Según nos informa Detienne: "[e]l empleo de πράττειν está, en efecto, reservado a una acción natural cuyo efecto no es un objeto exterior y extraño al acto

---

[179] Hülsz (2009) 57.
[180] Vernant (1985) 348.
[181] Clem, *Strom*. I, 70,2. (F16A= Mouraviev): Οὐκ ἀνθρωοπείως, ἀλλα σὺν θεῶι, μᾶλλον Σινύλλης εἰμὶ πεφασμένος. Mouraviev (1984) argumentó a favor de la atribución de esta sentencia a Heráclito en el *Symposium Heracliteum* de 1981, cuyas memorias fueron editadas por Livio Rosseti (1983). Mouraviev tuvo en cuenta el contexto de la cita de Clemente y demostró que F16A no es una mera paráfrasis de B92, toda vez que la información de Plutarco (B92) difiere de lo que transmite Clemente, quien también transmite B92 de una manera deformada tras la citación de F16A. Por otra parte, observa que εἰμὶ πεφασμένος (o πέφασμαι, del discurso indirecto) es sinónimo de aquello que después de Heráclito se dirá con la expresión ἀποπέφασμαι: "yo he expresado mi pensamiento". De igual forma, el comparativo μᾶλλον, que refiere la ventaja, no puede modificar la raíz φαν de πέφασμαι, de manera que las palabras μᾶλλον Σινύλλης πέφασμαι significan: "yo me he expresado más claramente". Literalmente sería: "yo me iluminé más mi pensamiento que la Sibila". Cf. Mouraviev (1984). Cf. *Heraclit,* III. 3.B/iii, 25.
[182] *Heraclit,* III. 3.B/ iii, 25.
[183] Detienne (2004) 111.
[184] Detienne (2004) 106.
[185] Detienne (2004) 106.

que la ha producido, sino esta misma acción en su realización"[186]. Por esa razón, el deíctico de "este" λόγος (B1) expresa al mismo tiempo su inmediatez y su obra (ἔργον), lo que concuerda con el principio "λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν" de B112.

Hablar (λέγειν) y obrar (ποιεῖν) conforme a la naturaleza puede ser comparada con la expresión de B1, ἐπέων καὶ ἔργων, y que remite a la acción propia de la palabra eficaz, πράττειν, esto es, si aceptamos que el verbo es ya su realización. Al respecto, dice Kirk:

> Para Heráclito [...] ὄνομα en oposición a ἔργον no representa solamente el atributo accidental de una cosa desconectada de su naturaleza real[187].

Todo lo contrario, como observa Solana, en la semántica arcaica no hay cosa sin nombre[188], y lo que hace el efesio es mostrar las diferencias entre los nombres, no por una sustancia específica de una cosa, sino por su función (ἔργον) proposicional. En ese sentido, ὄνομα y ἔργον, en B1, señalan los polos opuestos de la unidad del objeto de la comprensión, como es el caso de λόγος pero también φύσις, criterio epistémico para la identificar el λόγος según el cual ocurren todas las cosas: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον. Detienne observa que la expresión (λόγος) que reúne la palabra y la realización, así como πράττειν, "es concebida como una realidad natural, como una parte de la [φύσις]"[189]. De esta manera, la reunión de la expresión y lo expresado debe estar siempre sometido a las leyes de la *physis*: λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν. Es más, la tensión entre ὄνομα y ἔργον es constitutiva de la φύσις "y una clave importante de su unidad real"[190] que concuerda perfectamente con la idea de dios, esto es, como un antecedente de singular importancia para la posterior intuición medieval de *signatura rerum* o "firma en las cosas", esto es, en calidad de realización o ratificación del verbo divino: "Verbum divinum tot foecundum mysteriis, quot litteris expresum…"[191].

Ahora bien, en el caso de Heráclito se expresa una verdad que involucra conjuntamente al ser y al lenguaje bajo la noción del λόγος. Su discurso se presenta como dos caras de una misma moneda, por un lado, como "verdad", y por otro, como expresión del mundo en sí mismo. Esta unidad, ontolingüística, si se permite decirlo de esta manera, y que se introduce desde el comienzo del libro de Heráclito, no está sometida a temporalidad alguna y tiene un carácter irrevocable, así como desde la era arcaica la palabra de tipo mágico-religiosa, con todo el despliegue de su atemporalidad (λόγου τοῦδ' ἐόντος **ἀεὶ**…), ostenta el privilegio de una función sociorreligiosa. Es esa dirección que el autor de Derveni pudo haber indicado, según la reconstrucción que examinaremos más adelante, refiriéndose a Heráclito:

---

[186] Detienne (2004) 111.
[187] Kirk (1975) 117-118.
[188] Solana (2003) 30.
[189] Detienne (2004) 107.
[190] Hülsz (2009) 370.
[191] Esta expresión, que traduce "La palabra divina es tan fecunda en misterios como expresada en letras", viene del tratado de 1664 escrito por Paulo Rosmer S. J.

ὅσπερ ἴκελα[192] **[ἱερῶι]λόγωι** λέγων [ἔφη·]
Él, que dijo cosas similares un discurso sagrado:[193]

Decir cosas similares (ἴκελα) a un ἱερῶιλόγωι, ya no es privilegio de quien ha conocido algo por revelación, sino que, en Heráclito, responde a la escucha atenta de lo inmediato y común. Lo captado por el oído no forma parte de una doctrina secreta, sino que más bien exhorta a hacerlo sin restricción:

Bien pensar [σωφρονεῖν] es la suprema excelencia y sabiduría:
lo verdadero decir[194] y obrar según naturaleza, escuchando[195].

También en B114 se indica que "[q]uienes hablan con entendimiento [ξὺν νόῳ λέγοντας] deben esforzarse [ἰσχυρίζεσθαι] con lo que es común a todos". Por tanto, la captación atenta del λόγος conduce a la comprensión de su realización en todas las cosas, incluso la Justicia. Por esa misma vía, el efesio exhorta a sus conciudadanos a entender que la ley se nutre de una sola, la divina y, así mismo, esforzarse en lo que es común: "τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου·"[196], pues, como se ha dicho, el fundamento divino de la ley debe aplicarse en la legislación de la vida pública en general (B114): ὃκωσπερ νόμῳ πόλις pero también al carácter o ética particular (ἦθος). Por eso mismo, el efesio explica que hay una única fuente que legisla todas las cosas, no solamente los asuntos de la ciudad, y condena a quienes:

viven los más cual si poseyeran una sabiduría (o norma
/ ético-religiosa) particular[197].

Aquí, el verbo σωφρονειν[198] se establece como criterio supremo de quien "dice la verdad" (ἀληθέα λέγειν), cuyo juez es el ξυνὸς λόγος (F107a). No obstante, el λόγος responde a un

[192] La expresión ἴκελα también es aceptada por Tsantsanoglou, Parássoglou y Janko, para quien Heráclito mismo debería ser comparado con un alegorista y no sus palabras. (2001) 19.
[193] Betegh y Piano (2019) 180.
[194] La fórmula recuerda a lo prescrito en las láminas de oro descubiertas en Hiponio, en las que se instruye sobre lo que debe decirse a los guardianes que custodian el acceso a la fuente de Mnemosine. *Fr.* 477 B. 7: "Y tú les dirás absolutamente toda la verdad". (τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀλεθίην καταλέζαι).
[195] Stob, *Flor*. 1, 178. B112: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.
[196] Aunque no se entrará con mayor detalle en la oposición entre φύσει ("por naturaleza", "en realidad") y νόμῳ ("por costumbre", "por convención", "en apariencia"), sí conviene tener en cuenta que en B114 se formula la idea de "una *lex naturae*, 'divina' y 'única', de la que 'se nutren todas las leyes humanas'" (Cf. Hülsz, 2009). De esta manera el λόγος, lo común por excelencia, se manifiesta en la φύσις de todas las cosas, incluyendo las leyes humanas (νόμῳ πόλις).
[197] Stob, III, 1, 179 et Sext. Emp, *Adv. math.* VII, 133 (vv. 10-12). B114+2 (= 23 Marcovich): διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, τουτέστι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.
[198] Hülsz indica que "en el concepto de *sophronein* está incluido el pensar, phronein, pero también la idea o el ideal de la moderación, el equilibrio, la medida. *Sophron* no designa sólo al hombre cuerdo y sensato, al que está 'en su sano juicio', sino también al hombre moralmente capaz de controlar sus propias pasiones e impulsos irracionales. La *sophrosyne* es lo que previene la *hybris*". Hülsz (2001) 267. Cf. Mouraviev, III, 3.B / iii, 134.

fundamento divino que adquiere un nuevo ascendente sobre la ética política[199], pone a la naturaleza como criterio superarior para quienes se propongan hablar con verdad, entendimiento (φρονέειν) y eficacia. Detienne recuerda en este sentido que "todas las palabras del hombre que poseen el privilegio de 'Verdad', se definen por la misma eficacia"[200]. La eficacia de la palabra para los griegos se expresaba con el verbo χραίνειν, "cuyo uso es coextensivo a todas las modalidades", incluyendo la palabra de tipo mágico-religiosa[201]. Así, encontramos ejemplos en la literatura como "Zeus ἐξπράττει"[202], o se habla de la πρᾶξις de los oráculos[203]. Esta condición, atinente a la palabra eficaz en Heráclito, se vería reflejada con el verbo φράζω de B1. según Lebedev:

> El código mántico también explica la elección de la palabra 'ἔπη' (πειρώμενοι ἐπέων) como sinónimo de 'λόγον τόνδε': a nivel icónico, se refiere a un oráculo en versos hexámetros. A nivel referencial, se refiere al cosmos (libro de la naturaleza), concebido como un verdadero 'épico' y contrastado con el falso épico de Homero y los poetas. De ello se desprende que el tema de 'la antigua disputa' entre filosofía y poesía ya está presente desde el comienzo mismo del libro de Heráclito[204].

Desde el proemio se indica que el λόγος no está al margen de lo que Lebedev llama el código mántico, pero esto también se debe a que es intemporal, pues abarca pasado, presente y futuro para dar lugar a lo que *es* (τὸ ὄν)[205], rasgo compartido con el "orden actual", κόσμος en B30, y "no hay huella de una acción o de una palabra comprometida con el tiempo"[206]. Observa Detienne que:

> la palabra mágico-religiosa es pronunciada en presente; baña en su presente absoluto, sin un antes o un después, un presente que, como la memoria, engloba 'lo que ha sido, lo que es, lo que será[207].

Y si una palabra de esta naturaleza escapa a toda temporalidad, "se debe a que están más allá de las fuerzas humanas, con las fuerzas que no hacen estado sino de ellas mismas, aspirando a un imperio absoluto"[208]. Es así como el λόγος, con una impronta mágico-religiosa:

---

[199] Así, la "epistemología" y la "ontología", pero también la "ética" y la "política" de Heráclito son indisociables, y, como indica Hülsz, dicha unidad se traduce en opinión de Heráclito contra la mayoría que todavía no sabe ni entiende lo más elemental (B17).

[200] Detienne (2004) 112.

[201] Detienne (2004) 105.

[202] Cf. Detienne (2004) 111. Cf. Esq. *Ag*. 581-582.

[203] Cf. Detienne (2004) 111. Cf. Esq. *Persas*, 739. "Χρημῶν πρᾶξις, lo que equivale a τελευτὴυ θεσφάτων"

[204] Lebedev (2020) 849-850.

[205] En el capítulo anterior se afirmó que el objeto del conocimiento propio de la adivinación no es exclusivamente el futuro, restringido a la esfera de la adivinación, (como en Homero τά τ'ἐόντα τά τ'ἐσσόμενα πρό τ'ἐόντα) sino todas las cosas pasadas y presentes, ocultas y manifiestas, es decir, "tutto il mondo insomma". Colli también nos advierte que τ'ἐόντα, es decir, "las cosas que son, que existen". Colli (2005) 377.

[206] Detienne (2004) 111. Resulta inevitable la comparación con B30: "Este [ὅδε] mundo , el mismo para todos (los hombres), no fue ordenado por ningún dios u hombre, sino que ha existido siempre, existe y existirá; (siendo) un fuego siemprevivo que se va prendiendo en / medidas y apagando en medidas". Clem, *Strom.* V, 14, 104, 2. B30 (= 51 Marcovich): κόσμον (τόνδε), τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

[207] Detienne (2004) 111.

[208] Detienne (2004) 111.

> trasciende el tiempo de los hombres, trasciende también a los hombres: no es la manifestación de la voluntad o del pensamiento individual, no es la expresión de un agente, de un yo [cf. B2]. La palabra mágico-religiosa desborda al hombre por doquiera: el atributo, el privilegio de una función social[209].

Tengamos en cuenta lo siguiente. Si bien el discurso de Heráclito lleva la condición de la independencia de todo discurso anterior (B108), solicita escucharlo no a él, como era preciso entre los profetas e iniciadores como Pitágoras, sino al λόγος como una verdad objetiva con existencia propia (B2). También señala Lebedev:

> Una vez que admitimos que 'este logos' en los fragmentos [B50 y B1], en el nivel icónico del significado, no es simplemente un discurso o un texto que deba ser 'dividido' y 'leído' correctamente, sino un texto oracular, un χρησμός, para ser interpretado mediante una técnica hermenéutica especial, la analogía gramatical (alfabética) y los códigos metafóricos mánticos (oraculares) se fusionan en un todo único, o más bien, el código mántico se superpone al gramatical, ya que la interpretación de un oráculo no excluye, sino que requiere su 'división' preliminar (*diairesis*) correcta[210].

El λόγος de Heráclito no es la manifestación de un pensamiento individual y no depende de aquel que lo expresa para que tenga "validez" o "eficacia", sino que quien lo hace es un medio que presta su voz para una verdad que existe objetivamente (B2), así como lo hace la Sibila al "penetrar mil años con su voz". De forma similar, el poema de Parménides, la diosa es quien toma la palabra, de esta manera sobrepone a su individualidad "la noción de una verdad de rango supremo"[211]. Por eso, dice Detienne, que con el mismo título que la Verdad, "la Justicia es una modalidad de la palabra mágico-religiosa, ya que la *Diké* también 'realiza'"[212]. De forma similar, la Justicia aparece en el fragmento 1 de Parménides como πολύποινος, es decir, la Indicadora, tal y como la Justicia aparece en Homero, "rica en castigos"[213].

> Allí está el portal de las rutas de la noche y también del día
> y un dintel lo ciñe y un pétreo umbral.
> Y el portal mismo, etéreo, está ocupado por <dos> grandes hojas;
> de ellas la Indicadora, rica en castigos, tiene las llaves sucesivas[214].

La "Indicadora" es la personificación de la justicia retributiva, aquella que restaura el equilibrio de las partes mediante el castigo. De la diosa también se predica "rica en castigos"

> a semejanza de las "Erinias" (lat. *furiae*), diosas hijas de la Tierra (o de la Noche), moradoras del Érebo y encargadas de la punición de los homicidas –, porque muestra por doquier "lo ilícito", "lo que no debe ser", la transgresión indebida de un límite y reclama así castigo (ποινή, lat. poena); de allí que permanezca siempre atenta a las medidas (μέτρα) de todas las

[209] Detienne (2004) 111.
[210] Lebedev (2020) 848
[211] Hülsz (2001) 57.
[212] Detienne (2004) 111.
[213] *Il*. V, 749-751. La misma caracterización se encuentra en Procl, *In Remp*. II, 144.29 = *OF* 233.
[214] Fr. 1. 11-15 DK: ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθων, καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός, αὐταὶ δ᾽ αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις· τῶν δὲ **δίκη** πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. Cf. Diels y Kranz (1912) 149. Énfasis propio.

> cosas; cf. Heraclito, B 94[215]. Tanto más cuanto que, como también lo supo la filosofía anterior, sólo el equilibrio en la distribución de las fuerzas opuestas asegura la consistencia del todo[216].

También observa Detienne que todas las palabras del hombre que poseen el privilegio de "Verdad", se definen por la eficacia. Pero la articulación de ᾽Αλήθεια "y la del verbo χραίνειν se atestigua en la representación de las Erinias"[217], las que "no olvidan" y ajustician lo que excede sus justas proporciones (B94). Ahora bien, la "realización" como χραίνειν, un adjetivo como θεόχραντος[218], indica Detienne:

> define la aplicación en el mundo de los dioses: son ellos quienes 'realizan', quienes 'llevan' a cabo tanto sus deseos[219] como cualquier anhelo de los mortales. Los dioses poseen el privilegio de 'decidir y llevar a cabo' (νοῆσαί τε χρῆναί τε)[220]: Apolo 'realiza mediante su palabra'[221] y Zeus 'realiza'[222].

La realización de θεόχραντος se sitúa en el orden de lo irrevocable, pero también de lo inmediato: "cuando los dioses tienen un deseo, su cumplimiento es rápido y los caminos para ello cortos"[223]. La palabra, una vez pronunciada, "se convierte en potencia, fuerza y acción"[224], es decir, adquiere la misma eficacia del λόγος, reunir ἐπέων καὶ ἔργων. Por su parte, las Erinias, "obreras de la justicia", nunca olvidan, son μνήμονες[225], "son también las 'verídicas', las que 'llevan a cabo'"[226]. Las Erinias son las Παξιθέαι de Justicia[227], y en ese sentido concuerda con la unidad que introduce el efesio entre Justicia y Necesidad. De esta manera, el empleo de πράττειν o la realización de la Justicia y la Necesidad, está reservado a una "acción natural", cuyo efecto no es un objeto exterior o extraño al acto que la ha producido, sino que la misma acción de nombrar es su realización:

> no conocerían el nombre de Justicia si estas cosas no existieran[228].

---

[215] La relación entre Justicia y las medidas que junto con las Erinias regula todas las cosas, incluyendo al sol, será motivo de examen en el siguiente capítulo, a propósito de la mención de Heráclito en el *Papiro de Derveni*.
[216] Zubiría (2016) 37.
[217] Detienne (2004) 111.
[218] Cf. Esq. *Ag*., 1488. Cf. Esq. *Siete*, 426.
[219] Cf. *Il*. I, 41, 504.
[220] Cf. *Od*. V, 170.
[221] Cf. Eur, *Supl*. 139.
[222] Detienne (2004) 106.
[223] Detienne (2004) 106.
[224] Detienne (2004) 106.
[225] "La Μῆνις es también μνάμον según Esq, *Ag*., 155". Detienne (2004) 112.
[226] Dice Detienne: "Además de estos tres textos de Esquilo, Esq, *Ag*., 743-749; *Siete* 655; 766 y ss; 790 y ss., etc. Testimonian la importancia de la noción de eficacia la representación de las Erinias y las Maldiciones". Detienne (2004) 113.
[227] El carácter mágico-religioso de Justicia y de Verdad coincide también con las obras de Memoria. Así se lee en las primeras líneas de las láminas de Hiponio: "Μναμοσύνας τόνδε ἔργον". "Esto es obra de Mnemosine". Fr. 474 B. Rachele Cera observa, en la misma línea de Burkert (1977), que ΕΡΓΟΝ puede aludir "alla funzione di Mnemosine di condurre nell'aldilà, proposta che trova ampia approvazione nei testi orfici in generale, dove spesso compare ἔργον, da intendersi come atto, potenza del dio". Cera (2011) 110.
[228] Clem, *Str*. IV, 10, 1. B23 (= Marcovich 45): Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν.

Y es que, en este caso, nombrar es traer, *imitar*[229], ligar con palabras la naturaleza misma de las cosas. Recuérdese también que el λόγος de la doctrina heraclítea reúne lo separado (B1), por eso, λέγειν, decir, hace presente lo ausente, *liga*, un equivalente arcaico de ajusticiar. Podría decirse incluso que el verbo λέγειν (cuyo sustantivo es λόγος) *religa* y obra como la Justicia, de ahí su pertenencia a la tradición mágico-religiosa, toda vez que "nombrando realiza", "obra a distancia", pero también "realiza la existencia de algo"[230], como πρᾶξις y como ποίησις, paso del no ser al ser. El λόγος hace posible la ποίησις, por cuanto "es la fórmula que debe pronunciar el oficiante para acompañar la ποίησις"[231]. Por esta razón, Heráclito se vale de un "lenguaje que consigue lo que dice"[232].

El λόγος, en cuanto modelo o ana-logía del mundo, puede ser entendido como el "laberinto hacia la verdad" que coincide consigo mismo, pero también el modo efectivo de una expresión anterior a las posibilidades humanas. La revelación de la doctrina del λόγος permite la comprensión del universo como una totalidad armónica, descriptible[233], cuya gramática exige ser leída como un "poema encarnado" que envuelve la forma pura y eficaz de la verdad.

f) La verdad pura

Enrique Hülsz llama la atención sobre que el λόγος sea el primer nombre mentado en el libro de Heráclito. Ello se debe a razones filosóficas, pero también, a una lógica literaria: "el arte del comienzo, tan cultivado y apreciado en la tradición poética, alcanza un punto culminante

---

[229] En un pasaje de Clidemo (s. IV a. C.) 'hye' aparece como epíteto de Dioniso por ser el dios que trae la lluvia: Clidem. *FGH*, 323, f. 27: "Hyes: epíteto de Dioniso, según Clidemo, porque (dice) cumplimos sacrificios en su honor gracias a lo cual el dios nos envía la lluvia durante un tiempo" Jiménez (2005) 497. Otro ejemplo del uso mágico de las palabras, y en un contexto más relacionado con la situación de Heráclito, es sin duda las fórmulas mágicas (*Voces magicae*) de las Ἐφέσια Γράμματα, cuyo origen es desconocido, pero se estima que datan de los siglos V y IV a.C. De acuerdo con Pausanias las palabras aludirían del culto a Artemisa y tendrían un origen agrícola de fertilidad, quizás relacionados con los dáctilos o *charaktêres* ocultos. Una versión de las seis palabras de Ἐφέσια Γράμματα serían: ΑΣΚΙ(ΟΝ) ΚΑΤΑΣΚΙ(ΟΝ) ΛΙΞ ΤΕΤΡΑΞ ΔΑΜΝΑΜΕΝΕΥΣ ΑΙΣΙΟΝ (ΑΙΣΙΑ). Cf. Clem, *Strom.* 5, 8, 45, 2.

[230] En la *Khanda 3* de las Upanisads se lee: "[1] Se debe meditar sobre el quíntuple *sâman* en la lluvia. El viento que precede es la sílaba *hin*. Se forman las nubes, es el *prastâva*; llueve, es el *udgîta*. Truena y relampaguea, es el *pratihâra*. [2] Cesa, es el *nidhana*. Para quien sabiendo esto medita sobre el quíntuple *sâman* en la lluvia, llueve, y él hace llover. *Upanisads* (2011) 34. De igual forma, informa Clemente de Alejandría que "en Eleusis el hierofante mostraba al iniciado una espiga tallada y pronunciaba la fórmula *hye, kye* ('llueve', 'vuelve fecundo')" Agamben (2014) 21.

[231] En un análisis sobre los componentes de la πρᾶξις en el conjunto de los *Papiros mágicos griegos* (conocidos también como *Papyri Graecae Magicae*), se tiene que ποίησις y λόγος constituyen el núcleo de la práctica y las fórmulas de las "partes constitutivas" de las recetas. En ese sentido, se define que ποίησις es "la parte de la receta que recoge el rito que tiene por fin directo, junto con la fórmula, la consecución del objetivo mágico de la práctica". Y λόγος: "es la fórmula que debe pronunciar el oficiante para acompañar la ποίησις". García Molinos (2017) 46.

[232] Kingsley (1999) 116.

[233] Empleo el término descripción pensando en la posibilidad de consignar por escrito una cosa, pero también de extraer los signos gráficos de la realidad para formular un sentido o una predicación de la realidad gramaticalmente dicha.

(y en verdad único) en la prosa de Heráclito, cuando el *logos* habla de sí mismo"[234]. La épica comenzaba el poema con la invocación de una o varias Musas, como recuerda Hülsz, lo que por lo general otorga al discurso la dignidad de una fuente divina[235]. Así, por ejemplo, se lee en la primera frase de las láminas de Hiponio, en la que se invoca a la madre de todas las Musas:

> Μναμοσύνας τόνδε ἔργον
> Esto es obra de Mnemosine[236].

De alguna manera, anteponiendo el λόγος al comienzo de su discurso, Heráclito prolonga esa tradición en la que se invoca una dignidad suprema para investir la palabra que se profiere (φράζων) a continuación. Sin embargo, "la transforma: en su proemio, la suprema dignidad está puesta en el *logos*, y la explicación o razón que éste representa, aunque análoga a lo divino, no se formula en términos genealógicos (al menos no estrictamente)"[237]. Gianni Carchia indica en *Orfismo e tragedia* que, en un período ya plenamente histórico, emergen en Grecia con la sabiduría y luego con la tragedia, dimensiones religiosas y filosóficos que parecen en algunos aspectos más arcaicos que los homéricos. En términos de significado, la sabiduría que alcanza su clímax en la edad histórica con Pitágoras, Parménides y, sobre todo, con Heráclito, la sabiduría cumple una de las funciones profético-mistéricas de los antiguos videntes y maestros iniciáticos:

> Idéntico es el escenario ante el que recitan su poesía, ese proemio inicial que abre la visión de los dos caminos -el de la verdad y el del error, del bien y del mal, del ser y del no ser- entre los que no se puede dejar de decidir, soportando todas las consecuencias de esta elección[238].

En la era arcaica, magos e iniciados eran portadores de una verdad revelada, y eran, según Jean-Pierre Vernant, "figuras semilegendarias que pertenecen a la clase de videntes extáticos y de los magos purificadores"[239] que "encarnan el modelo más antiguo del 'sabio'"[240]. Personajes como Aristeas, Abaris, Hermotimo o Ferecides ejercen las funciones de adivinos, poetas, consejeros y sabios, y así responden a la "facultad excepcional de videncia por encima de las apariencias sensibles; poseen una especie de extra-sentido que les franquea el acceso a un mundo normalmente prohibido a los mortales"[241]. También el adivino era aquel que veía lo invisible, pues conocía:

---

[234] Hülsz (2001) 148.
[235] Hülsz (2001) 148.
[236] Fr. 474 B. Cf. Jiménez (2005) 649. Cera (2011) 110.
[237] Hülsz (2001) 148.
[238] Carchia (2019) 36-37.
[239] Téngase en cuenta lo señalado en el capítulo anterior acerca de Platón, quien habla de la posibilidad de que la "verdad" sea una κάθαρσίς en *Phd.* 69c.
[240] Vernant (1985) 347.
[241] Vernant (1985) 347.

> por contacto directo las cosas y los acontecimientos de lo que está separado en el espacio y en el tiempo. Una fórmula le define de manera casi ritual: un hombre que conoce todas las cosas pasadas, presentes y venideras[242].

De forma similar, el poeta trabaja en la "divulgación":

> de lo que se oculta en las profundidades del tiempo, el poeta suministra en la forma misma del himno, del sortilegio y del oráculo, la revelación de una verdad esencial que tiene el doble carácter de un misterio religioso y de una sabiduría[243].

El poeta, el adivino y el sabio son portadores de una verdad que escapa al "conocimiento vulgar", lo mismo que Heráclito afirmaba "saberlo todo", procede a explicar palabras y hechos que responden a la suprema dignidad del λόγος. Al respecto nos informa Hipólito de Roma:

> Él [sc. Heráclito] decía que él mismo sabía todo y los demás hombres nada [αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασχεν τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπυς οὐδέν][244].

De igual forma, Máximo de Tiro dijo que, en sueños, "se había encontrado él mismo con los dioses y las palabras de los dioses, la Verdad y la Justicia"[245]. Al despertar, como Parménides o Pitágoras, portaban una "verdad esencial" o una "verdad pura"[246]. En el caso de Parménides, dice Vernant:

> La forma de poema bajo la cual se expone todavía una doctrina tan abstracta […], traduce este valor de revelación religiosa que conserva la filosofía naciente[247].

De esta manera, el sabio, todavía mezclado con el adivino y el poeta:

> se define en el origen como un ser excepcional que tiene el poder de ver y hacer ver lo invisible. Cuando el filósofo intenta precisar su propio camino, la naturaleza de su actividad espiritual, el objeto de su investigación, utiliza un vocabulario religioso de las sectas y de las comunidades[248].

---

[242] Vernant (1985) 347.
[243] Vernant (1985) 348.
[244] Hipp, *Ref.* I. 4, 1. Cf. Procl, *in Plat. Tim*, 351: "Heráclito, que dijo que sabia todo, distinto de los otros ignorantes" / "Ἡράκλειτος μὲν αὐτὸν πάντα εἰδέναι λέγων πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστέμονας ποιεῖ...". También dice Diógenes Laercio (IX, 4) que "siendo mancebo" decía no saber nada, pero luego, cuando llegó a "la edad perfecta", decía que "lo sabía todo".
[245] Cf. Máximo de Tiro, 10. *Vid. Et.* (Citado en Jiménez, [2002], 153), y que, al conversar con ᾽Αλήθεια, entró "en familiaridad con los dioses, igual que el iniciado de las láminas de oro toma el agua fresca del lago de la Memoria para evitar el olvido y retener toda verdad". Cf. Pugliese Carratelli (1988) 336ss. Mnemosine es reveladora de la verdad. "El concepto ᾽Αλήθεια estaría también en relación con el que aparece en el viaje ideal de Parménides donde ᾽Αλήθεια es una personificación divina, la revelación concedida al hombre que sabe". Jiménez (2005) 447.
[246] En la tradición mística y religiosa India, Mahavira despierta con un nuevo saber, o el propio Siddhārtha Gautama también vuelve al mundo ordinario con la "verdadera doctrina" después de la meditación.
[247] Vernant (1985) 348.
[248] Vernant (1985) 348.

De esta manera, en la doctrina de Heráclito se encuentran los ecos de un conocimiento adquirido tanto por una de "revelación" a través de la escucha, pero también de una especie de "iniciación" propia, como lo indica Diógenes Laercio:

> De nadie fue discípulo, sino que él mismo [sc. Heráclito] se dio a las investigaciones, y decía haberlo aprendido todo de sí mismo[249].

Visto de esa manera, Heráclito se separaría de los seguidores de "sabios inspirados" y "purificadores" como Epiménides[250], Pitágoras y seguidores de Orfeo, quienes fungieron como portadores de una nueva doctrina revelada. En el caso de la doctrina heraclítea, el mensaje revestía los rasgos de un autodescubrimiento[251] que, incluso parece haber "cumplido con algo sagrado"[252] al decir:

> Me pregunté (dirigí)[253] a mí mismo[254].

Lo que recuerda la célebre inscripción del oráculo délfico que transmite Pausanias:

> Γνῶθι σαυτὸν[255]
> Conócete a ti mismo.

La tradición doxográfica transmite la imagen de un Heráclito que sabía todo por indagación propia. No obstante, el camino del sabio involucraba la investigación propia, siguiendo el principio délfico, pero también siendo fiel a la unidad entre el hombre y la existencia del todo, cuya proporción responde ineludiblemente a la unidad de todas las cosas. De esta manera, el sabio comienza por investigarse a sí mismo, como una imagen fidedigna del cosmos, y vivir conforme a los principios de lo que investiga. En esa dirección observa Hülsz que:

> lo que define a la verdad es su unidad. Por su esencia misma, el concepto de la verdad expresa la unidad del ser y el conocer. La idea heraclitiana de la unidad consiste en una síntesis o con-junción: una comunidad. Y tal com-unidad, referida expresamente al ser y el saber, está en la entraña del logos heraclitiano. Como verdad, el *logos* es la manifestación de lo real[256].

---

[249] Diog. Laert, *Vit*. IX, 4: ὀχόσων λόγους ἤχουσα, οὐδεὶς ἀφιχνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκεεν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων χεχωριεσμένον.
[250] Dice Detienne: "Las afinidades de *Diké* y *Alétheia* son múltiples y muy atestiguadas: cuando Epiménides va en pleno día a la gruta de Zeus *Diktaios*, y permanece allí soñando durante numerosos años, conversa con los dioses y habla con *Alétheia* y *Dikê*". Detienne (2004) 82.
[251] Así lo constatan distintas noticias doxográficas como Diógenes Laercio (IX, 4) y Aristo, *ap. Suda*: "No fue discípulo de ninguno de los filósofos, pero fue formado por la naturaleza y su asiduidad": (οὗτος ἐμαθήτευσεν οὐδενὶ τῶν φιλοσόφων, φύσει δὲ καὶ ἐπιμελείᾳ ἠσκήθη). Cf. Dio Chrysost, *Or*. 38 (55), 1-2. Olympiod, *in Plat. Phaed*, 158,9. Plot, IV, 8 [6], 16 s.
[252] Adopto esta idea de Ignacio Gómez de Liaño. (2000). *Filósofos griegos, videntes judíos*. Madrid: Siruela.
[253] Recuérdese que Mouraviev sugiere "busqué" e indica que la ausencia del contexto original, limita la posibilidad de elegir entre las diversas interpretaciones gramaticalmente concebibles. Cf. *Heraclit*, III. 3.B/iii, 121.
[254] Plut, *Adv. Col*. 1118 C. B101 (= 15 Marcovich): ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.
[255] Paus, *Graec. Des.* X, 24, 2.
[256] Hülsz (2001) 140-141.

Según la unidad entre el ser y el saber[257] Heráclito definirá el fundamento unitario y común que es "principio 'cósmico' porque penetra y dota de sentido a la realidad entera"[258]. También, bajo la tutela de este "principio cósmico", el mensaje del efesio se dirige a los "despiertos" que poseen un mundo "único y común" (κοινὸν κόσμον εἶναι). Heráclito reclama la atención sobria y alerta que faculta el "despertar filosófico", y así se distingue de la tradición de magos[259] o sabios inspirados en sueños como Epiménides o Ferecides.

Inclusive, es notable el desplazamiento respecto de los sentidos mediante los cuales tradicionalmente la "Verdad" es "contemplada", "vista" o "tocada" hacia la "escucha" (B1, B112) y en otros casos el "olfato" (B7). Sin embargo, reitera el movimiento de alejarse de la muchedumbre de los "insensatos" (ἀξύνετοι), así como los misterios se mantenían al margen de los impuros o profanos (βέβηλοι). No debe perderse de vista que en la tradición arcaica, los sabios entraban "en el pequeño círculo de los iniciados: a los que han visto, οἰ εἰδότες, los que saben, σοφοί. A los diversos grados de iniciación en los misterios corresponde, en la comunidad pitagórica, la jerarquía de los miembros según su grado de perfección"[260]. Vernant piensa que en la doctrina Heráclito se encuentra una jerarquía de los tres tipos diferentes de humanidad:

a) "los que escuchan el logos (que no han tenido la ἐποπτία), los que la escuchan por primera vez, sin comprenderla todavía"[261].
b) "los que la escuchan por primera vez, sin comprenderla todavía (la μύησις de los nuevos iniciados)"
c) "éstos que no la han escuchado (los ἀμύντοι)"[262].

Con la expresión: "Aunque presentes, están ausentes"[263], Heráclito se refiere a los que "no han tenido experiencia de lo común", es decir, del "absoluto", de forma similar a como la ἐποπτία que conducía a la contemplación de la "verdad pura", aunque pocos fueran los que comprendieran correctamente aún después de haber escuchado. También en el proemio de Parménides se encuentran las siguientes palabras:

---

[257] Así mismo dice la *Upanisads*: "'Conocer a *brahman* es identificarse con él', dice un texto, y en general se repite a menudo: *ya evam veda sa eva bhavati* (quien lo conoce lo deviene), quien conoce algo llega a ser aquello (que conoce). Este conocer completo, que incluye naturalmente el amor, es la forma (humana) de ser: se llega a ser lo que se conoce. El conocimiento es identificación (con lo conocido)". Panikkar (1995) "Introducción", en *Upanisads* (2011) 15.
[258] Hülsz (2001) 141.
[259] La relación entre filósofos y magos aparece en definiciones como la del fragmento 57 de Plutarco o la definición de Apolonio de Tiana en la epístola 16: "Piensa que deberías llamar magos a los filósofos que siguen a Pitágoras y de igual modo, supongo, a los que siguen a Orfeo. Pero pienso que deberían llamarse magos incluso a los que siguen a Zeus, dado que son buenos y justos" / "Μάγους οἴει δεῖν ὀνομάζειν τοὺς ἀπὸ Πυθαγόρου φιλοσόφους, ὦδέ που καὶ τοὺς ἀπὸ Ὀρφέως. ἐγὼ δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ δεῖνος οἶμαι δεῖν ὀνομάζεσθαι μάγους, εἰ μέλλουσιν εἶναι θεῖοί τε καὶ δίκαιοι". Ap. Ty. Ep. 16. Citado en Martín (2006) 63.
[260] Vernant (1985) 348.
[261] Vernant (1985) 348.
[262] Vernant (1985) 349.
[263] Clem, *Strom.* V, 115, 3. B34 (2 = Marcovich): ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι φάτις αὐτοισι μαρτυρεί παρεόντας ἀπειναι.

> Contempla[264] cómo estando ausentes, para el intelecto están presentes[265] con firmeza[266], pues <éste> no dividirá "lo que es" para apartarlo de "lo que es", ni hallándose disperso por doquier, completamente, según un orden, ni hallándose reunido[267].

En un sentido bastante similar dice el efesio:

> Los que no han comprendido esta Verdad [λόγος] aun después
> de haberla oído
> a sordos se asemejan;
> de ellos habla el refrán:
> **'Aunque presentes, están ausentes'**[268] [παρεόντας άπειναι].

Si bien ambos fragmentos se acercan, "la diosa de Parménides impone, a título de prescripción, observar *cosas* 'ausentes' como 'presentes' (es decir, habla de objetos de conocimiento), mientras que Heráclito habla de *personas* (sujetos de conocimiento)"[269]. No obstante, podría señalarse una coincidencia entre los órficos, Parménides y Heráclito en la crítica contra la negligencia de quienes creen entender sin hacerlo verdaderamente. Incluso, cuando dice Parménides: "pues <éste> no dividirá 'lo que es' para apartarlo de 'lo que es'", coincidiría con Heráclito cuando señala que el principal obstáculo para la adquisición de un auténtico saber es la propia opinión separada que no conoce la unidad entre dichos y palabras: ἐπέων καὶ ἔργων[270]. También dice en este sentido el autor de Derveni:

> … [así como aquellas personas que creen lo que aprenden] cuando atestiguan los ritos mientras participan en ellos [junto con] otras personas en las ciudades. Me sorprende menos que no tengan conocimientos; porque no es posible escuchar y al mismo tiempo comprender (o aprender) lo que se dice [οὐ γὰρ οἷόν τε ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λ̣έγομενα][271].

En otras palabras, el autor de Derveni se pronuncia en contra de "aquellas personas que creen lo que aprenden", así como Heráclito se dirige en contra de quienes "presentes, están ausentes" (παρεόντας άπειναι), esto es, refiriéndose a los que no captan el mensaje aun después de haber sido instruidos, por eso, "a sordos se asemejan". En ese sentido, se ha dicho que Heráclito habla con su propia voz, cuya autoridad deriva de la suprema dignidad del

---

[264] Martín Zubiría advierte que, aunque el verbo no es θεωράω, "es legítimo traducirlo por "contemplar" porque se trata de un ver que supone la intervención del intelecto (un "ver racional", Untersteiner)". (2016) 60.
[265] También observa Zubiría que παρεόντα es "el participio presente no tiene aquí sentido predicativo ("mira cómo están presentes"), sino adverbial, de valor explicativo: lo ausente puede ser visto porque está presente para el νόος". (2016) 60.
[266] λεῦσσε βεβαίως: "contempla firmemente". Cf. Empédocles, B17, 21.
[267] B4: λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον. Zubiría (2016). Cf. Hülsz (2001) 59.
[268] Clem, *Strom*. V, 115, 3. B34 (2 = Marcovich): ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι φάτις αὐτοισι μαρτυρεί παρεόντας άπειναι (F1B = Mouraviev). Mouraviev separa la primera parte de B1 en F1A y F1B, debido a que la segunda parte no es citado por Sexto Empírico en la primera parte de B1, "y generalmente se considera que está unido con él". *Heraclit*, III. 3.B/iii, 4.
[269] Hülsz (2001) 60.
[270] Hülsz (2001) 245.
[271] *P. de Derv.* Col. XX. Kouromenos Parássoglou y Tsantsanoglou. (2006) 136. Otra traducción posible propuesta por Betegh del mismo pasaje: "… esos hombres que, mientras realizan los ritos en las ciudades, han visto las cosas sagradas, me sorprende menos que no tengan conocimiento. Porque no es posible escuchar y al mismo tiempo entender (o aprender) lo que se está diciendo. (τὰ λεγόμενα)".

λόγος audible, al que, sin embargo, se le asigna una existencia objetiva, divina e independiente (B2). La verdad que el efesio descubre se promete desde el proemio de su libro como incuestionable y malentendida. Por eso, dice Hülsz: "el contexto en el que se inserta esta verdad es la incomprensión y la negligencia epistémica de los hombres ante su propia realidad vital[272].

En Heráclito[273] el estatuto de un conocimiento supremo y una "verdad objetiva" (B2), sobrepone a su persona individual la noción de una verdad de rango supremo, asociable, como hemos dicho, con la idea tradicional de lo divino[274]. La invocación de un conocimiento incuestionable e irrevocable refuerza la imagen de "Heráclito como un profeta o portavoz de algo que, al menos desde la perspectiva tradicional, se parece mucho a lo divino"[275]. Las referencias a una verdad irrevocable en el caso de Heráclito, pero también de Parménides, responde justamente a la fuente de su conocimiento:

> cuya autoridad es suprema, sin excluir otras posibilidades, como signo de una coincidencia que concierne al dispositivo interno del pensamiento filosófico, es decir, como una apelación a lo real en cuanto tal y, en este sentido, como expresión de la autoconsciencia vocacional[276].

A pesar de la diferencia de los contenidos doctrinales entre Parménides y Heráclito, en ambos casos hay indicios de la conciencia de la originalidad de un pensamiento que se distingue de los demás, pero también, de la supremacía del propio mensaje sobre apariencias que priva el mundo humano del conocimiento verdadero. En ese sentido se refuerza nuestra intuición de que, en un sistema de pensamiento arcaico, en el que la verdad no es todavía "concepto", la verdad "no puede ser disociada de la alabanza, del relato litúrgico, de la función de soberanía de la que ha sido siempre un aspecto, una dimensión"[277]. Es más, el efesio no se aparta de la tradición religiosa, sino que más bien la renueva y toma cuerpo en su doctrina según la naturaleza misma de lo que *investiga*. Su λόγος es eficaz gracias a la Persuasión (Πειθώ) que incide en el poder mágico de las palabras (ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς), según lo expresa Gorgias[278].

---

[272] Hülsz (2009) 56-57.

[273] Por su parte, en el caso de Parménides se dice que los sentidos separan, ἀποτμήξει, "lo que es", de lo que, en realidad está unido, ἔχεσθαι, mientras que "(lo que se halla presente para) el intelecto", νόος, intelige "en la unidad de 'lo mismo' sólo 'lo que es'". De esta manera, νόος y λόγος adquieren para Parménides y Heráclito, un estatuto prácticamente análogo.

[274] Hülsz (2009) 57.

[275] Hülsz (2009) 57.

[276] Hülsz (2009) 57-58.

[277] Detienne (2004) 103.

[278] Gor, *Enc*, 10: αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείᾳ. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὕρηνται, αἵ εἰσι ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα. Citado en Santamaría (2017c) 34. Dice Santamaría: "La última frase resulta oscura y ha recibido varias interpretaciones. Ha tenido éxito la propuesta de […] de que se refiere a la prosa y a la poesía. Sin embargo, en este pasaje no está hablando de la poesía ni de la oratoria, sino de los ensalmos, por lo que las artes deben referirse a γοητεία y μαγεία. Además, δισσαί no significa 'dos', sino 'doble', […] la magia se asemeja a los *dissoì lógoi* cultivados por los sofistas, al tener capacidad de hacer creer una cosa y la contraria". Santamaría (2017c) 34.

Según dijimos anteriormente, Orfeo, pero también Heráclito, se remontan a un λόγος eterno y poderoso que, en palabras de Gorgias se dice "gran señor" (δυνάστης μέγας), "ya que puede (δύναται) reprimir o suscitar todo tipo de emociones"[279]. Si bien, para el caso de Heráclito, su λόγος responde más expresamente a un canto originario, emplea la eficacia de las palabras (ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς) para transformar en κόσμος u "orden" el conjunto confuso de los elementos teniendo la naturaleza como paradigma último de su investigación física que coincidirá con su ética y su teología. Con esta investigación sobre la naturaleza se demanda un tipo de "actitud filosófica" de vigilia y atención, pero también la exigencia de participar en la com-unidad del λόγος, esto es, como condición de realización de la vida política. El λόγος es, por tanto, condición de la convergencia del ideal divino en la πολιτεία.

g) El misterio divulgado

Hasta aquí se ha delineado con cierto detalle algunos de los rasgos de la filosofía heraclítea en relación con los "maestros de la verdad", siguiendo la noción introducida por Marcel Detienne. Hemos dicho que la "excepcionalidad" del efesio respecto de la tradición de los "maestros de la verdad" de la era arcaica estriba, básicamente, en que su intuición acerca del conocimiento y el desengaño respecto del mundo que nos rodea, depende del grado de participación pública del κοινός λόγος (a despecho del ámbito particular, τὰ ἰδίαν que condena Heráclito), pero también de la comprensión de la unidad entre el ser y el saber. Ambas dimensiones, según se ha dicho, encuentran un ascendente crucial para la plena realización de la πολιτεία y su apego a la ley divina. Enrique Hülsz señaló que el λόγος, en cuanto verdad, "es la manifestación de lo real"[280], pero que la mayoría ignora todavía, incluso después de haber sido instruida. Y si bien, como indica Hülsz,

> el sustantivo *alétheia* no aparece en los fragmentos de Heráclito, el concepto heraclitiano de *logos* anticipa el contenido, estructura y función de la idea de la verdad, tal como ésta aparece en la tradición posterior (de Parménides a Platón y Aristóteles, cuando es gradualmente explicitada y desarrollada y analizada como categoría ontológica, gnoseológica, ética y lógica). Lo que define a la verdad es su unidad. **Por su esencia misma, el concepto de la verdad expresa la unidad del ser y el conocer**[281].

En ese sentido, cabe pensar que Heráclito adelanta la labor de divulgar lo que sabe, e incluso exhorta a seguir su camino que no es otro que el del esfuerzo filosófico, pero también la exhortación a la participación pública de los valores supremos ("θείου νόμοι", "φρόνησις", etc.), así como el conocimiento de los contenidos genuinos de los "misterios de la religión". Dice Vernant:

> Apenas es necesario indicar las consecuencias de esta novedad. Divulgada, propagada, la práctica secreta se transforma en objeto de enseñanza y discusión: se organiza en doctrina.

[279] Gor, *Enc*, 8. Santamaría (2017c) 34.
[280] Hülsz (2009) 140.
[281] Hülsz (2009) 140. Énfasis propio.

> La experiencia individual del *chamán*, que cree reencarnar un hombre de dios, se generaliza en la especie humana bajo la forma de una teoría de la reencarnación[282].

La divulgación de un secreto religioso, la extensión de un privilegio reservado, la publicidad de un saber antes prohibido, son las características que según Vernant "permite a la figura del filósofo desembarazarse de la persona del mago"[283]. Por su parte, cuando Heráclito profiere su discurso, magos e iniciados en los misterios parecen tener características que el sabio rechaza (B14), sin embargo, cabe preguntarse ¿la condena se debe a la lucha contra la "superstición" en nombre de su falta de racionalidad o la impiedad y desconocimiento con que se practican los cultos? En Heráclito, y en la voz de Clemente de Alejandría[284], se encuentra una de las más antiguas referencia a los βάκχοι[285], bacantes, "con posibles reminiscencias órficas, ya que, además de los βάκχοι, se mencionan denominaciones propias de los oficiantes órficos como νυκτιπόλος y μάγος"[286].

> [¿A quién profetiza Heráclito de Éfeso?] A los noctívagos, a los magos, a los bacantes [βάκχοις], a las lenas, a los iniciados, a unos los amenaza con lo que hay tras la muerte, a otros les profetiza el fuego pues se inician impíamente en los misterios practicados por los hombres[287].

Con la expresión: "a unos los amenaza con lo que hay tras la muerte, a otros les profetiza el fuego pues se inician impíamente en los misterios"[288], se lee que el sabio condena la impiedad y no a los νυκτιπόλος y μάγος por insensatos, así como en B15, impugna la ignorancia puntualmente de la unidad entre dos dioses tenidos como opuestos: Hades-Dionisos. De igual forma B14 el efesio se pronuncia contra la impiedad y la ignorancia con consecuencias

---

[282] Vernant (1985) 351.

[283] Vernant (1985) 351.

[284] Dicha mediación introducirá una sospecha ampliamente debatida acerca de una posible tergiversación cristiana por parte de Clemente de Alejandría.

[285] El adjetivo "βάκχος" y el verbo βακχεύειν dice Isabel Jiménez San Cristóbal: "describen un estado de exaltación mística y catártica propia del numen del que son devotos entusiastas, esto es, Dioniso Baco. En principio, βάκχος no es un teónimo, sino un atributo que indica un estado particular de hombres o dioses: denomina a quienes han experimentado rituales de purificación o éxtasis rituales. Ahora bien, βάκχος se relaciona evidentemente con los adoradores de Dioniso, llamado Βάκχος y Βάκχιος en numerosos testimonios. A pesar de ciertas reticencias a incluirlo en la esfera dionisíaca antes del s. IV a. C., el nombre de βάκχος siempre que se refiere a mortales, se emplea para los adeptos de Dioniso y no de otros dioses" Jiménez (2005) 527-528.

[286] Jiménez (2005) 529-530.

[287] Clem, *Prot*. 22, 2. B14 (= 87 Marcovich) τίσι δὴ μαντεύεται Ἡ. ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται.

[288]Incluso, en una dirección similar, leíamos en el capítulo anterior en las láminas de Hiponio: entonces tú, cuando hayas bebido, recorrerás la vía sagrada que otros iniciados y bacantes [βάκχοι] avanzan gloriosos. Después de eso, gobernarás con los otros héroes". Citado en Jiménez (2005) 650. Cf. Janko, (1984), 99. La misma fórmula se encuentra en *fr*. 475 B. de la *Laminilla de Entella* (ca. IV a. C.). También en el *fr*. 32a K. de la *Laminilla de Petelia* (mediados s. IV. a. C.). Deberá tenerse en cuenta esta alusión de Heráclito en B 63 (= 73 Marc): "Y ante él, que está allí, se alzan de nuevo y se tornan guardianes en vela de vivos y muertos".

incluso tras la muerte (τὰ μετὰ θάνατον), mas no contra la religión en sí[289]. Es más, cabe pensar que su insistencia en participar de lo común se suma al tránsito de los misterios de la esfera reservada en ciertos círculos iniciáticos, a la esfera pública:

> Este cambio de la historia es el que constatamos en toda una serie de niveles durante el período de sacudimiento social y efervescencia religiosa que prepara, entre el VIII y el VII siglos [a.C.], el advenimiento de la ciudad. Se ve entonces expandirse, popularizarse, y a veces integrarse totalmente en el Estado, prerrogativas religiosas sobre las cuales los *gene* reales y nobiliarios aseguraban su dominación. Los antiguos clanes sacerdotales ponen su saber sagrado, su dominio de las cosas divinas al servicio de la ciudad entera. Los ídolos santos, los viejos ξόανα, talismanes guardados secretos en el palacio real o en la casa del sacerdote, emigran hacia el templo, morada pública, y se transforman, bajo la mirada de la ciudad, en imágenes hechas para ser vistas[290].

Sin embargo, es en esta transición también cuando Heráclito juzga la ignorancia de las imágenes, los ritos y libaciones (B5). A pesar de que, como indica Vernant, los decretos de la justicia son publicados, se confiscan los objetos de cultos privados en beneficio de una religión pública, Heráclito rechaza el desconocimiento de lo que significan. Por eso es como si "[e]n vano tratan de purificarse con sangre. cuando son manchados (por haber derramado sangre)" (B5)[291]. Algunas de ellas conservan su carácter reservado. Otras, como los misterios de Eleusis, se hacen completamente públicos, e incluso esclavos, sin manchas de sangre, pueden participar de los misterios[292]. En el marco de esa coyuntura, las sectas y círculos iniciáticos persisten y divulgan los misterios. Por tanto, cabe creer, como piensa Agamben que:

> [e]n los misterios el hombre antiguo no aprendía algo -una doctrina secreta sobre lo que, enseguida, debía callar, sino que tenía la alegre experiencia del enmudecer mismo ([…] 'un gran estupor frente a los dioses impide la voz': *Homeri Hymnus in Cerem*, v. 478), es decir, la posibilidad abierta al hombre, de la 'muchacha indecible', de una experiencia alegremente

[289] Aceptando la noticia de Clemente como genuina y como transmisión *ipsissima verba* de Heráclito, se encuentra en B14 con la expresión τὰ μετὰ θάνατον, una prueba de la creencia del efesio en la continuidad de la vida después de la muerte a través de la supervivencia del alma.

[290] Vernant (1985) 352.

[291] *Theosoph*, 68. B5 (86 = Marcovich): καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰςπηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο (οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι) / En vano tratan de purificarse con sangre. cuando son manchados (por haber derramado sangre), como si uno que se ha metido en el lodo con lodo tratara de lavarse: parecería estar loco a cualquier hombre normal, si lo viera obrar así. Es más: ruegan a esas estatuas, como si alguien conversara con edificios, lejos de conocer quiénes son en verdad los dioses y los héroes / (cuál es la verdadera naturaleza de los dioses y semidioses). καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰςπηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο (οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι). Colli pone en duda la veracidad de B5. Cf. Colli (1980) 140.

[292] Giorgio Agamben y Giorgio Colli se preguntaron ¿qué sentido habría tenido la obligación del secreto por parte de los iniciados en los misterios eleusinos, si la entera población podía ser iniciada? "Contra las fuentes, que nos dicen que todos (aun los esclavos), siempre y cuando no estuvieran manchados por delitos de sangre, podían acceder a los misterios, [Colli] sostiene que las familias de los Eumólpidas y de los Cérices, a quienes eran confiadas las celebraciones, procedían a una rígida selección, al menos en cuanto concierne a los llamados 'grandes misterios', que culminaban en la *epopteia* en la 'visión'". Agamben (2014) 19.

> in-fantil. Por eso 'no era posible divulgar el misterio', porque no había propiamente nada que divulgar[293].

La misma consecuencia aparece en Heráclito, quien no divulga un secreto reservado o un conocimiento exclusivo, sino que insta a participar lo que ya estaba *comúnmente* dispuesto, aunque mal entendido por la mayoría, οἱ πολλοί. A tenor de la negatividad de los misterios, no se aprende nada más que a prestar oído para lo que ya, por definición, es común. Heráclito divulga el misterio público, pero exige la vigilia filosófica, así como la correcta comprensión de los nombres. Incluso si aceptamos por un momento que nuestro autor pertenecía a una casta sacerdotal eleusina, de lo cual no tenemos ninguna certeza, no hizo público nada que ya no lo fuera. Sin embargo, y a pesar de la declinación agambeniana de la "ausencia de misterio", habría que matizar que Heráclito no descarta el "misterio" —"medicina" (ἄκεα), según informa Plutarco—. Para nuestro autor hay una realidad que excede la esfera de la comunicación humana y depende necesariamente de la divina (F16A)[294]. Que la naturaleza ame ocultarse y la armonía oculta sea más fuerte que la manifiesta, constituirían ya un misterio. Es más, Heráclito proclama el origen divino y no humano de su saber[295]. No obstante, y esta la idea principal que podríamos derivar de la "ausencia de misterio", los "filósofos"[296], amigos de la sabiduría y la verdad, aparecen entre los siglos V y IV a.C. como una nueva forma de iniciados:

---

[293] Agamben (2014) 21.

[294] Clem, *Strom*. I, 70,2. (F16A= Mouraviev): "No a la manera humana, sino con ayuda del Dios, más que la Sibila he aportado luz". Οὐκ ἀνθρωοπείως, ἀλλα σὺν θεῶι, μᾶλλον Σινύλλης εἰμὶ πεφασμένος. Mouraviev (1984) argumentó a favor de la atribución de esta sentencia a Heráclito en el *Symposium Heracliteum* de 1981, cuyas memorias fueron editadas por Livio Rosseti (1983). Mouraviev tuvo en cuenta el contexto de la cita de Clemente y demostró que F16A no es una mera paráfrasis de B92, toda vez que la información de Plutarco (B92) difiere de lo que transmite Clemente, quien también transmite B92 de una manera deformada tras la citación de F16A. Por otra parte, observa que εἰμὶ πεφασμένος (ο πέφασμαι, del discurso indirecto) es sinónimo de aquello que después de Heráclito se dirá con la expresión ἀποπέφασμαι: "yo he expresado mi pensamiento". De igual forma, el comparativo μᾶλλον, que refiere la ventaja, no puede modificar la raíz φαν de πέφασμαι, de manera que las palabras μᾶλλον Σινύλλης πέφασμαι significan: "yo me he expresado más claramente". Literalmente sería: "yo me iluminé más mi pensamiento que la Sibila". Cf. Mouraviev (1984). Cf. *Heraclit*, III. 3.B/iii, 25.

[295] *Heraclit*, III. 3.B/iii, 25.

[296] La diferencia entre el sabio y el filósofo estribaría entre quienes "ya saben", como Heráclito, y quienes implementan buscan la verdad. En Heráclito se encuentra la expresión φιλοσόφους en B35. Clem, *Strom.* V, 140, 6. B35 (= 7 Marcovich): "Es necesario que (los hombres) sean enterados de muchas cosas [φιλοσόφους]!" (χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἴστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον). Según Hülsz "Heraclito podria ser el *inventor* del nombre que la disciplina adoptaría después —de hecho, se trataría del uso más antiguo registrado en la lengua griega (extrañamente, sin embargo, φιλοσόφους sería un *hápax legomenon*, no sólo en el conjunto de los fragmentos auténticos, sino en toda la tradición filosófica presocrática). (2) Además, habría expresado ambiguamente a la vez la diferencia, incluso la oposición, y la afinidad o la continuidad de *historie* y *philosophie* (quedando la primera subordinada a la segunda). (3) Al nombrarla, Heráclito quizás habría expresado de manera consciente su propia actitud de búsqueda, especificando la exigencia de enfrentar lo múltiple (siendo éste el sentido en que Clemente lo entendió), o bien, (4) exigiría a los *histores* [investigadores] esforzarse por alcanzar la verdadera sabiduría (quizás hubiera aquí una alusión especial a Pitágoras, cuyo saber es llamado, sin duda irónicamente, σοφίη en B129). (1) es posible, aunque quizás improbable; ciertamente indemostrable. (2) parece plausible, con ciertas reservas \ siempre sobre la base de que Heráclito haya empleado

> se dirigen a toda la ciudad, a todas las ciudades. Manifiestan sus revelaciones a una publicidad completa y total. Trasladando el 'misterio' a la plaza, en plena ágora, la erige en objeto de un debate público y contradictorio, donde la argumentación dialéctica acabará por tomar la iniciativa sobre la iluminación sobrenatural[297].

Los "filósofos" dan a conocer el secreto público, es decir, no reclaman la atención sobre otra cosa aparte de lo que *estaba ya disponible*: lo común. Esta sería, de hecho, la condición imprescindible para la vida política en opinión del efesio, a pesar de que solamente unos pocos (o incluso "uno solo") son quienes sean dignos de gobernar. Por otro lado, habíamos dicho que el autor de Derveni manifiesta expresamente que:

> [Probaré también que Orfeo compuso] un himno que expresa cosas sanas y legítimas, pues pronuncia un discurso sagrado con su poema y no era posible (para ellos) expresar el sentido de los nombres aun cuando se hayan pronunciado. Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente. Pero Orfeo no quería decirles acertijos increíbles, sino grandes cosas por medio de acertijos [[ἐν αἰν]ίγμαϲ[ι]ν δὲ [μεγ]άλ̣α. ἱερ[ολογ]ε̣ῖται μὲν οὖν καὶ ἀ̣[πὸ το]ῦ πρώτου [ἀεὶ] μέχρι οὗ̣ [τελε]υ̣τ̣α̣ίου ῥήματος][298].

Es notable que la interpretación formal del autor del papiro, en lo relativo al secreto ritual propio de los misterios, es reemplazado por otro tipo de secreto: "El lenguaje enigmático de Orfeo excluye a aquellos que son impuros al escuchar"[299]. Así mismo, el texto responde a una autoridad suprema y legítima, y a la vez alude al discurso sagrado que Orfeo pronuncia a través de enigmas[300]. Y dice: "no era posible (para ellos) expresar el sentido de los nombres aun cuando se hayan pronunciado […] (ἱερουργεῖ]το γὰρ [τῆ]ι ποήσει. [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἷόν τ[ε τὴν τῶν ὀ]νομάτων [λύ]σιν καίτ[οι] ῥηθέντα.])"[301]. De esta manera, el autor alude la reserva del sentido que contiene el poema órfico, aun cuando los nombres son los habituales[302], por lo cual, es preciso un trabajo exegético que busca "demostrar" el significado correcto[303]. Se trata acaso de una de las más antiguas empresas hermenéuticas de

el término [φιλοσόφους]); (3) y (4), en cambio, son altamente inverosímiles, a la luz de la evidencia interna de los propios fragmentos" Hülsz (2001) 41.

[297] Vernant (1985) 353.

[298] *P. Derv*. Col. VII, 1- 5: "…(.)]oc̣ε̣[..ΰ]μνον [ὑγ]ιῆ καὶ θεμ[ι]τὰ λέγο[ντα· ἱερουργεῖ]το γὰρ [τῆ]ι ποήσει. [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἷόν τ[ε τὴν τῶν ὀ]νομάτων [λύ]σιν καίτ[οι] ῥηθέντα. ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἡ] πόησις [κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατώδης, [κε]ἰ [Ὀρφεὺ]ς αὐτ[ὸ]ς [ἐ]ρίστ' αἰν[ίγμα]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμαϲ[ι]ν δὲ [μεγ]άλ̣α. ἱερ[ολογ]ε̣ῖται μὲν οὖν καὶ ἀ̣[πὸ το]ῦ πρώτου [ἀεὶ] μέχρι οὗ̣ [τελε]υ̣τ̣α̣ίου ῥήματος".

[299] Betegh (2004) 362.

[300] Aludimos anteriormente un pasaje de Proclo en el que dice que: "Éstas son las doctrinas religiosas órficas. Pues, lo que Orfeo transmitió en forma de misterios, mediante relatos inefables [ἀπορρήτων λόγων], esto lo aprendió Pitágoras mientras celebraba ritos religiosos entre los libetrios tracios […]". Procl, *in Ti*, III 168. 9. Traducción de Jiménez (2005).

[301] *P. Derv*. Col. VII, 2-4.

[302] Esta condición se evaluará con mayor detalle en el próximo capítulo y será el punto de comparación entre Heráclito y Orfeo a la luz de la columna IV del papiro.

[303] Dice el autor de Derveni que "[sc. Orfeo] expresa enigmáticamente toda la poesía acerca de cosas concretas, es necesario hablar de cada palabra una a una". *P. Derv.* col. XIII 5-6.

las que se tiene noticia, y cuya finalidad es explícitamente, "probar" o "demostrar" una mejor interpretación acerca de las "grandes cosas"[304] que ya no pueden ser entendidas literalmente.

De forma similar, en el caso de Heráclito, la comprensión de su doctrina demanda la captación del verdadero significado de los nombres comunes, cuyo verdadero sentido resulta "enigmático" para la mayoría. Podríamos pensar entonces que el rasgo de la revelación de la doctrina de nuestro autor sería la de una iniciación filosófica en lo común de lo universo, pues resulta inexorable despejar el engaño del tejido ilusorio de contrarios que demandan una vigilia especial por lo que se oculta predominantemente sobre lo manifiesto.

> Los despiertos poseen un mundo único y común, mientras que cada cual de los durmientes apártanse hacia su propio mundo[305].

En el fondo, lo que percibimos como oposición es en realidad una única realidad divina que se esconde (B50), así como en la ἐποπτεία —la experiencia supraindividual y cognoscitiva— de Eleusis unificaba el ser y el conocer, es decir, para Heráclito, lo verdaderamente común (τὰ κοινά), lo uno, το ἕν, el ser. Incluso, cabe pensar que la experiencia del "éxtasis supraindividual" que da acceso a la "totalidad inenarrable" (el dios, el ser, el mundo abarcado como un todo) en los misterios, pasa a ser la participación necesaria del κοινὸν κόσμον / κοινὸς λόγος. Desde otro ángulo, dice Hülsz:

> la unidad semántica implicada en la integración orgánica de sentidos en la propia palabra *logos*, y **además su conexión con la unidad de la verdad, algunos fragmentos refieren y despliegan, por sí misma, la idea de unidad, o lo uno [το ἕν].** Esa idea de unidad parece estar montada sobre la gran analogía de la vida (y la experiencia) del hombre y **la existencia del todo**, o, en otros términos, la analogía del microcosmos ('mundo pequeño' lo llamó Demócrito) con lo que Heráclito denomina *kosmos*[306].

El λόγος, en un sentido "ontológico fuerte", observa Hülsz, debe ser entendido como el fundamento unitario, la existencia del todo a través de la razón generativa y fundante que da a ver todo cuanto existe (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον). El λόγος divino "penetra y dota de sentido a la realidad entera, sin exceptuar el orden social (político), ni el privado (moral y psicológico)"[307]. Esta caracterización que propone Hülsz, y que da forma a la "teoría de lo uno" de Heráclito, es también la "condición previa de la inteligibilidad de carácter ético o moral del [λόγος] (que es bastante visible). La idea misma de unidad presenta, pues, diversas facetas"[308]. Por tanto, la captación del λόγος no sólo requiere cultivar la sabiduría, como en la tradición platónica, sino también un "procedimiento correcto"[309] que permite

[304] Dice Berra que, de esta manera, "Orfeo está en el origen tanto de la verdad como del obstáculo, es decir, revela una verdad a los que se han hecho dignos por una iniciación". Berra (2008) 368.
[305] Plut, *De superst*, 166 C. B89 (= 24 Marcovich): ὁ Ἡ. φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.
[306] Hülsz (2001) 140.
[307] Hülsz (2001) 140.
[308] Hülsz (2001) 140.
[309] Recuérdense las palabras de Diotima: "Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte [ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες]. Pero en los ritos finales [τὰ δὲ τέλεα] y

captar "la armonía del mundo", es decir la verdadera trama oculta del mundo y el dios que está tras ella. La comprensión de la existencia de armonía conduce al descubrimiento de la "más bella armonía", así como en el discurso de la sacerdotisa de Mantinea, en voz de Sócrates en *Banquete*, al cabo de la "correcta iniciación" amorosa o filosófica se capta lo "bello por naturaleza"[310].

Ahora bien, captar el λόγος es también captar su sonoridad, pues se trata de una expresión audible que refracta análogamente "la más bella armonía del mundo" que resulta de la discordia y despeja al azar[311]. Y nos dice Hülsz:

> Por todo esto, no hay que desestimar la importancia de una aproximación a la 'poética' del *logos* como parte de la metodología de investigación e interpretación, sobre todo si se asume que este término significa, precisamente, 'la palabra que dice el ser'. En su dimensión poético-filosófica, *logos* es una verdad objetiva e inmediata, principio y norma universales del devenir, pero también es una voz que se hace oír, resonando como el sentido inadvertido en toda palabra, que habla desde dentro de cada uno[312].

También desde una perspectiva más "fenomenológica", si se nos permite la expresión, el λόγος es "la presencia luminosa que pasa desapercibida, a la que, dialécticamente, nada ni nadie se le esconde"[313]. Pregunta Heráclito:

> ¿Cómo alguien podría pasar inadvertido de lo que nunca
> / se pone?[314]

El "λόγος" es una forma de exponer algo o narrar verbalmente una cosa en concordancia con *lo que es*. El ser y el lenguaje son lo común por excelencia. Por eso, del λόγος se predica: λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι. Esta forma específica se refiere a la racionalidad que "se ofrece en el nivel expresivo", como indica Hülsz. No obstante, este modo de "manifestación del ser" puede denominarse una "literal ana-logia", es decir, "una relación proporcional, que es la recreación de la estructura objetiva, la *physis* de las cosas"[315]. Por eso puede afirmarse al unísono con Jung y Kerényi que, en su caso, el λόγος, responde a "un fenómeno que, por su profundidad, su perduración y su generalidad, sólo es comparable

---

suprema revelación [ἐποπτικά], por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente [ὀρθῶς], no sé si serías capaz de iniciarte". *Symp*. 209e -210a: ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης: τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ᾽ εἰ οἷός τ᾽ ἂν εἴης. ἐρῶ μὲν οὖν, ἔφη, ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν ἀπολείψω: πειρῶ δὲ ἕπεσθαι, ἂν οἷός τε ᾖς. Los ritos finales (τὰ δὲ τέλεα) son la condición de la visión suprema (ἐποπτικά), y que, a su vez, contienen la condición de proceder correctamente (ὀρθῶς). Se trata del criterio filosófico platónico análogo al de la "iniciación verdadera", según prosigue el discurso de la sacerdotisa de Mantinea.

[310] No obstante, Diotima indica, en voz de Sócrates, que esa belleza no aparece ni como razonamiento ni ciencia (οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη), sino que es la belleza se vuelve visible por sí misma y consigo misma, en una eterna visión.

[311] Recuérdese que la discordia tiene el mismo estatuto que λόγος y es también justicia (B8, B51, B80).

[312] Hülsz (2001) 142.

[313] Hülsz (2001) 142.

[314] Clem, *Paed*. II, 99, 5. B16 (= 81 Marcovich): λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὥς φησιν Ἡ. · τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι.

[315] Hülsz (2001) 142.

con la naturaleza misma"[316]. Así pues, resulta prometedor dar cabida a la tesis de Hülsz afín a la de Lebedev[317]:

> Proponemos reconocer en *logos,* además de las acepciones enumeradas, una forma estilística particular de expresión y una estructura de pensamiento recurrente: una proporción 'analógica', modelada sobre la imagen de una relación 'geométrica', con sentido fuertemente objetivo. La ley de las cosas se traduce en la palabra de razón, la palabra que dice el ser: el lenguaje de lo real[318].

Y si el λόγος de Heráclito responde a una forma estilística particular de expresión, y una estructura de pensamiento recurrente, corresponde a la división lógica de su libro, que podríamos entender "analógicamente" como la estructura general del universo, o mejor, el orden de todas las cosas conforme a la naturaleza, según reza la cita de Heráclito en el *Papiro de Derveni*: "κόσμος κατὰ φύσιν"[319]. Lo que encontramos en la doctrina heraclítea es un pensamiento que, parafraseando las palabras de Schelling, a su vez reproducidas por Jung y Kerényi acerca de una profundidad del λόγος solamente comparable con la naturaleza misma[320]. En una dirección muy afín decíamos anteriormente con Detienne que la palabra en la Antigüedad griega "es concebida como una realidad natural, como una parte de la *physis*" y "está siempre sometida a las leyes de la *physis*" [321].

h) La obra del canto

Anteriormente se ha dicho que el desengaño en cuanto a las cosas manifiestas, el desvelamiento de las realidades ocultas y el acceso a la verdadera naturaleza de las cosas, solicita un esfuerzo o exigencia de pensamiento que impone la inteligencia divina que se "expresa" en todas las cosas en forma de λόγος. De su correcta captación depende el acceso a la "verdadera constitución de las cosas", que, por lo demás, *ama ocultarse*. Al respecto advirtió Enrique Hülsz:

> Una complicación crucial es la notable opacidad del estatuto de lo divino: ¿estamos frente a una desmitificación o naturalización de la creencia ingenua popular, o ante una deificación de la naturaleza?[322]

A pesar de la opinión de Hülsz, que pensaba que la existencia de lo divino era dudosa[323], se trata de una esfera que el propio autor no puede eludir. En esa dirección, estaríamos en condiciones de aceptar que la formulación enigmática incorpora la deriva deificadora de la naturaleza y sus predicados en Heráclito. También, hemos visto que esta "complicación

[316] Jung y Kerényi (2012) 184.
[317] Lebedev (2020).
[318] Hülsz (2001) 142.
[319] Esta es la fórmula la transmite el autor de Derveni cuando cita *ipsissima verba* la sentencia B94 de Heráclito, la cual será examinada detalladamente en el siguiente capítulo.
[320] Jung y Kerényi (2012) 184.
[321] Detienne (2004) 107.
[322] Hülsz (2001) 35.
[323] Cf. Hülsz (2001) 215.

crucial" implica una "visión deificadora" de la naturaleza que repone una visión trágica del universo, máxime si aceptamos que Heráclito proyecta una imagen de la unidad en el interior de una ruptura. Esta escisión, que en nuestra introducción invocamos con Agamben en términos de una "división original de la presencia", adquiere el estatuto de una cosmogonía en Heráclito bajo la égida de la Guerra y la Discordia.

Este rasgo cosmogónico que incluso hemos considerar "mitopoético", nos ha servido incluso de vaso comunicante entre las esferas del cardinales de nuestra investigación: la sabiduría y el enigma, pero también en el plano de una coincidencia entre naturaleza trascendente y naturaleza inmanente, de manera que física y teología se encuentran mutuamente implicadas en una imagen del universo igual a la naturaleza. Por esta razón, hemos querido mostrar que la teología de Heráclito encuentra un ascendente sobre la física, cuya estructura definitiva es el λόγος que, siendo la contradicción de todas las contradicciones, se mantiene como "un modo más original del decir"[324] pero que nunca deja de reponer una escisión primordial. Enrique Hülsz nos ha hecho ver que "el *logos* mismo no tiene contrario" y esto se debe a que "*es* los contrarios"[325] que conforman la totalidad de todo lo que *es*, τὸ ὄν. Hülsz indica que "el concepto que ocupa el puesto de lo uno, análogo de *logos* (frente a la pluralidad representada por [ἕκαστον], 'cada cosa', que implica 'todas las cosas') es [φύσις]"[326]. Hemos visto, por tanto, que por φύσις podemos entender la "unidad compleja" en que se integran las partes que son objeto de la διαίρεσις, es decir, el κόσμος.

Por esta razón, probablemente la investigación física es *análoga* a la división de todas las cosas, su propia expresión "ontolingüística" y la conexión interna entre sus partes que conforman la unidad de lo múltiple. En esa dirección también señala Kahn cuando dice que la unidad intelectual de la composición heraclítea fue en un sentido mayor que cualquier poema arcaico, toda vez que "su intención final fue más explícitamente didáctica, y su tema central, una directa afirmación de la unidad: [ἓν πάντα εἶναί], 'todas las cosas son una'"[327]. El contenido de esa fórmula general, como piensa Kahn, parece cumplirse por una "cadena de declaraciones enlazadas, no por un argumento lógico, sino por ideas interrelacionadas [interlocking], imágenes y ecos verbales"[328]. Esto se debe, ante todo, a que Heráclito, no era meramente un filósofo, sino también, un poeta. Y agrega Kahn: "uno que eligió hablar en tonos de profecía"[329].

Hemos dicho también que el λόγος, en cuanto "estrategia de manifestación del ser", en su forma literal, puede denominarse, en términos de Hülsz, como "una ana-logia: una relación proporcional, que es la recreación de la estructura objetiva, la *physis* de las cosas"[330]. Por

[324] Agamben (2016) 233.
[325] Hülsz (2001) 155.
[326] Hülsz (2001) 155.
[327] Kahn (1979) 7.
[328] Kahn (1979) 7.
[329] Kahn (1979) 7.
[330] Hülsz (2001) 140.

tanto, se afirmó que el λόγος, en cuanto fuente y predicado de la exposición, es la racionalidad inmanente de lo que *es* y acontece en la unión de la expresión y lo expresado, el ser y el conocer[331]. Podríamos alegar entonces una coherencia entre la constitución del mundo y lo que se predica de él, deben corresponder, toda vez que lo que *es* debe ser entendido como expresión del λόγος en todas sus partes.

Así pues, "entrar en contacto con la divinidad e interpretar lo que a ojos mortales resulta incomprensible"[332] fue la tarea que filósofos como Heráclito o el autor de Derveni, todavía tributarios de una tradición tan fuertemente religiosa como filosófica. En esta medida, según se lee en *Fedro*, el filósofo es alguien "iniciado incesantemente a misterios perfectos"[333], lo que significa, según Agamben, que:

> en Grecia, la filosofía parece buscar su propio lugar en una confrontación con la experiencia mistérica, así como más tarde, encontrará su legitimación afirmándose, con respecto a la religión, como *vera religio*[334].

Al respecto, se ha querido plantear una estrecha conexión entre "filosofía" e "iniciación" en la doctrina de Heráclito en comparación con Parménides, cuyas derivas implican un apego a las leyes divinas para la legislación pública, pero también una serie de "principios orientadores" para la vida que refleja la "más bella armonía" del Universo, entendido metafóricamente como *liber naturae*:

> Las analogías metafóricas son comunes en diferentes tradiciones mítico-poéticas arcaicas, aunque pueden no ser tan precisas como en la filosofía griega. La analogía natural es el producto de la revolución científica del siglo VI a.C. en Mileto y la aparición de la historia *peri physeos* jónica, que (en la obra de Tales, Anaximandro y Anaxímenes) por primera vez en la historia reemplazó el complejo aparato teológico de las cosmogonías mitopoéticas con un único concepto evolucionista de φύσις[335].

La doctrina heraclítea, así como las fórmulas léxicas de los milesios y los jónicos, según pensaba Furio Jesi: "no se proponen 'persuadir', sino formular verdades"[336]. En esa misma dirección, para Jesi, el símbolo-palabra y del símbolo-mito resulta decisivo para captar la cualidad mitológica, por ejemplo, de lo ilimitado del *ápeiron* de Anaximandro, "inagotable depósito de realidad", a la que, con alguna certeza, podríamos aproximar el λόγος heraclíteo, en cuanto "estrategia de manifestación del ser" que responde al esquema de una "gramática

[331] Esta situación recuerda la explicación de Octavio Paz acerca de un poema de Chuang Tsé, acerca del carácter funcional y relativo de los opuestos: "No hay nada que no sea esto; no hay nada que no sea aquello. Esto vive en función de aquello. Tal es la doctrina de la interdependencia de esto y aquello. La vida es vida frente a la muerte. Y viceversa. La afirmación lo es frente a la negación. Y viceversa. Por tanto, si uno se apoya en esto, tendría que negar aquello. Mas esto posee su afirmación y su negación y también engendra su esto y su aquello. Por tanto, el verdadero sabio desecha el esto y el aquello y se refugia en Tao…". Citado en Paz (1982) 103.
[332] Jiménez (2005) 153.
[333] *Phaed*. 249c.
[334] Agamben (2014) 26.
[335] Lebedev (2017) 234.
[336] Jesi (1976) 30.

natural" inscrita y susceptible de ser "descrita" o "leída" del mundo. Ahora bien, dice Lebedev:

> [l]os siguientes textos de diversas fuentes demuestran que la metáfora de Heráclito sobre el 'libro de la naturaleza' era bien conocida y perfectamente comprendida por lectores antiguos independientes de su libro (λόγος ὅδε = τὸ πᾶν), incluyendo tanto nuestras principales fuentes para el fragmento [B1], Hipólito y Sexto. Las paráfrasis, adaptaciones y reminiscencias descuidadas de la analogía del logos de Heráclito combinadas con la analogía alfabética citadas a continuación respaldan tanto la identidad 'Logos = Universo' como la segunda reconstrucción del modelo metafórico del 'libro de la naturaleza' en Heráclito, según la cual los opuestos separados corresponden a las 'letras' del logos cósmico, y los pares integrados de opuestos a las 'sílabas"'[337]

El esfuerzo perspicaz que demanda la lectura del "Texto-Naturaleza" de Heráclito, podría ser entendido el medio para el desengaño del mundo de las cosas manifiestas, en cuyo empeño, Homero pierde la vida. Al respecto se indicó que la muerte del rapsoda recuerda el carácter hostil de los dioses y el desafío de la inteligencia humana que pasa por el empleo de "equívocos" a ser resueltos, incluyendo, desde el punto de vista de Lebedev, la "estructura alfabética" y "textual" del mundo organizado como una gramática fundamental.

Visto de esta forma, la célebre combinación del arco y la lira sería un emblema trágico que combina la belleza y la muerte, como una especie de recordatorio del código de un texto que debe ser entendido como un texto oracular. Podría pensarse que el recurso poético de Heráclito en el emblema (casi podríamos decir "arquetipo cósmico") del arco y la lira, sería un modo de recuperar la imagen de un "fractura original", la división que conforma la pugna entre contrarios. Encontramos así un trasfondo trágico que se encuentra a la base de la mitopoética de nuestro autor, pero también la clave que sostiene, a su vez, las "metáforas agonísticas de la cosmología heraclítea"[338], siendo el conjunto del universo dominado por la contienda, la oposición y la discordia. El emblema del arco y la lira podría ser también el jeroglífico para comprensión de la relación entre su cosmogonía y su "mitopoética", la cual se perfila como una "elegía apolínea", cuyo profeta es el propio Heráclito, sacerdote de Apolo. El dios, como lo recuerda Massimo Cacciari, es:

> el rey de las Musas que inspiran el poeta; él, que nunca pronuncia oráculos, si no es por orden de su padre (*Euménides*, 616-618), tiene desde el origen las hijas de Mnemosyne en su propia *timé*. *Todo él es un himno*[339].

Cacciari nos recuerda en *El dios que baila* que Apolo "no es solamente un dios que canta, sino que él mismo es un canto; ninguna cuerda de oro lo frena, ningún lazo lo retiene, así también su voz es inasible"[340]. Que sea inasible nos recuerda que su expresión tiene lugar mediante la "exaltación mántica, la inspiración adivinatoria (que debe distinguirse de la simple *techné* del que interroga el futuro por medio del razonamiento y de la inteligencia

[337] Lebedev (2017) 246-247.
[338] Adopto esta expresión de Lebedev (1985).
[339] Cacciari (2000) 32.
[340] Cacciari (2000) 32.

[…])"[341]. Lo mismo que Heráclito decide expresar ciertas claves de su doctrina empleando un código mántico que, además, recupera la musicalidad apolínea, cuyos rasgos de B92 nos recuerda que "no se puede decir, sino mostrar":

> El código metafórico mántico u oracular en cierto sentido no es metafórico, ya que Heráclito mismo creía que era un profeta de Apolo y que a través de su boca habla la sabiduría divina que 'escuchó' en el logos divino del Universo, tal como Pitágoras percibió con sus oídos supersensibles la música cósmica de las Sirenas celestiales[342].

Así mismo, la armonía que se expresa en el dios, inclusive en su sentido musical, como una "voz inasible", se dice en términos de una trama oculta y sonora a captar por el oído. Kahn nos recuerda que, en un sentido musical, ἁρμονίη ἀφανὴς debe ser "afinada" en el sentido de "la combinación de las notas producidas por el músico y captadas por el público"[343]. Es más, nos dice el filósofo norteamericano que la armonía puede ser asumida "físicamente" como la construcción o ensamblaje de un arco o cualquier obra de arte plástica:

> ningún artesano construye tan bien como el propio piloto del universo. Ninguna obra de arte logra la unidad, ni ajusta las partes tan fuertemente como el *kosmos* natural, el cual la mayoría falla en captar[344].

Es precisamente en esa brecha donde se dibuja un desnivel entre la obra de arte que no alcanza nunca la perfecta unidad del ensamblaje (cósmico-natural y poético) y el *ethos* del lenguaje humano. Justo en este punto es notable que la filosofía platónica no repone este problema al separarse de la poesía, pues, si la poesía penetrara en la πολιτεία, tal y como busca evitarse, lo pondría todo en riesgo, debido a que, probablemente, el filósofo advirtiera un principio de corrupción en relación con el "orden" (τάξις) de la *polis* (dictaminado por el buen ejercicio de la filosofía) y la mezcla de las jerarquías que introduce la poesía, pues:

> [c]uando todo se confunde y ya no sabemos distinguir los dioses de los demonios, la música misma pierde sus propias medidas, el sonido y las palabras se enmarañan de manera caótica, como si se lastimaran de nuevo en ese 'todo discordante', en el que el canto mismo de Orfeo representaba la transformación en un cosmos ordenado[345].

No resulta, pues, difícil trazar un paralelo entre Heráclito y Orfeo, debido a que transforman el conjunto confuso y discordante de los elementos en un orden actual, κόσμος. En ambos casos el *canto* es la guía y la obra (ἔπος). En el caso de Orfeo, su canto cuenta con la eficacia necesaria tanto para mover las piedras, como para orientar el camino de ida al Hades. Su palabra es canto y obra, pero también la expresión de un poder divino, a la vez que es movido por una especie de potencia trágica que es su λόγος. De esta manera, como ya lo intuía Creuzer[346], la figura de Orfeo facilita un tránsito entre la esfera de Apolo y la de Dionisos,

[341] Cacciari (2000) 32.
[342] Lebedev (2020) 848
[343] Kahn (1979) 203.
[344] Kahn (1979) 203.
[345] Cacciari (2000) 41.
[346] Cf. Colli (2005) 42.

pero, como observa Colli, el poeta es víctima desmembrada y aniquilada por ambos dioses. El poeta muere dos veces.

Ahora bien, sabemos bien que la expresión ποίησις es sumamente compleja, pero que la definición en *Banquete* arroja algunas pistas en términos de lo que "hace pasar algo del no-ser a la existencia", pero se agrega una aclaración fundamental, y es que "una sola porción puesta aparte del conjunto de la poesía […] se llama como el género entero"[347]. Y es a esta "porción" a la que, en el proyecto platónico, se funda la célebre "rechazo" contra los poetas, como falseadores de la verdad. Podríamos aventurar la hipótesis de que la historia de dicha condena comenzaría, de alguna manera, con la invectiva de Heráclito contra Homero en B56, pero también B104:

> ¿Cuál es la sabiduría (política) [φρήν], o la mente (en general) [νόος]
> / de ellos?
> Déjanse persuadir por los recitadores (aedos) [ἀοιδοῖσι] viajantes de
> / un pueblo al otro,
> y tienen por maestro al vulgo,
> no sabiendo que 'los más son malos, y sólo pocos son buenos'[348].

Si aceptamos con Marcovich que se trata de un tipo de "φρήν" con un carácter eminentemente político, con una incidencia sobre la νόος del pueblo, "δήμων", tendríamos el antecedente de un rechazo como el que haría algún tiempo después Platón contra los poetas en su πολιτεία. Es más, Platón y Heráclito coincidirían en sus opiniones aristocráticas, pues, "los más son malos, y sólo pocos son buenos". También convergen en su rechazo al tipo de "falseamiento" de la verdad, pues, primero son "persuasores" del vulgo (sofistas, diría Platón), antes que auténticos cultivadores de la sabiduría, es decir, filósofos. Es más, el propio Platón recuerda que los poetas "son los artesanos de todas las artes y los oficios"[349], es decir, median entre hechos e ideas. Sin embargo, sus obras conjuran el simulacro y la opinión conforme a las apariencias. De hecho, si participara de la:

> utopía filosófica, sería como si negara el *principium firmissimum*: ese 'no prohibido', que el logos quiere asegurarse de que no existirá jamás, terminaría por expresarse en el interior de la esfera delimitada del logos[350].

Desde luego, aunque no se profundizará en los vertiginosos detalles de la condena platónica contra los poetas, sí cabe anotar que la filosofía reconoce en la poesía un "peligro" un adversario terrible que arriesga "los fundamentos mismos de su *logos*"[351], lo mismo podríamos pensar de Homero, quien fue la "víctima" por excelencia de ese riesgo, o incluso, Orfeo, al acercarse *demasiado* a las potencias divinas de Apolo. No obstante, en opinión de

---

[347] *Symp*, 205 b-c. Cf. *Soph*. 265b.
[348] Proc, *In Platonis Alcibiadem priorem*, 256. Cf. Clem, *Strom*, V, 59, 4. B104 (= B101 Marcovich): τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.
[349] Cacciari (2000) 12.
[350] Cacciari (2000) 14.
[351] Cacciari (2000) 14. Énfasis particular.

Cacciari, la poesía aparece también como un "lugar donde se expresa, por así decirlo, una 'tradición' que no puede ser subsumida bajo conceptos"[352]. Ahora bien, dice Cacciari que la filosofía se debe al "lenguaje que habla, que es un lenguaje esencialmente *trágico*"[353], toda vez que la ambigüedad de la tragedia repone una escisión primordial, vida-muerte, necesidad-fatalidad, etc.

En ese sentido, el filósofo italiano señala el género de los "*dissoi logoi* [dobles discursos] del conflicto irreductible entre *timai* [valores] opuestos" encarna un principio de "*contradicción* que se expresa poco a poco en ella, hasta aquel terrible desencantamiento que percibe en la *Tyche* [azar], la única necesidad"[354]. Y son precisamente estos mitologemas los que narran el conflicto universal que aparece en Heráclito bajo la forma del enigma y la oposición omnisciente, que incluso posteriormente en Platón "hacen de lo divino mismo un principio 'doble'"[355]. Ya Colli había advertido que:

> El dios indica al hombre que la esfera divina es ilimitada, insondable, caprichosa, insensata, carente de necesidad, arrogante, pero su manifestación en la esfera humana suena como una norma imperiosa de moderación, de control, de límite, de racionalidad, de necesidad.

Esta resonancia, particularmente en la esfera "ultrahumana", resultará de suma relevancia para arrojar alguna luz sobre la comunidad política ideal de Heráclito, al estilo de la πολιτεία platónica, según se verá en la última parte de este estudio. Por lo pronto, cabe anticipar que el mundo o la naturaleza pueden ser asumidos como expresiones del alma-dios que protagoniza todo su relato cosmogónico que, por lo demás, queda subsumido en una matriz trágica, poética y agonística. Por eso podemos estar tentados a pensar en Heráclito como el filósofo-poeta:

> el poeta 'del más bello drama': el de la verdad del corazón *atremés* [*impávido*], de la Ley verdadera, de la más noble y elevada vida que se funda sobre ella[356].

***

Corolario

En resumen, este capítulo ha abordado de manera exhaustiva las diversas facetas del enigma en la antigua Grecia, destacando su papel central en la transmisión del conocimiento a través de los cultos mistéricos y los oráculos. La contribución fundamental de Giorgio Colli ha permitido situar el enigma como una dimensión cultural crucial para comprender tanto el surgimiento de la sabiduría como la expresión del λόγος. Se ha evidenciado cómo, desde la era arcaica griega, el enigma desempeñaba un papel singular en relación con el desarrollo de la sabiduría. Inicialmente, los oráculos y figuras proféticas, como los magos y las pitonisas, interpretaban la comunicación divina a través de acertijos, estableciendo el enigma como una

[352] Cacciari (2000) 15.
[353] Cacciari (2000) 15.
[354] Cacciari (2000) 15.
[355] Cf. *Rep*. II, 379d. Cacciari (2000) 16.
[356] Cacciari (2000) 16.

forma de revelación. La ambigüedad y oscuridad de las palabras en estos mensajes oraculares planteaban, no sólo un desafío insuperable para la mayoría, sino también un indicador de que, en opinión de Heráclito, la mayoría se engaña respecto de las cosas manifiestas. En efecto, Heráclito no se limita a emplear la formulación antitética en la mayoría de sus fragmentos; también argumenta que el mundo que nos rodea es esencialmente una trama de opuestos. Cada par de contrarios, como indica Colli en *La nascita della filosofía* constituye un enigma cuya resolución es la unidad, el dios que se encuentra detrás de ellos. Se afirmó con Colli que toda la multiplicidad del mundo es una trama de enigmas, una apariencia del dios. Del mismo modo, las palabras de su libro son el vestigio de lo oculto y son una trama de enigmas.

También se afirmó que la condición para la captación de la verdadera trama del mundo, más allá de la apariencia, es la vigilia filosófica. La vigilia es la "actitud filosófica" por excelencia con la que reparamos con lo que topamos. Sólo así, con esta investigación sobre la naturaleza oculta que demanda un tipo de "actitud filosófica" de vigilia y atención. Por tanto, encontramos la exigencia de participar en la com-unidad del λόγος que adquiere la forma de un laberinto unificado por recorrer. Se mostró que la escucha del λόγος es el "hilo", pero también el camino para llegar a "hablar" y "obrar" conforme a la naturaleza. Visto de esta manera, concluimos que la sabiduría y la "suprema excelencia" se convierten en un "criterio ético" para vivir "escuchando" adecuadamente conforme a la naturaleza. Quien procede a decir lo verdadero y obrar conforme a la virtud suprema, tiene como imperativo al bien pensar, σωφρονεῖν.

Con base en este recorrido, planteamos con alguna certeza que la doctrina de Heráclito es la "forma específica y recurrente en que la racionalidad se ofrece en el nivel expresivo"[357], (λόγος ὅδε), como indica Hülsz, pero también este modo de "manifestación del ser", puede denominarse una "literal ana-logia" (*templum naturae*) del dios que es todas las cosas, es decir, "una relación proporcional, que es la recreación de la estructura objetiva, la *physis* de las cosas"[358]. En este sentido, se afirmó, al unísono con Jung y Kérenyi, que el λόγος de Heráclito responde a "un fenómeno que, por su profundidad, su perduración y su generalidad, sólo es comparable con la naturaleza misma"[359]. En este sentido, propusimos una lectura del λόγος como "poema cósmico"; inspirado por el dios, por Apolo, hijo de Zeus, lo uno y sabio, Heráclito, emplea la poesía como contenido y medio eficaz de toda expresión verdadera.

***

[357] Hülsz (2001) 142.
[358] Hülsz (2001) 142.
[359] Jung y Kerényi (2012) 184.

III. EL MUNDO CONFORME A LA NATURALEZA

Proemio

Anteriormente se ha señalado que todos los acontecimientos del mundo tienen lugar según el λόγος. Así mismo, se examinó la condena de Heráclito contra la negligencia epistémica de la mayoría de los hombres, inclusive los que se tienen como los más sabios entre los griegos: Homero y Hesíodo. Vimos que Heráclito no sólo utiliza la formulación antitética en la mayoría de sus fragmentos, sino que sostiene que el propio mundo que nos rodea, no es sino un tejido ilusorio de contrarios. todo par de contrarios es un enigma, cuya solución es la unidad, el dios que está tras ellos, según la tesis de Giorgio Colli. En este sentido, se hace imperativo investigar la Inteligencia que guía todas las cosas.

En algunos casos, la Inteligencia se relaciona con la imagen simbólica del rayo de Zeus que, al obrar siempre con Justicia, despeja el azar de los acontecimientos y regula los asuntos del universo en general. Para Heráclito, dentro de una visión que relaciona la esfera de la física con la teología y la sabiduría, todo se encuentra sujeto a la Justicia divina que también es Necesidad y Discordia, nombre dado por el efesio para la contienda del mundo, pero también "principio" o "causa" según la cual acontecen todas las cosas: πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

En esa dirección, se destinará al examen de la invocación de Heráclito en la cuarta columna del *Papiro de Derveni*, que según la enmienda que proponen Gábor Betegh y Valeria Piano, se define el "orden del mundo", κόσμος, en conformidad con la naturaleza: "κόσ]μου κατὰ φύσιν". Con base en esa enmienda se evaluará la proximidad del discurso de Heráclito con el pensamiento del autor del papiro. Al respecto, se tendrá en cuenta la opinión del autor de Derveni acerca del efesio como aquel que se expresó, como Orfeo, a través de enigmas y en forma semejante a un discurso sagrado: "ἵκε̣λ̣α̣ [ἱερῶι] λόγωι λέγων [ἔφη". De esta manera se reafirmará no solamente el carácter enigmático de la doctrina heraclítea y su reparto entre nombres "comunes" y "particulares", sino también su visión acerca del papel que desempeña la Justicia y la Necesidad en la conformación de "καλλίστη ἁρμονία" y del "κάλλιστος κόσμος" con agentes reguladores de todas las proporciones.

Así pues, teniendo como algunos de los postulados del autor de Derveni, se obtendrá una interpretación del universo regulado por una Inteligencia divina, pero también a las obras de la Justicia que organizan una especie de "legalidad natural" para el mundo y sus procesos racionales, esto es, en el marco de la doctrina de Heráclito en función de la interpretación que realiza el autor de Derveni del poema de Orfeo.

Finalmente, la reconstrucción de los argumentos de la enmienda de la cuarta columna del *Papiro de Derveni* permitirá afirmar que la disposición del κόσμος debe ser entendida en conformidad con φύσις que garantiza la pugna y el equilibrio de καλλίστη ἁρμονία. Al

respecto, se asumirá que φύσις se entenderá como criterio de verdad, "verdadera constitución", pero también como un agente activo y regulador del universo que se realiza en la consigna: "ἥλιο[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν". En suma, el propósito de dicho examen será explicitar la plausibilidad de algunos puntos de contacto entre el pensamiento del autor del papiro y Heráclito, esto es, en el plano de convergencia entre física y teología, aunque con las variaciones teogónicas y cosmogónicas respectivas. En ese sentido cabe adherir la propuesta de Lebedev, para quien:

> En cierto sentido, la interpretación que proponemos vindica la interpretación metafísica (que es al mismo tiempo física, teológica, ética y política), pero con una reserva: el logos de Heráclito fue incorrectamente definido como un principio, ley o estructura de la realidad. Este 'de' convierte al logos en una abstracción. El logos de Heráclito no es una característica de la realidad, sino la realidad misma, un concepto holístico del Universo[1].

Inspirados en esta propuesta del filósofo ruso, afirmaremos que, a la luz del examen del papiro y su relación con la doctrina heraclítea, lo divino es inmanente a todo *lo que es*, pero que no se le conoce adecuadamente, debido a que los nombres confundidos con sus referencias convencionales de la religión pública. Por eso se dirá que el autor de Derveni se expresa en una dirección afín a la de Heráclito, condena la "enfermedad del lenguaje"[2] y critica la mala comprensión de los nombres divinos, interpretables, no literalmente, como la mayoría de los hombres, sino como realidades físicas-naturales.

a) Física y teología

A continuación, quisiera explorar en las próximas páginas la recepción de la física de Heráclito en el *Papiro de Derveni*, la cual se declina en una suerte de "cosmología teológica" o "cosmología como iniciación", como piensa David Sider, cuyo protagonista es la Inteligencia divina que obra con Justicia. Esta reconstrucción permitirá trazar una continuidad entre la caracterización de la doctrina de Heráclito, en función de sus derivas cosmológicas a la luz del *Papiro de Derveni* con miras a la formulación de una doctrina panteísta naturalista. Creemos que con esta aproximación se avanzará con la caracterización de la doctrina cosmológica de Heráclito, teniendo en cuenta los asuntos del papiro como telón de fondo, cuyas derivas cosmológicas, reafirmarán la identificación ya perfilada en los anteriores capítulos entre "dios", "sabiduría", "enigma" y "naturaleza" en Heráclito.

Al respecto se intentará dar una respuesta a la pregunta: ¿por qué fue citado Heráclito en la IV Columna del papiro? Para comenzar, en esta sección se analizarán algunas enmiendas propuestas por Gábor Betegh y Valeria Piano para la cuarta columna del *Papiro de Derveni*, cuya reconstrucción se propone de la siguiente manera:

[1] Lebedev (2017) 233.
[2] Cf. Lebedev (2018).

]ου ε [ ]εων[3]
ὁ κείμ[ενα] μεταθ[..... ἐ]κδοῦναι
μᾶλλ[ον ἃ] σ̣ίνεται [.....] τ̣ὰ τῆς τύχης γὰ̣ [ρ
οὐκ εἴ̣ [α λα]μμάνειν̣ . ἆρ᾽ ουτ̣ [.....]νδε κόσμος;
κατὰ [ταῦτ]α̣ Ἡράκλ̣ειτος μα[ρτυρόμενος] τὰ̣ κοινά,
__κατ̣[αστρέ]φει τὰ ἴδ[ι]α, ὅσπερ ἴκελ̣α̣ [ἱερῶι] λόγωι λέγων [ἔφη·
ἥλιο̣[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν[4] ἀνθρω[πηΐου] ε̣ὖρος ποδός [ἐστι,
τὸ μ[έγεθο]ς οὐχ ὑπερβάλλων. εἰ γά̣[ρ τι οὖ]ρους έ[ωυτοῦ
ὑπερβαλε]ῖ̣, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου̣[σι· τὰ δὲ] ὑπελάμ[μανε
ὅπως μὴ εὖρος ὑπερ]βατὸμ ποῆι κ[..... .]α̣ Δίκης [
]. ι θυ̣ [
]α Δίκης [
] μηνὶ τακ[τῶι
].. .ι[ ]ι̣ζ̣[5]

En esta reconstrucción, con algunas diferencias de lo ya propuesto por Tsantsanoglou y Parássoglou y Kouremenos en 1997, se encuentra la expresión "κείμ[ενα]"[6] referente a una posición fija en un sentido físico, pero también, "opiniones, creencias, normas, o nombres compartidos por una comunidad"[7]. El verbo κεῖμαι ha sido entendido como la posición definida de las cosas que, libres del azar (τύχης), encuentran un "estado físico estable"[8] gracias a la acción de un agente tácito que desconocemos y que encabeza la cuarta columna.

En la segunda línea, luego de la invocación tácita del sujeto, la expresión κείμ[ενα] parece estar en concordancia con la expresión "orden" o "secuencia ordenada del mundo"[9], κόσμος, que, según la reconstrucción de Piano y Betegh de la cita de Heráclito que viene en las líneas siguientes, aparecerá conforme a la "verdadera constitución", φύσις. Por tanto, siguiendo la

[3] Tsantsanoglou, Kouremenos y Parássoglou sugieren "θ]εῶν[", que, en caso de ser correcto: "it might depend on the participial phrase at the beginning of the following line, as Tsantsanoglou thinks. It can very well be the last word of the previous sentence, however. ἐών is equally plausible […]". Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006) 148.

[4] La sugerencia de esta enmienda fue realizada por Tsantsanoglou (1997) 94-109, aceptada por Janko (2002). "The most notable other suggestions are ἀλ]λ̣᾽ οὐ κατὰ φύσιν Burkert (1983), δρό]μου Lebedev (1989) in comm., κύκ]λ̣ου Tsantsanoglou in KPT comm. ad loc., μεθό]δου Janko (2008), ἀλλ]ὰ οὐ Tsantsanoglou (2014)". A pesar de que κόσμος no aparece en la cita transmitida por Aecio, "cuenta con todas las credenciales y pertenece al vocabulario de Heráclito". Piano y Betegh (2019) 198.

[5] La traducción al inglés sería: "(…) él que <no quería> cambiar las opiniones establecidas sobre los dioses [¿*vel*. nombres establecidos de los dioses?], más bien optó por entregar <a las Erinias lo que daña el orden mundial>. Porque no permitió que el mundo admitiera lo que sucede por casualidad. ¿Es entonces de esta manera, <debido a ellos, que hay> un orden? En conformidad con esto, Heráclito <invoca el testimonio de> lo común, y anula sus propias opiniones, y, diciendo las cosas en forma semejante a un discurso <sagrado>, dijo: "El sol según el orden del mundo, de acuerdo con su naturaleza, tiene el ancho de un pie humano, sin exceder su tamaño; porque si excede <sus propios límites> en alguna medida, las Erinias lo descubrirán". Hizo <esta> suposición <para que [es decir, el sol] no excede> <su anchura> (…) conforme a las <medidas> de Justicia (…) <sacrificio> (…) de Justicia (…) en el mes establecido (…)". Piano y Betegh (2019) 180.

[6] Participio del verbo "κεῖμαι".

[7] Piano y Betegh (2019) 182.

[8] Piano y Betegh (2019) 182.

[9] En lo sucesivo, la expresión κόσμος será entendida no como "mundo" sino como propone Finkelberg, "orden" o "secuencia ordenada". Finkelberg (2009) 317.

propuesta de los autores, se tendría la fórmula: ἥλιο̣[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν[10], cuyas implicaciones físicas, pero principalmente teológicas en la doctrina heraclítea se examinarán a continuación.

Volvamos al comienzo de la columna. Indican Piano y Betegh que el verbo κεῖμαι favorece la interpretación del texto en un sentido, por ahora, físico, pero también abstracto:

> Si lo entendemos en el sentido físico, y en vista de la aparición de la palabra κόσμος en l. 4, a tenor del texto de Heráclito más abajo en la columna, la expresión parece referirse a un estado físico o cosmológico estable o fijo, que alguien, designado por la ὁ, ha cambiado[11].

Si bien algunos comentaristas, como señalan Piano y Betegh, han entendido el verbo κεῖμαι en una clave física y cosmológica, podríamos aceptar la acepción de "opiniones, creencias, normas, o nombres compartidos por una comunidad", pero que *no* fueron cambiados por un sujeto tácito (ὁ) al comienzo del papiro: "]ου ε [ ]εων ὁ κείμ[ενα] μεταθ[". Para Tsantsanoglou, Kouremenos y Parássoglou, por ejemplo, el artículo de la oración de la primera línea pertenece a un sustantivo tácito que ha sido asociado anafóricamente a "Νοῦς/θεός", debido a que son los que protagonizan la narrativa cosmológica en las tres columnas anteriores y en algunas secciones en las siguientes, lo que dificulta todavía más la definición de un sujeto para la cuarta columna[12]. Si se tomara, por ejemplo, la columna XV, se lee que "Νοῦς" trajo un orden fijo en el κόσμος con medidas que deben preservarse[13].

> ... cuando el intelecto provocó que los elementos entrechocaran unos con otros e hizo que las cosas que existen, tan pronto como se separaron, se mantuvieran aparte unas de otras. Pues al quedar el sol separado y aislado en medio, (el intelecto) mantiene fijo lo que hay más arriba del sol y lo que hay más abajo[14].

En esta sección se indica que al sol le fue asignado un lugar "fijo" [15] y una posición intermedia bien definida.

---

[10] Hülsz indica, a propósito de la expresión κατὰ φύσιν en B1 que "No está decidido de antemano que *kata physin diaireon* deba forzosamente traducirse por 'dividiendo [cada cosa] según su naturaleza" más que 'según la naturaleza'. Ambas posibilidades están contenidas en la expresión *kata physin,* que tiene carácter adverbial y modifica a la acción de 'dividir'". Hülsz (2001) 173. De igual forma, en lo sucesivo se considerarán ambas posibilidades, según *su* naturaleza y según *la* naturaleza como variables no excluyentes que indican la "verdadera constitución" en cada una de sus partes como expresiones de una realidad total y universal.

[11] Piano y Betegh (2019) 182. Énfasis propio.

[12] Piano y Betegh (2019) 182.

[13] Cf. *P. Derv*. Col. XV. 9–10: ἐ[πόει τὴ]ν νῦμ μετάστασιν, οὐκ ἐξ ἑτέρ[ων] | ἕτερ᾽ ἀλλ᾽ ἕτε[ρ᾽ ἐκ τῶν αὐτῶν

[14] *P. Derv*. Col. XV. 1-5. κρ̣ούε<ι>ν αὐτὰ πρὸ̣[ς ἄλ]ληλα κ̣α[ὶ] ποήσηι τὸ [πρῶτ]ον χωρισθέντα διαστῆναι δίχ᾽ ἀλλήλων τὰ ἐ̣όντα· χωρ[ι]ζομένου γὰρ τοῦ ἡλίου καὶ ἀπολαμβανομένου ἐν μέσωι πήξας ἴσχει καὶ τἄνωθε τοῦ ἡλίου καὶ τὰ κάτωθεν. ἐχόμενον δὲ ἔπος·. Traducción de Bernabé (2004) 172.

[15] Piano y Betegh (2019). Los autores citan el fragmento de Filolao, B17 DK: "ὁ κόσμος εἷς ἐστιν, ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου εἰς τὸ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω. ἔστι <γὰρ> τὰ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεναντίως **κείμενα τοῖς κάτω. κτλ**". "El cosmos es uno. Comenzó a existir desde lo más alto en el medio y desde el medio <hacia arriba> de la misma manera que hacia abajo. Porque las cosas por encima del medio están ubicadas frente a las que están debajo". 183.

> […] el acto cosmogónico de la Mente consistió en remover el exceso de fuego mezclado con los otros elementos, y colocarlo en el 'medio' para formar el sol, para que las cosas tanto 'arriba como debajo del sol' pudieran condensarse y tomar una forma estable[16].

Piano y Betegh indican que, teniendo en cuenta su carácter principal y regulador sobre el κόσμος, se puede asumir que "Νοῦς/θεός" sería el sujeto tácito de la cuarta columna, de manera que la interrogación de las líneas 4 y 5 sería:

> οὐκ ε̣ἴ̈[α λα]μβάνε̣ι[ν.] ἆρ' οὐ τά̣[ξιν ἔχει διὰ τό]ν̣δε κόσμος**;**
> ¿No es entonces por él [Νοῦς/θεός] que el universo tiene orden?[17]

Así pues, se infiere que "él", "Νοῦς/θεός", está en completo control de los acontecimientos y no permite que nada ocurra por azar[18]: "μᾶλλ[ον ἃ] σ̣ίνεται̣[ ]̣τὰ τῆς τύχης γὰ̣[ρ]"[19]. Esta premisa cumpliría con la condición de Heráclito, para quien:

> Hay que saber:
> que la guerra es común
> que la discordia es justicia,
> y que **todo acontece por discordia y necesidad**[20].

Y también, según la noticia de Teofrasto, Heráclito pensaba que:

> Todas <estas cosas>[21] se producen en virtud del Destino, que es Necesidad[22].

En un sentido similar, el autor de Derveni tenía la opinión de que lo que es estable, es decir, la sucesión ordenada de lo que ha llegado a ser, responde al orden que impone "Νοῦς/θεός" y la regulación interna del κόσμος[23], conforme a las medidas de la Justicia, cuyo estatuto divino es prácticamente análogo tanto para la tradición órfica como para Heráclito. Al respecto, Piano y Betegh dicen que:

---

[16] Cf. *P. Derv*. Col. XV. 1–5. Piano y Betegh (2019) 183.
[17] *P. Derv*. Col. IV 4-5. Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006) 130.
[18] Piano y Betegh (2019) 183.
[19] *P. Derv*. Col. IV 4-5.
[20] Cel, *apud Or, contra C.* VI, 42. B80 (= 28 Marcovich): εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ΄ ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών?]. Recuérdese que Mouraviev indica que el sentido de χρεώμενα es literalmente "cosas utilizadas" y acepta la enmienda: "Un grand nombre de critiques, faute d'en trouver un satisfaissant, ont proposé divers amendements dont le plus populaire est celui de Diels (χρεών « *nécessité* »). Cf. *Heraclit*. III. 3.B/iii, 92. Cf. Cap. II. También se lee en la reconstrucción de B137 realizada por Mouraviev. Stob, *Ecl*. I, 5, 15: "Pues ella (¿la necesidad?) está fijada totalmente por el Destino": "Ἔστι γὰρ εἱμαρμένη πάντως (sc. ἀνάγχὴ?)". Así mismo, el adverbio πάντως significa, totalmente o absolutamente. Cf. *Heraclit*. III. 3.B/iii, 156.
[21] La noticia de Teofrasto comienza con una oración subordinada: "esta transformación a partir del fuego de nuevo en fuego" (τὸῦτο τὴν μετᾶβολὴν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν εἰς πῦρ).
[22] Teophr. ap. DL IX, 7; 8 [A1]. (= D 40 [T 204.u [3], II [11] = T 705, 62; 77] Mouraviev) πάντα (τὸῦτο τὴν μετᾶβολὴν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν εἰς πῦρ) γίνεσθαι καθ᾽ εἱμαρμένην , τὴν δ᾽αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάνγκην / omnia ita fato fieri, ut id fatum uim necessitates ad ferret.
[23]. Cf. Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006) 107. Lo mismo que para Heráclito, καὶ γινόμενα πάντα κατ΄ ἔριν καὶ χρεώμενα.

> […] es tentador tomar la Mente como el sujeto de la siguiente oración en ll. 3–4 de la col. IV: 'Porque no permitió que el mundo admitiera lo que sucede por casualidad'[24].

Aquí cabría recordar que en el libro de Heráclito se encuentra la identificación "καὶ δίκην ἔριν" (B80), de manera que se organiza la tríada Discordia-Justicia-Necesidad en todo cuanto acontece, γινόμενα, esto es, en conformidad con la consigna de B1: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον. De forma similar, el autor de Derveni indicaría cómo "Νοῦς/θεός" mantienen las posiciones fijas de los astros. Esta sería, acaso una de las razones que encontraría el autor de Derveni para citar a Heráclito en su examen del poema órfico, pero, como se verá más adelante, encontraría algunas diferencias importantes acerca de los principios materiales para explicar el origen y regulación del κόσμος.

Ahora bien ¿qué clase de agente podría despejar el azar de la esfera cosmológica? Una posibilidad es que lo que ha llegado a ser, en un sentido físico-cosmogónico, se debe a la alteración que realiza "Νοῦς/θεός":

> La Mente creó el orden cósmico actual al introducir algún cambio en el estado anterior y, además, al hacerlo, la Mente tenía el control total y no permitió que nada sucediera por azar (τύχη)[25].

Sin embargo, Piano y Betegh argumentan que κείμ[ενα] alude no solamente a una "*posición* de cosas" en un contexto físico-cosmogónico, como se lee en la columna XV, sino también social, de manera que la fórmula "ὁ κείμ[ενα] μεταθ[" se referiría a al lugar establecido de las opiniones o creencias en una tradición específica, a la vez que podría significar la disposición física o material fija[26], así como en el fragmento 10 de Parménides se lee:

> y conocerás también el cielo que por doquier los abarca, de dónde nació y cómo Necesidad, que lo guía, **lo aherrojó para que mantuviera las ataduras de los astros**[27].

En este fragmento se indica que Necesidad obligó al cielo a mantener las ataduras de los astros con el fin de que su posición física fuera inalterable. También Parménides indica entre las líneas 29 y 30 del fragmento 8 que:

> Lo mismo y permaneciendo en lo mismo, por sí mismo también reposa **y así firmemente en su lugar permanece; pues la poderosa necesidad del borde con los lazos lo sujeta, que en derredor lo ciñe**, porque no es lícito que 'lo que es' imperfecto sea, pues de nada carece, de lo contrario de todo carecería[28].

---

[24] Piano y Betegh (2019) 182.
[25] Piano y Betegh (2019) 182-183.
[26] Piano y Betegh (2019) 183.
[27] Clem, *Strom.* V, 138. Fr. 10, 1-4 DK: εἴσῃ δ᾽ αἰθερίην τε φύσιν τά τ᾽ ἐν αἰθέρι πάντα σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἠελίοιο λαμπάδος ἔργ᾽ ἀίδηλα, καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο, ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα, ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ᾽ ἐπέδησεν ἀνάγκη πείρατ᾽ ἔχειν ἄστρων. Cf. Diels y Kranz (1912) 160. Énfasis propio. Se opta aquí por seguir la traducción y transcripción de Zubiría (2016).
[28] Simpl. *Phys.* 144, 29. Fr. 8 DK, 29-30: τωὐτόν τ᾽ ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι· ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές, μὴ ἐὸν δ᾽ ἂν παντὸς ἐδεῖτο. Diels y Kranz (1912) 157.

Aquí, ἀνάγκη, es calificada como κρατερὴ que sujeta o mantiene los lazos del límite, πείρατος, así como en el fragmento 10 se mantienen atados los astros en sus posiciones conforme a "lo que es" tal y como en la columna XV del *Papiro de Derveni* se dice que: "se mantiene fijo lo que hay arriba del sol y más abajo". Por Necesidad, en el fragmento de Parménides, todo en derredor debe ceñirse. Con una idea similar el autor de Derveni señala que la forma estable en la que se desarrollan los acontecimientos en el κόσμος, concuerda con el comienzo de la cita de Heráclito: ἥλιο̣[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν[29].

Ahora bien, como premisa de la cuarta columna se tiene "ὁ κείμ[ενα] μεταθ[" que se referiría al principio (divino) interno e inteligente (Noῦς) del κόσμος que fija la posición del sol conforme a la naturaleza[30]. Por tanto, Piano y Betegh sugirieron la enmienda "ἥλι[ος κόσ]μου" para la citación del fragmento B94 de Heráclito, a diferencia, por ejemplo, de la propuesta de Ferrari, ἥλ̣ι[ος περιό]δου κατὰ φύσιν / "el sol, acorde con la naturaleza de su circunferencia"[31]. Así las cosas, el autor de Derveni explica cómo se despeja el azar de los acontecimientos cósmicos a través de un principio regulador universal, incluyendo los excesos del sol a través de las agentes de la Justicia, las Erinias, asunto de suma relevancia en la argumentación del autor, debido a que su interés consiste en vincular los asuntos físicos con los asuntos teológicos y cosmogónicos. Incluso, el autor parece mencionar algunos sacrificios que se hacían con el fin de prevenir que el sol exceda sus límites o que el azar (la amenaza cósmica mayor) interfiera en la posición establecida por Necesidad en todas las cosas. Por eso, el autor indica que:

> algunas personas (su identidad se pierde en los huecos del papiro) ofrecen sacrificios al sol para evitar que desafíe su propia *physis* cambiando de tamaño[32].

En una integración propuesta recientemente por Piano, a través de fragmentos dispersos, probablemente correspondientes a las líneas 10 y 13 de la cuarta columna, arrojan alguna luz sobre el contexto religioso del papiro y la razón de la cita de la sentencia heraclítea. La enmienda sería:

> μὴ ἐὸμ μέγεθος ὑπερ]βατὸμ ποῆι κ[
> Π]έρ̣σ̣α̣ι θύ̣ο̣υ̣[σι(ν)
> κ]α̣τὰ̣ ̣τὰ Δίκης [μέτρα (?)
> γὰ]ρ [ἀ]μήνιτα κ[[33].
>
> Los persas hacen sacrificios… para que (el sol) no rebase su propio tamaño… de acuerdo con las medidas [μέτρα] de Justicia… incluso sin furia...

Y en otra parte del papiro se lee otra mención a los sacrificios:

[29] De esta manera, que κόσμος sea conforme a la naturaleza, significa que φύσις asegura el cumplimiento de la suprema necesidad en todas las cosas.
[30] *P. Derv*. Col. XV, 5.
[31] Ferrari (2014) 61.
[32] Piano en Ferrari (2014) 61.
[33] Ferrari (2014) 62.

> ... Erinis ... de las Erinis ... honran ... son almas ... libaciones en gotas ... lleve honores ... a cada uno un pajarillo ... adaptados a la música ...[34].

Piano observa que tales sacrificios buscarían la intervención de las Erinias para evitar los actos dañinos y azarosos en la esfera cósmica, y así, por un lado, mantener la posición fija de las cosas y, por otro, remover los excesos del fuego en el sol[35]. Recuérdese que en la cuarta línea se lee:

> ¿No es entonces por él [Noῦς/θεός] que el universo tiene orden?[36]

De manera que, si "él" es "Noῦς/θεός", está en completo control de los acontecimientos y no permite que nada ocurra por azar, se debe también a que los sacrificios de los magos y sacerdotes persas procuran la intervención de las Erinias para evitar los excesos del sol que podrían amenazar el mundo. Lo que le recordaría al autor de Derveni que también Heráclito era de esa misma opinión cuando dice, en la versión de Aecio:

> Helios (Sol) jamás rebasará sus medidas;
> de lo contrario las Erínias, ayudantes de la Diosa de
> / justicia, lo agarrarían[37].

Unas líneas más adelante de la cita de Heráclito en el papiro, se encuentra también una variación de un fragmento de Heráclito que transmite Aecio[38] (del que hablaremos más adelante), y luego una mención a las divinidades tradicionales de la venganza, a quienes se ofrecerían sacrificios según las "medidas de la justicia": κ]ατὰ ̣τὰ Δίκης [μέτρα[39]. En consecuencia, la esfera social, cósmica e incluso el destino de las almas en el Más Allá[40], se vinculan por medio de las Erinias y el alcance universal de la Justicia que, tanto desde el

[34] *P. Derv*. Col. II, 1-5. Bernabé (2004) 157.
[35] Piano y Betegh (2019) 188.
[36] *P. Derv*. Col. IV 4-5. Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006) 130.
[37] Plut, *De exil*, 604 A. B94 (= 52 Marcovich): Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται [τὰ] μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.
[38] Aet, *Dox. Graec*. II, 21, 4. B3 (= 57 Marcovich): περὶ μεγέθους ἡλίου] εὗρος ποδὸς ἀνθρωπείου.
[39] Esta reconstrucción concuerda con la noticia de Plutarco: Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται [τὰ] μέτρα
[40] Paloma Cabrera hace algunas observaciones sobre el lugar de las Erinias y la Justicia en los infiernos a través de la iconografía órfica: "Las Erinias son figuras indispensables en esta puesta en escena del mundo infernal, pues ejecutan los castigos impuestos a los condenados, mantienen el orden y, por tanto, son instrumento de la justicia divina, cósmica, que castiga a los impíos y premia a los piadosos. De hecho, Dike, la Justicia, es otro de los protagonistas de las escenas de los Infiernos, y su presencia es esencial. En dos ocasiones está situada en lo alto de la escena, a la derecha, sentada junto a Teseo y Piritoo en la cratera de Munich, y junto a un Piritoo sentado en el asiento del que nunca se volverá a levantar y con las manos atadas a la espalda, en la cratera de Armento. En ambas ocasiones Dike sostiene una espada en la mano, símbolo de su carácter implacable. En la cratera de la colección Fenicia Dike está situada junto a Orfeo, sentada bajo la puerta del Hades que entreabre Nike […] Las Furias y Dike, como ejecutoras de la justicia y vigilantes del cumplimiento de los castigos impuestos, son figuras que encarnan un concepto trascendental: el orden cósmico regido y sancionado por los dioses que regula el equilibrio entre el bien y el mal, que premia y castiga, y que ofrece la esperanza de una vida equitativa tras la muerte. A través de ellas los pintores ponen el acento en un Hades donde reina la justicia y donde se puede hallar la salvación". Cabrera (2018) 40-42.

punto de vista órfico como heraclíteo, despeja el azar de todos los acontecimientos y rige la proporción inexorable en todas las cosas.

b) La medida del mundo

Recordemos la reconstrucción que proponen Piano y Betegh de la segunda línea de la cuarta columna:

>]ου ε [ ]ε̣ων
> ὁ κείμ[ενα] μεταθ[..... ἐ]κδοῦναι
> μᾶλλ[ον ἃ] σ̣ίνεται̣ [.....] τ̣ὰ τῆς τύχης γᾳ̣ [ρ
> οὐκ εἴ̣ [α λα]μμάνειν̣ . ἆρ᾽ ουτ̣ [.....]ν̣δε κόσμος;
>
> (…) él quien <no quiso> cambiar las opiniones relativas a los dioses (*vel* nombres establecidos de los dioses), y en su lugar [él] optó por encomendar <a las Erinias lo que daña el orden-del mundo [κόσμος]>.

Tras un examen detenido sobre el sujeto subordinado de la cuarta columna, Piano y Betegh proponen que no sea "Νοῦς/θεός", sino más bien a alguien que no cambió las "convenciones establecidas", pues el verbo κεῖμαι se usaría entonces, tanto en un sentido físico, pero también social, es decir, a los nombres y opiniones acostumbradas[41]. Debe tenerse en cuenta que, según Piano y Betegh, el verbo κεῖμαι aplica tanto para la posición fija de las cosas en el universo como para la vida social, por eso tiene un alcance ético, cósmico, político, por tanto, se estaría diciendo que los asuntos sociales como el derecho[42] o la justicia retributiva de la que se encargan las Erinias entre los hombres, amplía su competencia a los asuntos de la justicia cósmica.

Por otro lado, si bien el participio de κείμενα junto con μετατίθημι tiene lugar en el contexto de una digresión cosmológica, también, como indican Piano y Betegh, se refiere a la naturaleza de los nombres, opiniones comunes y de cómo son establecidos, escrutinio que se adelanta el autor del papiro como un propósito general[43]. En suma, la columna comenzaría, desde este punto de vista, no con la referencia a un agente divino que conservó el estado fijo de las cosas, y de cómo se fija el "orden del mundo", como se lee en la columna XV, sino como una referencia a los nombres convencionales.

> El final de I. 1 podría conservar el referente de κείμενα. Los trazos tenues, compatibles con la lectura]ε̣ων, hacen plausible el suplemento θ]εῶν propuesto por Tsantsanoglou, ya que encajaría con el tema religioso de las primeras columnas y, sobre todo, con el peculiar interés del autor por los nombres divinos[44].

[41] La expresión "ὀνόματα κείμενα" se refiere por lo general al uso establecido de palabras. Piano y Betegh (2019) 183.
[42] Las Erinias son, según Rohde, "divinidades tutelares del derecho". Rohde (1973) 258
[43] Cf. Procl, *In Cra,* 16. 43–45: πρὸς δὲ τὸ τρίτον ὅτι τοῦτο αὐτὸ σημεῖον τοῦ φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὅτι μετατίθεμεν τὰ οὐ κυρίως καὶ παρὰ φύσιν κείμενα ἐπὶ τὰ κατὰ φύσιν.
[44] Piano y Betegh (2019) 185.

No obstante, indican Piano y Betegh, el agente de la columna introdujo algo novedoso acerca del nombre de los dioses, las creencias, prácticas establecidas en el contexto de un asunto físico, cosmogo/lógico y religioso, empleando los nombres y convenciones acostumbradas[45]. Esta lectura se acoplaría a la invocación de Heráclito y la oposición "τὰ κοινά / τὰ ἴδια, *i.e*. el contraste entre las creencias comúnmente compartidas y las individuales […]"[46]. De esta oposición estaría al tanto el autor de Derveni cuando introduce las dos citas de Heráclito:

> κατὰ [ταῦτ]α Ἡράκ̣λ̣ειτος μα[ρτυρόμενος] **τ̣ὰ κοινά**,
> __κα̣τ̣[αστρέ]φει **τὰ ἴδ[ι]α**, ὅσπερ ἴκε̣λ̣α **[ἱερῶι] λόγωι λέγων** [ἔφη·
>
> Heráclito invoca el testimonio de lo que es **común**, y 'da vuelta' a sus **propias** opiniones, él que diciendo cosas similares a un discurso sagrado, dijo:[47]

Recuérdese que la expresión τὰ κοινά para Heráclito es lo propio del λόγος (B1, B2), según el cual acontecen todas las cosas (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον), pero del cual los hombres viven (ζώουσιν) separados (τὰ ἴδια) o siguen sin entender aun cuando lo han escuchado (B1). Así lo encontramos en la formulación de B2:

> διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, τουτέστι **τῷ κοινῷ**· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ **ὡς ἰδίαν** ἔχοντες φρόνησιν.
>
> Y sin embargo, aunque el Logos es común,
> viven los más cual si poseyeran una sabiduría (o norma
> / ético-religiosa) particular[48].

En su comentario sobre la cita de Heráclito en el papiro, Sider sugiere, a diferencia de Lebedev[49], que es razonable pensar que el autor de Derveni, empleando la oposición τὰ κοινά y τὰ ἴδια esté haciendo eco del vocabulario de Heráclito acerca de las opiniones comunes o particulares, tal y como lo habían sugerido Tsantsanoglou, Kouremenos y Parássouglou[50]. El empleo de τὰ κοινά puede referir también el uso paradójico de lo que, en realidad para el efesio es τὰ ἴδια, porque la mayoría tiene una φρόνησις particular. También agrega Sider que el autor de Derveni describe la "alteración" que realiza Heráclito del punto de vista particular o convencional para explicar lo que la mayoría ignora de lo "común", τὰ κοινά.

En ese sentido, lo que "testimonia" (μα[ρτυρόμενος]) el efesio con relación a las creencias privadas, (**ὡς ἰδίαν** ἔχοντες φρόνησιν, B2) se dice en el *Papiro de Derveni* en términos de

---

[45] Piano y Betegh no descartan que el agente de la columna sea Orfeo, pues empleó los "mismos nombres" (αὐτοῖς ὀνόμασι) para explicar asuntos de su doctrina. De hecho, en el Fr. 176B (126 K) se lee: "Pues bien sé que Orfeo, aunque usando los mismos nombres [αὐτοῖς ὀνόμασι], dice que hay otras Moiras que nacen de los propios dioses primeros, más allá del reino de Crono". Cf. Kern (1922) 182.
[46] Piano y Betegh (2019) 186.
[47] *P. Derv*. Col. IV, 5. Piano y Betegh (2019) 181.
[48] Stob, III, 1, 179 et Sext. Emp, *Adv. math.* VII, 133 (vv. 10-12). B114+2 (= 23 Marcovich): διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, τουτέστι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.
[49] Cf. Lebedev (2018).
[50] Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006) 69.

κα̣τ[αστρέ]φει τὰ ἴδ̣[ι]α̣, "dar vuelta" de las propias opiniones[51]. Sin embargo, no sabemos si se trata de las opiniones del vulgo o las del propio Heráclito. Al respecto, Sider señala que la manera en que el comentarista de Derveni introduce las palabras de Heráclito: "ὅσπερ ἴκε̣λ̣α̣ [ἱερῶι] λόγωι λέγων [ἔφη", se lleva a cabo de la misma manera en que comienza las citaciones de Orfeo:

> es decir, con una declaración de sus formas inusuales de expresarse. Implícito en esto, por supuesto, hay una cierta cantidad de autoelogio: solo alguien tan inteligente como él podría esperar encontrarle sentido a tal enigma[52].

Es decir, las "formas inusuales" para expresarse, son, por lo general, un rasgo del formato enigmático con el que se expresa la sabiduría, lo que nos ubica nuevamente en la esfera que comunica ambas esferas reservadas solamente para unos cuántos, como Heráclito, que logran captar el verdadero sentido de las palabras. Así pues, Janko[53], Ferrari[54], Piano y Betegh sugieren sustituir ἀστρο]λόγωι λέγων por [ἱερῶι]λόγωι λέγων[55], cuyo sentido estaría relacionado con la recepción órfica de la doctrina de Heráclito con un estatuto afín a los "ἱερῶι λόγωι" de Orfeo, esto es, en el sentido de un discurso sagrado que desafía la capacidad de comprender adecuadamente un mensaje que no se transmite de forma directa: τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν[56]. Con relación a la caracterización del discurso de Heráclito, según la enmienda de Kouremenos Tsantsanoglou y Parássoglou, se lee:

> ὅσπερ ἴκε̣λ̣α̣ **[ἀστρο]**λόγωι λέγων [ἔφη·]
> Él, que dijo, hablando como un astrónomo[57]:

Mientras que la propuesta de Janko, Sider, Ferrari, Piano y Betegh sería:

> ὅσπερ ἴκε̣λ̣α̣[58] **[ἱερῶι]**λόγωι λέγων [ἔφη·]
> Él [sc. Heráclito], que dijo cosas similares un discurso sagrado[59]:

---

[51] Una lectura posible sería que el autor de Derveni esté empleando un περιτροπή en las formulaciones de Heráclito, es decir, empleando los propios argumentos en su contra. Lebedev señala que "[e]sto es un caso clásico del dispositivo polémico περιτροπή: una forma de pensamiento o argumento tomado de un oponente es 'dado la vuelta' y usado en su contra como un búmeran" Lebedev (2020) 862.
[52] Sider (1997) 135. Traducción propia.
[53] "Tomo ἱερολόγος y ἱερολογέομαι (tc ol. VII), literalmente 'uno que narra un cuento sagrado', para denotar 'uno que intencionadamente comunica verdades ocultas a través de una historia sobre los dioses". Janko (2001) 20.
[54] Cf. Ferrari (2014)
[55] En esta enmienda coinciden: Janko *ap*. Kotwick: ἱερῶι] λόγωι *vel* [ἀστρο]λόγωι, (*quod acc*. Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos), *vel* φυσιο]λόγωι (*quod brevius vid*.) tempt. Tsantsanoglou/Parássoglou, ἰδίωι] λόγωι Sedley, μυθο]λόγωι Tsantsanoglou (1997), acc. Laks/Most (1997a), Janko (2008) sed brevius ut vid., ἱερο]λόγωι Sider (1997) *at brevius*, τῶι ἱερο]λόγωι Ferrari at longius. Piano y Betegh (2019) 181.
[56] *P. Derv.* Col. XXIII, 2. La idea de proceder correctamente con la comprensión la encontramos también en Platón: "Pero en los ritos finales [τὰ δὲ τέλεα] y suprema revelación [ἐποπτικά], por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente [ὀρθῶς], no sé si serías capaz de iniciarte". *Symp*. 209e -210a.
[57] *P. Derv.* Col. IV, 5. Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006) 69.
[58] La expresión ἴκε̣λ̣α̣ también es aceptada por Tsantsanoglou, Parássoglou y Janko, para quien Heráclito mismo debería ser comparado con un alegorista y no sus palabras. Janko (2001) 19.
[59] Piano y Betegh (2019) 180. Ferrari (2014). Sider (1997).

De una forma similar en la columna VII se caracteriza el discurso órfico:

> ἱερ[ολογ]ε̣ῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου
> [ἀεὶ] μέχρι οὗ [τελε]υ̣τ̣α̣ί̣ου ῥήματος.
>
> Así, pronuncia un discurso sagrado [ἱερ[ολογ]ε̣ῖται] desde el principio hasta la última palabra[60].

Según la propuesta de Piano y Betegh, Heráclito pronuncia una especie de discurso sagrado (ἱερολογε̣ῖται) en el que el uso de los nombres establecidos (ὀνόματα κείμενα)[61], resulta muy afín al estilo de los ἱερῶιλόγωι de Orfeo, pues tanto el efesio como el poeta tracio se expresarían de una manera inusual acerca de lo habitual. Dicen Piano y Betegh:

> Heráclito se expresa de una manera comparable a quien compone un *hieros logos*. Esto nos lleva a sugerir que la comunalidad consiste precisamente en 'encomendar a las Erinias' la vigilancia y el control de 'aquello que daña el cosmos'[62].

El resultado sería que tanto Heráclito o quizás el propio Orfeo[63], agentes tácitos de la cuarta columna, pronuncian una suerte de ἱερολόγος[64] que lleva por condición la combinación: τὰ κοινά/τὰ ἴδια. Al respecto nos dice Ferrari que:

> En la columna IV, líneas 5-9, D se nombra a Heráclito como alguien que, como Orfeo, habló como un *hierologos*, dando crédito a sentimientos u opiniones ampliamente aceptados (κοινά) a expensas de las idiosincráticas (ἴδια)[65].

La cita de Heráclito en el papiro se debería entonces a que, mediante la autoridad de su discurso, relativo a un punto crítico para las opiniones comunes o establecidas, (κείμενα), "da vuelta" a las opiniones idiosincráticas o separadas (κα̣ταστρέφει τὰ ἴδια). El efesio, a la luz del autor de Derveni, pronuncia un discurso semejante (ἴκε̣λ̣α) a los ἱερῶιλόγωι órficos: "ὅσπερ ἴκε̣λ̣α [ἱερῶι]λόγωι λέγων [ἔφη·]". Por tanto, "dar vuelta" a las propias opiniones sería semejante a explicar el verdadero significado de las palabras y los nombres habituales que no son correctamente comprendidos, y que para la mayoría cobran la forma de acertijo mal comprendido. De esta manera, el autor de Derveni subraya lo que no entiende la mayoría:

> [Orfeo] quiere decir que el vórtice y todo lo demás están en el aire, que es un hálito. [τήνδ[ε γῆν] καὶ τἆλλα πάν[τ]α εἶναι ἐν τῶι ἀέρι [πνε]ῦμα ἐόν:] Así que Orfeo llamó a este hálito

[60] *P. Derv*. Col. VII, 4. Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006) 74.
[61] Dicen Piano y Betegh (2019): "the expression ὀνόματα κείμενα standardly refers to the established usage of words", 184.
[62] Piano y Betegh (2019) 188. Traducción propia.
[63] Dicen Piano y Betegh: "Orfeo, al igual que Heráclito en el fragmento que se citará en las siguientes líneas, 'cambió las opiniones comúnmente aceptadas sobre los dioses' (περὶ τῶν θ]εῶν κεί[μενα] μεταθ[εὶς ο μεταθ[έμενος]). O, aún mejor, 'sin querer cambiar los nombres/conceptos establecidos de los dioses' (περὶ τῶν θ]εῶν ὁ κείμ[ενα] μεταθ[έσθαι οὐ θέλων), prefirió encomendar a las Erinias la tarea de vigilar y prevenir cualquier evento que pudiera perjudicar el orden cósmico". Piano y Betegh (2019) 188.
[64] Sin embargo, no debe pasarse por alto que el autor de Derveni no dice que Heráclito "'pronuncia un discurso sagrado desde la primera hasta la última palabra' como lo hizo Orfeo, sino que dice 'cosas que son similares a (o se *asemejan*) a un ἱερὸς λόγος'. El término ἴκελα abre una brecha entre la actividad de Heráclito y la de Orfeo. A pesar de la similitud en el modo de expresión, el autor de Derveni no atribuye ningún tipo de autoridad sagrada o religiosa a Heráclito". Piano y Betegh (2019) 196-197.
[65] Ferrari (2014) 60. Traducción propia.

> Moira [τοῦτ᾽ οὖν τὸ πνεῦμα Ὀρφεὺς ὠνόμασεν Μοῖρα̣ν]. Pero otros hombres, según la tradición, dicen que la "Moira les tejió" y que "sucederá cuanto la Moira hiló", **hablando correctamente, pero sin conocer qué es la *Moira* y qué es *hilar*** [οἱ δ᾽ἄνθρω[ποι οὐ γινώσκοντ]ες τὰ λεγόμενα̣]. Pues Orfeo le llamó a la inteligencia *Moira*, porque le pareció que ese era el nombre más adecuado de los que todos los hombres le dieron[66].

Como observa Bernabé, el autor de Derveni se asume acreedor de una verdad evidente, "pero que el común de los mortales se empecina en ignorar"[67]. Así, según la traducción de Bernabé, el autor de Derveni condena en la columna V a quienes no creen en los terrores del Hades:

> Si no comprenden los ensueños ni cada uno de los demás acontecimientos ¿en qué modelos se basarían para creer? Así que, vencidos por el error y también por el placer, **no aprenden ni creen, y es que la desconfianza y la ignorancia son una misma cosa**. Pues si no aprenden ni conocen, no hay manera de que crean, incluso cuando ven los ensueños ... la desconfianza ... aparece ...[68].

De forma similar manifiesta el efesio que:

> La mayoría de los hombres no reparan en las cosas
> con que topan,
> ni tampoco llegan a conocerlas al instruírseles,
> pero se lo imaginan[69].

Visto de esta forma, podemos pensar que la invocación de Heráclito en el papiro puede deberse a que el efesio ya era una autoridad intelectual en la época en que fue escrito el papiro, esto es, alrededor de los siglos IV y V a.C[70]. El autor de Derveni coincidiría con Heráclito en su rechazo de la ignorancia y ambos condenan el error de los que "no aprenden ni conocen", ni siquiera cuando obtienen "grandes verdades ensoñadas", como indica el autor de Derveni, o las "cosas con que topan", como dice Heráclito en B17. También indica Ionanna Papadopoulou que:

> La mayoría de los eruditos creen que después de haber citado la autoridad de Heráclito sobre la relación entre las Erinias y la Justicia, el autor se refiere en la siguiente columna (V) a su propio oficio mántico mientras dirige una crítica a aquellos que no creen en los horrores de la justicia. Hades y en signos como los que transmiten los sueños[71].

Piano y Betegh indican que Orfeo y Heráclito comparten la característica de sus fórmulas expresivas: "esta característica compartida es precisamente el uso de nombres divinos

---

[66] *P. Derv*. Col. XVIII. 1-15. Se sigue la traducción de Bernabé (2005) 175.
[67] Bernabé (2004) 161.
[68] *P. Derv*. Col. V, 5-10. Énfasis propio. Bernabé (2004) 161. En la reconstrucción de Bernabé se agrega "τὰ ἐν ˝Αι]δου δειν[ὰ" a la primera línea de la versión de Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006):]ηδε.[.
[69] Clem, *Strom*. II, 8, 1. B17 (= 3 Marcovich) : οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα οἱ πολλοί, ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.
[70] Sobre la dificultad de datar el papiro dice Papadopoulou que esto se debe a que contiene: "Un texto de múltiples capas: una descripción de un ritual, versos de un poema de Orfeo y una exégesis del autor. Como Burkert, Calame y Tzifopoulos destacan en este volumen, es necesario tener en cuenta tres cuestiones cronológicas diferentes: la fecha del poema de Orfeo (siempre conjetural; siglo VI, según Burkert); la fecha de la exégesis (posiblemente a finales del siglo V); y la fecha del propio rollo de papiro (mediados del siglo IV)". Papadopoulou y Muellner (2014) 11. Traducción propia.
[71] Papadopoulou y Muellner (2014) 14.

comúnmente aceptados para expresar una enseñanza novedosa"[72]. El autor de Derveni pudo adoptar el uso común de los nombres divinos como una manifestación de la preferencia heraclítea por "τὰ κοινά", toda vez que su interés no es desafiar la autoridad divina, sino revelar una verdad:

> Es, además, tentador ver una referencia a esta coincidencia entre Heráclito y Orfeo en las palabras con las que el autor de Derveni introduce la cita de Heráclito: 'decir las cosas de manera similar a un discurso <sagrado>' (ὅσπερ ἴκελα [ἱερῶι]λόγωι λέγων [ἔφη)[73].

Así, en la columna VII del *Papiro de Derveni* se lee:

> Orfeo no quiso decir enigmas indefinidos, sino grandes cosas a través de enigmas[74] [(ἀό)ριστ' αἰν(ίγμα)τα οὐκ ἤθελε λέγειν] […] así, pronuncia un discurso sagrado [ἱερ[ολογ]ε̣ῖται] desde el principio hasta la última palabra[75].

Orfeo, quien, como Heráclito, tiene "un discurso sagrado (ἱερολογε̣ῖται) desde la primera hasta la última palabra"[76], emplea enigmas para comunicar su mensaje y reserva el sentido para unos cuantos iniciados "puros de escucha". Así mismo, tanto Sider como Tsantsanoglou sugieren que el vebo ἱερολογε̣ῖται y el sustantivo ἱερὸςλόγος, que aparecen en las columnas IV y V describiendo a Heráclito y a Orfeo respectivamente, significan: "hablar en alegorías" o "alegorista"[77], según el caso. Sin embargo, vemos que en la columna VII del papiro se lee:

> [κα]ὶ [Ὀρφεὺ]ς̣αὐτ[ὸ]ς̣ | [ἀό]ριστ' **αἰν[ίγμα]τα** οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν **αἰν]ίγμαᾳ̣[ι]ν** δὲ | [μεγ]άλα[78].

De manera que lo que se encuentra es la expresión "αἰν[ίγμα]τα" para expresar "grandes cosas" o el "discurso sagrado", ἱερὸςλόγος. En un sentido afín habíamos reproducido una línea del diálogo *Alcibíades*:

> Pues toda la poesía es por naturaleza enigmática [αἰνίγματώδης] y no es para que la comprenda cualquiera[79].

Por otro lado, como ya se ha indicado con Colli, los αἰνίγματα tienen la condición de no "juntar nombres en su significado ordinario, sino que se ha de utilizar metáforas"[80], es decir, expresiones provisionales para nombrar las cosas sin decirlas. Así mismo, los enigmas

---

[72] Piano y Betegh (2019) 192.
[73] Piano y Betegh (2019) 192.
[74] Otra traducción es propuesta por Raquel Martín: "Su poesía es enigmática y extraña para los hombres. Pero Orfeo no quiso decir a éstos, enigmas y cosas extrañas sino grandes cosas en enigmas". Martín (2006) 551.
[75] *P. Derv.* Col. VII, 5. Piano y Betegh, (2019) 196.
[76] Dice Janko que, de acuerdo con el autor de Derveni, "both Orpheus (in col. VII) and Heraclitus (in col. IV) compose allegories about the secrets of nature and of God; his term for this is ἱερολογε̣ῖται (see below). In the Orphic cosmogony, the allegory runs 'from the first word to the last'; it was fully intended by the poet, as is proved by his opening verse, where he declared that he was writing only for the 'pure in hearing' (col. VII)" (2001) 2.
[77] Janko (2001) 3.
[78] *P. Derv.* Col. VII, 5. Piano y Betegh, (2019) 196.
[79] *Alc.* 2, 147b. Cf. Bernabé (1999) 82, Lévêque (1959), Pépin (1976), y Stromuck (2004).
[80] Colli (1977) 48.

desafían la inteligencia a través de un mensaje cifrado en el vocabulario común. En una dirección similar señala el autor de Derveni cuando dice:

> Y cuando (Orfeo) la llama (a Noche) *nodriza*, alude **enigmáticamente** a que la noche congela al enfriarlas las cosas que el sol deshace al calentarlas[81].
> Dado que (Orfeo) le da a todo el poema un sentido alegórico acerca de las cosas que hay, es necesario comentarlo verso a verso[82].

Téngase en cuenta que hay dos verbos faltantes en el papiro entre κατὰ [ταῦτ]α̣ Ἡράκλ̣ειτος y τ̣ὰ κοινά. Tsantsanoglou[83] sugirió, con la admisión de varios especialistas[84], la enmienda κα̣τ[αστρέ]φει[85] para decir "invierte", "da la vuelta" o "destruye las sensaciones comunes" de cada uno, lo que da lugar a un enigma que combina la oposición τὰ κοινά/τὰ ἴδια, probablemente, para referir el uso convencional de los nombres que intervienen de otra forma en la revelación de una nueva doctrina. En suma, tendríamos que el enigma de Heráclito que tiene lugar en el *Papiro de Derveni* estriba en la combinación de los términos τὰ κοινά/τὰ ἴδια.

Ahora bien, la expresión "μα̣[ρτυρόμενος] τ̣ὰ κοινὰ" ("atestiguar lo común") es equiparable a lo que aparece en la sentencia B34:

> Los que no han comprendido [esta Verdad / λόγος] aun después de haberla oído
> a sordos se asemejan; de ellos habla [φάτις]: el refrán
> 'Aunque presentes, están ausentes' [αύτοισι **μαρτυρεί**[86] παρεόντας άπειναι][87].

Aquí, la expresión φάτις [88] refiere un conocimiento compartido, es decir, de uso paremiológico y común, κοινόν, pero que debe ser comprendido correctamente (τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν)[89]: "a través de esta interpretación, lo dicho adquiere un significado más profundo, filosóficamente más sofisticado"[90]. Por esta razón, las Erinias son invocadas en el

[81] *P. Derv.* Col. X 11-12.
[82] *P. Derv.* Col. XIII 5-6. Énfasis propio.
[83] Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006) 107.
[84] Janko (2008), Ferrari, Piano (2016a) and Piano (2016), Laks/Most (2016).
[85] Indican Piano y Betegh: "El suplemento μα[ρτυρόμενος] requiere una ligera compresión de las letras, pero es totalmente compatible con la longitud de la laguna. La alternativa μα[ρτυρήσας] propuesta por Janko y Kotwick llena una laguna que se supone un poco más corta que la asumida en la edición de Piano, como también lo demuestran otros suplementos (por ejemplo, l. 8: ἀνθρώ[π][ου] Janko/Kotwick, ἀνθρω[πηΐου] Piano; l. 9: εἰ γά̣[ρ εὖ]ρους. Janko/Kotwick, εἰ γά̣[ρ τι οὖ]ρους, Piano). Siguiendo la reconstrucción volumétrica de Piano, la única alternativa disponible es la que David Sedley propone en este volumen: μᾶ[λλον τιμᾶι], 'Heráclito expresa un mayor respeto por las cosas que son universales'. Esta lectura es en general compatible con nuestra interpretación sugerida. Una razón para favorecer μαρτύρομαι (sobre su significado, consulte la nota 35) es la presencia de un verbo relacionado de manera estricta (es decir, μαρτυρέω) en 22 B 34 DK". Piano y Betegh (2019) 192.
[86] Mouraviev sugiere "témoigne / witnesseth". *Heraclit.* III, 3.B/i, 93.
[87] Clem, *Strom.* V, 115, 3. B34 (2 = Marcovich): ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι φάτις αὐτοισι μαρτυρεί παρεόντας άπειναι.
[88] Dice Janko sobre φάτις (expresión jónica que): "Heraclitus and the Derveni commentator both use the word in the sense 'particular way of speaking', 'saying' […]". Sider (1997) 132.
[89] *P. Derv.* XXIII, 2.
[90] Piano y Betegh (2019) 193.

sentido de μαρτύρομαι, es decir, con un sentido convencional ("testigos"), pero también "una reinterpretación filosófica y cosmológica de esa visión común"[91]. Y dice Lebedev:

> Según el autor de Derveni, Heráclito, al igual que Orfeo, utiliza nombres míticos para describir procesos cósmicos y el orden cósmico, no en el sentido que pretenden los [οἱ πολλοί]: en Heráclito, las Erinias no son terribles criaturas míticas, sino **fuerzas físicas que sostienen el orden cósmico**. Estas son palabras 'peculiares' (ἴδια ὀνόματα) cuyo significado solo es accesible para 'aquellos que entienden correctamente' οἱ ὀρθῶς γινώσκοντες[92].

Cabe pensar, en ese sentido, que la combinación de lo peculiar y lo común responde a un tipo de desafío que "da vuelta" (κᾰτ[αστρέ]φει) a los significados convencionales tal y como en el enigma se busca nombrar la cosa sin decirla (así lo hace el Señor de Delfos de B92), esto es, indicando apenas sus propiedades y consecuencias. Por tanto, la frase puede referirse tanto a las propias ideas de Heráclito como a las de otros. Así, la reconstrucción provisional de Piano y Betegh sería del tipo:

> Heráclito, tomando como testigo las opiniones comunes, invierte (*vel* destruye) [κᾰτ(αστρέ)φει] las propias ideas individuales de las personas[93].

La expresión κᾰτ[αστρέ]φει puede referirse a la "inversión" de τὰ κοινά, sin embargo, "dar vuelta" a las propias opiniones (τὰ ἴδια), sigue siendo una incógnita, pues, si no se trata de las opiniones vulgares, ¿cómo o por qué invertir las propias opiniones? El alcance de la inversión heraclítea podría ir más allá de su rol punitivo de las Erinias en la esfera social o convencional[94] para involucrar, como opina Lebedev, la esfera cósmica:

> Sin embargo, no está claro que la restricción del papel de las Erinias a la esfera humana, y centrarse en el castigo en lugar de la vigilancia preventiva, constituiría opiniones personales, individuales e idiosincráticas; en todo caso, son puntos de vista comúnmente compartidos[95].

Otra posibilidad, dicen Piano y Betegh, estaría en relación con la inversión de las propias ideas de Heráclito:

> Puede ser, por tanto, que lo que Heráclito trastoca al poner el sol bajo la vigilancia de las Erinias sean precisamente sus propias ideas sobre la inteligencia suprema y el papel rector del fuego. Parece que la alternativa, que toma τὰ ἴδ[ι]α para referirse a las propias ideas de Heráclito, podría resultar en una interpretación menos exigente y menos forzada. Entonces, al hacer de Dike y las Erinias las guardianas del sol, Heráclito 'anula' una parte centralmente importante de su propia teoría, la inteligencia y la función de dirección del fuego que es particular, ἴδιον, a su propia teoría[96].

[91] Piano y Betegh (2019) 195.
[92] Lebedev (2018) 768. Énfasis propio.
[93] Piano y Betegh (2019) 195.
[94] *Il*, 3, 279; 19, 260.
[95] Piano y Betegh (2019) 195.
[96] Piano y Betegh (2019) 195.

En suma, el asunto vertebral es que nada escapa de la regulación cósmica de los procesos, ni siquiera el fuego que, como se verá más adelante, se enciende y apaga en medidas [μέτρα][97]. Retengamos por lo pronto que el fuego, principio racional que gobierna el cosmos y "guía todas las cosas" (B64), deba ser puesto bajo la supervisión de la Justicia y las Erinias: "son precisamente sus propias ideas sobre la inteligencia suprema y el papel rector del fuego"[98], es decir, una forma de "dar vuelta a sus propias opiniones". De hecho, en opinión de Lebedev, las Erinias son, en el contexto del papiro:

> una circunlocución retórica (imitando el estilo de los oráculos de Loxias) para decir 'porque el Sol está sujeto al irrompible horkos', donde 'horkos' **es una metáfora arcaica para la ley del cosmos, también conocida como la 'ley divina' del universo en el fragmento** 131L/B 114. La función peculiar de las Erinias era castigar a aquellos que cometían perjurio (ἐπιόρκους). Por lo tanto, los juramentos podrían haber sido 'sellados' por una maldición condicional: 'si rompo el juramento, que las Erinias, ministras de la Justicia, me encuentren y me atrapen'[99].

Visto de esta manera, en opinión de Lebedev, la única posibilidad de dar sentido a esta oposición en la columna IV es admitir que τὰ κοινά y τὰ ἴδια "nombres comunes" y "nombres peculiares" son "términos retóricos" del propio comentarista de Derveni con ὀνόματα o ῥήματα implícitos, mas no una evocación del vocabulario de Heráclito, pues:

> los 'nombres comunes' [τὰ κοινά] son palabras simples del lenguaje ordinario que se usan comúnmente y tienen un significado transparente comprensible para todos; son lo mismo que 'palabras habladas y (comúnmente) reconocidas' (λεγόμενα καὶ νομιζόμενα ῥήματα) en la columna XXIII, 8, y 'nombres utilizados por todos los hombres' (ἃ πάντες ἄνθρωποι ὠνόμασαν) en la columna XVIII, 8-9. Los 'nombres peculiares' [τὰ ἴδια] son metáforas poéticas y nombres divinos cuyo significado escapa a la comprensión de los [οἱ πολλοί] y requieren una sofisticada habilidad de interpretación[100].

Por tanto, es el autor de Derveni quien lleva a cabo un trabajo exegético para distinguir lo que tiene un nombre común y el nombre particular dado por Orfeo en el *Himno a Zeus* que el autor analiza y prueba en función de su "legitimidad". Según Lebedev, las palabras comunes, τὰ κοινά, existieron en antes que las peculiares, τὰ ἴδια, producto de una invención posterior de poetas como Orfeo[101]. Esto se puede inferir, según el filósofo ruso, de la columna XVIII:

---

[97] Clem, *Strom*, V, 14, 104, 2. B30 (= 51 Marcovich) : κόσμον (τόνδε), τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, **ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα**. Énfasis propio.

[98] Piano y Betegh (2019) 195.

[99] Lebedev (2018) 765. "Una confirmación adicional de esta interpretación parece ser proporcionada por la sección 9 del texto de Janko donde ὅρκοι μεγάλοι están asociados con θεῶν ὑπηρέται δ[ίκης]. Las palabras ἐπίκουροι 'ministros' y ὑπηρέται 'servidores' son sinónimos. El 'decreto de Ananke sellado por amplios juramentos (ὅρκοις)', es decir, la ley divina de la transmigración en Empédocles B115. Al igual que en Heráclito, los 'juramentos' cósmicos determinan los períodos de tiempo fijos".

[100] Lebedev (2018) 759.

[101] Lebedev (2018) 759-760.

> Pues Orfeo le llamó a la inteligencia *Moira*, porque le pareció que ese era el nombre más adecuado de los que todos los hombres le dieron. Y es que, antes de que fuera llamado *Zeus*, Moira era la inteligencia del dios, siempre y por siempre. Y como fue llamado *Zeus*, creen (los hombres) que llegó a ser; pero, aunque, existía antes, no había sido nombrado[102].

Según Lebedev, Orfeo aplicó metafóricamente un nombre común ya existente, μοῖρα, tanto al "viento" como a la inteligencia (φρόνησις) del dios[103], mientras que los hombres llaman correctamente μοῖρα pero sin saber que en realidad se trata de la inteligencia del dios "desde siempre y por siempre". Por eso la oposición de κοινά / ἴδια ὀνόματα en la columna IV podría corresponder entonces a una oposición entre los nombres ἄνθρωποι ὠνόμασαν y Ὀρφεὺς ὠνόμασεν[104]:

Por su parte, Piano y Betegh afirman que una y otra esfera coinciden, debido a que la expresión κείμενα se refiere no solamente a una "estabilidad física", sino a "opiniones, creencias, normas, o nombres compartidos por una comunidad"[105] que no fueron alteradas por el agente tácito de la columna. En caso de tratarse de Heráclito, el autor de Derveni señalaría una inconsistencia en lo atinente al conjunto de los "principios" físicos y cosmogónicos que se encuentran en la doctrina del efesio, cuyas derivas serán analizadas a continuación.

c) La ley del Destino

Aunque hemos dicho que el autor de Derveni invoca a Heráclito como una fuente de autoridad, también es posible que el comentarista hubiera encontrado una falla en la doctrina del efesio, pues sería el aire, y no el fuego, el verdadero "principio" divino e inteligente que trae el verdadero orden del mundo a su posición física-material actual:

> al señalar esta aparente discrepancia dentro del pensamiento de Heráclito, el autor de Derveni también podría allanar el camino para su propia teoría cosmológica contrastante. Porque como podemos constatar en la última parte del papiro, el autor de Derveni piensa que no es el fuego, sino el aire el principio cósmico divino inteligente, que produce el orden cósmico, precisamente controlando el fuego, y en particular fijando el tamaño del sol[106].

En su examen sobre el poema órfico, el aire sería la materia cósmica inteligente para el autor de Derveni, y tendría la misma función que Heráclito asigna a la Justicia, incluso, sugieren Piano y Betegh, que una posibilidad es que el autor de Derveni estuviera leyendo "aire"[107]

[102] *P. Derv*. Col. XVIII. 1-15. Se sigue la traducción de Bernabé (2005) 175.
[103] Cf. *P. Derv*. Col. l. 7-9.
[104] Cf. *P. Derv*. Col. XVIII
[105] Piano y Betegh (2019) 182.
[106] Piano y Betegh (2019) 195. Cf. *P. Derv*. Cols. IX, XV, XXV.
[107] Esto es, como un posible seguidor de Anaxágoras, el único autor citado en el papiro (o de lo que nos llegó de él) junto con Heráclito.

donde se lee "Justicia"[108], e incluso, como la materia que, posteriormente, adoptó el nombre de "Zeus" en el poema de Orfeo[109]:

> (Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente[110].)
>
> (Este verso prueba que[111]) Zeus existía antes de ser nombrado. Después fue nombrado**. Pues el aire existía incluso antes de que las cosas que son ahora se configuraran y siempre existirá, pues no llegó a ser, sino que existía.** Y el motivo por el que (Zeus) fue llamado *aire* queda de manifiesto en lo que antecede. Pero se creyó que llegó a ser cuando recibió el nombre de Zeus, como si no existiera antes. Y dijo (Orfeo) que sería *el último*, porque luego fue llamado Zeus y que ese siguió siendo su nombre mientras las cosas que son ahora **se configuraron en la misma forma en la que flotaban como eran antes**. Y muestra que las cosas que son **llegaron a ser como son** por su causa (del aire) y, tras haber nacido, están todas en él (el aire). Y lo da a entender en los siguientes versos: *Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto*[112].

El autor de Derveni indica que, si bien la razón por la que "Zeus" fue llamado "aire" lo había explicado antes, pues el aire es una materia *causa sui* que "existía incluso antes de que las cosas que son ahora se configuraran y siempre existirá, pues no llegó a ser, sino que existía". Todo "lo que llegó a ser como es" se debe al aire, en cuanto principio físico-material eterno identificado con el dios, que existe incluso antes de ser nombrado Zeus[113]. El aire no llega a ser porque siempre fue y siempre existirá, condición que recuerda, evidentemente, B30:

---

[108] Piano y Betegh (2019) 195.

[109] Para un exhaustivo análisis sobre las variaciones de este poema léase: Santamaría y Bernabé, (2010), 67-98.

[110] Fr. 31B (21+21 K.). Ps.-Aristot. *De mund*. 401a 25, cfr. Apul. *De mundo*. 37.

[111] Se trata de una enmienda de Janko (2001) 26.

[112] *P. Derveni* col. XVII. Bernabé (2004) 174. "π[ρ]ότερον ἦν πρ[ὶν ὀν]ομαϲθῆναι, ἔπ[ει]τα ὠνομάϲθη· ἦν γὰρ καὶ πρόϲθεν `ὢν´ ἢ τὰ νῦν ἐόντα ϲυϲταθῆναι ἀὴρ καὶ ἔϲται ἀεί· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν. δι' ὅ τι δὲ ἀὴρ ἐκλήθη δεδήλωται ἐν τοῖϲ προτέροις. γενέϲθαι δὲ ἐνομίϲθη ἐπείτ' ὠνομάϲθη Ζεύϲ, ὡϲπερεὶ πρότερον μὴ ἐών. καὶ "ὕϲτατον" ἔφηϲεν ἔϲεϲθαι τοῦτον, ἐπείτ'ὠνομάϲθη Ζεὺϲ καὶ τοῦτο αὐτῶι διατελεῖ ὄνομα ὄν, μέχρι εἰϲ τὸ αὐτὸ ἰδέαϲ τὰ νῦν ἐόντα ϲυνεϲτάθη ἐν ᾧιπερ πρόϲθεν ἐόντα ἠιωρεῖτο. τὰ δ' ἐόντα δ[ηλοῖ] γενέϲθαι τοιαῦτ[α] διὰ τοῦτον καὶ γενόμενα π[άλιν] ἐν τούτωι[. ϲη]μαίνει δ' ἐν τοῖϲ ἔπεϲι το[ῖϲδε]· "Ζεὺϲ κεφα[λή, Ζεὺϲ μέϲ]ϲα, Διὸϲ δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται".] κεφαλὴν[ ]ντ' αἰν[ί]ζεται .[κεφαλη[ ]ἀρχὴ γίνεται ϲυ[ϲτάϲεῶ δ[ϲυϲτ]αθῆναι υ[". Énfasis propio.

[113] Esta tesis que concuerda con la opinión de Lebedev, para quien existiría una especie de "ateísmo natural" previo a la asignación de nombres secundarios para los dioses por parte de poetas-teólogos como Orfeo, para luego obtener la imagen de una naturaleza divinizada como, creemos, existía en Heráclito en el sentido de un panteísmo naturalista, según se expondrá al final de este capítulo.

> Este[114] mundo[115] [κόσμος][116], el mismo para todos (los hombres)[117], no fue ordenado por ningún dios u hombre, sino que ha existido siempre, existe y existirá; (siendo) un fuego siemprevivo que se va prendiendo en / medidas y apagando en medidas[118].

Antes de pasar a la identificación "fuego-dios", como el autor de Derveni realiza con "aire-Zeus", debemos hacer un pequeño excurso, precisamente, alrededor de la relación "fuego-κόσμος". En B30, κόσμος, puede ser entendido, en el mismo sentido que en el *Papiro de Derveni*, como "orden", "secuencia ordenada" u "orden del mundo" como sugiere Finkelberg:

> Que yo sepa, el único argumento a favor del sentido cosmológico de κόσμος en B30 que se ha presentado hasta ahora es que el deíctico τόνδε indica que κόσμος es el mismo orden que vemos a nuestro alrededor, ese es el orden del mundo[119].

Este "orden del mundo", desde la perspectiva heraclítea, debe ser una estructura ordenada, pero en pugna, por lo que un símbolo físico altamente conveniente es el fuego. Así mismo, el κόσμος debe ceñirse a la ley reguladora de todas las cosas, es decir, λόγος, equiparado con

---

[114] Sobre el sentido deíctico de "este" (ὅδε) Finkelberg hace una observación crucial: "que yo sepa, el único argumento lingüístico presentado hasta ahora es que el demostrativo ὅδε, 'esto', es deíctico, y apunta al mismo orden que vemos a nuestro alrededor, es decir, el orden del mundo [*hasta aquí se cita más adelante]. Pero primero, dado que ὅδε también tiene fuerza anafórica y proléptica, el argumento plantea un interrogante. En segundo lugar, la suposición de la fuerza deíctica de ὅδε es difícil: en el texto literario, los demostrativos normalmente se refieren a los elementos del discurso y no a los objetos espaciales". Finkelberg (2017) 60. Traducción propia. En definitiva, Finkelberg propone examinar el uso "demasiado liberal" de la aplicación cosmológica de cosmos antes de revisar otros significados. "El peligro de traducir anacronismos puede ser evitado sólo si el inapropiado sentido cosmológico o, alternativamente, los otros sentidos inapropiados pueden ser representados definitivamente" Finkelberg (2007) 176.

[115] Dice Hülsz: "Kirk ha sido el autor que más enérgicamente ha cuestionado la posibilidad de que cosmos signifique 'mundo' o 'universo', insistiendo en la noción de 'orden' u 'ordenamiento' como acepción principal. A pesar de los argumentos esgrimidos por este autor (entre los cuales destaca la opinión de que el significado de "mundo" no es 'normal' antes del siglo IV), no es fácil ver, no sólo por qué el significado de 'realidad total' tendría que quedar excluido, sino tampoco por qué no podría ser precisamente éste el texto más antiguo que documenta el uso de kosmos como 'universo' o 'mundo' '-sin ser necesario, por otra parte, que este sentido excluya el de orden (el propio Kirk admite, aunque sea a título de excepciones, usos de kosmos en el siglo v con el sentido de 'orden del mundo' o 'mundo' en Empédocles, Diógenes y Filolao)" Hülsz (2001) 168.

[116] Finkelberg indica que κόσμος en Heráclito significa "orden del mundo". "Se ha afirmado repetidamente que ὅδε especifica al κόσμος como aquello muy ordenado que vemos a nuestro alrededor, esto es, al orden del mundo. Sin embargo, desde que además de su sentido deíctico, ὅδε tiene otro significado principal, al que haremos referencia a continuación, la especificación supuesta de Heráclito debe haber sido malinterpretada. Al tomar habitualmente κόσμος en el sentido general de 'orden', y al buscar naturalmente su **especificación** primero que todo en el texto mismo, el lector de Heráclito encontraría ya en ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (encendiéndose y apagándose con medida) el punto apropiado de referencia de la palabra y en consecuencia entendería ὅδε como una predicción (prolepsis), es decir, relacionada con el κόσμος a las alteraciones ordenadas del fuego". Finkelberg (2007) 180. Énfasis propio.

[117] Hülsz indica que "Κόσμος significa aquí la racionalidad inmanente de la realidad como un todo orgánico: el orden de todas las cosas, sin excepción. La expresión 'este kosmos' (que recuerda fonéticamente 'este logos' de B1) parece un señalamiento concreto, una suerte de énfasis en la simple presencia, más que la referencia implícita a otros kosmoi distintos de 'éste'. Kosmos evoca (también de B1) la *physis* que se yuxtapone al logos mismo". Hülsz (2001) 169.

[118] Clem, *Strom.* V, 14, 104, 2. B30 (= 51 Marcovich): κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

[119] Finkelberg (2009) 320. Traducción propia.

la Discordia, según señalamos anteriormente en el comentario sobre B8. De igual forma, al encenderse y apagarse según las medidas, el fuego también cumple con la legalidad de las proporciones del κόσμος κατὰ φύσιν, pero también con la definición propuesta por Piano y Betegh, "orden del mundo", afín a la de Finkelberg: "secuencia ordenada":

> El sentido 'secuencia ordenada' no sólo armoniza muy bien con 'encender en medidas y extinguir en medidas' sino que, significativamente, elimina la dificultad que implica la traducción habitual: 'esta secuencia ordenada, la misma de todas las cosas' tiene sentido, mientras que 'este mundo, el mismo de todas las cosas' no lo hace (y por lo tanto, el griego se traduce comúnmente mal como 'el mismo para todos')[120].

Ahora bien, en la relación "fuego-Zeus", para el autor de Derveni, el aire se identifica con Zeus porque está en todas partes: "Y [sc. Orfeo] muestra que las cosas que son llegaron a ser como son por su causa (del aire) y, tras haber nacido, están todas en él (el aire)". Recuérdese que el autor avanza en la explicación de la sentencia órfica:

> Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo refulgente[121].

Y también:

> Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está [perfectamente dispuesto[122].

Antes de volver sobre el problema de los elementos, cabe examinar lo siguiente. El autor del papiro explica la *necesidad* (persona y simultáneamente concepto, como para Heráclito) que hay detrás la posición de todas las cosas en el universo y que son reguladas por la Justicia. Por tanto, la interrogación de la cuarta columna es: "¿No es entonces por él que el universo tiene orden?"[123]. Para el autor de Derveni, a la luz de las enmiendas de Piano y Betegh, la Justicia despeja el azar del orden cósmico por obra de las Erinias.

> más bien optó por entregar a las Erinias lo que perjudica al orden-del-mundo[124].

Algo similar se lee en *Prometeo encadenado* de Esquilo:

> Corifeo: ¿Quién es el timonel [οἰακοστρόφος], pues del Destino? [τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;]
> Prometeo: Las tres Moiras [Μοῖραι], y **Erinia [Ἐρινύες] rencorosa.**
> Corifeo: ¿Así que a Zeus superan en potencia? [τούτων ἄρα Ζεύς ἐστιν ἀσθενέστερος;]
> Prometeo: No podrá sustraerse a su destino.
> Corifeo: Si no es reinar, ¿cuál es de Zeus el sino?
> Prometeo: No lo puedes oír: ya más no insistas[125].

---

[120] Finkelberg (2009) 320-321. Esta dificultad se encuentra también en Marcovich, quien propone entre paréntesis "para todos (los hombres)".
[121] Fr. 31B (21+21° K.). Ps.-Aristot. *De mund*. 401a 25. Cf. Apul. *De mundo*. 37.
[122] Fr. 31B (21+21° K.). Ps.-Aristot. *De mund*. 401a 25.
[123] *P. Derv*. Col. IV 4-5. Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006) 130. "οὐκ ε̣ἴ[α λα]μβάνε̣ι[ν.] ἆρ' οὐ τά̣[ξιν ἔχει διὰ τό]νδε κόσμος;".
[124] *P. Derv*. Col. IV, 3.
[125] Esq. *Prom*. (1984) 459.

Aquí, con un desenlace claramente aporético ("ya más no insistas"), se encuentra que ni siquiera Zeus, rey omnipotente, escapa al Destino (Ἀνάγκη), "que da a todo cumplimiento"[126], cuyo timonel son las Μοῖραι y las Ἐρινύες. Nada puede sustraerse a sus designios, ni siquiera el Zeus, así como según Heráclito, nada puede esconderse de la Justicia pues, por un lado, todas las leyes se nutren de una sola, la divina (B114) y todo acontece por Discordia y Necesidad (B80), lo que recuerda también la sentencia en *Helena* de Eurípides:

> Nada hay más poderoso que la Necesidad[127].

Así como para Heráclito:

> todo acontece por [D]iscordia y [N]ecesidad[128].

En un sentido similar, el autor de Derveni pudo haber ubicado el papel cósmico de Justicia para evitar los eventos fortuitos que ponen en peligro o dañen el orden cósmico, así como la alteración de las proporciones asignadas por Necesidad, y también como en el fragmento 10 de Parménides. Anteriormente se indicó que la necesidad, ἀνάγκη, aparece calificada por el eleata como κρατερὴ, que sujeta o mantiene los lazos del límite, πείρατος, así como en el fragmento 10 se mantienen atados los astros en sus posiciones conforme a "lo que es". Así mismo, en el fragmento órfico que comenta el autor de Derveni se lee:

> por Zeus todo está [perfectamente dispuesto[129].

En el fragmento de Parménides se señala que no es *lícito* "lo que es" sea imperfecto ni insuficiente. Por Necesidad todo en derredor debe ceñirse y fijarse. De lo contrario, se trataría de una transgresión de la Justicia. Incluso Justicia aparece en el fragmento 1 de Parménides como πολύποινος, es decir, la Indicadora, tal y como la Justicia aparece en Homero, "rica en castigos"[130].

> Allí está el portal de las rutas de la noche y también del día
> y un dintel lo ciñe y un pétreo umbral.
> Y el portal mismo, etéreo, está ocupado por <dos> grandes hojas;
> de ellas la Indicadora, rica en castigos, tiene las llaves sucesivas[131].

Así pues, Necesidad, que aparece en el sueño revelador de Parménides, junto con la Indicadora, regulan las proporciones del día y la noche, pero también todo lo que debe ser de una manera *indicada* y no otra. Recuérdese que Necesidad, para Parménides, hace que todo permanezca "firmemente en su lugar", de esa manera sujeta la posición de las cosas en el

---

[126] Esq. *Prom*. (1984) 459.
[127] Eurip. *Helen.* 513-514.
[128] Cel, *apud Or, contra C.* VI, 42. B80 (= 28 Marcovich): εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ΄ ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών?].
[129] Fr. 31B (21+21° K.). Ps.-Aristot. *De mund*. 401a 25, cfr. Apul. *De mundo*. 37.
[130] *Il*. V, 749-751. La misma caracterización se encuentra en Procl, *In Remp*. II, 144.29 = *OF* 233.
[131] Fr. 1. 11-15 DK: ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθων, καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός, αὐταὶ δ᾽ αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις· τῶν δὲ **δίκη** πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. Cf. Diels y Kranz (1912) 149. Énfasis propio.

cielo y así también, en cuanto "timonel" (οἰακοστρόφος) (según el diálogo de *Prometeo encadenado*), el rumbo. Justicia y Necesidad, en cuanto principio supremo que limita, indica y constriñe a cada cual lo que corresponde en medidas y posiciones fijas. Lo mismo que, para Heráclito, no conoceríamos el nombre de Justicia "si estas cosas no sucedieran", lo que conduce a que en B41 se indique que:

> En una sola cosa consiste la sabiduría [εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν]: en llegar a conocer la Inteligencia que gobierna (timonea) todas las cosas[132] por todas las vías[133].

Cuyo complemento se encuentra en B61:

> El **rayo timonea** todas las cosas[134].

Que el rayo sea el que "timonea la totalidad de las cosas" se encuentra en concordancia con el principio de la unidad de lo sabio que encontramos en B50; ἓν πάντα εἶναί o en B32: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι y también B64 con la expresión τὰ δὲ πάντα. Podríamos pensar entonces que hay una estrecha relación con la noción de Intelecto en Anaxágoras (concepto que emplea el autor de Derveni, conocedor del filósofo de Clazomene) cuando dice:

> Y cuantas cosas tienen alma, tanto las mayores como las menores, a todas las gobierna el Intelecto. También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio[135].

En el caso de Heráclito, con el rayo se dice "el fuego eterno y querría decir que éste es inteligente (φρόνιμον) y responsables (αἴτιον) del gobierno universal"[136]. También Gigon admite también la posibilidad de que el rayo desempeñe una función punitiva, pues

> [e]l rayo es el arma real de Zeus y el uno puede también ser llamado Zeus en Heráclito (22 B 32). El fuego es el gobernador divino de todas las cosas y posee una propiedad que hallamos atribuida también en el ilimitado de Anaximandro con una comparación semejante. También lo ilimitado es inmortal, como los dioses, y lo gobierna todo (12 A15)[137].

Pero ¿de qué tipo de Inteligencia γνώμην se trata (B41) y cómo se predica el atributo de la inteligencia al fuego eterno? Una posibilidad es que la Justicia obra con el fuego simbolizado con el rayo (κεραυνός), atributo de Zeus. En la tradición órfica, Zeus ajusticia con el rayo:

> Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo [refulgente[138].

[132] "La totalidad de las cosas" según Finkelberg (2009) 316.
[133] Diog. L, *Vit*. IX, 1. B41 (= 85 Marcovich): εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.
[134] Hipp, *Ref*. IX, 10, 7. B64: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός
[135] Fr. 12. Bernabé (2010) 256.
[136] Mondolfo (1998) 235.
[137] Gigon (1980) 240.
[138] Fr. 31B (21+21 K.). Ps.-Aristot. *De mund*. 401a 25, cfr. Apul. *De mundo*. 37.

Por eso, varios documentos órficos atestiguan que Justicia es seguidora de Zeus en su lucha contra los Titanes[139], e incluso, aparecen en paridad de condiciones. Así por ejemplo se encuentra en las *Rapsodias*:

> Por eso también Orfeo dice que Justicia (Dike) sigue a Zeus cuando se prepara a asignar a los Titanes **sus lugares de permanencia en el cosmos**:
>
> Lo siguió de cerca Justicia **pródiga en castigos** [Δίκη πολύποινος][140], [de todos protectora[141].

Aquí se encuentra que Zeus, a través de Justicia, asigna "lugares de permanencia" en el universo, es decir, asigna posiciones fijas o castigos proporcionales a través del rayo que es, además, expresión relampagueante y material de su inteligencia. En la teogonía órfica, Zeus emplea el rayo para ajusticiar a los Titanes por el crimen cometido contra Dionisos. Con su rayo castiga la soberbia y guía sobre el rumbo determinado y necesario de todas las cosas.

Recuérdese que también la Inteligencia cósmica asigna lugares de permanencia, en términos de regularidad, y opera con Justicia en todas sus obras, con lo cual obtenemos, en primer lugar, una combinación entre las esferas de i) la física de los elementos ii) teología y iii) cosmoló/gonía. Precisamente, las tres esferas que combina el autor de Derveni, no sólo para invocar a Heráclito, sino también, para interpretar el poema de Orfeo. Por otro lado, según Lebedev, "la ley materialista de la naturaleza, el principio del *ex nihilo nihil*, en el contexto del holismo teleológico de Heráclito se ha transformado en la voluntad providencial del dios cósmico (Γνώμη) y en la inevitabilidad del Destino (εἱμαρμένη)"[142]. Todo cuanto existe es la ley del Destino.

Sin embargo, ¿es el dios cósmico, Γνώμη, la Inteligencia o rayo que gobierna o timonea (οἰακίζει) sobre todas las cosas según su voluntad? La expresión "timonear" (οἰακίζει) recuerda el diálogo de Esquilo citado anteriormente:

> Corifeo: ¿Quién es el **timonel**, pues del Destino? [τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν **οἰακοστρόφος**;]
> Prometeo: Las tres Moiras [Μοῖραι], y Erinia [Ἐρινύες] rencorosa[143].

En el diálogo se indica claramente que Zeus es impotente [ἀσθενέστερος] ante el Destino, puede sustraerse a la égida de las Μοῖραι y las Ἐρινύες, lo que concuerda con la imagen tradicional del dios que obra siempre conforme a la Justicia, pero también al papel de las Μοῖραι en la teogonía del *Papiro de Derveni* que citamos anteriormente:

> [Orfeo] quiere decir que el vórtice y todo lo demás están en el aire, que es un hálito. [τήνδ[ε γῆν] καὶ τἆλλα πάν[τ]α εἶναι ἐν τῶι ἀέρι [πνε]ῦμα ἐόν:] Así que Orfeo llamó a este hálito Moira [τοῦτ' οὖν τὸ πνεῦμα Ὀρφεὺς ὠνόμασεν Μοῖρα̣ν]. Pero otros hombres, según la tradición, dicen que la "Moira les tejió" y que "sucederá cuanto la Moira hiló", hablando

[139] Cf. Hesid. *Op*. 220 ss y Esq. *Oed Col*. 1381 s., Orph. *Hymn*. 62, 70.
[140] La misma caracterización se encuentra en Parménides Fr. 1, 14: δίκη πολύποινος, y que para Pichard se trata de una expresión típicamente órfica. Cf. (2016) 249.
[141] *Fr*. B. 233. Procl. *in Plat. Tim.* I, 187, 4. Diehl. Énfasis propio.
[142] Lebedev (2020) 862.
[143] Esq. *Prom*. (1984) 459.

> correctamente, pero sin conocer qué es la *Moira* y qué es *hilar*. Pues Orfeo le llamó a la inteligencia *Moira*, porque le pareció que ese era el nombre más adecuado de los que todos los hombres le dieron. **Y es que, antes de que fuera llamado *Zeus*, Moira era la inteligencia del dios**[144]**, siempre y por siempre**. Y como fue llamado *Zeus*, creen (los hombres) que llegó a ser; pero de hecho existía antes, pero no había sido nombrado. Por eso dice:
>
> Zeus nació el primero
> por ser el primero ... luego ... los hombres los que no entienden
> lo que se dice ... a Zeus ...[145].

Aquí se refuerza la idea de que Moira, es decir, Destino e Inteligencia, es anterior a Zeus. Por tanto, si bien, la expresión κεραυνός en Heráclito ha sido ampliamente aceptada como una alusión indirecta a Zeus: τά δέ πάντα οίακίζει κεραυνός, en un sentido de "gobierno", no es evidente que sea Zeus. Por el momento, tengamos en cuenta que en la columna XVIII del *Papiro de Derveni* la Inteligencia es anterior a Zeus, pero una lectura más profunda nos lleva a pensar que es anterior al "nombre" de Zeus, toda vez que la aproximación del autor procura distinguir precisamente el nombre de la naturaleza o su función, así como en Heráclito hizo hincapié en la diferencia entre nombrar (ὄνομα) y obrar (ἔργον).

Esto mismo pareciera ocurrir en la relación Γνώμη-Zeus, cuya versión "natural" y ontológicamente "anterior", es el κεραυνός, mientras que su nombre (ὄνομα) es metafórico[146] y, por tanto, contingente, como indica el propio Heráclito en B32[147]. La aplicación del nombre y la obra señala la "unidad del objeto de la comprensión" y, al mismo tiempo, "la unidad análoga del nombre y la función"[148]. El nombre se adapta a la naturaleza de la cosa nombrada (ὄνομα) que, sin embargo, en conformidad con el enigma, no se dice. El nombre (ὄνομα) se adecúa según la obra (ἔργον).

En el contexto del "gobierno sobre todas las cosas" (τὰ δὲ πάντα) en B41 y la cosmología de Heráclito, el nombre (ὄνομα) Γνώμη-κεραυνός responde a las obras (ἔργον) de la Justicia y la Necesidad. Con relación a B41, conviene seguir la indicación de Finkelberg:

> La traducción frecuente de τὰ δὲ πάντα aquí (también en B90) como 'todas las cosas' es incorrecta: la traducción correcta es 'la totalidad de las cosas'. Hipp, que cita el fragmento, dice que por rayo Heráclito quiere decir «el fuego eterno», en lo que, como coinciden los comentaristas modernos, debe tener razón. El verbo οἰακίζει (de οἰαξ, 'tiller' [*ing.*]) significa

[144] Nótese el carácter atributivo de la inteligencia que la distingue del dios como entidades ontológicamente separadas.
[145] *P. Derv*. Col. XVIII. 1-15. Se sigue la traducción de Bernabé (2005) 175.
[146] Desde el comienzo de este estudio se invocó la definición aristotélica de metáfora como "el desplazamiento hacia una cosa del nombre que corresponde a otra, ya sea del género a la especie, de la especie al género, de una especie a otra especie, o por analogía". *Poet*. 1457b 6-9.
[147] Esta situación se encuentra explícitamente en la columna XVIII del papiro: "Pues Orfeo le **llamó** a la inteligencia Moira, porque le pareció que ese era el nombre más adecuado de los que todos los hombres le dieron. Y es que, antes de que fuera llamado Zeus, Moira era la inteligencia del dios, siempre y por siempre. Y como fue llamado Zeus, creen (los hombres) que llegó a ser; pero, **aunque, existía antes, no había sido nombrado**". *P. Derv*. Col. XVIII. 11-15.
[148] Hülsz (2009) 370.

> ‘navegar un barco’ y, por extensión, ‘conducir en un rumbo, guiar’; dado que B64 es la primera aparición conocida del verbo, debe tomarse en su sentido primitivo y directo[149].

Según esta indicación, cabría pensar que la Justicia se encarga de acometer el principio: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον (B1) cuya división, en un sentido epistémico, se lleva a cabo conforme a la naturaleza, es decir, la verdadera constitución de cada cosa en cada parte de una totalidad que responde a una única “guía”. Así mismo, se cumple con el criterio heraclíteo de lo uno y sabio: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι y, por tanto, con la legalidad divina, según la cual todo acontece por Necesidad y Discordia (γινόμενα πάντα κατ΄ ἔριν καὶ χρεώμενα).

Por tanto, “llegar a conocer” la vía de la sabiduría (B41) para conocer cómo la “totalidad de las cosas” (τὰ δὲ πάντα), debe ser conforme al criterio de dividir todas las partes conforme a su “verdadera constitución” κατὰ φύσιν (B1), pero también, “llegar a conocer” que todo obedece a una ley universal que ciñe el orden del mundo conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν): φύσις = νόμος. Por su parte, Kirk insiste también en la capacidad directiva atribuida al rayo como:

> un rasgo del carácter divino atribuido al éter en la concepción popular, pero mucho más el hecho de que cada fuego, por la regularidad con que absorbe combustible y emite humo, encarna en forma patente la ley de medida en el cambio, ley inmanente del proceso cósmico, de la cual el *logos* es expresión[150].

Ahora bien, si el rayo es la Inteligencia (Γνώμη) que “timonea” (οἰακίζει), como la Justicia, todas las cosas por todas las vías ¿cuál es la necesidad de la vigilancia del sol por parte de las Erinias? ¿Y por qué es invocado en el *Papiro de Derveni*? Una posibilidad aparece en B23:

> no conocerían el nombre de Justicia si estas cosas no existieran[151].

Es decir, si no hubiera trasgresiones de la Justicia “no conoceríamos su nombre”, toda vez que ella existe porque es nombrada, en un sentido eminentemente nominalista[152]. De igual forma, la regulación de las medidas aplica tanto para los hombres que, para los astros, por eso:

> ἥλι[ος κόσ]μου κατὰ φύσιν ἀνθρω[πηΐου] ε̣ὖρος ποδός [ἐστι[153]
> El sol conforme a la naturaleza tiene la medida de un pie humano.

Así mismo, la Justicia guía con el mismo timonel de la Necesidad, la Discordia y la Inteligencia, sin embargo, nos encontramos nuevamente con el problema de si la Inteligencia es atributo de dios o dios en sí. Por lo pronto, tomemos el rumbo de la explicación física (apartando por un momento las declinaciones teológicas y cosmogónicas) y volvamos a

[149] Finkelberg (2009) 316. Traducción propia.
[150] Mondolfo (1998) 236.
[151] Clem, *Strom.* IV, 10, 1. B23 (= 45): Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν.
[152] Esta condición se cumple en conformidad con la ley de la unidad de los contrarios que impera incluso para las obras de Justicia, quien se da a conocer donde falta.
[153] *P. Derv*. Col. IV, 5.

examinar el problema del fuego respecto de la Inteligencia cósmica. En una clave materialista, el fuego, versión simbólica y material del rayo, "timonea" y regula "este [ὅδε] mundo común a todas las cosas"[154] (B89, B30) en todas sus partes y procesos físicos, cosmogónicos y meteorológicos, como se verá más adelante a propósito de B31ab. Finkelberg indica que, "los contemporáneos de Heráclito podrían entender difícilmente κόσμος como 'el orden del mundo'; en cambio ellos lo habrían entendido como 'el orden del encenderse y el apagarse del fuego'"[155]. Como lo indica Werner Jaeger, ya en Anaximandro se encontraba la idea de κόσμος como un:

> acaecer natural gobernado por la eterna Dikê. Tenemos, por tanto, derecho a caracterizar la concepción del mundo de Anaximandro como el íntimo descubrimiento del cosmos… la idea del cosmos representa, con simbólica evidencia, la importancia de la primitiva filosofía natural para la formación del hombre griego[156].

Es explícito en B30 que κόσμος para Heráclito, es común: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν **ἁπάντων** (B30), es decir, todo cuanto existe se somete a la ley de un mismo κόσμος. Otra referencia a la comunidad de κόσμος se encuentra en B89:

> Los despiertos poseen un mundo único y común, mientras que cada cual de los durmientes apártanse hacia su propio mundo[157].

De esta manera, lo particular debe encontrarse en lo general, pues si κόσμος es acorde a φύσις, entonces entre todas sus partes se encuentran los objetos de la διαίρεσις prometida en B1, y que el sabio explicará (φράζω) "como es" en todas las cosas conforme a su verdadera constitución (κατὰ φύσιν). Al respecto, indica Lebedev, que "[e]sto es imposible en la física mecanicista de Anaximandro, ya que todos los procesos de cambio se entienden en ella como una recombinación de corpúsculos: separación de una mezcla, combinación, disolución, pero no alteraciones de un sustrato" [158], que en el caso de Heráclito es: κόσ]μου κατὰ φύσιν.

Ahora bien, si κόσμος responde a φύσις, como sugiere la enmienda de Piano y Betegh, se estaría cumpliendo la consigna de B1: "mostrar [cada cosa] tal como es", φράζειν όκως εχει. En otras palabras, dice Enrique Hülsz: "la consideración analítico-sintética de una pluralidad de instancias singulares, integradas en una totalidad unitaria más amplia"[159]. Por eso:

---

[154] Finkelberg (2009) 320-321.
[155] Finkelberg (2007) 187.
[156] Jaeger (2010) 172. En otra dirección, Finkelberg propone que la traducción de κόσμος como "mundo-orden", como una unidad, "debe ser descartada, y la palabra debe ser interpretada tanto como 'orden' o como 'mundo' dependiendo de si el uso es ocasional, y por lo tanto el sentido mundo es sólo ocasional, o regular, y por esta razón el significado es usual. Se usa sin decir que el significado usual 'mundo' de κόσμος no debería ser admitido a menos que el carácter sistemático del uso pueda ser argumentado" Finkelberg (2007) 176.
[157] Plut, *De superst.* 166 C. B89 (= 24 Marcovich): ὁ Ἡ. φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.
[158] Lebedev (2020) 861-862.
[159] Hülsz (2001) 112.

> [e]l modo en que aparece la palabra φύσις apunta hacia la dimensión ontológica que es también definitoria del *logos*: **las fórmulas κατά τον λόγον y κατά φύσιν sugieren la proximidad recíproca**[160].

De esta manera, decir que "el κόσμος conforme a φύσις" (κόσ]μου κατὰ φύσιν), refleja la visión de una totalidad que se expresa según el criterio último de medida, división y proporción en todas las cosas, incluyendo a los cuerpos celestes (el sol) respecto del cuerpo humano (ἀνθρω[πηΐου]). De hecho, si quisiéramos someter a examen su dimensión ética, σωφρονεῖν es la excelencia suprema (ἀρετὴ μεγίστη) y el "buen pensar", (σωφρονεῖν) se refiere a las acciones que tienen lugar conforme a la verdadera constitución de las cosas, ποιεῖν κατὰ φύσιν**,** escuchando, ἐπαΐοντας[161].

En resumen, podemos afirmar ya que φύσις opera como criterio epistémico de división en B1, pero también de regulación de todas las cosas, inclusive el propio fuego, en cuanto expresión material de la secuencia ordenada de todos los procesos, como se establece en B30. Esta fórmula expresaría entonces que el sol, según el autor de Derveni, sigue una secuencia ordenada o un "orden del mundo" conforme a la φύσις (como sugieren Piano y Betegh en coincidencia con Finkelberg), y cuya medida se encuentra incluso en un pie humano, conformando así, una vez más, la identidad: cosmos-microcosmos.

Por otro lado, si aceptamos el principio ἥλι[ος κόσ]μου κατὰ φύσιν como integración *ipsissima verba* del efesio en el *Papiro de Derveni*, entonces φύσις es regla y principio regulación y proporción universal, toda vez que nada puede exceder las medidas en la secuencia ordenada del mundo, κόσμος. Por eso, κατά τον λόγον y κατά φύσιν se solicitan mutuamente.

Exceder o no seguir el criterio "κατὰ φύσιν" en un sentido ya no solamente cosmológico, sino ético, es estar impedido de "hablar con verdad" (B112), pero también, en un contexto cosmológico es faltar a la Justicia, garante del orden del mundo que disipa el azar y la desmesura del sol. Que κόσμος[162] tenga el orden que tiene, se debe a que hay una inteligencia universal que controla y vigila las medidas en todas las cosas por todas las vías, aunque no necesariamente como dios (al respecto suspendemos el juicio), sino como principio regulador anterior a él bajo el signo de la Necesidad, el Destino y la Justicia[163]. Por eso, no puede pasarse por alto que:

---

[160] Hülsz (2001) 112.

[161] Stob, *Flor*. 1, 178. B112: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

[162] Piano y Betegh (2019) señalan la elección expresiva de Heráclito de no poner artículo a κόσμος.

[163] Algo similar se lee en la Upanisad del Bosque: "La razón dada para esto es que el universo es de la misma naturaleza que el Ser, surge del Ser, y se une a él. Puesto que no hay nada más que Inteligencia en el momento del origen, continuidad y disolución del universo, por tanto, lo que ha sido declarado como 'la Inteligencia es lo Absoluto (Ai. Up. V, 3) Y 'todo esto no es más que el Ser' (Ch. Up. VII, 25, 2) se establece a través del razonamiento". Sankara (2002) 211.

> El rayo timonea todas las cosas[164].

En el orden de esta consigna, tomada al pie de la letra, se encuentra la necesidad de encontrar la inteligencia rectora, ἐπίστασθαι γνώμην (B41) en todas las cosas, cuya respuesta en B64 es el rayo que simboliza, no solamente el dios, sino el fuego cósmico que, además, como se verá en B67, se expresa como elemento unificador de todas las cosas que conforman lo sabio por excelencia.

Por otro lado, podemos pensar que la fórmula de B94 que, aunque no fue transmitida de esa manera por Aecio, en el *Papiro de Derveni* se citaría en términos de ἥλι[ος κόσ]μου κατὰ φύσιν, la cual implica seguir el parámetro divino y natural de proporción y regulación en todas las partes del universo. Por su parte, Justicia constriñe los excesos y lo ciñe todo a sus medidas[165], por tanto, podemos afirmar que su cumplimiento concuerda tanto con la necesidad, pero también, el rayo-inteligencia. En ese sentido, dicen Piano y Betegh:

> En cierto modo, el aire inteligente divino del autor de Derveni tiene la misma función que Heráclito atribuye a las Erinias y Dike: hace que el tamaño del sol permanezca fijo[166].

Las Erinias y Justicia son a Heráclito, lo que el aire es al autor de Derveni. Pero desde un punto de vista físico de la doctrina heraclítea, el fuego es la traducción material de κόσμος, toda vez que la sabiduría se expresa por todas las vías y abarca todas las cosas: το απάντων (B41). La inteligencia como propiedad del fuego se ratifica con el fragmento B63a:

> El fuego es pensante e inteligente[167].

Habría por tanto una coincidencia entre la secuencia ordenada, κόσμος, "el mismo para todas las cosas" de B30 y la sabiduría que consiste en llegar a conocer la Inteligencia que timonea "totalidad de las cosas por todas las vías" (B41, B64). Por eso, todo cuanto se predica de πῦρ se predica de κόσμος (B30), que, a su vez, se subordina a una única ley cósmica, pues:

> Pues todas las leyes humanas se nutren de una sola, [la] divina,
> que gobierna cuanto quiere, y es suficiente para todas, y [hasta]
> las desborda[168].

---

[164] Hipp, *Ref*. IX, 10, 7. B64: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός

[165] *OF* LXII: "A la Justicia Incienso oloroso: Canto a la mirada de la Justicia que todo lo ve, de espléndida figura, que se sienta en el sagrado trono del soberano Zeus y, desde el cielo, contempla la vida de los mortales que se distribuyen en diferentes pueblos, dejándose caer como justa vengadora de las injusticias y confrontando, desde su ecuanimidad, los hechos anómalos con la verdad, pues todo cuanto, por sus malos pensamientos, les marcha a los mortales de un modo confuso, al desear su provecho con injustas intenciones, tú sola lo reconduces imponiendo el castigo a los injustos. Ven, pues, diosa justa, para inspirarnos nobles pensamientos, hasta que, en cualquier momento, pueda presentarse en mi existencia el día fatal fijado por el destino". Citado en Periago (1987) 218-219.

[166] Piano y Betegh (2019) 195.

[167] Hipp, *Ref*. IX, 10 (= F63A [T 664] Mouraviev): φρόνιμον (/νοηρὸν) εἶναι τὸ πῦρ.

[168] Stob, III, 1, 179. Sext. Emp. *adv. math*, VII, 133. B114 (= 23 Marcovich): ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περὶγίνεται.

El fuego y la justicia coinciden en la regulación de una ley-lógos que en B114 gobierna sobre todas las cosas e impera sobre las leyes humanas. Así mismo, el fuego sería la traducción material de lo sabio, pues adoptando la forma del rayo timonea todas las cosas e imparte justicia, tal y como se lee también en las láminas de Turios:

> pero me sometió el hado y el que hiere desde los astros con el rayo[169].

El fuego, simbolizado con el rayo, como dijimos, es el arma punitiva de Zeus y el instrumento de la justicia: "en cuanto el fuego es modelo de la regularidad y medida de los cambios"[170]. De igual forma, el rayo, en cuanto fuego, es γνώμην que "timonea" todas las cosas por todas las vías: ὀτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (B41) cumpliendo con la consigna: γινομένων γάρ πάντων κατά τον λόγον (B1). En consonancia con el poema órfico que analiza el autor de Derveni, se lee:

> Zeus hálito de todo, Zeus impulso del fuego [infatigable[171].

En consecuencia, el rayo podría equipararse al destino, pero también a la justicia divina de B114, cuya materialización es el fuego cósmico. En B114 se tiene que todas las leyes responden a lo único y divino: ἑνὸς τοῦ θείου, pero como indica Mondolfo: "pueda que no se refiera a la ley", sino más bien al "único ser esencial que es uno y todo, y es llamado ὁ θεὸς, con lo que se diría que todas las leyes son alimentadas por el 'Uno divino'"[172].

Mondolfo abrió así la posibilidad de que Heráclito empleara el neutro ἕν siempre en caso de un atributo con artículo, así como ἓν τὸ σοφὸν de B32 y B41, y, de esa forma expresar no ἑνὸς τοῦ θείου (del único divino), sino en genitivo del neutro, ἓν τὸ θείου, idéntico a lo sabio, al λόγος y al fuego[173].

El fuego-rayo vive inmutable por toda la eternidad (ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται), es *causa sui*, en el sentido de comienzo atemporal, y también cosmogónico, tal y como el aire-Zeus figura en la edición de un papiro florentino editado por Bastianini en 2005, y que cuenta con algunas variaciones de la cita en el *Papiro de Derveni*:

> Zeus el propio progenitor primero de todas las cosas,
> única fuerza, único dios, gran progenitor, rey de todas las cosas,
> único cuerpo soberano, en el que todas ellas cumplen su ciclo[174].

Bernabé observa que aquí se sigue la versión del *Papiro de Derveni* en "las ideas de identidad autosuficiente (αὐτός), totalidad (πᾶς) y omnipotencia (ἓν κράτος, δύναται πᾶν) de Zeus y en que en su seno se desarrolla una sucesión cíclica (κύκλος, κυκλεῖται)"[175]. Cabe evocar en la

[169] Fr. 488 B. (fr. 32c K.). V.
[170] Mondolfo (1998) 236.
[171] Fr. 31B (21+21° K.). Ps.-Aristot. *De mund*. 401a 25, cfr. Apul. *De mundo*. 37.
[172] Mondolfo (1998) 228.
[173] Mondolfo (1998) 228.
[174] *P. Soc*. Ital. XV 1476. Cf. Bastianini 2005, 235. Bernabé (2010) sigue la edición de Bastianini, salvo la sustitución de αὐτῶι en el verso 6 por αὐτῶι.
[175] Bernabé (2010) 94.

fórmula "rey de todas las cosas", un eco del sintagma de Heráclito: Πόλεμος πάντων δὲ βασιλεύς (B53). Por otro lado, el atributo de totalidad πᾶς, concuerda con el dios de B67, como manifestación de todo lo que *es* y guía de todas las cosas con inteligencia, aunque no *sería* Inteligencia *en sí*. Cabe pensar con Gigon, en la misma línea de Reinhardt, que "Heráclito confiere al fuego el atributo del pensamiento y de la razón (más bien lo identifica con el alma)"[176]. Para Gigon "el fuego no es un cuerpo permanente del que las cosas nacen, sino que es lo uno que se cambia en el todo de las cosas y está todo presente en el cosmos, de manera que nunca puede existir como parte junto al cosmos"[177]. Y agrega Mondolfo:

> Esta opinión, que es lo opuesto de una tesis sostenida ya por Gilbert […] según la cual siempre queda una porción de fuego originario en la suprema región del éter y es el verdadero ποιοῦν, está ligada a la tesis de la alternativa cíclica de uno y todo (fuego y cosmos) sostenida por Gigon[178].

En caso de negarse esta tesis, según Mondolfo, se deberá negar también el carácter de ἀρχή al fuego, en cuanto comienzo temporal[179], toda vez que la parte y el todo deben coincidir desde siempre, tal y como el aire según el autor de Derveni en concordancia con el B30 de Heráclito:

> Zeus existía antes de ser nombrado. Después fue nombrado**. Pues el aire existía incluso antes de que las cosas que son ahora se configuraran y siempre existirá, pues no llegó a ser, sino que existía** […] Y dijo (Orfeo) que sería *el último*, porque luego fue llamado Zeus y que ese siguió siendo su nombre mientras las cosas que son ahora **se configuraron en la misma forma en la que flotaban como eran antes**. Y muestra que las cosas que son **llegaron a ser como son** por su causa (del aire) y, tras haber nacido, están todas en él (el aire)[180].

El autor de Derveni explica los principios del dios-materia (Zeus-aire) mediante el cual "las cosas que son llegaron a ser por su causa" y que, "tras haber nacido están todas en él". De esta forma, y al igual que la mayoría de sus antecesores (Anaxágoras y Heráclito), no habría oposición entre materia y espíritu. Como piensa Clémence Ramnoux, no es verosímil que los "presocráticos" representaran la cosa que sitúan en el primer plano, con algo diferente a un cuerpo. "Incluso los dioses de la tradición griega tienen cuerpo"[181]. En su caso, el dios de Heráclito abarca todo lo que existe en una única realidad que es fuego autogenerado y eterno, pero el fuego, también es inteligencia y principio que pone en movimiento todas las cosas. Aunque Heráclito no lo describe en términos de "causa primera" (B67, B30)[182] es, dicho con el vocabulario aristotélico, "principio" en calidad de "gobernante inteligente" que obra con

[176] Mondolfo (1998) 234.
[177] Mondolfo (1998) 234.
[178] Mondolfo (1998) 234.
[179] Este será el motivo del próximo capítulo.
[180] *P. Derveni* col. XVII. Bernabé (2004) 174.
[181] Ramnoux (1972) 2.
[182] Más adelante se examinará la afirmación de Aristóteles acerca de las "buenas razones" de algunos filósofos para "poner el infinito como un principio, ya que piensan que nada puede existir en vano, ni puede tener otro poder que no sea el de un principio; porque toda cosa o es un principio o proviene de un principio, pero del infinito no hay principio, ya que entonces tendría un límite […] Por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna".

la Justicia que todo lo ve. El dios de Heráclito, en sintonía con el Zeus órfico, debe ser la de identidad autosuficiente (αὐτός), la totalidad (πᾶς) y la omnipotencia (ἓν κράτος, δύναται πᾶν) Inteligente que, abarcando todos los opuestos, impera en el universo con el rayo.

d) La legalidad natural

Se ha dicho que en la "secuencia ordenada", κόσμος, que es conforme a la naturaleza, según la integración de Piano y Betegh, κατὰ φύσιν, se encuentran los objetos de la διαίρεσις prometida en B1, y que luego Heráclito procede a explicar (φράζω) "como es" en todas las cosas, incluyendo al sol controlado por las Erinias, que timonean la Necesidad y la Justicia. Así mismo, se indica en el *Papiro de Derveni*:

> ἥλι[ος κόσ]μου κατὰ φύσιν[183] ἀνθρω[πηΐου] ἐῦρος ποδός [ἐστι[184]
> El sol según su naturaleza tiene la medida de un pie humano.

Al respecto, se indicó que la expresión φύσις aparece, al igual que en B1, como criterio de medida, división y proporción, incluyendo a los cuerpos celestes respecto del cuerpo humano (ἀνθρω[πηΐου]). De esta manera, según hemos dicho, se tendría un criterio común entre macrocosmos y microcosmos conforme a la naturaleza, φύσις. La fórmula "ἥλι[ος κόσ]μου κατὰ φύσιν", expresaría entonces que el sol es una parte esencial de una estructura general y orden fijo de todas cosas que garantiza la Justicia. Sin embargo, dicen Piano y Betegh:

> […] no está claro que la restricción del papel de las Erinias a la esfera humana, y centrarse en el castigo en lugar de la vigilancia preventiva, constituiría opiniones personales, individuales e idiosincrásicas; en todo caso, son puntos de vista comúnmente compartidos[185].

La remoción de las opiniones comunes podría tener que ver con el sol que es supervisado en lugar de ser quien supervisa, tal y como era habitual desde Homero, quien exclama:

> ¡Oh Sol, tú que todo lo ves y todo lo oyes!
> Ἠέλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις[186].

La tradición tenía al sol como el que "ve y oye todas las cosas", así como el fuego era tenido como lo "supremamente inteligente", "principio racional". Así: "[e]sta podría ser entonces una concepción común que Heráclito anula por referencia a las Erinias: el sol, en lugar de ser el vigilante, está siendo supervisado"[187]. ¿Por qué se produce esta inversión en la acepción solar tradicional? "¿Por qué el sol, la más conspicua concentración de lo celestial, cósmico, fuego inteligente, debe estar bajo vigilancia y control?"[188]. El fuego no escapa de la

[183] La sugerencia de esta enmienda fue realizada por Tsantsanoglou (1997) 94-109, aceptada por Janko (2002). "The most notable other suggestions are ἀλ]λ᾽ οὐ κατὰ φύσιν Burkert (1983), δρό]μου Lebedev (1989) in comm., κύκ]λου Tsantsanoglou in KPT comm. ad loc., μεθό]δου Janko (2008), ἀλλ]ὰ οὐ Tsantsanoglou (2014)". A pesar de que κόσμος no aparece en la cita transmitida por Aecio, "cuenta con todas las credenciales y pertenece al vocabulario de Heráclito". Piano y Betegh (2019) 198.
[184] *P. Derv*. Col. IV, 5.
[185] Piano y Betegh (2019) 195.
[186] *Il*. 3.277. Cf. *Od*. 9.109.
[187] Piano y Betegh (2019) 194.
[188] Piano y Betegh (2019) 195.

regularidad cósmica de los procesos, debido a que se enciende y apaga en medidas. Por tanto, la inversión a las propias opiniones se refiere posiblemente a la Justicia-Necesidad supremas, conforme a las cuales todo debe ceñirse al orden predestinado del mundo en el que "reinará" el fuego, lo sabio[189]. Las Erinias funcionan como guardias del cielo diurno[190]. La garantía de las proporciones da lugar a la armonía que se encuentra oculta en el mundo (B54), tal y como lo expresa Plutarco en *De Isis y Osiris*:

> Para los griegos, cuya doctrina es conocida por todos, otorgan la parte buena a Zeus Olímpico, y la maligna a Hades. También afirman que Afrodita y Ares engendraron a Harmonía, de los que Ares es cruel y destructor, y Afrodita dulce y generadora[191].

Enseguida, agrega Plutarco: "Observa, oh Clea, la unicidad de opiniones que se dan entre los pensadores próximos a esta doctrina"[192]. A continuación, el sacerdote de Delfos cita la sentencia B53 de Heráclito, para quien Πόλεμος es "regente" y "dominador de todo" (πάντων δὲ βασιλεύς), y también padre de Ἁρμονία, en sintonía con el *Papiro de Derveni*. Plutarco invoca la crítica de Heráclito contra Homero, quien, sin saberlo:

> maldecía la generación de todo cuanto ha sido engendrado, pues todo tiene su origen en la pugna y la oposición; y que el sol no podría sobrepasar los límites que tenía asignados, pues, en caso de hacerlo, las Erinias, defensoras de la justicia, se lo impedirían[193].

Sin embargo, dice Sider: ¿dónde en la cita de Plutarco está la *harmonia* que resulta de la acción de las Furias?[194] Una pista podría surgir de B57, "Ἡσίοδος … ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν", pues las Erinias garantizarían la duración diurna del sol y su respectivo castigo, la noche. Sider indica que Plutarco debió estar al tanto de que las Erinias conduzcan a la noche, toda vez que el sol, al atardecer, se hace más grande, en consecuencia, la noche es cuando las Erinias imparten Justicia sobre el día. Esta idea se ve reflejada en la columna X del *Papiro de Derveni*:

> Y cuando (Orfeo) la llama (a Noche) *nodriza*, alude enigmáticamente a que la noche congela al enfriarlas las cosas que el sol deshace al calentarlas[195].

---

[189] Así mismo, el fuego, en B66: "Y dice también del juicio del mundo y de todas las cosas en éste que se producen por el fuego. Pues, dice [Heráclito], al venir, el fuego juzgará a todas las cosas y a todas las condenará". Hypo. *Ref.* IX, X. B66 (= 82 Marcovich). κόρος. πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. Se optará por omitir en esta investigación el fragmento B66 debido a las enormes dificultades para establecer su autenticidad Cf. Reinhardt (1916), 164-68; (1960 [1942]) 64-68 y Kirk (1962) 349-60. Teniendo en cuenta la fuerte evidencia de ambos autores en contra de la autenticidad de B66, y a despecho de Finkelberg (1998) quien sugiere que "no hay razón filológica para dudar de la autenticidad del fragmento", se adjudicará la mayor "carga de la prueba" a las demás noticias doxográficas. De ser auténtico el dicho de B66, se trataría de una de las pruebas más sólidas de la creencia de Heráclito en la conflagración cósmica.

[190] Sider (1997) 143. Sabemos la importancia que tenía para Heráclito la unidad del día y la noche por B57: Ἡσίοδος … ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.

[191] Plut. *De Isis*, 370c.

[192] Plut. *De Isis*, 370c.

[193] Plut. *De Isis*, 370c.

[194] Sider (1997) 143. Traducción propia.

[195] *P. Derv.* Col X 11-12.

Dice Sider: "creo que ahora estamos en condiciones de rastrear el desarrollo del pensamiento en Heráclito como nunca, gracias al papiro de Derveni tomado junto con Plutarco"[196]. Por tanto, la secuencia que propone Sider es del tipo:

i. El sol es fijado en tamaño.
ii. Las Erinias castigarán cualquier transgresión.
iii. En referencia a la noche que viene[197].

Y enseguida, agrega una clave que se encuentra en B120:

iv. Límites entre la Aurora (o Este) y la Tarde (u Oeste) son: la Osa y, enfrente de la Osa, 'el linde del Zeus brillante'[198].

La constelación de Arturo, como guardián de Zeus, es comparable con las Erinias como asistentes (ἐπίκουροι)[199] de Justicia y como garantes de la unidad entre el día y la noche en el cielo en un sentido muy afín al poema de Parménides y la ubicación-función de la Indicadora. Por último (v), se tiene en B6 que:

v. El sol es nuevo cada día[200].

Así se completaría el ciclo del día y la noche, a la vez que el resultado es la unidad *armónica* de ambos en una misma proporción que garantizan las Erinias fijando al sol en medidas[201]. La secuencia propuesta por Sider forma parte del estatuto que adquieren la Discordia y la Guerra en la doctrina heraclítea, y que se resume en B80, donde se pone en relación Justicia con las Erinias, garantes de la legalidad cósmica y la posición fija de todas las cosas en el orden del mundo. Quizás, el autor de Derveni encontraría apropiadas las ecuaciones de los contrarios en Heráclito, en cuya doctrina se encuentra la coincidencia entre física y cosmología[202], a lo que se suma la cosmogonía órfica que reconstruye el autor.

---

[196] Sider (1997) 144.
[197] Sider (1997) 144.
[198] Clem, *Strom.* I, 1, 6: B120 (= 62 Marcovich): [βέλτιον δ΄· Ἡ. καὶ ὁμηρικωτέρως ὁμοίως ἀντὶ τοῦ ἀρκτιτοῦ τὴν ἄρκτον ὀνομάζων·] ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός. [ὁ γὰρ ἀρκτικός ἐστι δύσεως καὶ ἀνατολῆς ὅρος, οὐχ ἡ ἄρκτος.].
[199] Piano y Betegh indican que el autor de Derveni probablemente omite "ἐπίκουροι" en la citación de Heráclito debido a que "[y]a ha argumentado en la columna inmediatamente anterior que los daimones, entre los cuales las Erinias tienen un papel muy destacado, funcionan como ayudantes de los dioses, y lo más importante, de Diké, en el mecanismo de la justicia retributiva". (2019) 205.
[200] Arist. *Met.* 355A 14. B6 (= 56 Marcovich): ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡ. φησί, νέος ἐφ' ἡμέρηι ἐστίν, ἀλλ' ἀεί νέος συνεχῶς.
[201] Así mismo, para Parménides Justicia no es solamente un valor social, sino que rige la sucesión del día y la noche: "Allí está el portal de las rutas de la noche y también del día y un dintel lo ciñe y un pétreo umbral. Y el portal mismo, etéreo, está ocupado por <dos> grandes hojas; de ellas la Indicadora, rica en castigos, tiene las llaves sucesivas". Fr. 1. 11-14 DK: ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κελεύθων, καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός, αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις· τῶν δὲ **δίκη** πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. Cf. Diels y Kranz (1912) 149. Énfasis propio. Se opta aquí por seguir la traducción y transcripción de Zubiría (2016).
[202] La afinidad entre ambas doctrinas se encuentra también en las láminas de hueso de Olbia en la fórmula: "εἰρήνη πόλεμος". Fr. 464 B.; I O1b. 94b Dubois

Por otro lado, la convergencia de lo divergente fue probablemente un recurso que los círculos órficos emplearon para referirse a un mismo "orden establecido"[203] u "orden del mundo", κόσμος, sabio y autosuficiente (κεχωρισμένον) en el que el azar queda excluido, así como cualquier otra transgresión de la ley divina. Así leemos en B124:

> El más bello mundo (orden cósmico)
> es (¿para ellos?) tan sólo un montón de barreduras apiladas
> / al azar[204].

Aquí se confirma la necesidad de que lo universal y común concuerde con la unidad del κόσμος (κοινὸν κόσμον), coherente entre todas sus partes. Pero vista desde otro ángulo, la sentencia se dirige contra quienes tienen un λόγος separado y contra quienes conciben el κόσμος como un montón de "barreduras apiladas al azar", es decir, ignorando que todas las cosas acontecen conforme a la Discordia-Necesidad[205]. La mayoría, dice Heráclito, no entiende que lo divergente converge, o que la Guerra es Necesidad, y, por tanto, es condición de la armonía cósmica, personificada en Ἁρμονία, hija de la Πόλεμος[206] en la tradición hesiódica, aunque también de Zeus en la cosmogonía órfica que ofrece el *Papiro de Derveni*:

> Ἀφροδίτη Οὐρανία καὶ Ζεὺς καὶ ἀφροδισιάζειν ϙαὶ θόρνυσθαι καὶ Πειθὼ καὶ Ἁρμονία τῶι αὐτῶι θεῶι ὄνομα κεῖται.
>
> Zeus engendró, por eyaculación a Persuasión, a Armonía y a Afrodita Urania[207].

En la teogonía órfica del *Papiro de Derveni*, Zeus se encuentra dotado de fertilidad por la ingesta del falo de Οὐρανός, por tanto, da a luz a todos los seres, incluyendo Ἁρμονία, que surge de la Discordia. En la teogonía órfica, Zeus da lugar a las diosas, Persuasión, Afrodita Urania y a Armonía, quien, acorde a su nombre, es quien adapta cada cosa en su complemento:

> Y Harmonía porque las cosas que son están ensambladas [ή]ρμοσε] una a la otra. Y es que también existían antes, pero se dijo que 'nacieron' cuando se separaron. Por el hecho de separarse, Orfeo revela que (la divinidad) buscó las uniones y prevaleció, de forma que se separaron ...[208].

---

[203] Finkelberg señala que "tanto el contexto teofrástico como el significado intrínseco de la oposición [de B124] sugieren que el contraste ocasiona la idea de orden; el significado de κόσμος es, entonces, 'orden', pero permanece poco claro si la palabra es usada absolutamente o con referencia al mundo, de este modo exhibiendo el sentido contextual de 'mundo'". Finkelberg (2007) 187.

[204] Theoph, *Metaph*. 15. B124 (= 107 Marcovich) ἄλογον δὲ κἀκεῖνοδόξειεν ἂν, εἰ ὁ μὲν ὅλος οὐρανὸς καὶἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντ΄ ἐν τάξει καὶ λόγῳ, καὶ μορφαῖς καὶ δυνάμεσιν καὶ περιόδοις, ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλ΄ ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος.

[205] "Todo acontece por discordia y necesidad". Cel, *apud Or, contra C.* VI, 42. B80 (= 28 Marcovich): καὶ γινόμενα πάντα κατ΄ ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών?].

[206] Hija de Zeus según la teogonía órfica de Derveni: "Ἀφροδίτη Οὐρανία καὶ Ζεὺς καὶ ἀφροδισιάζειν ϙαὶ θόρνυσθαι καὶ Πειθὼ καὶ Ἁρμονία τῶι αὐτῶι θεῶι ὄνομα κεῖται". *P. Derv*. Col. XXI, 5.

[207] *P. Derv*. Col. XXI, 5.

[208] *P. Derv*. Col. XXI, 12-15. Bernabé (2004) 180. [Ἁ]ρμον`ί΄α δὲ ὅτι πο[λλὰ….ή]ρμοσε τῶν ἐόντων ἐϰάστω[ι]. ἦν μὲν γ[ὰρ καὶ π]ρόσθεν, ὠ̣ν̣ομάσθη δὲ γενέσθ[αι] ἐπεὶ διεκρίθ[η·……δι]ϙ̣ακριθῆν̣αι δηλοῖ οτ[.]..[…..] τ̣ε̣ι̣ς 15 κ]ρατεῖ ὥσ̣τε δι…[ ]. [ ]ν. [ ]ν̣ῦν.

Este principio resulta acorde con lo estipulado en B8, en donde expresión καλλίστην para calificar ἁρμονίαν, deriva de una invectiva contra los que ignoran que todo lo divergente converge, formando "la más bella armonía", quizás como un eco de la cópula de Guerra y Amor, esto es, en correspondencia con ensamblaje de todo lo que nació cuando se separó. Así mismo, el autor de Derveni indica que la divinidad buscó las uniones y Ἁρμονία, "prevaleció". Por otro lado, en B124 se encuentra el calificativo "ὁ κάλλιστος" para κόσμος, lo que invitaría a pensar que el resultado de la discordia esencial de κόσμος tiene como resultado καλλίστην ἁρμονίαν. Al respecto, dicen Piano y Betegh que, para Heráclito, κόσμος es frecuentemente considerado como una:

> pieza importante de evidencia para el desarrollo semántico de la palabra a partir del significado pre-teorético 'embellecimiento', 'orden (bueno/hermoso)', a través de 'estructura ordenada', al sentido técnico de 'orden mundial' y 'cosmos'[209].

Por tanto, B124 combinaría no solamente ambas procedencias, la "pre-teorética", el "orden bueno/bello"[210], sino también "orden del mundo" o "secuencia ordenada": κάλλιστος κόσμος afín también a καλλίστην ἁρμονίαν. De alguna manera, armonía (piedra angular de la cosmología heraclítea), contribuye al orden "acoplado", "ajustado" en κόσμος. La "secuencia ordenada", κόσμος, es también común (κοινὸν), criterio del entendimiento (φρονέειν) (B113)[211], la Guerra (B80), pero también la regularidad universal y la posición fija de todas las cosas. Visto de esta forma, la fórmula καλλίστην ἁρμονίαν responde al resultado de la pugna que se expresa en la fórmula: Πόλεμος ξυνός (B80), en concordancia, a su vez con κοινὸν κόσμον que muchos ignoran por tener una opinión o mundo separado (ἴδιον). Como un punto de comparación podría pensarse que la expresión κόσμος[212], como el fuego, en B30, es situada por Heráclito más allá de hombres y dioses, por eso puede entenderse, como sugiere Finkelberg, como una "secuencia ordenada" que aplica para todas las cosas eternamente, en lo particular y en lo universal, el reposo y el movimiento, la combustión y la extinción en medidas[213].

Pasemos a examinar ahora lo siguiente. En las partes de κόσμος se aplica el criterio de la διαίρεσις de B1, toda vez que cuando Heráclito promete "mostrar [cada cosa] tal como es",

---

[209] Piano y Betegh (2019) 199.

[210] Dice Finkelberg que: "la noción común de κόσμος como 'la combinación de orden, buena disposición y belleza' es la inagotable fuente de discursos académicos de la visión presocrática del universo como un sistema estructurado que exhibe la belleza de un orden perfecto. Desafortunadamente, la noción es especulativa: la asociación del sentido derivado – 'mundo'- de κόσμος con su otro sentido derivado, 'adorno', y con su significado primario, 'orden', nunca ha sido empíricamente probada, pero es de hecho una configuración semántica artificial. De acuerdo con esta lógica el uso de κόσμος en el sentido derivado de 'adorno', se dice, debe también haber preservado su unión con el sentido primario de 'orden' y ha sido cercanamente asociado con otro sentido secundario de la palabra, por ejemplo, 'gobierno'". Finkelberg (2007) 175.

[211] Stob. III, 1, 179a. B113: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.

[212] Según Finkelberg "la aparición indudable más temprana de κόσμος en el contexto filosófico está, entonces, en Heráclito", esto es, a pesar de que aparece en Anaxímenes B2 "pero el fragmento presenta signos indiscutibles de una reescritura tardía y la originalidad de κόσμος es, con justa razón, puesta en duda". Finkelberg (2007) 180.

[213] Lo que abre la posibilidad de la conflagración cósmica que examinaremos más adelante.

φράζειν όκως εχει. Por eso se dijo anteriormente con Hülsz, que "dividir cada cosa según φύσις implica:

> una consideración analítico-sintética de una pluralidad de instancias singulares, integradas en una totalidad unitaria más amplia. El modo en que aparece la palabra φύσις apunta hacia la dimensión ontológica que es también definitoria del *logos*: las fórmulas κατά τον λόγον y κατά φύσιν sugieren la proximidad recíproca[214].

El criterio de la división κατά φύσιν es, para decirlo con Hülsz, "ontológico", toda vez que aplica para todo cuanto se predica de κόσμος que ha sido, es y será: ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται. En ese sentido, es muy probable que la expresión κόσμος sea un concepto ontológico en Heráclito, cuya identidad se encuentra en πῦρ, expresión material de lo uno, lo sabio y, simbolizado en el rayo, es la inteligencia que gobierna todas las cosas junto con Justicia. Así se lee en el poema órfico:

> Zeus soberano, señor de todo, el de rayo [refulgente[215].

De igual forma, para Heráclito, el dios debe ser la materialización de lo uno y sabio, pero también de la inteligencia que timonea la totalidad de las cosas por todas las vías en todas sus partes, lo mismo que el fuego aparecerá equiparado a "ὁ θεὸς" en B67.

> Dios:
> día y noche, invierno y verano,
> guerra y paz, saciedad y hambre;
> él toma diferentes formas, lo mismo que el (fuego)[216],
> que al mezclarse con los sahumerios (inciensos)[217]
> es llamado según el aroma de cada cual de estos[218].

---

[214] Hülsz (2001) 112.

[215] Fr. 31B (21+21° K.). Ps.-Aristot. *De mund*. 401a 25, cfr. Apul. *De mundo*. 37.

[216] Rodolfo Mondolfo observa que la integración de πῦρ, sugerida por Diels, ha tenido la adhesión de la mayoría de los editores y de los críticos. Para Heráclito, como lo sugiere Mondolfo, el fuego era una sustancia que podía mezclarse con otras sustancias (las especies olorosas) y componer con ellas el humo perfumado. Kirk, por ejemplo, menciona, sin embargo, que no se trata de un "fuego cósmico", sino que se trata del fuego con el que se quema la mirra o el incienso, y nos ofrece diversos aromas. Algunos comentaristas sugirieron algunas variables para la enmienda: el aire (Zeller), el vino (Schuster), perfume (Bernays) mientras que, Fränkel, defendía la idea de ἔλαιον, o aceite inodoro, según la cual, Heráclito "distinguiría la sustancia (Dios y aceite) que permanecería siempre única y la misma, de las formas mudables (series de opuestos y de perfumes diversos) que le confieren nombres igualmente mudables". Mondolfo (1998) 207. Según Fränkel, el fragmento 67 expresa la idea teológica de que el dios, lo Uno, se despliega en muchos opuestos y les da fuerza, lo mismo que el aceite a los perfumes, y manifiesta su ser eterno produciendo y conciliando las contradicciones primordiales. Para otros comentaristas, el sujeto tácito de la primera frase es "vino" o "incienso" y traducen ἡδοήν por "aroma". Una prueba valiosa de que el sujeto de la oración es fuego se encuentra en la columna 330 del *Papiro de Herculano* 1428 reconstruida recientemente por Christian Vassallo (2018).

[217] Resulta altamente probable una reminiscencia órfica en este fragmento de Heráclito. Cf. Himno órfico 19: Κεραυνοῦ Διός, θυμίαμα στύρακα…. λαίλαπας, ὄμβρους, πρηστῆρας κρατερούς τε κεραυνούς, / βάλλων… / "Rayo de Zeus, incienso de resinas... llamaradas, lluvias, tormentas poderosas y rayos, lanzando...". Cf. Vassallo (2018) 724. Ténganse también en cuenta los himnos a Dionisos a través de los perfumes.

[218] Hip, *Ref*. IX, 10, 7. B67 (= 77 Marcovich): ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, **πόλεμος εἰρήνη**, κόρος λιμός (τἀναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ (πῦρ), ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ´ ἡδονὴν ἑκάστου.

Sobre esta sentencia indica Rodolfo Mondolfo lo siguiente:

a) "La unidad del mundo (Dios, *logos*, o, traducido materialmente el fuego universal) puede manifestarse como unidad sólo en las formas antitéticas, del mismo modo que está en la naturaleza del fuego sacrificial al ser percibido únicamente como este o aquel perfume".

b) "Así como no podría haber una diferencia de perfumes sin la unidad que los condiciona: el fuego. No existirían todas las oposiciones sin la unidad universal subyacente"[219].

En B67 Heráclito da a cada parte la integración de su opuesto, pues todo estado debe contener su contrario, de igual forma, "exige que al particular ser real se le atribuyan los nombres de ambos opuestos para cada uno de los aspectos en que pueda ser considerado"[220]. El dios es unidad de contrarios, "todos", según Hipólito de Roma. "Si esto es lo que Heráclito quiere decir con 'dios', parecería difícil diferenciarlo de *kosmos* y *physis*"[221]. Incluso, durante la ya larga historia de comentarios sobre este célebre fragmento, se ha dicho que "dios" es realmente para Heráclito lo que era el dios supremo en la teología egipcia (y análogamente en la caldea y otras teologías orientales): 'el dios de los nombres innumerables'". A lo que habría que añadir que, el "dios", siendo la contradicción de todas las contradicciones, encuentra un ascendente en la teología órfica, especialmente, con las láminas de hueso de Olbia, datadas alrededor de los siglos V o VI[222] a.C.[223]:

Vida-muerte-vida
Verdad
Dio[niso], órficos[224]

Paz-guerra
verdad-mentira.
Dio[niso][225].

Διό (νυσος)[226] Z[227]

[219] Mondolfo (1998), 211.
[220] Mondolfo (1998) 210.
[221] Hülsz (2001) 216.
[222] West (1982) 1.
[223] Albert Henrichs indica que: "Pero la tablilla de Olbia parece sugerir que los llamados "órficos" fueron reconocidos en Olbia ya en la mitad del siglo V a.C., si no antes, y que estaban estrechamente asociados con una divinidad identificada como Dionisio". Henrichs (2013) 574.
[224] Fr. 463 B. βίος, θάνατος, βίος / ἀλήθεια / Διό (νυσος) ᾽ΟρΦικοί,
[225] Fr. 464 B**. εἰρήνη πόλεμος** / ἀλήθεια ψεῦδος / Διό (νυσος)
[226] Cabe cuestionar si realmente cabe completar el sustantivo "Διό" como Dionisos o si se trata de "Διὸς" (Diós) para designar a "Zeus". Así se encuentra en el Himno XXX, "Perfume de Dioniso, Estoraque". *OF*. 30. 6-7: Εὐβουλεύ, πολυβουλεῦ, Διὸς καὶ Περσεφονείης ἀρρήτοις λέκτροις τεκνωθείς, ἄμβροτε δαίμων. / "Eubuleo, muy sensato, engendrado en lecho innombrable de Zeus y Perséfone, inmortal demon". Citado en Jiménez (2005).
[227] La "Z" identificarse según Betegh con el trueno, de suma relevancia en los cultos órficos. Dice Betegh que "los zigzags, a menudo acompañados de una A solitaria, aparecen en la mayoría de las placas. West, en su perspicaz comentario sobre las placas óseas, propone que los zigzags representan ya sea una serpiente simbolizando el renacimiento o, más probablemente, un rayo. Es necesario concordar con Vinogradov en que estas sugerencias no agotan las posibilidades, pero hasta donde llega mi conocimiento, aún no se ha propuesto

En un análisis entre B67 y las láminas de hueso, además de destacar en el plano gramatical la coincidencia entre πόλεμος εἰρήνη, habría cierta similitud formal con la estructura de "himno" que comunicaría a Heráclito con la tradición órfica. En su versión de "fuego que se mezcla con los inciensos, recuerda claramente los himnos órficos como "Perfume de Artemis", "Perfume de Leto", "Perfume de Mnemosine", "Polvo de incienso", etc. En el caso de Heráclito y en clara sintonía con el autor de Derveni:

> Dado que, de **las cosas que son, cada una es llamada según aquello que predomina, todas las cosas fueron llamadas** *Zeus* de acuerdo con este mismo principio. Pues el aire domina todas las cosas en la medida en que quiere. Así que cuando dicen que *la Moira hila* afirman que la inteligencia de Zeus *sanciona*[228] cómo es necesario que las cosas que son, las pasadas y las venideras nazcan, sean y acaben. Y lo compara (se. Orfeo) con un *soberano* —pues de los nombres que le aplica es este el que parecía que le convenía más—, cuando dice: *Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente*[229].

Los nombres del dios de Heráclito toman los aromas según le place, "καθ΄ἡδονὴν ἑκάστου". Incluso, en el *Papiro de Derveni* se dice que *cada* realidad es una expresión de Zeus, luego el dios es todas sus partes en perfecta disposición: centro, cabeza, señor de todo, soberano, etc. En este sentido afirmamos anteriormente que la física de Heráclito coincidía con su teología, pues tanto el sujeto de B67, ὁ θεὸς, así como Ζηνὸς en B32, aparecen bajo la condición de los contrarios que responden a al "dios-naturaleza" (lo que podría sugerir un panteísmo "naturalista"[230]), cuya traducción material en el universo es πῦρ, expresión de la estructura dinámica y eterna de la realidad.

Por su parte, para el autor de Derveni, "todas las cosas se llaman Zeus", es decir, aire, así como todas las cosas, para Heráclito, responden a la unidad del fuego. Sin embargo, no hay

---

una solución mejor. Vale la pena señalar que la posibilidad de asociar la serpiente con el rayo (la Z también es la primera letra de Zeus) no debe descartarse, al igual que el nombre 'Dionisos Zagreo'". Betegh también menciona que, interpretemos o no los zigzags como truenos, la posibilidad nos conecta con Heráclito, ya que "los pares antitéticos grabados en las placas a menudo se relacionan con Heráclito. En la discusión de las palabras ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ de Heráclito B62 [...], mientras que el par ΕΙΡΗΝΗ ΠΟΛΕΜΟΣ recuerda a B67 [...]. Pero no solo se llama a Heráclito para ayudar en la interpretación de las placas óseas, sino que también sucede lo contrario. Kirk, Raven y Schofeld, por ejemplo, proponen sobre la base del grabado ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ que '[en B62] Heráclito, por lo tanto, puede estar dando una interpretación especial de una alternancia entre la vida y la muerte que fue ampliamente aceptada en cultos misteriosos exóticos de sabor báquico u órfico". Betegh (2004) 34.

[228] Aclara Bernabé que hay un "juego de palabras intraducible entre 'ἐπικλῶσαι' 'hilar' y ἐπικυρῶσαι 'sancionar'". Bernabé (2004) 177.

[229] *P. Derv*. Col. XIX. 1-10. Bernabé (2004) 177. ἐκ [τοῦ δ]ὲ [τ]ὰ ἐό̣ντα ἓν [ἕκ]αστον κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ ἐπικρατοῦντος, Ζεὺ[ς] πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐκλήθη· πάντῳ̣ν γὰρ ὁ ἀὴρ ἐπικρατεῖ τοσοῦτον ὅσον βούλ̣ε̣ται. 'Μοῖραν' δ' 'ἐπικλῶσαι' λ̣έ̣γοντες τοῦ Διὸς τὴν φρόνησιν ἐ̣πικυρῶσαι λέγουσιν τὰ ἐόντα κ̣αὶ τὰ γινόμενα καὶ τὰ μέλλοντα, ὅπως χρὴ γενέσθαι τε καὶ εἶ̣ναι κα[ὶ] παύσασθαι. βασ̣ι̣λ̣εῖ δὲ αὐτὸν εἰκάζει (τοῦτο γάρ οἱ προσφέρειν [____] ἐφα[ί]νετο ἐκ τῶν λεγομένων ὀνομάτων) λέγων ὧδε· [____] "Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς δ' ἀρχὸς ἁπάν̣τ̣ων ἀργικέραυνος".

[230] Sigo aquí a Lebedev, quien plantea dos tipos de panteísmo en la Grecia antigua: el panteísmo naturalista y el panteísmo ético-religioso. Ambos responden a la ecuación dios = naturaleza, pero con algunas diferencias. Según el filósofo ruso, el autor de Derveni invierte el panteísmo naturalista jónico a través de un *peritropo* audaz. Cf. Lebedev (2018) 719.

que olvidar que la identidad del dios se multiplica como el humo (emanación) del fuego que se mezcla con otros inciensos-nombres, y esto no podría ocurrir de otra manera que a través del aire[231]. Antes de examinar el papel del aire en el esquema físico de Heráclito, debemos retener que en B32 "lo único sabio" remite al nombre de Zeus, cuya cifra etimológica es "lo vivo", ζῇν, así como en B30 se predica del fuego siemprevivo, ἀεί-**ζωον**:

> Lo uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus[232].

Así mismo aparece calificado el fuego en el poema órfico:

> Zeus hálito de todo, Zeus impulso del fuego [infatigable[233]

Por su parte, en Heráclito el dios es el fuego, y este es la materialización de una realidad eterna y sabia que reúne lo uno y todas las cosas en la combinación: fuego / humo[234]. Por tanto, el fuego podría ser discernido a través del humo en una situación hipotética propuesta por el propio Heráclito:

> Si todas las cosas se convirtieran en humo, sin embargo, las narices las discernirían[235].

En contraste, para el autor de Derveni, Zeus es identificado con el aire en el que se sostienen todas las cosas. La inteligencia de Zeus "hila-sanciona", conforme es necesario que las cosas que son, las pasadas y las venideras nazcan, sean y acaben. De esta manera, Zeus configura el "panteísmo naturalista" de la teogonía órfica y adquiere propiedades eternas:

> Pues el aire existía incluso antes de que las cosas que son ahora se configuraran y siempre existirá, pues no llegó a ser, sino que existía. Y el motivo por el que (Zeus) fue llamado *aire* queda de manifiesto en lo que antecede[236].

Para el autor de Derveni todas las cosas llegaron a ser por causa del aire, y todo se encuentra dentro del aire. Por su parte, Heráclito no descarta la importancia del aire (ni la respiración) que, como se verá en el siguiente capítulo con base en las noticias de Sexto Empírico y Aecio, transmite la idea de un alma universal llamada por Aristóteles "exhalación". Cabe sin embargo anticipar que el humo puede ser una referencia a los "elementos de la multiplicidad"

---

[231] Dice Colli: "De hecho, θύωμα indica la especia destinada a quemarse en un sacrificio (piensa en el fuego sagrado del Pritaneo de Éfeso) – por lo tanto, lo que importa no es solo el aroma, sino el punto de vista de quien presencia el sacrificio – fuego y humo de varios colores y olores – donde los "nombres" (representaciones) dependen del punto de vista. {De las fichas bibliográficas} – Mundo como apariencia. No acepto <πῦρ> (fuego) con Bollack. El sujeto es siempre el dios: su cambio es solo la representación (nombre) de los sujetos. Expresión filosófica del espejo de Dioniso. Buena observación de Fränkel DPH 442, que "Geruch" [olor] y "Name" [nombre] son los principios de la individuación". Cf. Colli (1993) 56.

[232] Clem, *Strom.* V, 115, 1. B32 (= 84 Marcovich): ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

[233] *Fr*. 31B (21+21° K.). Ps.-Aristot. *De mund*. 401a 25, cfr. Apul. *De mundo*, 37.

[234] El fuego se mezcla con los perfumes, lo que da entender que es discernible a través del olfato y, por tanto, del aire. Por eso en la sentencia B7 (= 78 Marcovich) que transmite Aristóteles se lee: "Si todas las cosas se convirtieran en humo, sin embargo, las narices las discernirían" ("ει πάντα τά οντα καπνός γένοιτο, 'ρίνες άν διαγνοΐεν."). Arist. *De Sens*, 5.

[235] *De sensu*, 5, 443a 23. B7 (= 78 Marcovich): εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.

[236] *P. Derveni* col. XVII. Bernabé (2004) 174.

que se mezclan con la unidad esencial ὁ θεὸς / πῦρ[237], incluso identificando la contrariedad del fuego que se expresa en el aire, pero no uno cualquiera, sino humo divino, es decir, incienso. Ahora bien, Gigon indicó que "el fuego no es un cuerpo permanente del que las cosas nacen, sino que es lo uno que se cambia [ἀλλοιοῦται] en el todo de las cosas y está todo presente en el cosmos"[238]. En consecuencia, el fuego no existe como una parte de κόσμος, sino que *es* κόσμος en sus transformaciones: ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον. El fuego es la consistencia perenne y material del κόσμος con la que coinciden todas las partes que conforman una unidad primordial y viceversa, la unidad de la que se forman todas las partes, cuya propiedad última es el fuego que es "dios", "mundo" y naturaleza". Téngase en cuenta que, como se leyó en el fragmento B63a, el fuego en la Antigüedad era entendido como inteligencia[239], pensamiento, sabiduría y también solía ser identificado con el dios cósmico, como ya se ha señalado con B67 y se corrobora con B50a[240].

> Que el Todo es un Dios
> divisible indivisible,
> generado ingénito,
> mortal inmortal,
> justo es que <quienes escuchan su> *dogma*,
> <lo juzguen sabio>[241].

Aquí, el Todo que es Dios, refuerza la idea de que lo Uno debe ser entendido como sabio como en B32 y B67. La contradicción omniabarcadora que adquiere el estatuto de lo sabio. Así pues, el fuego, expresión material de ὁ θεὸς[242], es la unidad que multiplica sus aromas / nombres cumpliendo con el criterio de lo sabio, en B50, ἓν πάντα εἶναί, en B32: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι y en B41: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν. Incluso, si ὁ θεὸς se hace llamar de distintas maneras sin perder su identidad-unidad (condición de lo sabio), entonces coincide con el fuego sagrado que en la tradición religiosa griega se entiende como "signo de la presencia divina"[243], y que en Heráclito podría identificarse también con Πόλεμος. ¿Podría ser esta una indicación para explicar "la más bella armonía" que resulta de Discordia (B8) y de la Guerra, padre de todas las cosas? Recuérdese que la sentencia B80:

---

[237] Etimológicamente, "el sin nombre", Ἀπέλλων. De igual forma la expresión ἀλλοιοῦται de B67 admite una ambigüedad en la que se permite traducir el sujeto del cambio como uno y el mismo, lo que introduce la perspectiva de una multiplicidad asociada con el nombrar y simbolizable con el fuego.

[238] Mondolfo (1998) 234.

[239] Se podría intentar un paralelo con la propuesta de David Sider (2014) de νόος como atributo de Zeus en el *Papiro de Derveni* y el fuego como expresión de la inteligencia divina. "The Orphic Poem of the Derveni Papyrus", Papadopoulou, I. y Muellner, L. (eds.), (2014), 225-253.

[240] Hülsz (2001) 181.

[241] Hipp, Ref. IX, 9, 1. F50a Mouraviev: Εἶναι τὸ διαιρετὸν γεντὸν ἀγέντον θνητὸν ἀθάναθον θεόν, δίκαιόν <ἐστι τοῦ δόγματος ἀκούσαντας αὐτοῦ σοφὸν δικαιοῦν·>.

[242] El dios, según Colli, sería expresión de Apolo, identificable con la unidad del fuego y la "celebración de la sabiduría" entre los griegos. Cf. Colli (1982) 56.

[243] Burkert señaló que "Nada da una impronta tan característica e inconfundible a una determinada situación como un perfume distintivo; el fuego habla no sólo al ojo, al oído y al tacto, sino también al sentido del olfato. Lo sagrado se experimenta como una atmósfera de perfume divino, lo que sin duda se tenía siempre en cuenta a la hora de la selección de maderas y las ramas para el fuego sagrado". Burkert (2007) 86.

> Hay que saber:
> que la guerra es común
> que la discordia es justicia,
> y que todo acontece por discordia y necesidad[244].

Discordia concuerda con Πόλεμος ξυνοῦ, pero también Πόλεμος πάντων δὲ βασιλεύς. La guerra debe ser operante en todas las cosas y facultar el orden, por cuanto es condición de la armonía en todas las cosas, así como: γινόμενα πάντα κατ' εριν (B8) en coincidencia con πάντων κατὰ τὸν λόγον (B1). Y si en todo hay Guerra y Discordia, debe coincidir con las propiedades del fuego-dios cósmico, cuya combustión perenne es la misma de la secuencia ordenada o establecida tal y como la conocemos[245]: κοινόν κόσμον. Así, Ἔριϛ-Πόλεμος, κόσμος- πῦρ y λόγος tienen por atributo lo común, de esta manera se cumple con la fórmula: μ̣αρτυρόμενος ̣τὰ κοινὰ que el autor de Derveni atribuye a Heráclito como una novedad respecto a la oposición: "τὰ κοινά / τὰ ἴδια". Si en todo hay fuego y en todo hay Guerra-Discordia[246], en "este mundo, el mismo para todos" [247], el fuego es la materialización eterna tanto de Πόλεμος como Ἔριϛ. Dicen Kirk y Raven que Πόλεμος y Ἔριϛ son:

> una metáfora que emplea Heráclito para expresar el dominio del cambio en el mundo. No cabe duda de que está conexionado con la reacción entre opuestos y la mayoría de las clases de cambio[248].

La dupla Ἔριϛ-Πόλεμος expresan una pugna primordial que hace posible las transformaciones (B67), la generación (B8) y la secuencia ordenada del κόσμος (B30), es decir, la totalidad de lo existente. En otras palabras, por Ἔριϛ-Πόλεμος hay orden y ley en el mundo, cuyo resultado es la armonía cósmica que, según el autor de Derveni, ensambla la oposición de todas las cosas, pero también la confrontación da origen a las cosas que existen:

> ... cuando el intelecto provocó que los elementos **entrechocaran** unos con otros e hizo que las cosas que existen, tan pronto como se separaron, se mantuvieran aparte unas de otras[249].

---

[244] Cels, *apud Orig., contra C.*, VI, 42. B80 (= 28 Marcovich): εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ΄ ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών?].

[245] De forma similar el autor de Derveni podría decir, según Tsantsanoglou y Parássoglou: "[.]οῦ ε.[θ]ε̣ῶν[ὁ κείμ[ενα]", "that [one] of the gods who has (or had) altered what is establed…". *P. Derv*. Col. IV, 1-2. Tsantsanoglou, Parássoglou y Kouremenos (2006).

[246] Esta premisa encuentra su corroboración en B90: "Todas las cosas son canje (equivalente) del fuego, y el fuego lo es de todas las cosas, lo mismo que las mercancías lo son del oro, y el oro, de las mercancías". Plut, *De E ap. Delph.* 388 E. B90 (= 54 Marcovich) : πυρός ανταμοιβή τα πάντα καί πυρ απάντων, δκωσπερ χρυσοϋ χρήματα και χρημάτων χρυσός.

[247] Para Finkelberg el sentido de τόνδε es un demostrativo construido como proléptico y no anafórico, toda vez que la acepción sugerida de κόσμος es la de "orden, secuencia ordenada" que aplica para la posterior predicación sobre el fuego: "habitualmente tomando κόσμος en su sentido genérico de 'orden', el lector naturalmente anticiparía su calificación, tomando así el τόνδε como apuntando hacia adelante, y de hecho lo encontraría en 'encender en medidas y extinguir en medidas' describiendo adecuadamente 'este orden' en el sentido de cambios de fuego medidos". Finkelberg (2009) 320.

[248] Kirk y Raven (1974) 976.

[249] *P. Derv*. Col. XV. 1-5. κρ̣ούε<ι>ν αὐτὰ πρ̣ὸ[ς ἄλ]ληλα κ̣α[ὶ] ποήσηι τὸ [πρῶτ]ον χωρισθέντα διαϛτῆναι δίχ' ἀλλήλων τὰ ἐ̣όντα· χωρ[ι]ζομένου γὰρ τοῦ ἡλίου καὶ ἀπολαμβανομένου ἐν μέσωι πήξας ἴσχει καὶ τἄνωθε τοῦ ἡλίου καὶ τὰ κάτωθεν. ἐχόμενον δὲ ἔπος·. Traducción de Bernabé (2004) 172.

En opinión del autor de Derveni, por la pugna original entre los elementos que origina el Intelecto, las cosas permanecen separadas y sus posiciones estables. En contraste, para Heráclito no habría unidad sin mezcla (B67) así como no existirían todas las cosas sin Discordia (B8). También para Heráclito el reino de la Guerra se impone con Justicia. Por eso todo en el κόσμος cumple con el imperio de la ley como la que aparece en el fragmento 169 de Píndaro:

> La Ley, Rey de todos (Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς), de mortales e inmortales [θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων], condenando la suma violencia, lo guía todo con soberana mano[250] [ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτᾳ χειρί].

Aquí, la expresión Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς (título por lo general asociado a Zeus) es análoga a la fórmula de Heráclito Πόλεμος πάντων δὲ βασιλεύς (B80), y en común, la ley, como la guerra, tendrían en común abarcar todas las cosas, ὁ πάντων. En suma, tenemos que Heráclito universaliza la Justicia[251], "haciéndola indiscernible de ἔρις, 'discordia' o 'lucha' (término que parece muy cercano a πόλεμος, la guerra, que es símbolo de la contraposición en general […]")[252].

Al respecto, podemos atender una indicación cardinal de Enrique Hülsz: "[l]o que Heráclito llama 'fuego siempre viviente' es la ley eterna", la misma que se aplica en otros lugares conforme al λόγος y en otros conforme a φύσις[253]. El fuego, dios y la naturaleza reúnen materialmente la totalidad de κόσμος, de manera que su expresión particular es la expresión universal. El fuego-dios, o mejor, ya podemos decirlo con Finkelberg, el "dios ardiente" de Heráclito, existe en todas las cosas porque *es* el mismo para todas las cosas en el "orden actual", κόσμος. Y si el fuego es traducción material de ὁ θεὸς, entonces podría coincidir con el panteísmo órfico como aparece en el poema analizado por el autor de Derveni:

> Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está [perfectamente dispuesto[254].

Sin embargo, Heráclito se apartaría, como Jenófanes (B23, 24, 25) de la mitología tradicional y las representaciones antropomórficas (animistas), quizás por eso, como piensa Mondolfo, consideraría el nombre de Zeus "defectuoso e inadecuado"[255], sin dejar en todo caso de

---

[250] La segunda parte del fragmento dice: "Lo infiero de las hazañas de Heracles; pues los bueyes de Gerión llevó a los Pórticos Ciclópeos de Euristeo, sin haberlos ganado ni comprado" / Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτᾳ χειρί. τεκμαίρομαιἔργοισιν Ἡρακλέος·ἐπεὶ Γηρυόνα βόας. Fr. 169. Píndaro (1984) 367.

[251] También se lee en el fragmento B1 de Anaximandro que citamos en el primer capítulo: "Aquello que es el origen para las cosas que existen, en eso mismo se produce su destrucción, de acuerdo con la necesidad; pues se hacen justicia y se dan reparación unas a otras por su injusticia según el orden del tiempo". 12 DK, B1. Simpl. *in Ph. 24*. 13: ἑξ. ὡν δε ἡ γένεσις ἑστι tote oúsi καί τήν *φθοράν εις ταύτα γίνεσθαι κατά τό χρεών διδόναι γάρ αυτά δίκην καί τίσιν άλλήλοις τής αδικίας κατά τήν τού χρόνον τάξιν*". Citado en Hülsz (2001) 22.
εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας
κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν:

[252] Hülsz (2001) 63.

[253] Hülsz (2001) 177.

[254] Fr. 31B (21 + 21 K). Ps.-Aristot, *De mund*. 401a 25.

[255] Mondolfo (1998) 213.

concebirlo como un intelecto divino semejante a las propiedades de Noῦς en el *Papiro de Derveni*. Dice Mondolfo:

> Sin embargo, para establecer que Heráclito afirmaba una inteligencia universal o Mente divina o Espíritu del mundo, bastaría ya la teoría del *logos* común y eterno, y su relación con el fuego siempreviviente al que se atribuye (bajo la figura del rayo) el gobierno del mundo y al que se confiere la calificación de inteligencia y su identidad con el alma[256].

Finalmente, podríamos concluir ya que el intelecto divino, tanto para el autor de Derveni como para Heráclito, iría más allá de la convención mitopoética asociada a Zeus, y sería la expresión de lo que abarca y gobierna sobre la totalidad de las cosas. En el caso del autor de Derveni, Zeus es un nombre provisional que comprehende todo lo que es y que antecede todo lo que ha llegado a ser por causa del aire. En el caso de Heráclito, ὁ θεὸς es fuego (B67), simbolizado en el rayo (B41, B64), es la inteligencia cósmica que ordena todo cuanto existe según la naturaleza, esto es, despejando el azar y fijando la posición de todas las cosas. El fuego divino (equivalente de lo uno y sabio) regula y abarca el universo como un todo: ἓν πάντα εἶναί. Y, si lo común o universal de πῦρ es la inteligencia que guía la totalidad de las cosas en el κόσμος, entonces debe ser: "la racionalidad inmanente de la realidad como un todo orgánico: el orden de todas las cosas, sin excepción"[257].

e) Los nombres divinos

Hasta aquí se ha dicho que el dios de Heráclito puede ser entendido como la unidad coherente del mundo y la naturaleza, aunque no necesariamente se identifica con la Inteligencia, ni la Justicia, la Necesidad o el Destino. Ahora bien, ¿qué relación tendría con la Naturaleza, siendo el κόσμος κατὰ φύσιν? En principio, recuérdese que todo predicado acerca de la "verdadera constitución", φύσις, se expresa en cada una y todas las partes. Entonces ¿por qué φύσις contrasta en B123 con la manifestación, si, aparentemente, no conlleva por sí misma la ocultación?[258]. Aunque no es posible demostrar un vínculo etimológico entre φύσις y φάω, es decir, "resplandecer, brillar"[259], podemos atender la sugerencia de Hülsz:

> *Phuo* significa crecer, desarrollarse, e incluso (aunque sea una sobresimplificación reducir su sentido originario a este) nacer, generarse, y engendrar, de modo que 'salir a la luz', 'mostrarse', o nociones semejantes (implicadas en *phainomai-phainesthai)* son al menos afines. Y además, desde otra aproximación, solo puede ser susceptible de ocultación lo que también puede ser mostrado o manifestado[260].

Solamente lo que se manifiesta es susceptible de ser ocultado, toda vez que la manifestación puede darse como φῶς o φάω, pareja que compone la relación propuesta por Hülsz entre φαίνομαι y φαίνεσθαι. Si φῶς tiene la propiedad de "alumbrar" o "florecer", entendido en la antigüedad como nacer, también tiene la propiedad de ocultar. De manera que la relación de

[256] Mondolfo (1998) 219.
[257] Hülsz (2001) 169.
[258] Hülsz (2001) 172.
[259] Cf. Entrada de "φύσις" en *Diccionario. Griego-Español*. Yarza. (1954).
[260] Hülsz (2001) 175.

φῶς o φάω, al menos por afinidad con φύσις, se daría en términos del ser y no ser de todas las cosas. Visto de esta forma, φύσις podría ser una expresión para la unidad oculta de los contrarios, pero también la imagen dinámica del mundo, incluyendo los nombres y sus funciones. Recuérdese, por otro lado, que conforme a la definición aristotélica de enigma que hemos tenido en cuenta desde el comienzo de este estudio, no se pueden juntar nombres en su significado ordinario, sino que se ha de utilizar metáforas[261]. En la segunda parte de esa definición encontramos que, si bien, con el enigma se hacen combinaciones imposibles, se expresan cosas que verdaderamente existen:

> según la composición de los vocablos no es posible hacer esto, pero sí lo es por la metáfora[262].

También en B32 se emplea un nombre provisional y cifrado en una metáfora (literalmente, μεταφορά, *llevar más allá*) que realiza la combinación de lo estable y lo dinámico del mundo. Para Aristóteles, la metáfora es "el desplazamiento hacia una cosa del nombre que corresponde a otra, ya sea del género a la especie, de la especie al género, de una especie a otra especie, o por analogía"[263]. En esa dirección, podría pensarse que la propiedad última de todas las cosas, φύσις, se cifra en metáforas acerca de la naturaleza, toda vez que el nombre deberá siempre adecuarse a la cosa nombrada.

Ahora bien, es probable que no querer asignar un nombre propio o univoco a la realidad divina se deba a un interés del efesio por deslindarse de la mayoría de los hombres (οἱ πολλοί) que habla de los asuntos divinos sin comprender, así como el autor de Derveni se pronuncia en la columna XVIII contra quienes "hablan sin comprender correctamente" (Λέγοντες μὲν ὀρθῶς, οὐκ εἰδότες δὲ). En opinión de Lebedev la distinción entre "nombres comunes" (τὰ κοινά) anteriores y los "peculiares" (τὰ ἰδιά) recuerdan la distinción entre nombres "primeros" y "segundos" en *Crátilo*. Según el filósofo ruso, la época en que sólo se usaban nombres "comunes" probablemente corresponde a la "fase original de la civilización discutida en el tratado de Protágoras 'Περὶ τῆς ἐν ἀρχῆι καταστάσεως"'[264]. Por esa razón:

> el culto antropomórfico a los dioses de la religión griega oficial no podía existir en ese momento, debido a que los nombres de los dioses aún no habían sido inventados por los poetas. Los humanos que vivían en ese tiempo eran ateos naturales o adoraba el fenómeno natural, 'cosas que realmente existen' (τὰ ἐόντα, τὰ πράγματα), como las estrellas y los

[261] Alberto Bernabé subraya, particularmente, como recursos estilísticos de Heráclito, "las expresiones gnómicas, sin verbo, declaraciones atemporales e incontrovertibles, propias de la sabiduría ancestral de los Siete Sabios, en una época en que la comunicación aún los recursos de la expresión oral sobre los de la expresión escrita; bien el oxímoron, que pone de relieve los matices diversos que pueden subyacer en una palabra con aparente sentido único, bien los paralelismos verbales que insisten en una ordenación estructurada y reiterativa, bien los juegos sinonímicos o incluso etimológicos. Pero sobre todos ellos predomina el uso magistral del quiasmo; quiasmos sintácticos o verbales (a menudo contraponiendo quiasmo sintáctico con paralelismo verbal, en un ejercicio de virtuosismo estilístico)". Alberto Bernabé, "Expresiones polares en Heráclito", en *Nuevos ensayos*, 135.

[262] *Poet.* 1458a 25-30

[263] *Poet.* 1457b 6-9: μεταφορὰ δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.

[264] Cf. Lebedev (2018) 760.

> elementos, y ante todo cosas que eran 'útiles' para la vida humana (τὰ ὠφελοῦντα τοὺς ἀνθρώπους), como el sol y la luna**.**

Y agrega el filósofo ruso:

> La falsa religión mitológica de los poetas fue el resultado de la posterior 'enfermedad de lenguaje', de la mala lectura y la incomprensión de la cosmogonía poética de Orfeo por los ignorantes, oi πολλοί[265].

Visto de esta forma, podríamos pensar que también Heráclito diagnostica una "enfermedad de lenguaje". Y aunque "λόγος" es lo "común" por excelencia, es mal comprendido y degradado en su recepción "particular", lo mismo que la religión (B5)[266]. El efesio condena la opinión separada (τὰ ἰδιά) que la relación entre dichos y palabras, ἐπέων καὶ ἔργων[267], y cuya unidad promete demostrar desde el proemio de su libro que es metáfora del mundo, *liber naturae*[268]. Desde el punto de vista de Heráclito, los nombres divinos designan "fenómenos cósmicos" y "naturales" que la "muchedumbre" ignora. Por esta razón, en B15 se denuncia que los practicantes de los misterios no comprenden la unidad entre Dionisos y Hades o en B14 que los magos y noctívagos serán juzgados por el fuego. Teniendo en cuenta esta situación, Heráclito modificó los nombres, al igual que en los misterios de Eleusis se introducían "nuevas nomenclaturas esotéricas, así como cambios en la relación entre los dioses 'clásicos'". Por esta razón:

> Deméter fue llamada Achtheia. Korê *Athelâ* (que, dicho sea de paso, no puedo evitar leer juntas anagramáticamente como *Aletheia*), habiendo sido mejor preservado el secreto de otros nombres. ¿No podríamos interpretar el modo en que Heráclito renombra algunas divinidades y les atribuye nuevas funciones como efecto de haber sido iniciado en los misterios eleusinos?[269]

Esta consideración podría arrojar luz sobre cierta idea de los nombres divinos que colaboran con la noción de Naturaleza en Heráclito, la cual, pudo haber sido una deuda con los cultos agrícolas de la antigüedad y transformada incluso en la imagen de los ciclos alternantes del

---

[265] Lebedev (2018) 760. Énfasis propio.

[266] *Theosoph*, 68. B5 (86 = Marcovich): καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰςπηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο (οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι) / En vano tratan de purificarse con sangre. cuando son manchados (por haber derramado sangre), como si uno que se ha metido en el lodo con lodo tratara de lavarse: parecería estar loco a cualquier hombre normal, si lo viera obrar así. Es más: ruegan a esas estatuas, como si alguien conversara con edificios, lejos de conocer quiénes son en verdad los dioses y los héroes / (cuál es la verdadera naturaleza de los dioses y semidioses). καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰςπηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο (οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι). Colli pone en duda la veracidad de B5. Cf. Colli (1980) 140.

[267] Hülsz (2001) 245.

[268] Lebedev menciona que en el libro de Heráclito encontramos "una pluralidad de modelos poéticos metafóricos del cosmos: el cosmos como *liber naturae* (λόγος ὅδε), el cosmos como *templum naturae* (del cual se deriva la metáfora sacral de πῦρ ἀείζωιον)". (2018) 763.

[269] El mismo procedimiento lo encontramos en Ferécides con Zas, Kthnoiê-Gê, Khronos and Ogenos. Mouraviev (2007) 7.

mundo, en cuanto expresión divina (Apolo o Zeus), concebido como realidad natural, de donde obtenemos la ecuación *mundo = naturaleza*. Esta idea encuentra eco con Lebedev cuando sugiere la existencia de una especie de "ateísmo natural" previo a la asignación de nombres secundarios para los dioses por parte de poetas-teólogos como Orfeo, para luego, obtener la imagen de una naturaleza divinizada como en Heráclito. En ese sentido, φύσις podría asociarse al "proceso universal del devenir, principio causa y fuerza de él" y, como se ha dicho una "herencia del más antiguo pensamiento religioso, que en los cultos agrarios se inspiraba en un sentimiento noción de una potencia de vida, generación, fecundidad" [270]. Lebedev observa que podríamos estar tentados a relacionar el método etimológico como el que lleva a cabo el autor de Derveni con el "naturalismo y las semánticas funcionalistas con el convencionalismo"[271].

Resulta difícil, como ya ha observado Lebedev, definir si, en el caso del autor de Derveni, su procedimiento es "convencionalista", debido a que de 25 nombres que analiza, solamente uno dice ser "por convención" (νόμωι). Lo que interesa, en opinión de Lebedev, es que para el autor de Derveni la adoración de los dioses tradicionales es el resultado de una mala interpretación del "Proto-texto" por parte de la mayoría de los hombres. Es más, el poema que analiza contiene la mayoría de las cifras necesarias para explicar el origen de los nombres divinos que fueron degradados por la mala comprensión pública, esto es, una deformación del carácter "naturalista-nominalista" muy afín a la que se encuentra en Heráclito. Para el caso del autor de Derveni, el significado referencial de los nombres divinos es diferente del significado pretendido por la gente común, según se constata en la columna XVIII. Y agrega Lebedev:

> Cuando escuchan el nombre de Zeus, imaginan la conocida figura antropomórfica, pero κατὰ φύσιν este nombre se refiere al aire. Así que todos los griegos ordinarios son tontos [*fools*]: no se dan cuenta de que de hecho adoran diferentes formas de aire, es decir, fenómenos naturales. Una teoría del **error lingüístico original** de los mortales que conduce a consecuencias aún más catastróficas, es decir, al origen del mundo fenoménico de la pluralidad, atestiguada en Parménides (B8.53)[272].

Según nos dice Lebedev, los fenómenos naturales fueron confundidos con dioses antropomórficos según Critias, "la Revolución de los Cielos (El Vórtice del Aire), el trueno y el relámpago, el cielo estrellado, los ὄμβροι, son muy similares a los de los *Papiro de Derveni*"[273]. De esto se deriva que, según el autor de Derveni, Orfeo pretendía que el significado "superficial" de su poesía fuera para los ignorantes πολλοί, y el "significado oculto", es decir, "verdadero", para unos pocos, para los filósofos "(que en Atenas del siglo V a.C. eran llamados sofistas) y sus discípulos"[274]. En opinión de Lebedev, la religión y la ciencia fueron inventadas y transmitidas a la posteridad por Orfeo en su poesía. Por esta

[270] Mondolfo (1998) 232.
[271] Lebedev (2018) 727.
[272] Lebedev (2018) 727. Énfasis propio.
[273] Lebedev (2018) 727.
[274] Lebedev (2018) 727.

razón, desde el punto de vista del autor de Derveni, los "nombres comunes" (κοινὰ ὀνόματα) ya existían en la época de Orfeo (en la que el lenguaje respondía a la *physis*), pero los "nombres peculiares" (ἴδια) fueron inventados por los poetas. En otras palabras, hubo un tiempo ("ἦν ποτε χρόνος") en el que no había dioses sino puramente "fenómenos naturales":

> los 'hombres antiguos' (ἀρχαῖοι ἄνθρωποι) eran ateos naturales que adoraban solo al Sol, la Luna y los elementos. De manera que vivían 'en armonía con la naturaleza' (κατὰ φύσιν) y su lenguaje era natural, es decir, conforme a la realidad (κατὰ φύσιν)[275].

Esta opinión lleva a Lebedev a afirmar que la exégesis del autor de Derveni sigue "a los antiguos", es decir, la época en la que "no había dioses" y a explicar más bien los "nombres primarios", de forma similar a como en el *Crátilo* de Platón se formula la distinción entre los nombres "primarios" y "secundarios". No obstante, la teoría platónica difiere de la del autor de Derveni, pues en el diálogo los nombres "primarios" imitativos son unidades elementales estructurales a partir de las cuales se construyen los nombres secundarios, y no son idénticos a los nombres comunes de uso corriente (τὰ κοινά), como ocurre en el *Papiro de Derveni*. Aun así, para Platón los nombres "primarios" imitan la esencia de las cosas, así como en el *Papiro de Derveni* se indica que los nombres comunes se refieren a cosas reales ("περὶ τῶν πραγμάτων")[276]. En consecuencia, todos o la mayoría de los nombres divinos en el *Crátilo* deben ser también secundarios, y todos ellos, como indica el autor de Derveni en la misma línea de Heráclito, requieren una decodificación especial.

> Aunque no se afirma explícitamente que los nombres divinos existentes estén corrompidos o distorsionados, esto se deduce de la reconstrucción de sus formas 'integrales' originales que han sido olvidadas por los *polloi*[277].

En cualquier caso, cabe indicar que, tanto Orfeo como Heráclito, emplearon un lenguaje críptico "idiomático", "alegórico" o "cifrado" para transmitir ideas filosóficas destinadas solamente a "aquellos que entienden correctamente" la naturaleza de las cosas. Sin embargo, la opinión de Lebedev, en la misma línea de Piano y Betegh, que el sujeto de μετ̣α̣θ̣[έμενος de la IV columna del *Papiro de Derveni* sea el propio Heráclito (y no Zeus o la "mente cósmica"), ratifica la idea de que el objeto del verbo es "ὀνόματα", es decir, que los nombres ordinarios contradicen la función (ἔργον) de las cosas nombradas convencionalmente; por lo tanto, deben ser entendidos como "metáforas naturales", fundamento cósmico y gramatical del libro y la filosofía de Heráclito. Es más, Lebedev observa que el término μεταφορά para lo que hoy llamamos metáfora, no está atestiguado en poéticas y retóricas anteriores a Isócrates, Anaxímenes de Lampsaco y Aristóteles en el siglo IV a.C.

> Pero las palabras y los conceptos no son los mismos, por lo que no se sigue que los sofistas del siglo V tuvieran idea sobre el lenguaje metafórico. Tenemos buenas razones para suponer que ἴδιον ὄνομα o τὰ ἰδιάζοντα fuera uno de los primeros términos para metáfora (siglo V a.

[275] Lebedev (2018) 727.
[276] Cf. *P. Derv*. XIII, 7.
[277] Lebedev (2018) 728.

> C.). El uso [de τὰ ἰδιάζοντα como metáfora[278]] se encuentra registrado todavía en Epigenes durante el siglo V en sus interpretaciones alegóricas de la 'poesía de Orfeo'[279].

Para el caso del autor de Derveni sería claro que Orfeo asimilaba el "tiempo" con la "nieve"[280], el "sol" con el "falo"[281], o Zeus con el rey[282]. De esta manera el autor de Derveni explicita su tarea:

> Y cuando (Orfeo) la llama (a Noche) *nodriza*, alude enigmáticamente a que la noche congela al enfriarlas las cosas que el sol deshace al calentarlas[283].
> Dado que (Orfeo) le da a todo el poema un sentido alegórico acerca de las cosas que hay, es necesario comentarlo verso a verso[284].

Lebedev indica que un nombre común se vuelve metafórico ("peculiar") al unirlo (προσφέρειν) a un objeto diferente, es decir, a modo de enigma. El término προσ-φέρειν será cambiado en el siglo IV por μετα-φέρειν[285], y en esa dirección también señala Aristóteles cuando dice que una metáfora es "el desplazamiento hacia una cosa del nombre que corresponde a otra, ya sea del género a la especie, de la especie al género, de una especie a otra especie, o por analogía"[286]. De forma similar, como nos hace ver Colli, Heráclito:

> adopta por tanto la forma de los enigmas[287], ya que gracias a los instrumentos más heterogéneos propone respecto al objeto escondido algo que adivinar. Es la invención de una forma que nunca más se intentará, porque esta experiencia no consiente imitaciones[288].

Y agrega:

> **Aquí basta con decir que el 'discurso' de Heráclito se identifica con la esencia del mundo precisamente porque ésta consiste en el 'discurso' que revela la *physis*, es decir el nacimiento, la inmediatez**. Este 'discurso' único, es decir esta 'expresión', no es sin

[278] Cf. Clem, *Strom.* V, 49.
[279] Lebedev (2018) 760.
[280] Cf. *P. Derv*. XII, 11.
[281] *P. Derv*. XIII, 9: "αἰδοίων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιο[ν]·".
[282] *P. Derv*. XIX, 8: "βασιλεῖ δὲ αὐτὸν εἰκάζει".
[283] *P. Derv.* Col. X 11-12.
[284] *P. Derv.* Col. XIII 5-6.
[285] El guion que separa el sustantivo de la preposición es propuesto por el propio Lebedev.
[286] *Poet.* 1457b 6-9: μεταφορὰ δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.
[287] Recuérdese también que de esta manera se dice en el *Papiro de Derveni* que también Orfeo formuló su enseñanza mediante el uso de "expresiones acostumbradas", aun cuando el uso del vocabulario común requiera elucidación debido a que: "**Orfeo no quiso decir enigmas indefinidos, sino grandes cosas a través de enigmas**". *P. Derv*. Col. VII, 5. [κα]ὶ [Ὀρφεὺ]ς̣αὐτ[ὸ]ς | [ἀό]ριστ' αἰν[ίγμα]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμασ[ι]ν δὲ | [μεγ]άλα. Cf. Enmienda propuesta por Betegh y Piano (2019) 196.
[288] Colli (1996) 211.

> embargo una discursividad todavía, que oscurecería sin remedio el enigma, con su violencia, e impediría adivinar el juego del niño[289], oculto a todos, que rige el mundo[290].

Ahora bien, que su "expresión", no sea una discursividad todavía, permite identificar la física o la naturaleza con lo divino, lo inmediato e inmanente, toda vez que se "identifica con la esencia del mundo". Cabría alegar una vez más que dios se dice en Heráclito como "lo que es", es decir, la naturaleza = universo, el todo. Acerca de "lo que es" (B1), dice Colli, "la manifestación está unida a la inmediatez -como atestigua la vida"[291]. Lo vivo, ζῇν, inabarcable, no puede fijarse y es preciso que su nominación, lo mismo que el dios que multiplica sus nombres "según le place", esté siempre en devenir[292]. Así pues, según piensa Hülsz:

> Una complicación crucial es la notable opacidad del estatuto de lo divino: ¿estamos frente a una desmitificación o naturalización de la creencia ingenua popular, o ante una deificación de la naturaleza?[293]

El conocimiento verdadero, interés último de los cultos mistéricos en general análogo a la φύσις jónica, podría ser una cifra oculta bajo la Tierra, tal y como figura Cthonia en el poema de Ferecides, o incluso la Memoria subterránea para la tradición órfica, personificación del conocimiento aprendido que sobrevive a la muerte.

> [La] función reveladora de lo real, atribuida a una memoria que no es, como la nuestra, sobrevuelo del tiempo, sino evasión del tiempo, la hallamos de nuevo trasplantada en la *anamnesis* filosófica[294].

En lo sucesivo, cabe asumir una respuesta positiva frente a la pregunta de Hülsz, esto es, acerca de la "divinización de la naturaleza" en una dirección afín a Lebedev, según la cual, hay dos maneras de interpretar la ecuación *deus* = *natura*. Por un lado, el panteísmo

---

[289] Aquí una referencia a la sentencia B52 (= 93 Marcovich): " [ΑΙΩΝ] es un niño que juega a los / dados ¡el poder real está en las manos de un niño!" ΑΙΩΝ ΠΑΙΣ ΕΣΤΙ ΠΑΙΖΩΝ, ΠΕΤΤΕΥΩΝ· ΠΑΙΔΟΣ ἡ ΒΑΣΙΛΗΙΗ. Citamos la sentencia en mayúsculas, teniendo en cuenta que en la época en la que fue escrito el libro de Heráclito, no existía diferencia. Más adelante se comparará un juego de palabras con la expresión ΑΙΩΝ, cuya primera letra, A se lee de igual forma que las iniciales de Dionisos, tal y como se escribe en las láminas de hueso de Olbia: ΔΙΟΝ. Fr. 463 B.; I O1b. 94a Dubois. Dice Isabel Jiménez: "En ninguna de las tres laminillas aparece el nombre de Dioniso escrito completo. Además, en todas ellas aparece una A mayúscula escrita entre líneas (caso de a) o en la esquina inferior izquierda (caso de b y c). Es posible que se haya querido jugar con la similitud gráfica entre el nombre del dios ΔΙΟΝ (ΥΣΟΣ) y la palabra 'eternidad' AION (en la ortografía anterior a la distinción o / w), teniendo en cuenta que αἰών es un concepto fundamental entre los órficos, referido a la eternidad feliz que se alcanza tras la liberación de la vida mortal, propiciada en cierta medida por el propio Dioniso.

[290] Colli (1996) 212.

[291] Colli (1996) 214.

[292] Y agrega Hülsz que: "Una consideración más cuidadosa disipa esta impresión inicial; no se dice que la *physis* esté oculta, sino que ama ocultarse, introduciendo una ambigua tensión. Además, *krupíesthai* puede ser pasivo y significar 'estar oculta' (en contraste con 'ocultarse', con la connotación de desarrollar ella misma la acción, cf. por ej., la traducción inglesa de Kirk: 'to hide itself'), abriéndose la puerta con ello a la consideración del sujeto agente que realiza la ocultación. Alternativamente, podría tratarse de un enigma". Hülsz (2001) 176.

[293] Hülsz (2001) 35.

[294] Vernant (1985) 349.

naturalista reduce a dios a la naturaleza, mientras que el panteísmo ético-religioso reduce la naturaleza a dios[295]. No resultaría difícil entonces identificar ese principio generador con el dios de B67 y B32 que es principio y fin de todas las cosas. Ese tipo de panteísmo comunica con uno de los dipos de panteísmo que propone Lebedev en el pensamiento griego antiguo: el "naturalista" y el "ético- religioso"[296]. El panteísmo ético-religioso, como observa Lebedev,

> es éticamente relevante, la omnipresencia y omnisciencia de dios se entiende en él como un mandato moral, como un recordatorio del 'timor Domini' y una advertencia de '¡Te estoy observando!' El panteísmo naturalista es similar al deísmo y podría haber sido percibido por los griegos comunes como asebeia y ateísmo[297].

La existencia de un tipo de "naturalismo panteísta" en Heráclito, como observa Lebedev, tiene un origen milesio, mientras que un "naturalismo" de corte "ético-religioso", tiene un probable origen en Jenófanes y una recepción posterior en el autor de Derveni. En su análisis del himno a Zeus, el autor de Derveni integra una esfera ética y religiosa de acuerdo con una serie de formulaciones físicas y teológicas:

> El autor de Derveni entendió perfectamente la diferencia entre estos dos tipos de panteísmo. Él definitivamente no cree que el 'aire' que inhalamos monitorea nuestros pensamientos y castiga nuestros pecados en el Hades. En un brillante y polémico *peritropo* [περιτροπή] sustituye el panteísmo naturalista jónico, por el panteísmo ético religioso órfico de la Grecia occidental[298].

No obstante, como se ha dicho anteriormente, Zeus obra con Justicia, y al menos en lo relativo a la doctrina de Heráclito —quizás tributario teórico en esa intuición previa del orfismo— ambas divinidades cumplen funciones análogas de gobierno y regulación del universo. Zeus reviste una forma "paradigmática" de "gobierno natural" que se aplicará a la visión de Heráclito acerca de la "cosmópolis" o la "ciudad de Zeus (monarquía del sol) con miras a demostrar que el gobierno popular (el gobierno de 'muchos') es antinatural. Según Diodoto, el libro de Heráclito no trataba sobre la naturaleza (περὶ φύσεως), sino περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι (D.L.9.15)"[299]. "Sobre la política y las cosas relacionadas con la naturaleza estaban presentadas como paradigma". El dios cósmico de Heráclito coincide con "la naturaleza del mundo". De forma similar señala el autor de Derveni:

> ἀρχὸν δὲ [ἁπάντων ἔφη εἶναι α]ὐτὸν [ὅτι πάντα ἄ]ρχεται διὰ [τοῦτον[300].
> porque todo se gobierna a través de él, etc.

[295] Lebedev (2018) 718.
[296] Lebedev (2018) 719.
[297] Lebedev (2018) 718.
[298] Lebedev (2018) 718.
[299] Lebedev (2018) 763.
[300] *P.* Derv. Col. XIX,14–15.

Se trata, quizás, en opinión de Lebedev, de una de las primeras constataciones de lo que más tarde se convirtió en la etimología filosófica estándar del nombre de Zeus Δία = διά: Zeus es una causa activa universal que todo lo gobierna y lo determina a modo de "paradigma natural". Por su parte, en Heráclito Ζηνὸς, lo sabio en B32, responde hasta cierto punto a la explicación platónica en *Crátilo*, sería la causa por la cual (δι'ὅ) el vivir (ζῆν) pertenece y se manifiesta en todos los vivientes como el mayor causante de "vida", esto es, en calidad de un "alma del mundo".

Corolario

Hemos examinado la invocación de Heráclito en la cuarta columna del Papiro de Derveni. Según la enmienda propuesta por Gábor Betegh y Valeria Piano, se definió el "orden del mundo", κόσμος, en conformidad con la naturaleza: "κόσ]μου κατὰ φύσιν". Además, se evaluó la cercanía entre el discurso de Heráclito y el pensamiento del autor del papiro. Se consideró al efesio como alguien que se expresó a través de enigmas, al estilo de Orfeo, y que transmitió su mensaje en forma de discurso sagrado: "ἵκεḷᾳ [ἱερῶι] λόγωι λέγων [ἔφη". Esto reafirmó la naturaleza enigmática de la doctrina heraclítea y cómo se repartió entre nombres comunes y particulares.

Este análisis fortaleció la visión de Heráclito acerca del papel de la Justicia y la Necesidad en la creación de la "καλλίστη ἁρμονία" y el "κάλλιστος κόσμος", con agentes reguladores que eliminan el azar del κόσμος κατὰ φύσιν. En esta sección, se ofreció una imagen del universo que respondía a una Inteligencia divina y a las obras de la Justicia, organizando una especie de "legalidad natural" para los procesos del mundo. Además, se exploró cómo la disposición del κόσμος debía entenderse en conformidad con φύσις, que garantiza la armonía y el equilibrio de καλλίστη ἁρμονία.

Este análisis permitió explicitar la plausibilidad de los puntos de contacto entre el pensamiento del autor del papiro y Heráclito en el plano de la convergencia entre física y teología, aunque con las diferencias teogónicas y cosmogónicas propias de cada uno.

En última instancia, a la luz del examen del papiro y su relación con la doctrina heraclítea, se afirmó que lo divino es inmanente en todo lo que existe, pero no es adecuadamente conocido debido a la confusión de los nombres. Al igual que Heráclito, el autor de Derveni condenó la "enfermedad del lenguaje" y criticó la mala comprensión de los nombres divinos, que, aunque convencionales y metafóricos, contenían claves para comprender el funcionamiento del κόσμος en su verdadera naturaleza.

También se destacó que ambos condenaron la opinión peculiar y la falta de conexión entre palabras y hechos, ἐπέων καὶ ἔργων. Esta unidad entre palabras y hechos se exploró desde el proemio del libro, que pudo haber sido una metáfora del mundo. En este sentido, se estableció un "naturalismo panteísta" en Heráclito, con raíces entre los jonios y los milesios, pero con diferencias notables que distan del mecanicismo naturalista. También se presentó un

"naturalismo ético-religioso" que posiblemente se originó en Jenófanes y se desarrolló en la especulación jónica, siendo Heráclito una figura distintiva en este panorama. La conexión entre la esfera ética y religiosa del himno a Zeus analizado en el *Papiro de Derveni* y las premisas de la naturaleza divina presentes en todas partes sugirió por qué el autor invocó a Heráclito en su exposición. Esta visión, relativa a un "panteísmo naturalista", adquiere, para el caso de Heráclito y el autor de Derveni, los rasgos de una "legalidad natural" que es "legalidad divina", toda vez que lo divino recupera la inmanencia de la naturaleza para dar lugar a la ecuación dios = naturaleza / inmanencia = trascendencia / φύσις = νόμος.

Se mostro, por otra parte, que lo divino es inmanente a la naturaleza, y lo es solamente conforme a su negación. La naturaleza-mundo se manifiesta ocultándose, en este sentido, es posible identificar el dios de Heráclito con la idea spinoziana de *Deus sive natura*, cuya propiedad última consiste en penetrar en todas las cosas y *animar* todo cuanto vive. Quizás en ese sentido leemos en el *Crátilo* que el nombre del dios está "maravillosamente puesto"[301]. En suma, hemos dicho que no hay otra realidad que no sea la divina "y consiste en sus múltiples relaciones con las cosas, no separada del mundo"[302]. Por esa razón, si lo divino es el enigma propiamente dicho, es decir, el mundo, como pensaba Colli, también es inmanente a la naturaleza que anima el ser en todas las cosas, y la razón por la cual, todo vive.

***

[301] *Crat.* 396 a-b.
[302] Solana (2003) 29.

IV. EL ALMA DEL MUNDO

Proemio

Con miras a establecer el alcance del concepto de "dios" en Heráclito, y su relación con nuestra tesis acerca del íntimo vínculo del efesio con la tradición religiosa griega, se ha dicho hasta el momento que no hay otra realidad en el mundo que no sea la divina. Así mismo, se indicó que, si la divinidad es propiamente el enigma (es decir, la contradicción de todas las contradicciones), entonces el dios es la realidad que abarca todas las cosas, esto es, en cumplimiento de los designios de la Justicia, el Destino y la Necesidad, según pensaban también los órficos. Se ha dicho también que el concepto de lo divino en Heráclito coincide con la unidad del fuego, manifestación física de la sabiduría que multiplica sus nombres y constituye enteramente al universo. En consecuencia, el nombre del dios, como nos dice Colli: "no es aceptable como designación adecuada, precisamente porque el dios supremo es algo oculto, inaccesible"[1]. Esta condición**,** según hemos visto, tiene un alcance físico y cosmológico por medio de la "ley del cambio perenne", y a su vez, teológico, por medio de la equiparación dios = naturaleza.

Ahora bien, comenzaremos esta sección examinando la opinión de Giorgio Colli, quien afirmó que algunos fragmentos de Heráclito que parecieran "postular el alma como principio supremo del mundo[2], y Aristóteles confirma esta interpretación"[3]. En esa dirección, se planteará que Zeus, en afinidad con lo que se indica en el *Crátilo* Platón, permitirá establecer una continuidad entre el concepto del dios-Todo y la causa de la vida de los seres singulares. Por tanto, se afirmará que las almas (ψυχαί) nacen del "alma del mundo" que abarca todas

[1] Colli (1977) 57.

[2] Con relación a la idea y la definición de "principio" (ἀρχή) o "principios" (ἀρχαί), quisiera hacer la siguiente consideración cardinal para lo que viene a continuación. El término "principio" no será entendido en términos de "origen", sino de "fundamento" atendiendo las indicaciones de Carl Gustav Jung y Karl Kerényi en *Introducción a la esencia de la mitología*. En este tratado, los autores contestan el carácter eminentemente etiológico del mito que le adjudica Malinowski. Jung y Kérenyi, en una equiparación entre el mito y los principios, observan que la "**mitología fundamenta**. No contesta en realidad a la pregunta '¿por qué?', sino más bien '¿de dónde?'. El griego expresa esta diferencia con gran exactitud. La mitología no menciona las 'causas', αἰτία, Sólo lo hace (ella es 'etiológica') en tanto que las αἰτία como enseña Aristóteles (*Metaph*. Λ 2, 1013a)- son ἀρχαί [que] para los antiguos filósofos griegos, eran el agua, el fuego o lo ἄπειρον lo 'ilimitado'. **No son meras 'causas'**, por consiguiente, sino más bien materias primas o estados originarios que nunca envejecen, y jamás serán superados porque todo emana siempre de ellos mismos. Algo parecido ocurre con los acontecimientos de la mitología. **Forman el fundamento del mundo, ya que todo se basa en ellos.** Son las ἀρχαί a las cuales de forma particular cada uno de ellos también recurre para sí mismo y de las que inmediatamente se nutre, mientras aquellas permanecen inmarcesibles, se mantienen inagotables, insuperables: todo sucede en una era primitiva e intemporal, en un pasado que, por su resurrección en perpetuas repeticiones, se revela imperecedero". Jung y Kerényi (2012) 21-22. Énfasis propio. En suma, con el ánimo de ampliar el marco aristotélico de "principio", se considerará el marco cosmogónico de "fundamento" que, sin embargo, y como indican Jung y Kérenyi, no pierde su carácter explicativo, αἰτία.

[3] Colli (1977) 58.

las cosas y todos los seres que participan en mayor o menor medida de ella durante su "encarcelamiento" ("muerte", "encarnación", "humedecimiento") en los cuerpos. No obstante, se examinará la validez de las noticias aristotélicas para caracterizar el concepto de "ψυχή"[4] en la filosofía de Heráclito, argumentando que el concepto de "exhalación" se refiere a una "masa psíquica" compuesta de una mezcla entre fuego y aire. En virtud de esta explicación, se discutirá, entonces, el alcance de los planteamientos de Sergei Mouraviev y Gábor Betegh alrededor de los ciclos de transformaciones que aparecen en B36 y B31ab y que conciernen a un "alma cósmica" que organiza un esquema cosmogónico.

Este análisis reciente, y que recoge varias décadas de discusión acerca de la doctrina del alma en Heráclito, se reconstruirá con miras a evaluar el ciclo cosmogónico de nuestro autor, y dentro de la cual, se define la regla física general que explica las transformaciones de todas las cosas contenidas en el "alma divina", cuyas propiedades (oscilantes entre lo húmedo y seco), permite defender un enfoque "panpsiquista", esto es, en sintonía con la visión de Tales, citado por el propio Heráclito en su libro. Seguidamente, se verá que, dentro de este esquema cosmogónico, en el cual el alma se incorpora como una materia más, no hay solución de continuidad entre conflagración y ordenación del mundo. Esto ocurre una vez se alcanza un punto crítico de "equilibrio" en el que ocurre la conversión de todas las cosas por fuego, así como ocurriría la conversión de todos los seres en alma (B36).

No obstante, al ubicar al "alma del mundo" como "principio supremo" (similar al "hálito de todo" en los poemas órficos), se tendrá un punto de apoyo provisional para situar el origen de las cuestiones acerca del "teísmo panpsiquista" de Heráclito, pues el "alma divina" es la materia, causa de vida ("Zeus") que anima a todos los seres, pone en movimiento al universo y se encuentra en todas partes dispuesto, según reza el "Himno a Zeus" que analiza el autor de Derveni y confirmaría la noticia de Diógenes:

> Creía (Heráclito) que todo está lleno de almas y de démones[5] / ἔδοκει δ' αὐτοῖς πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρε.

Finalmente, se examinará la posibilidad de que las almas regresen a una única alma después de la muerte para comenzar un ciclo de transformaciones que las llevaría a la esfera celeste ardiente correspondiente, probablemente, región solar de Apolo[6]. En conformidad con el ciclo de transformaciones elementales, se destacará la relación entre "ψυχή" y el ciclo cosmogónico del "alma del mundo" en el que todas las cosas son engendradas y destruidas en periodos de conflagración y regeneración, pero también de encarnación y desencarnación

[4] Se empleará la expresión en griego para distinguir su mención en singular y plural respectivamente, pero en castellano y alfabeto latino para mentar el "alma cósmica" o "alma del mundo" como equivalentes.
[5] Diog. Laert, IX, 7. (Heraclit. 22 A1 D.K.): ἔδοκει δ' αὐτοῖς πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρε. Cf. Bernabé (2014) 158.
[6] Cf. Lebedev (2014).

del "alma divina", esto es, como una expresión más de la pugna perenne en todo lo que existe[7].

a) Causa de vida

Como primera medida, podemos tener en cuenta una indicación de Colli acerca de algunos fragmentos de Heráclito que parecieran "postular el alma como principio supremo del mundo, y Aristóteles pareciera confirmar esa opinión"[8]. En esa dirección, Erwin Rohde sostuvo que los filósofos jónicos no dirigían su atención hacia un ser espiritual-corpóreo, "psique", y las manifestaciones oscuras de su presencia en el ser humano, sino que vivían sus pensamientos en el universo del mundo: [„Sie lebt mit ihren Gedanken im All der Welt"]. Y agrega el filósofo alemán, que los filósofos jónicos:

> inquirían los 'principios' (ἀρχαί) [Ursprüngen] de todo lo que ha devenido y deviene [‚alles Gewordenen und Werdenden'], las partes simples de que se compone el fenómeno complejo [‚vielgestaltigen Erscheinung'], las fuerzas que emanan de los elementos simples y que agitando, reanimando y dominando la materia crean la variedad de lo que existe [‚Urstoffe durchwaltet']. La fuerza vital [‚Lebenskraft'] que tiene la capacidad de moverse a sí misma y a otras cosas que, por sí mismas, serían inmóviles y rígidas, y que es algo **connatural a toda existencia** [ist allem Dasein verschmolzen][9].

---

[7] Se deberá tener en cuenta la cercanía, que no identidad, de Heráclito con los autores estoicos que hablaron de un periodo milenario de dominio del fuego o Gran Año cósmico, en el que el mundo entra a una edad de Fuego, donde Zeus, siendo "alma del mundo", *pnéuma* "o principio activo del Universo, que contiene dentro de sí las razones seminales de todas las cosas y el entrelazamiento de todas las causas del Destino". Dentro de esta visión, se ofrecerá la hipótesis de la expansión del "alma del mundo" que "invade todo el espacio potencial que el mundo puede ocupar y renueva en esa especie de brasero cósmico todas las cosas y seres que comenzarían a resurgir, de una manera casi completamente idéntica, cuando empiece a configurarse un nuevo orden cósmico (διακόσμησις)". Caballero (2015) 177.

[8] Con relación a la idea y la definición de "principio" (ἀρχή) o "principios" (ἀρχαί), quisiera hacer la siguiente consideración cardinal para lo que viene a continuación. El término "principio" no será entendido en términos de "origen", sino de "fundamento" atendiendo las indicaciones de Carl Gustav Jung y Karl Kerényi en *Introducción a la esencia de la mitología*. En este tratado, los autores contestan el carácter eminentemente etiológico del mito que le adjudica Malinowski. Jung y Kérenyi, en una equiparación entre el mito y los principios, observan que la "**mitología fundamenta**. No contesta en realidad a la pregunta '¿por qué?', sino más bien '¿de dónde?'. El griego expresa esta diferencia con gran exactitud. La mitología no menciona las 'causas', αἰτία, Sólo lo hace (ella es 'etiológica') en tanto que las αἰτία como enseña Aristóteles (*Metaph*. Λ 2, 1013a)- son ἀρχαί [que] para los antiguos filósofos griegos, eran el agua, el fuego o lo ἄπειρον lo 'ilimitado'. **No son meras 'causas'**, por consiguiente, sino más bien materias primas o estados originarios que nunca envejecen, y jamás serán superados porque todo emana siempre de ellos mismos. Algo parecido ocurre con los acontecimientos de la mitología. **Forman el fundamento del mundo, ya que todo se basa en ellos.** Son las ἀρχαί a las cuales de forma particular cada uno de ellos también recurre para sí mismo y de las que inmediatamente se nutre, mientras aquellas permanecen inmarcesibles, se mantienen inagotables, insuperables: todo sucede en una era primitiva e intemporal, en un pasado que, por su resurrección en perpetuas repeticiones, se revela imperecedero". Jung y Kerényi (2012) 21-22. Énfasis propio. En suma, con el ánimo de ampliar el marco aristotélico de "principio", se considerará el marco cosmogónico de "fundamento" que, sin embargo, y como indican Jung y Kérenyi, no pierde su carácter explicativo, αἰτία.

[9] Me apoyo en la edición de (1973) 394, pero sugiero algunas precisiones. El texto original en alemán de 1894, reza de la siguiente manera: "Auf dieses Geisterwesen und die dunklen Kundgebungen seiner Anwesenheit im lebendigen Menschen richtete die Philosophie der Ionier ihre Aufmerksamkeit nicht. Sie lebt mit ihren Gedanken im All der Welt; sie sucht nach den ‚Ursprüngen' (ἀρχαί) alles Gewordenen und Werdenden, nach

Esta visión general podría ofrecer algunos puntos cardinales de la doctrina del alma en Heráclito en algunos aspectos que examinaremos a continuación. En líneas generales, quisiera examinar a la luz de B67 algunos lineamientos que, a primera vista, resultan muy afines a lo indicado por el filósofo alemán:

> Dios:
> día y noche, invierno y verano,
> guerra y paz, saciedad y hambre;
> él toma diferentes formas, lo mismo que el (fuego),
> que al mezclarse con los sahumerios (inciensos)
> es llamado según el aroma de cada cual de estos[10].

Según nos dice Enrique Hülsz, pocos textos podrían proveer un fundamento más explícito para apoyar la atribución a Heráclito de la tesis de un "dios cósmico". En este fragmento, en el cual Hipólito, "quien quiere mostrar que el herético Noeto se basa en Heráclito, parecería reforzar esa perspectiva"[11]. Todas las partes divididas del fragmento responderían así a una única realidad divina que es una y diversa como el fuego, cuyos aromas debemos discernir como el humo en cuanto sustancia contingente, pero simultáneamente persistente de su materia original. Por esta razón, probablemente afirma el efesio:

> Si todas las cosas se convirtieran en humo, sin embargo, las narices las discernirían[12].

Cabría preguntarse entonces en la línea de Rohde: ¿cómo crean las fuerzas (que emanan de las partes simples), la materia o la variedad de lo que existe („vielgestaltigen Erscheinung")? ¿Cuál es el ímpetu o fuerza vital (Lebenskraft) que mueve o anima a los seres y sin lo cual todo sería inmóvil y rígido y que es connatural a toda existencia? La respuesta concreta que ofrece Rohde es que:

> Los filósofos dan a esa fuerza o impulso, el nombre de 'Psique' en aquellos casos en que es más visible, es decir, en los seres singulares[13].

Sabemos bien que una idea ampliamente difundida entre los estudiosos del efesio es que el fuego funge como "principio" („Ursprüng") del cual todo proviene y, a la vez, simboliza la

---

den einfachen Urbestandtheilen der vielgestaltigen Erscheinung, und nach der Kraft, die aus dem Einfachen das Mannigfaltige bildet, indem sie die Urstoffe durchwaltet, bewegt und belebt. Die Lebenskraft, die Kraft, sich selbst und anderes, das für sich allein starr und regungslos wäre, zu bewegen, ist allem Dasein verschmolzen; wo sie, im geschlossenen Einzelwesen, sich am kenntlichsten darstellt, ist sie es, was diese Philosophen ‚Psyche' nennen". Rohde (1894) 432.

[10] Hipp, *Ref*. IX, 10, 7. B67 (= 77 Marcovich): ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τἀναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ (πῦρ), ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ΄ ἡδονὴν ἑκάστου.

[11] Hülsz (2001) 216. "Lo único claro respecto del dios de B67 es que es unidad de contrarios (todos, según el comentador). Si esto es lo que Heráclito quiere decir con 'dios', parecería difícil diferenciarlo de *kosmos* y *physis*".

[12] *De sensu*, 5, 443a 23. B7 (= 78 Marcovich): εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.

[13] Rohde (1973) 394. Cf. Rohde (1894) 432.

dinámica perenne del mundo, esto es, en el marco de un empeño aristotélico por identificar principios (ἀρχαί) entre los filósofos anteriores a Platón[14]. Al respecto, nos dice Betegh que:

> Aristóteles está completamente de acuerdo en este contexto en decir que para Diógenes el alma es aire, al igual que para Demócrito los átomos esféricos, para Hipócrates el agua, y para Empédocles el órgano de la cognición es una mezcla de los cuatro elementos. **Incluso dice que para Heráclito, al igual que para Diógenes, ψυχή es el principio; lo que no dice es que sea fuego**, aunque en otro lugar (por ejemplo, en *Metafísica* 1.2 984a7 = Heráclito A 5 DK) identifica el principio de Heráclito como fuego[15]. Por otro lado, no dice que para Heráclito sea aire, aunque habría sido un movimiento bastante obvio considerando que simplemente **señala las fuertes similitudes entre Heráclito y Diógenes en cuanto a la identificación material de ψυχή**. Aristóteles bien podría haber identificado el alma de Heráclito con el aire o el fuego en este contexto, pero no lo hizo. En cambio, dijo que el alma para Heráclito es exhalación[16].

Antes de evaluar con mayor detalle las afirmaciones de Aristóteles acerca del alma como principio, vamos a considerar algunas cuestiones previas atinentes a la guía que nos fue dada por Rohde. Aunque desde épocas muy tempranas de la historiografía filosófica, en un arco que va desde la era helenística hasta Schleiermacher (1807), Rohde (1894) y Burnet (1902), ha sido difundida la idea acerca de que el ἀρχή para Heráclito era el fuego, esta opinión se ha elaborado a partir de una opinión no muy clara de Aristóteles, como lo recuerda Betegh. Si avanzamos en esa dirección, debería entenderse que el fuego no existe como una parte del κόσμος, sino que *es* κόσμος, por cuanto: ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον (B30). Téngase en cuenta que el fuego es "modelo de la regularidad y medida de los cambios"[17] en B30 y en B90:

> Todas las cosas son canje (equivalente) del fuego, y el fuego lo es de todas las cosas, lo mismo que las mercancías lo son del oro, y el oro, de las mercancías[18].

Por tanto, el fuego encierra una totalidad que unifica todas las cosas en la secuencia ordenada, κόσμος, pero también el constante material que define las transformaciones del mundo en B31ab, según veremos más adelante. De igual forma, el dios, que es fuego en B67, responde al absoluto universal del que se desprenden todas las oposiciones que, en realidad son una, como se lee en B50a y B32:

---

[14] Mouraviev indica que los conceptos aristotélicos "de principio y elemento son inaplicables a la cosmología heraclítea, incluso si Heráclito fue el primero en utilizar las cuatro masas canónicas y darles el nombre metafórico de 'letras' (del alfabeto: cf. F 59)". (2008) 316.

[15] "Anaxímenes y Diógenes afirman que el aire es anterior al agua y que, entre los cuerpos simples, él es principio [ἀρχὴν] por antonomasia. Por su parte, Hipaso el metapontino y Heráclito el efesio <afirman> que lo es el fuego" / Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ᾽ ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων, Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος,

[16] Betegh (2007) 20.

[17] Mondolfo (1998) 236.

[18] Plut, *De E ap. Delph*. 388 E. B90 (= 54 Marcovich): πυρός ανταμοιβή τα πάντα καί πυρ απάντων, δκωσπερ χρυσοϋ χρήματα και χρημάτων χρυσός.

Lo uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus[19].

En opinión de Colli, el dios supremo es algo oculto, inaccesible, como el alma. Ζηνὸς, al igual que ὁ θεὸς en B67 responde a la manifestación de una realidad de un sujeto singular que se sustrae al nombre definitivo al multiplicar su unidad. El dios se expresa en todas las manifestaciones del mundo. Al ser el enigma de todos los enigmas, abarca la totalidad; por tanto, es justo que sea juzgado sabio (B50a).

Que el Todo es un Dios
divisible indivisible,
generado ingénito,
mortal inmortal,
justo es que <quienes escuchan su> *dogma*,
<lo juzguen sabio>[20].

Ahora bien ¿podría ser el dios de Heráclito el ímpetu (si queremos seguir con el vocabulario de Rohde) o "principio" (tomado en este sentido no como comienzo temporal, sino como *causa sui*) sin lo cual todo sería inmóvil y rígido? Una posibilidad es que Ζηνὸς sea el nombre provisional para una realidad omniabarcadora, el Todo que, siendo incluso mortal (cuyas consecuencias examinaremos más adelante), conforma una unidad entre el fin de la vida y su principio, como se lee en el fragmento 137 de Píndaro[21] y como también es propio de Dionisos. Sin embargo, la condición del dios de Heráclito no es que esencialmente esté impedido de todo nombre fijo, sino que este, sea cual fuere, se multiplica y se adapta a la naturaleza de la cosa nombrada. Por otro lado, debemos tener en cuenta que si el dios (que es fuego en B67) es lo uno y sabio por excelencia, este debe diferir de todas las cosas, según la consigna de B109:

De todos cuyas doctrinas [λόγους] he oído,
ninguno llega hasta el punto de conocer
que el (Ser) [lo] sabio es diferente de cualquier otra cosa[22].

La última parte de la sentencia corroboraría que ninguna doctrina estaba a la altura de lo comprendido ya por el efesio y que lo sabio no es discernible de otro modo más que en su pura diferencia[23]. Lo verdaderamente sabio, entendido como expresión misma del dios supremo, es siempre diferente de cualquier cosa, lo que concuerda con la premisa universal de que todo se encuentra en flujo perenne[24]. Incluso, podemos pensar que, si lo sabio es dios,

[19] Clem, *Strom*, V, 115, 1. B32 (= 84 Marcovich): ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.
[20] Hipp, Ref. IX, 9, 1. F50a Mouraviev: Εἶναι τὸ διαιρετὸν γεντὸν ἀγέντον θνητὸν ἀθάναθον θεόν, δίκαιόν <ἐστι τοῦ δόγματος ἀκούσαντας αὐτοῦ σοφὸν δικαιοῦν·>.
[21] "Dichoso el que entra bajo la tierra, después de haber visto estas cosas; conoce el fin de la vida y conoce su principio, el que le dio Zeus". Citado en Bernabé (2004) 73.
[22] Stob, III, 1, 174. B108 (= 83 Marcovich): Ἡρακλείτου. ὁκόσων λόγους ἤκουσα,οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. Énfasis propio
[23] Consigna que recuerda el célebre encabezado del Tao.
[24] Mouraviev señala que la teoría del flujo es verdaderamente heraclítea, pero "se refiere principalmente a su concepción del alma, que es inicialmente el alma del mundo, de donde provienen, donde se nutren y hacia donde regresan las almas individuales, y sólo secundariamente, e incluso de manera implícita (como en todos

su nombre debe ser y no ser, debe abarcar el comienzo y el fin (lo mismo que el fuego en B30), debe ser causa del movimiento y automanifestación de sí. En consecuencia, el fuego correspondería con el dios, esto es, si tenemos en cuenta que en B67 se multiplica al mezclarse con los inciensos y adopta el nombre de cada uno según le place. Esta visión, ratifica que el dios, siendo fuego, es dinámico. Sin embargo, ¿podría ser el dios expresión del alma en todos los seres? Según indica Aristóteles:

> De acuerdo con estas [teorías] dan cuenta del alma, pues suponen razonablemente que lo que mueve por naturaleza debe contarse entre los principios. **De ahí que algunos opinen que es fuego, pues éste es el más sutil e incorpóreo de los elementos, además de que se mueve y mueve principalmente las demás cosas**[25].

Quizás en esta referencia esté implicada una referencia indirecta a Heráclito cuando se dice que "algunos opinen" que lo que mueve por naturaleza debe contarse entre los principios ("κινητικὸν τὴν φύσιν τῶν πρώτων ὑπειλήφασιν"). Al respecto, indica Liliana Carolina Sánchez que:

> Aristóteles, en efecto, parte de una concepción materialista del pensamiento arcaico que se puede resumir de la manera siguiente: **el alma es un principio y los principios para los antiguos era materiales; por consiguiente, el alma está hecha, para ellos, a partir de dichos principios materiales**. Sin embargo, todos estos principios tuvieron como punto en común su especial sutileza o carácter más incorporal en relación con las demás cosas del mundo físico: es justamente dicho carácter sutil lo que le confiere la potencia motora y perceptiva-cognitiva en lo que parece ser un modelo mecanicista de continuidad material[26].

¿Cuáles serían entonces esos principios materiales para el efesio? Por lo pronto debemos retener que el alma puede ser entendida un principio material. Tampoco debe pasarse por alto que en el marco de sus postulados "psicológicos", el fuego-dios de Heráclito (B32, B67) se apega a esta regularidad del cambio. Podríamos adjudicar al fuego incluso las características aristotélicas de sutileza e incorporalidad con relación a las "demás cosas del mundo físico", por lo que esta perspectiva se ajusta mejor a los postulados atinentes al alma que, en cualquier caso, y esta es la tesis que podemos aventurar: no se desliga de la doctrina física ni teológica de lo sabio en Heráclito, toda vez que lo que mantiene las cosas en movimiento en el universo no puede ser otro principio que el alma.

Ahora bien, pasemos a otro nivel de análisis que nos comunicará con la relación entre alma y teología en la doctrina del efesio. Heráclito, como piensan varios especialistas, pudo haber empleado el nombre del dios de B32 para referir, mediante el sufijo ζῆν[27], el concepto o

---

los pensadores anteriores a Parménides), los ciclos de transformación de las masas elementales y de las cosas individuales". Mouraviev (2008) 316.

[25] *De Anima* 405a3-9: ἑπομένως δὲ τούτοις καὶ τὴν ψυχὴν ἀποδιδόασιν· τὸ γὰρ κινητικὸν τὴν φύσιν τῶν πρώτων ὑπειλήφασιν, οὐκ ἀλόγως. ὅθεν ἔδοξέ τισι πῦρ εἶναι· καὶ γὰρ τοῦτο λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον, ἔτι δὲ κινεῖταί τε καὶ κινεῖ τὰ ἄλλα πρώτως.

[26] Sánchez (2016) 129.

[27] Mouraviev hace una advertencia aquí de suma importancia. "no hay 'etimologías' puras en los fragmentos de Heráclito, es decir, explicaciones (correctas o incorrectas) en el sentido de una palabra a partir de su forma fonética, de su semejanza fónica a otra palabra. Hay *derivaciones* (aproximaciones de palabras a la misma raíz [tema o radical], también hay derivaciones *etimologizantes* (aproximaciones de palabras a raíces aparentes) y

ímpetu de la fuerza primera de lo viviente en la pluralidad de sus manifestaciones („vielgestaltigen Erscheinung"), por tanto, no puede ser ninguna de ellas. Así figura en el Himno a Zeus de Cleantes:

> Dios Todopoderoso, al que muchos nombres llaman,
> Zeus, Señor de la Naturaleza, que gobierna el universo según la ley,
> ¡te saludo![28]

En el caso de Heráclito, podemos pensar que la fórmula "querer / no querer", responde a la realidad única, pero diferente de cualquier otra cosa, esto es, en concordancia con el nombre del dios en B67, cuyas características responden a las indicaciones aristotélicas de carecer de principio y ser principio de las otras cosas, de abarcarlas y gobernarlas (B41+B32)[29]. En efecto, se dijo anteriormente que:

> ni en el caso de la realidad más excelente (la sabiduría) y del nombre más excelente ('Zeus') podemos establecer entre el nombre y la cosa una correspondencia tal que el nombre exprese exhaustivamente la realidad nombrada […] La idea de que la realidad está constituida por relaciones tiene como consecuencia en el ámbito lingüístico que ninguna cosa puede ser nombrada por un solo nombre, por excelente que sea. Ninguna realidad asimismo escapa a esta ley general, ni tan siquiera la realidad divina[30].

Por esta razón, el dios de Heráclito (B67), la unidad primordial, lo sabio y, por tanto, el enigma último del mundo, "multiplica sus nombres según le place", ὀνομάζεται καθ΄ ἡδονὴν ἑκάστου, es sus partes y ninguna de ellas, solamente se reconoce por el perfume con el que se mezcla y es menester discernir adecuadamente en palabras y obras (πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, [B1]). De esta manera el dios de Heráclito se asemeja al Dionisos de la tradición órfica[31], reconocible por sus aromas y perfumes, pero, sobre todo, por ser la

también se encuentran paretimologías (aproximaciones de palabras a las raíces consonantes, pero no aparentes) teniendo por objeto confrontar entre ellos, combinar los sentidos, los contenidos semánticos diferentes, ver incompatibilidades, poniendo en valor su identidad o su cuasi identidad fonética [III. 3. A, 322-331, 375, 376.]). Más adelante indica que algunas de estas aproximaciones pueden reposar sobre sobre "etimologías implícitas como Ζηνὸς por Διός (ζῆν *in absentia*), o sugerir [B15] Ἀίδης: ἀν-αιδέσ-, o [B114] ξὺν νόῳι: ξυνῷι)". Sin embargo, Mouraviev afirma que aquello que le interesa a Heráclito no es el verdadero sentido original de las palabras que utiliza, sino el sentido nuevo que pueden generar los "choques" entre elementos lingüísticos homo- u homonímicos en sentidos diferentes. Mouraviev afirma que la sola etimología pura atribuida a Heráclito por la tradición es un error. Así, por ejemplo, el filósofo ruso no comparte la afinidad entre las etimologías del diálogo *Crátilo* y Heráclito, pues, en el caso de "Ζεύς", "podría ser anterior a Heráclito [...]. La situación puede ser similar en el caso de ἐνιαυτός, ἀληθές y ζῆν. No se excluye, sin embargo, que Heráclito haya sido el primero en utilizar una u otra de ellas, en particular ζῆν: ζεῖν que Aristóteles atribuye a aquellos que identifican el alma con el calor. Pero esto es sólo una posibilidad no demostrable en el estado actual de nuestras fuentes". *Heraclit.* III. 2. 190-191.

[28] Cleanth. Fr. 537, 121-122 (= Stob. Ecl. 1.1.12, S. 52, 3 Wachsmuth-Hense = Heraclit. Fr. 79 Marcovich). Citado en Vigarello (2018).

[29] Cf. *Infra*. *Phys*. 203b. 2 – 8.

[30] Solana (2003) 29.

[31] En ese sentido, la cosmogonía cíclica de Heráclito demuestra una afinidad particular muy afín al mito órfico de Dioniso: "al descender, el dios ardiente se divide y se multiplica, como Dioniso despedazado en pedazos, y al ascender, como Dioniso renacido, restaura su unidad en la conflagración general". Finkelberg (2009) 331.

"contradicción de todas las contradicciones"[32], la vida-muerte-vida, según se lee en las láminas de hueso de Olbia. En ese sentido, hemos dicho con Mondolfo lo siguiente:

> Dios es realmente para Heráclito lo que era el dios supremo en la teología egipcia (y análogamente en la caldea y otras teologías orientales): 'el dios de los nombres innumerables'[33].

Incluso, si se compara el dios con la expresión de las láminas de hueso, se afianza la posibilidad de que no solamente Ζηνὸς, sino Dionisos, es también el dios cósmico (ctónico-vegetal) que, como Koré, su esposa, madre o hermana, hace posible la vida sobre la tierra. Podríamos creer entonces que la relación entre el dios de B67 y B50a, equivalente a Διό(νυσος) en las láminas de hueso (fundamento de la unidad entre la vida y la muerte tanto para Heráclito como para los órficos), responda a la cifra divina que se constituye el fin de la vida, y su principio (cualquiera que sea por ahora su expresión material, exhalación, fuego, alma, aire, etc.), "el que le dio Zeus" (según el fragmento de Píndaro).

En cualquier caso, el dios debe ser, desde la perspectiva heraclítea, la expresión para una realidad material dinámica, es decir, el fuego que abarca, como dios, el orden que impera sobre la secuencia ordenada total, κόσμος, en un esquema carente de comienzo y fin. En esa dirección, quisiera presentar, a favor de la identificación entre dios y fuego, una reciente reconstrucción elaborada por Christian Vassallo de una columna del *Papiro de Herculano* 1428, procedente, al parecer, de la obra *De pietate* de Filodemo. A continuación, se presenta la reconstrucción de las últimas seis líneas de la columna 330:

> Y [él (es decir, Heráclito) dice que]
> el fuego es Dios, en las palabras, donde
> dice que Zeus, el Rayo/Keraunos 'dirige todo',
> y es eterno; pero también señala
> que todas las contradicciones [son algo]
> divino: Noche [y Día][34].

[32] Colli (2005) 14.
[33] Mondolfo (1998) 210.
[34] Traducción propia. Versión de Vassallo (2018). …]θε[.....]ερ[..... οὐ]δὲ χρο[ν].[.....(.) ..(.)]εοῠ[..... ..(.)].ιc[..]ο…μ[.]τοc 5 ..(.)].ματ.cα[.(.)].οὐδὲ .....(.)]τωv.[] τιc εἰc .....(.)]ντοc[..].θε. ..]ι[.....]..[.....(.) θ]ειο[.(.)].[....].[…].. 10 ..]ν[..]ε.δ[.(.)]αιε.[.].[. ..].[..].υ[.(.)].[....] καὶ .....]νομ.[..].[.]. .....]..[....(.)]τα .....].α[....(.)]ην 15 .....(.)]ε.[..... .....(.)]..[.].ροc κο.[.. .....]..[..].οιc ὑδ[. .....]εν ἀcπο̣[ν-δ.....]ανεc[.(.) 20 .....(.)]…του[…(.) .....ἐ]πιφαίνε[.(.) .....]..εν..[.]κυc (1 Zeile ausgefallen) weder Zeit/zeitlich (?) (etwa 1-2 Worte, 2 Zeilen und etwa 3-4 Worte ausgefallen) noch (etwa 1-2 Worte ausgefallen) jemand zu/gegen (2 Zeilen ausgefallen) Göttliches (?) (etwa 2-3 Worte ausgefallen) [wissen (?)] (etwa 3-4 Worte ausgefallen) und (etwa 1-2 Worte ausgefallen) [Gesetz/Gesetze (?)] (etwa 1-2 Worte, 5 Zeilen und etwa 2-3 Worte ausgefallen) unversöhnlich (?) (etwa 2-3 Worte, 1 Zeile und etwa 1-2 Worte ausgefallen) erscheinen (3 Zeilen ausgefallen) in den (1 Wort ausgefallen) sind. Und [er (scil. Heraklit) sagt, dass] das Feuer Gott ist, in den Worten, wo er sagt, dass Zeus Blitz/Keraunos "alles steuert", und ewig [ist]; er zeigt aber auch auf, dass alle Gegensätze [etwas]. Göttliches sind: Nacht || [und Tag] (Fortsetzung folgt)". Traducción propia.

Teniendo en cuenta esta reconstrucción, y su *onus probandi* a favor de la identificación de dios = fuego[35], cabe pensar, no sólo que la realidad (hecha de fuego) es divina, sino también que es regulada por el rayo de Zeus (por cuanto la justicia es una sola y divina[36]). En este sentido, la realidad, que es dios, estaría "perfectamente dispuesta" en su totalidad, según el poema órfico que el autor de Derveni comenta:

> Zeus nació el primero, Zeus el último, el de rayo [refulgente,
> Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está [perfectamente dispuesto:
> Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado.
> Zeus se hizo varón, Zeus inmortal fue ninfa,
> Zeus hálito de todo, Zeus impulso del fuego [infatigable,
> Zeus raíz de la mar, Zeus el sol y la luna,
> Zeus soberano, señor de todo, el de rayo [refulgente
> pues tras haberlos ocultado a todos, de nuevo [a la luz muy deleitosa
> de sus sacras entrañas los devolvió artífice [de maravillas[37].

En este himno, así como en la mayoría de sus variaciones[38], llama la atención que Zeus sea asociado al "rayo refulgente", tal y como en B64 se lee "τὰ δὲ πὰντα οἰακίζει κεραυνός", y también al "fuego infatigable", por lo que resulta una equiparación plausible entre Zeus-todo y el fuego que siempre ha sido, siempre es y siempre será de B30. A propósito de su reconstrucción de la columna 330 del *Papiro de Herculano* 1428, dice Vassallo:

> Después de la última parte de nuestro fragmento (líneas 25-29), Heráclito afirmó a) que el fuego es Dios, especialmente cuando dice que Zeus, con su relámpago, 'dirige todo' (π[ά]ν̣τ[α οἰα]κίζει); y b) que el fuego es eterno (κὰ‹ε›ί|ζ[ωον). En cuanto a la eternidad del fuego, este testimonio parece estar estrechamente relacionado con el Fr. 51 de Marcovich de Heráclito (= DK 22 B 30). De hecho, allí se lee que el cosmos siempre fue, es y será porque es un πῦρ ἀείζωον. En referencia al relámpago de Zeus, este pasaje herculano puede considerarse legítimamente como la cita más antigua del Fr. 79 de Marcovich de Heráclito (= DK 22 B 64)[39].

Recuérdese también en ese sentido que, el himno órfico, citado en el *Papiro florentino* y el *Papiro de Derveni*, confluyen "las ideas de identidad autosuficiente (αὐτός), totalidad (πᾶς) y omnipotencia (ἓν κράτος, δύναται πᾶν) de Zeus y en que en su seno se desarrolla una

---

[35] Dice Vassallo: "[d]ebido a la nueva reconstrucción de esta columna, ahora se confirma que la fuente doxográfica de Filodemo ha destacado, por un lado, la identidad de Dios con el fuego y, por otro lado, la coincidencia de las contradicciones en Dios, situándolas en el centro de la teología heraclitiana" [Cf. B67]. Vassallo (2018) 723.

[36] Stob, III, 1, 179. Sext, *adv. math*, VII, 133. B114 (= 23 Marcovich): ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὃκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περὶγίνεται.

[37] Fr. 31B (21+21 K.). Ps.-Aristot. *De mund*. 401a 25, cfr. Apul. *De mundo*. 37. Téngase en cuenta que existe una versión más amplia que de este himno que aparece en las *Rapsodias*. Según Bernabé, "la teogonía órfica más reciente que conocemos y que debemos situar en época tardo-helenística, hacia el I a. C. El argumento de este poema comenzaba por la descripción de una oscuridad confusa, en la que se encontraban mezclados los cuatro elementos".

[38] Cf. Bernabé (2010) 94.

[39] Vassallo (2018) 723.

sucesión cíclica (κύκλος, κυκλεῖται)"[40]. Por su parte, también para Heráclito, el dios, que se expresa materialmente en el fuego (que se mezcla y se multiplica con el aire [inciensos]), comparte la propiedad última y material de lo que podemos llamar el "alma del mundo", de manera que conviene no perder de vista la indicación de Aristóteles cuando dice que:

> [d]e los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que ésta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son, y de ahí que piensen que nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre[41].

Resulta inevitable no evocar el lugar que ocupa el fuego en B67, y específicamente la permanencia del fuego en sus alteraciones y versiones del aire o humo-inciensos, así como en los himnos órficos Dionisos se identifica por sus múltiples perfumes. Así mismo, cabría pensar en el fuego divino invocado en el *Papiro de Herculano*, según el cual, para Heráclito, el rayo gobierna sobre todas las cosas con Inteligencia, lo cual, dicho sea de paso, sería otra formulación metafórica del dios que sería la "causa" ordenadora para todas las cosas. Incluso, dentro de esta visión, el dios, en forma de alma, sería aquello por lo cual se animan todos los seres vivientes, toda vez que, si aceptamos la opinión de Crátilo en el diálogo platónico, dentro del nombre de Zeus estaría implicada un nombre para la causa del vivir, ζῆν.

En suma, estaríamos tentados a pensar, además, que habría una coincidencia muy notable entre el planteamiento de Aristóteles y la consistencia última material de todas las cosas en la doctrina Heráclito, debido a que "toda cosa o es un principio o proviene de un principio" autosuficiente e infinito que es el fuego, pero que como veremos al final de este capítulo, también concierne el alma del mundo (B45 + B36). Al igual que el dios-fuego, el alma, en cuanto exhalación, no tiene principio, sino que debería ser el principio autosuficiente de otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna como rayo del dios supremo, principio de vida, según se lee en B64 y según lo corrobora también la opinión aristotélica[42].

Podemos incluso devolvernos al himno órfico que invocamos anteriormente, y en el cual se otorga un carácter omniabarcador al dios, por quien "todo está perfectamente dispuesto", esto es, según Bernabé: "una clara alusión a la recreación racional del mundo", tal y como aparece en la (cosmo)teogonía del *Papiro de Derveni*[43], cuyo autor tuvo afinidad con algunos postulados de Anaxágoras[44]. Debemos tener en cuenta que el filósofo de Clazomene atribuyó, de manera muy afín a Heráclito, una inteligencia divina a la causa del movimiento en todas

[40] Bernabé (2010) 94.
[41] *Met*. 1.983b7. 7-13.
[42] Cf. *Phys*. 203b. 2 – 8.
[43] Bernabé (2003) 67.
[44] Cf. Bernabé (1999b) 305.

las cosas, cuya traducción material, en la misma línea del autor de Derveni, era el aire[45]. Y dice Aristóteles:

> […] como lo generado se ha generado de un cuerpo semejante, y hay una generación de todas las cosas, aunque no simultáneamente, tiene que haber un principio de esta generación, un principio único, que Anaxágoras llama Inteligencia; la Inteligencia opera mediante el pensamiento a partir de un cierto principio[46].

De forma similar, es posible que también Heráclito, como se ha visto, haya asociado a Ζηνὸς, bajo el símbolo del rayo (B64-*P-Herc*. 1428), a la Inteligencia que timonea (οἰακίζει) sobre todas las cosas y que se expresa en Zeus como causa-de-vida, es decir, ya podemos decirlo con mayor asidero: en el alma de todos los seres, si decidimos aceptar provisionalmente la cifra etimológica de la vida dentro el nombre de Zeus en B32. A favor de esta interpretación se encuentra la célebre disquisición etimológica en el *Crátilo* acerca de los nombres divinos. Según este diálogo, el nombre del dios está "maravillosamente puesto" [47].

> Lo dividimos en dos partes, y unos, empleamos una y, otros, otra -unos le llaman [Ζῆνα] y otros [Δία]- pero si los ayuntamos en uno, ponen de manifiesto la naturaleza del dios y esto es, precisamente, lo que conviene que un nombre sea capaz de expresar. Y es que para nosotros como para los demás, no hay un mayor causante de la 'vida' [ζῆν] que el dominador y rey de todo. Acontece, pues, que es posiblemente exacto el nombre de este dios 'por el cual' [δι'ὅ] los seres vivos tienen el 'vivir' [ζῆν][48].

El dios es por el cual (δι'ὅ) el vivir (ζῆν) pertenece y se manifiesta en todos los vivientes como "el mayor causante de 'vida'" como una especie de "alma del mundo", como pensaba Colli, y cuyos argumentos a favor de su existencia se defenderán más adelante con Mouraviev apoyado en la doxografía que soporta su proyecto *Heraclitea*. Por lo pronto, volvamos sobre el diálogo platónico. En *Crátilo* se considera que Zeus tiene el nombre adecuado, debido a que se trata del principio que "mueve" todo el universo y que por eso debe penetrar por todas partes (διαϊόν), y que "tal principio es designado rectamente Δία" que queda incorporado al nombre de Zeus, y que lo vincula a la noción de alma[49].

Podríamos pensar que el nombre "Zeus" queda vinculado al principio que, empleando las palabras de Rohde (si se admite el intento de encajarlas en la maquinaria platónica), "mueve todo el universo" y "penetra por todas partes" como condición *sine qua non* para todo lo que vive, es decir, como principio o causa divina asociada a ψυχή. Para Mondolfo, sin embargo, la caracterización platónica es insuficiente, debido a que se referiría a solamente al principio y causa de vida dejando de lado su contrapartida, la muerte. Según el filósofo italiano se pierde de vista el paso de un estado contrario al otro en todas las cosas, para encontrar su coincidencia y formar su unidad, tal y como se predica de ὁ θεὸς en B67 y B50a.

---

[45] Bernabé (2010) 260.
[46] *Phys*. 203a. 28-33.
[47] *Crat.* 396 a-b.
[48] *Crat.* 396 a-b.
[49] Mondolfo (1998) 213.

> La infidelidad de Crátilo respecto de Heráclito aparece, por consiguiente, **al aceptar el concepto de Dios como principio de vida, sin sentir la exigencia del opuesto** (principio de muerte), que sin embargo Heráclito expresaba en la función de gobierno de cada cosa atribuida al rayo (B64)[50].

Ese sentido puede extraerse, sin embargo, de la condición de B32: οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα, según la cual el sujeto de la oración, Ζηνὸς, abarca lo que es y no es. No obstante, Karl Kerényi indica que la expresión ζῇν, participio activo de "estar vivo" del verbo ζάω, es la vida *sin más caracterización*, es decir, la vida sin límite que, abarcando lo vivo, se hace indestructible, por tanto, ya ζῇν comprehende de antemano su contrario, el morir[51]. Esta condición aplica, según el filósofo húngaro, tanto para Dionisos, pero también cabe aproximarla a Ζηνὸς. En cuanto uno y sabio (B32), debe ser diferente de cualquier cosa (B118), lo mismo que el fuego que se mezcla con el aire nunca llega a ser lo mismo, siempre difiere y se encuentra en perenne devenir.

Visto de esta manera, nuestro argumento, más allá de la etimología platónica, debería aproximarse más bien a la relación entre la sabiduría y el enigma que se formula que tenemos entre manos en B32, aproximable a B118, pues ¿cómo puede lo sabio ser diferente de lo que, sin embargo, se dice que es? Lo sabio debe querer ser y no ser lo sabio, en coincidencia con B32 y en consecuencia aplicar la consigna de B67 de mezclarse con la pura pluralidad de la manifestación del dios („vielgestaltigen Erscheinung"), si recordamos el vocabulario de Rohde.

Ahora bien, ¿en qué medida el dios supremo de B32, en su identificación con el "vivir", ζῇν, se aproximaría necesariamente a ψυχή? Una posibilidad es que cumple las veces de esa fuerza motora vital („Lebenskraft") y contaría también con la capacidad de moverse a sí misma y a otras cosas que, por sí mismas, "serían estáticas e inmóviles", según piensa Rohde. Al respecto, cabe pensar que (i) ψυχή sería una expresión material de Ζηνὸς en calidad de "alma del mundo", y que, (ii) para Heráclito, la causa de todo movimiento („Lebenskraft"), por lo que, (iii) siendo infinito, estaría fusionado con toda existencia, desde siempre y por siempre (B30 + B32).

Es más, estando fusionado con toda existencia, este impulso vital, llamado por Rohde „Lebenskraft", que vincula al "dios", "pone en movimiento" la vida a través del alma, se manifiesta en los seres particulares, y esta sería la manera como los seres dotados de alma participan de lo divino y lo sabio por excelencia, pero también, de la Inteligencia suprema que, como veremos más adelante con Betegh, bien puede ser entendida como una "masa" o "sustancia material" identificable tanto con el fuego como con ψυχή (= exhalación).

Ahora bien, esta fuerza vital, en su combinación física y teológica, debe ser causante de vida-movimiento ("sin lo cual todo sería inmóvil y rígido"), y debe concordar con la doctrina de

[50] Mondolfo (1998) 214.
[51] Kerényi (2011) 15.

un "alma" dinámica que pone en movimiento todas las cosas. Por lo pronto, cabe insistir en la coincidencia entre la interrogación acerca de los ἀρχαί (en cuanto "principios materiales") y el ímpetu que adquiere el nombre de "alma" entre los filósofos jónicos con algún principio supremo y autosuficiente que "mueve todo el universo", cuya naturaleza no puede ser otra que el alma la ardiente y divina en el caso de Heráclito. No obstante, este "ímpetu divino", que es "alma del mundo" sería también aquello que penetra por todas partes y por lo cual "todo se engendra", según se estipula en el *Crátilo* platónico en el marco de la explicación etimológica de Zeus, lo sabio y principio de toda "forma de vida".

Por último, podríamos afirmar que este dios, siendo alma y causa-de-vida que se manifiesta en "todo lo que es y se transforma", debe encontrarse dondequiera que se le busque (de esta manera anticipo las condiciones para la aceptación de un panpsiquismo en Heráclito), por cuanto la extensión del criterio supremo de medida e inteligencia, λόγος, es la extensión infinita del alma (B45)[52]. Según esta condición, podría tener razón Betegh cuando dice que el alma está integrada en el mundo físico y que el esquema cosmogónico de Heráclito involucra, a su vez, los asuntos cruciales acerca de la naturaleza del alma[53]. Resulta inevitable no recordar la interrogación que encontramos en *Fedro*:

> ¿Crees que es posible comprender adecuadamente la naturaleza del alma, si se le desgaja de la naturaleza en su totalidad?[54]

En estrecha cercanía con Heráclito, el alma es parte del todo y no puede ser comprendida sin el mundo físico[55]. Y si se entiende el universo como un Todo que es dios (B50a + B67), el alma, como principio y fin de todas las cosas ("sin lo cual todo sería inmóvil y rígido"), debe ser una manifestación divina en todas sus partes ceñida, en todo momento, al ciclo de transformación de todas las cosas.

b) El alma del mundo

Enseguida, se presentarán algunos argumentos para explicar la transformación física del alma, sino también ampliar el esquema del "panteísmo naturalista" en Heráclito al plano de su doctrina psicológica. Examinaremos entonces la existencia de un panpsiquismo que adopta los rasgos de un "alma del mundo" según la doxografía recabada por Sergei Mouraviev. Para ese fin, comenzaremos por reconstruir los argumentos de Gábor Betegh en su artículo "On the Physical Aspect of Heraclitus' Psychology" y nos apoyaremos en la lectura de Mouraviev de ese mismo documento. Considero que entre ambos textos se recogen

[52] Diog. L, IX, 7. B45 (= 67 Marcovich): Al salir [(buscando]), jamás encontrarás los cabos [(principio / y fin]) del alma, aun recorriendo todo camino: tan profunda medida [λόγος] posee / ψυχής πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.
[53] Betegh (2007) 5.
[54] *Phaed*. 270c.
[55] Betegh (2007) 5.

varias décadas de discusión acerca de las opiniones de Heráclito sobre la ψυχή[56] desde el punto de vista de sus aspectos físicos e incluso teológicos que vienen desde finales del siglo XIX en obras pioneras como las de Schleiermacher (1807), Rohde (1894) y English (1913).

En primer lugar, reconstruiremos la integración de ψυχή en el mundo físico, lo que permitirá evaluar la identificación de su verdadera naturaleza en términos de exhalación, ἀναθυμίασις, como informa Aristóteles. Se definirá que todos los estados de materia cubiertos por las exhalaciones abarcan desde el más bajo nivel del aire atmosférico hasta la capa superior celestial del fuego celestial, por lo que será posible hablar de un "alma-exhalación" o "alma del mundo", incluso en calidad de "principio supremo"[57] (como piensa Aristóteles) o "causa-de-vida"[58].

En este apartado se llevará acabo la caracterización física del alma y se ofrecerá una explicación acerca de la forma en que se integra en los procesos físicos, esto es, a la luz tanto de Betegh como Mouraviev. Finalmente, se intentará abordar la cuestión de si la naturaleza de ψυχή responde a la mezcla de fuego y aire (B67) ("especie de fuego" dice Kirk), para luego adherir la opinión más plausible que sería la de su combinación en términos de exhalación, desde un punto de vista "cosmogonista", como sugiere Mouraviev[59].

Para comenzar, debemos tener como coordenada principal la indicación en B36 acerca de las trasformaciones físicas del alma:

> Para las **almas** es muerte[60] volverse agua, a su vez, para el agua es muerte volverse tierra; y sin embargo, el agua llega a ser de la tierra, y el **alma**, del agua[61].

Debido a que, en esta sentencia, ψυχή aparece a la par junto con el agua y la tierra, Betegh sugiere entender ψυχή como un elemento más, cuyas especificidades físicas identificaremos a continuación[62]. En principio, debemos tener en cuenta que ψυχή parece ser tratada como un término en masa de un sustantivo contable ("count noun"). En opinión de Betegh, habría una sustancia en el mundo, junto con otros elementos físicos constitutivos (aire, agua y fuego), que manifiesta funciones mentales. Los seres humanos, y posiblemente otros seres, muestran funciones mentales en la medida en que participan de esa sustancia en conformidad

---

[56] Betegh advierte que donde se lee ψυχή o "alma puede leerse "mente", pero por convención se seguirá empleando la primera opción.

[57] Mouraviev manifiesta expresamente su reserva: "Los conceptos aristotélicos de principio y elemento son inaplicables a la cosmología heraclítea, a pesar de que Heráclito fue el primero en utilizar las cuatro masas canónicas y darles el nombre metafórico de 'letras' (del alfabeto: cf. F 59)". (2008) 316-317.

[58] Anteriormente dijimos que con el ánimo de ampliar el marco aristotélico de "principio", se considerará el marco cosmogónico de "fundamento" que, sin embargo, y como indican Jung y Kerényi (2012), no pierde su carácter explicativo, αἰτία.

[59] Su existencia es defendida por Betegh (2007), Mouraviev (2008) y Finkelberg (2009).

[60] Conviene, por las razones esgrimidas más adelante, leer el infinitivo "morir" en lugar de "muerte". Cf. Betegh (2007) 6.

[61] Clem, *Strom*. VI, 17, 2. B36 (= 66 Marcovich): ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. Énfasis propio.

[62] Betegh (2007) 6.

con sus alteraciones. Sin embargo, ψυχή, siendo exhalación, como pensaba Aristóteles, persiste en todas ellas como un *continuum* de exhalaciones que abarcan todos los estados de la materia, desde la parte más húmeda del aire atmosférico hasta el fuego de los cuerpos celestiales.

Ahora bien, es preciso resaltar que B36 se refiere no tanto a los estados de la materia, sino a los cambios referidos en términos de "nacer" o "morir". Puntualmente, la expresión "θάνατος", en opinión de Betegh:

> se refiere no al estado de estar muerto, sino al evento de morir. Más allá de las consideraciones filológicas, esta traducción es fuertemente recomendada en este caso por el hecho de que Heráclito explica θάνατος por el verbo γενέσθαι[63].

Teniendo en cuenta la sugerencia de Betegh, llama la atención que las expresiones "morir" y "nacer" describan las transformaciones del agua y la tierra, así como también es sorprendente que se hable de la θάνατος y γενέσθαι de ψυχή. Lo principal a retener es que las "ψυχαί" mueren al convertirse en agua, y de vuelta, en singular, ψυχή, nace del agua después de haber pasado por la tierra, lo cual deberá responder a las cualidades de lo húmedo y lo seco que definirán propiedades intelectuales en los seres singulares.

En opinión de Betegh, ψυχή está relacionada con la tradición homérica que la concibe como "el órgano de la vida"[64]. Incluso ψυχή no sería propiamente lo viviente, sino que es el organismo lo que vive mientras ψυχή está presente en el cuerpo y, por tanto, lo activa: "[c]orrespondientemente, es el organismo, no el ψυχή, el que muere cuando el ψυχή se separa de él"[65]. Lo cual sería una de las razones de Heráclito para decir:

> Los cadáveres son más apropiados para ser echados afuera
> / que estiércol (o excrementos)[66].

No obstante, Betegh indica que, para el caso de B36, es poco usual hablar del "nacimiento" de ψυχή separada del organismo del que forma parte[67]. Una manera de entenderlo, a la luz del filósofo húngaro es proponiendo que Heráclito relaciona alguna "forma de vida" a las cosas que no son usualmente concebidas como vivientes. Desde esta perspectiva, salta a la vista que la formulación del ciclo no es simétrica, debido a que, al describir el camino hacia abajo, del agua hacia la tierra, se refiere en términos de "morir" (θάνατος), mientras que el camino hacia arriba, de la tierra hacia el agua, y del agua hacia ψυχή, se emplea la expresión, "nacer" (γίνεται)[68].

---

[63] Betegh (2007) 6 -7. Traducción propia. Betegh prefiere leer en θάνατος el infinitivo "morir" en lugar de muerte. De igual forma, sugiere "nacen", donde dice γενέσθαι, con el fin de rescatar el carácter continuo del presente indicativo γίνεται y el contraste con el aoristo γενέσθαι.
[64] Betegh (2007) 7.
[65] Betegh (2007) 7.
[66] Strab, XVI, 26. B96 (= 76 Marcovich): νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.
[67] "[J]usto como normalmente no hablaríamos sobre el nacimiento de la mente o el cerebro como tales". Betegh (2007) 7.
[68] Betegh (2007) 8.

En el camino hacia abajo, cuando las almas se transforman en agua, las almas "mueren", y es de esta manera como el agua "nace". De vuelta, en el camino hacia arriba, el agua se transforma en alma, y el alma nace, "comes into being"[69]. El agua *deja de ser,* y "muere" solamente en el camino hacia abajo. Y viceversa, en el camino "hacia arriba", la tierra es transformada en agua. Con este esquema completo, la tesis de Betegh es la siguiente: "morir caracteriza el camino hacia abajo"[70], tal y como pudo haber pensado Jenófanes:

> De la tierra nace todo y en tierra todo acaba[71].

Visto de esta forma, cobraría sentido la hipótesis de que la expresión ψυχή forme parte de la tradición homérica[72], teniendo en cuenta que el Hades es el mundo subterráneo hacia donde se dirigen las almas una vez se separan del organismo en el que viven. En su caso, lo que agregaría Heráclito, sería la explicación fisiológica y elemental acerca de ese proceso. Sin embargo, otra indicación de Betegh es crucial:

> Si es cierto que sólo las cosas que viven pueden morir, ψυχή en Heráclito deja de ser el portador de la vida[73].

Según Betegh el ciclo natural de las transformaciones involucra también las etapas físicas del alma. De ahí deriva una diferencia que identifica también Finkelberg, según veremos más adelante, a saber, que la palabra ψυχή aparece primero en plural, y la segunda vez en singular[74]. En opinión de Betegh el paso de lo plural a lo singular muestra que cuando se llega al final de la sentencia no se ha realizado el círculo completo de las transformaciones, sino que, para cerrar ese círculo, se requiere el plural, ψυχαί, del singular, ψυχή, acaso para evitar una derivación palingenésica del alma, según dice Mouraviev. No obstante, dicha

---

[69] Betegh (2007) 8.
[70] Betegh (2007) 8.
[71] Aet. (Theodor.). IV, 5. B27 (= 23 Bernabé): αὐτοῦ γὰρ δὴ τόδε τὸ ἔπος ἐστίν:ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ. Cf. Diels y Kranz (1912) 50.
[72] Téngase en cuenta la tradición de los *nekyia* que aparece en el Canto XI de la *Odisea*, relativa al descenso al Hades (catábasis).
[73] Betegh (2007) 8.
[74] Betegh indica que el cambio del plural al singular puede plantear un problema incluso para intérpretes como Marcovich (1967) 362 y Dilcher (1995) 67-69, quienes "consideran que el fragmento se refiere exclusivamente a procesos dentro de los seres humanos. Si el fragmento describe el 'ciclo microcósmico' dentro del ser humano vivo, no está claro por qué habla de la muerte de almas en plural y luego cambia a alma en singular. Dilcher piensa que la única alternativa a la interpretación microcósmica es la escatológica, que atribuye a Heráclito la visión de que el alma primero abandona el cuerpo, permanece durante un tiempo y luego muere en el agua. Es posible que la primera fase de transformación, de almas a agua, ocurra dentro del ser humano, pero eso no nos obliga a decir que todas las transformaciones descritas en el fragmento ocurren dentro del 'microcosmos'; el fragmento habla de estas transformaciones en términos generales. Para una crítica a la interpretación fisiológica de Marcovich, consulte a Schofield (1991) 15-21. Kirk (1962) 341, seguido por Marcovich (1967) 361, afirma que aunque la idea principal del fragmento sugiere que ψυχή representa el fuego cósmico, paralelo a las otras dos masas cósmicas, el plural de ψυχαί descarta esta posibilidad. Estoy de acuerdo en que esto es así al principio del fragmento, pero nada impide que las cosas cambien con la segunda aparición de la palabra en singular". Betegh (2007)10. En suma, aunque la primera fase de transformación, de almas a agua, puede ocurrir dentro del ser humano, no es necesario que todas las transformaciones descritas en el fragmento se limiten al "microcosmos", de ahí se sigue que involucre tanto el macrocosmos como el microcosmos en el conjunto de B36.

derivación, en nuestra opinión, es inevitable, pero, en cualquier caso, en un sentido diferente del esquema órfico, toda vez que no depende de la identidad personal, sino que más bien, "cuando muere un alma" ("se torna agua"), "nace una nueva".

Ahora bien, Betegh afirma que se debe tener en cuenta la diferencia entre:

> [l]a forma plural y singular, y cómo concebimos el proceso que lleva de la singular ψυχή a las plurales e individualizadas ψυχαί. Podemos preguntar, por ejemplo, ¿qué tipo de proceso es el que produce las ψυχαί plurales a partir de la singular ψυχή? ¿Involucra ya una medida de 'muerte' como los procesos hacia abajo? ¿O es principalmente un evento de 'nacimiento' como es característico de los procesos hacia arriba? ¿O es un tipo de proceso completamente diferente? [75].

Con relación a los tipos de "direccionalidad", "arriba" y "abajo", no puede perderse de vista las siguientes coordenadas fijadas por Heráclito:

> El camino hacia, arriba y el hacia abajo es uno y el mismo[76].

Y también

> De las letras [γραφέων] el camino recto y curvo es uno y el mismo[77].

Teniendo en cuenta la bidireccionalidad de los ciclos "hacia arriba" y "hacia abajo" se ven implicados mutuamente, sin que dependan necesariamente de un punto de comienzo y otro de conclusión, toda vez que se trataría, más bien, de un recorrido circular que, además, en B59 se identifica con el recto, en concordancia con B103:

> En el círculo [περιφερείας], el principio y el fin coinciden[78].

Por lo demás, los γραφέων corresponderían según Mouraviev a las masas elementales que examinaremos a continuación. Téngase en cuenta que tanto el agua como la tierra significan masas elementales, y, asumidas de esta manera, desempeñan una función de "mass terms" que recorren el ambiente-espacio (todo del universo) de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo (véase anexos - gráfico 1). No obstante, las masas se refieren a cosas individuadas con límites precisos. Por su parte, el caso de ψυχαί evidencia que Heráclito:

> utiliza el término ψυχή como sustantivo contable, como era de esperarse, porque estamos acostumbrados a pensar en las almas como entidades individualizadas. [¿]Esto significa que debemos asumir nuestra afirmación preliminar de que Heráclito trata el alma de igual forma que el agua y la tierra [?]: no del todo, porque la palabra 'almas' se refiere a cosas individualizadas, mientras que 'agua' y 'tierra' se refieren a sustancias[79].

---

[75] Betegh (2007) 8.
[76] Hipp, *Ref.* IX, 10, 4. B60 (= 33 Marcovich): ὁδός ἄνω κάτω μία και ώυτή.
[77] Hypp, *Ref.* VII, 29. B59 (= F59 Mouraviev): [γραφέων] ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστί, καὶ ἡ αὐτή. Seguimos la edición de Mouraviev para incorporar γραφέων en lugar de γναφείῳ (rodillo del batanero o carda cilíndrica) como sugiere Marcovich. Colli acepta con Kirk γραφέων e indica que μία y αὐτή son genuinamente heraclíteos. Colli (1993) 142.
[78] Porph, *Qu. Hom.*: *ad Il*. XIV. B103 (= 34 Marcovich): ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας
[79] Betegh (2007) 8.

Al respecto diremos que las ψυχαί son relativas a "cosas individuadas", mientras que la tierra y el agua se refieren a las "cosas indiferenciadas". Por ende, la primera fase de B36 se refiere al proceso a través del cual las ψυχαί, concebidas como "cosas individuadas", pierden sus identidades y dejan de existir en el momento en que se disuelven en el agua, que es materia indiferenciada. La segunda fase de B36 se refiere al proceso en el cual alguna parte del agua se transforma (evaporándose) en tierra.

En cuanto al término del ciclo, ψυχή, en singular, en opinión de Betegh, se refiere a una masa, como el agua y la tierra, y no a un sustantivo contable material como ψυχή en plural. De lo contrario, Heráclito habría empleado el plural al final de la sentencia, y según Betegh, la última parte de la sentencia "[n]o es la forma en que las almas individualizadas nacen del agua, sino más bien la forma en que alguna parte del agua se transforma en otra, en alma"[80].

La "muerte" de las almas individuales en la primera parte de B36 puede o no corresponder a la muerte de los seres particulares, dependiendo de si Heráclito creía o no en el renacimiento del alma individual. Por lo pronto, volvamos por ahora sobre B36. En la última parte de la sentencia, el nacimiento del alma no se refiere, al nacimiento de los seres particulares, como había señalado Rohde[81], sino a cómo el alma es generada: "[e]l eslabón perdido en el ciclo, el cambio de la ψυχή singular a la ψυχαί plural, es la forma en que obtenemos almas individualizadas a partir de la sustancia del alma"[82]. Pero, cabe preguntarse ¿cómo puede ser ψυχή sustancia como el agua o la tierra? Betegh indica que hablar de ψυχή o νοῦς como "mass terms", es ajeno para nosotros, pero no en la literatura filosófica arcaica. Tenemos, por ejemplo, el caso de Diógenes de Apolonia, quien indicó:

> Además de los anteriores, también son poderosos argumentos los siguientes: los hombres, en efecto, y los demás animales, como respiran, viven gracias al aire, y este constituye para ellos alma y entendimiento, como quedará demostrado claramente en esta obra. Así que si se ven privados de él, mueren y el entendimiento les falta[83].

El aire es una materia que entra en el cuerpo mediante la respiración y, a la vez, funciona como alma e inteligencia. Así mismo, para Jenófanes[84] o Anaxágoras, hay una medida de la mente en lo que existe. Dice Betegh: "ψυχή y νοῦς son como otros elementos constituyentes en nosotros y pueden ser utilizados como términos de masa al igual que 'fuego' o 'tierra'"[85]. También, en opinión de Sexto Empírico, para Heráclito debe existir una:

> **porción** del medio circundante que reside como un extraño en nuestros cuerpos[86].

---

[80] Betegh (2007) 8.
[81] Rohde (1973) 279.
[82] Betegh (2007) 10.
[83] Fr. B4 DK (= Fr. 8. Bernabé). Cf. Bernabé (2019) 267: ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα. ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζωῇ τῷ ἀέρι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις, ὅς δεδελώσεται ἐν τῇδε τῇ συγγραφῇ ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇι, ἀποθνήσκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.
[84] Cf. *Mem.* 1.4.8.
[85] Betegh (2007) 12.
[86] Sext, *Ad. Proph.* 7.130.

Así las cosas, enfrentemos el siguiente problema: ¿de qué se compone el medio circundante que reside como un extraño en nuestros cuerpos? Cabe pensar que la respuesta más plausible es el aire; sin embargo, ¿cómo integrar entonces el aire en el sistema de Heráclito de tres masas cósmicas, agua, tierra y fuego si es verdad que no se nombra nunca como tal?[87]. Sigamos por el camino que señala Mouraviev en su lectura el artículo de Betegh. El filósofo ruso indica que la presunción de la ausencia de una masa "aire" en la doctrina de Heráclito:

> [s]e basa en la presencia de las palabras 'tierra' y 'fuego' en F 36[88], donde se esperaría encontrar mención de las masas de fuego y aire, por un lado, y de aire y fuego, por otro lado, y la capacidad del alma para mostrar propiedades características tanto del aire como del fuego[89].

Sin embargo, dice Mouraviev que esto no excluye la existencia de dos masas distintas:

> al igual que no lo excluiría, por ejemplo, un pantano fangoso que a veces es casi líquido y otras veces casi sólido, y que, en su 'morir', volvería a sus dos componentes primarios: tal pantano sería perfectamente compatible con la existencia de una masa de tierra y una masa de agua, distintas entre sí[90].

En otras palabras, la presencia de lo que Mouraviev llama la "doble lealtad" o mezcla material del alma (aire + fuego), como también piensa Betegh, "no exige postular una fusión o un continuo estratificado con una transición gradual del aire al fuego; basta con postular que el alma individual es una mezcla de ambos"[91]. En consecuencia, según la hipótesis de Mouraviev, ἀναθυμίασις sería el nombre que Heráclito empleó para la unificación de dos masas separadas: fuego y aire.

Sin embargo, hay tres consideraciones para tener en cuenta y que el filósofo ruso califica como "deficiencias":

i) "En primer lugar, porque 'pneuma' (o incluso 'ψυχή') sería un término más apropiado" que ἀναθυμίασις.
ii) "El alma del mundo ya está atestiguada en Anaximandro (13 B1), y esta noción incluso podría remontarse a Tales […]"[92], por tanto ¿por qué no llamar a ψυχή directamente por su nombre?
iii) Por último, "existe una solución menos definida que nos evita tener que elegir entre las dos masas superpuestas distintas [fuego y aire] o el continuo indiferenciado del 'alma'"[93].

Al respecto, Betegh indica que la pregunta por la identificación material del alma está íntimamente ligada a la cuestión de si el esquema de las masas elementales incluía al aire como una etapa distinta en el ciclo de transformaciones[94]. Por tanto, cabe considerar la autenticidad de los fragmentos B76abc que Betegh juzga como variaciones estoicas, pero que

[87] Betegh (2007) 18.
[88] Cf. *Infra*. B76abc.
[89] Mouraviev (2008) 325-326.
[90] Mouraviev (2008) 326.
[91] Mouraviev (2008) 326.
[92] Mouraviev (2008) 326.
[93] Mouraviev (2008) 326.
[94] Betegh (2007) 14.

Mouraviev acepta como genuinos (dado que no hay razón, según él, para pensar lo contrario) y que integran expresamente el aire como elemento en el ciclo de transformaciones. No obstante, antes del examen del conjunto de B76 (*regina probationum* de la existencia del aire en el esquema físico de Heráclito), atendamos antes otra clave que se encuentra en el fragmento 107a reconstruido por el propio Mouraviev:

> a) Juez de la verdad es el [λόγος] … mas no uno cualquiera, sino el [λόγος] universal y divino … El Medio que nos circunda está provisto de [λόγος] y de pensamiento… Nos volvemos conscientes al absorber este [λόγος] cuando respiramos y, si en el sueño lo olvidamos, al despertar somos conscientes de nuevo[95].
>
> b) Los carbones ardientes cerca del fuego se encienden, lejos se apagan[96].

Mouraviev y Betegh coinciden en que Sexto Empírico atribuyó a Heráclito la idea de la absorción del medio circundante (provisto de λόγος, como se confirma en 107a) por la respiración (que sería la "incorporación del entorno"), distinguiendo la respiración durante el sueño que permite la supervivencia, así como el acceso a las capas inferiores, menos inteligentes, según dice Sexto Empírico:

> Y es que, mientras dormimos, al cerrarse los conductos de los sentidos, la inteligencia que mora en nosotros se separa del Medio circundante que le es connatural, pues sólo permanece a salvo, como si fuera una raíz, el vínculo de la respiración, y, al quedar separada, pierde la facultad de la memoria que antes tenía[97].

Por otro lado, Betegh observa que, a través de las noticias de Sexto Empírico, pero también Diógenes de Apolonia (B4) y Aristóteles, se constata que ya había versiones pre-helenísticas de la idea del "alma inhalada" ("breathed-in-soul")[98]. Por tanto, la descripción de Sexto se refiere a que las almas se nutren de la parte menos inteligente de la materia del alma externa, siendo: "suficiente para mantenernos con vida y mantener nuestras almas en una posición de espera, por así decirlo"[99]. Sobre este punto se pronuncia Eusebio, quien a su vez aproxima la opinión de Cleantes a la de Heráclito:

> En relación con el alma, Cleantes, al proporcionar las opiniones de Zenón para [hacer] una comparación con los demás 'físicos', dice que Zenón **llama al alma una exhalación sensitiva**, **así como Heráclito**. En efecto, [sc. Heráclito] queriendo demostrar que las almas por ser exhaladas se hacen siempre inteligentes, las igualó a los ríos cuando habló de este modo: 'Para aquellos que entran en este mismo río, fluyen otras y otras aguas'; también las almas son exhaladas de las humedades. **Ciertamente, al igual que Heráclito, Zenón**

[95] Se tiene en cuenta la traducción castellana de Raúl Caballero Sánchez (2015) pero se opta por conservar la expresión λόγος, dado el sesgo semántico a que da lugar el empleo de "Discurso racional y divino", como sugiere Caballero.
[96] Sext. Emp, *adv. Math*. VII, 127; 129 (= F107A Mouraviev): a) ῾Ο ξυνὸς <λόγος> κριτής <ἐστιν> τῆς ἀληθείας […]. δι᾽ἀναπνοῆς αὐτὸν σπά῾σαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. […] b) Οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῶι πυρὶ […] διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται.
[97] Sext. Emp, *adv. Math*, VII, 127; 129-131 (= D148 Mouraviev).
[98] Betegh (2007) 26.
[99] Betegh (2007) 26.

> **muestra el alma como una exhalación**, y que ella misma es sensitiva lo dice por esto, porque su parte directiva puede ser impresionada por los seres que se presentan a través de los sentidos y recibir las impresiones. Estas son las características del alma[100].

Liliana Sánchez Castro observa que la interpretación del alma como una exhalación ha conducido a establecer "una conexión con la idea de la existencia de un alma universal, o una suerte de animismo similar" al de Tales y que encuentran respaldo en una noticia de Aecio:

> Heráclito [decía] que el alma del universo es una exhalación proveniente de las aguas, y que la de los animales nace de la misma naturaleza a partir de una exhalación externa y de la que está en ellos[101].

Sin embargo, dice Liliana Sánchez, Heráclito se refiere al alma como una particularidad de los seres sensibles, no de todas las cosas como pensaba Tales en su célebre sintagma: "Πάντα πλήρη θεῶν"[102]. Esto se debe a que: "su parte directiva puede ser impresionada por los seres que se presentan a través de los sentidos y recibir las impresiones"[103]. Sin embargo, más adelante se verá que la afirmación de B113, puede tener un alcance general como opina Kahn (aceptando que φρονεῖν fuera una facultad adquirida mediante el alma):

> Común [ξυνόν] a todos es el entendimiento [φρονεῖν][104].

Así como para Empédocles:

> Todas las cosas, tenlo por cierto, poseen inteligencia y su parte de cordura[105].

Pero antes de examinar las derivas de esta postura de corte panpsiquista que deriva de la idea de una materia universal inteligente (que no sería otra que el alma), volvamos sobre el testimonio de Eusebio. Cleantes encuentra una afinidad de Zenón con varias tesis de Heráclito, y la semejanza que reporta Eusebio se puede comprobar, según Liliana Sánchez, con el pasaje sobre Heráclito, en el que se establece que:

> (i) el alma es una exhalación; (ii) se introduce la doctrina del flujo perpetuo y; (iii) se le atribuye al alma propiedades sensitivas y cognitivas[106].

La opinión de Aristóteles, según Liliana Sánchez, "obedece a la identificación del alma con el principio material que conforma todas las cosas"[107]. Por esta razón, en el alma de los seres

---

[100] Euseb, *Prep*. Ev. XV 20, 2 – 7. Citado en Sánchez (2016) 253. Énfasis propio.
[101] Aet. *Pla. reliqu*, 389 1-5. "<Ἡράκλειτος> δὲ τὴν μὲν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ἀπό τε τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ πεφυκέναι."; Citado en Sánchez (2016) 254. Cf. Mouraviev (2008) 169.
[102] Diog. Laert, I, 23. (= F38 Mouraviev): Θαλῆς πρῶτος ἠστρολόγησε καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προεῖπεν
[103] Sánchez Castro (2016) 254.
[104] Stob. III, 1, 179a. B113 (F 113 Mouraviev): ξυνόν ἐστι πᾶσι [τὸ] φρονεῖν.
[105] Hypp, *Ref*, VII, 29. B110.10 (= Emp. 5 Bernabé [2019]): πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν. Cf. Diels y Kranz (1912) 263.
[106] Sánchez Castro (2016) 254.
[107] Sánchez Castro (2016) 254.

particulares y sensibles debe existir una porción de la Inteligencia que gobierna sobre todas las cosas (B41), como indica Betegh, a través de un principio material. Pero ¿de qué manera?

La respuesta que podemos ensayar por el momento, aunque no del todo satisfactoria para Mouraviev, es que mediante la respiración del ambiente (dispuesta en el espacio) accedemos a la materia psíquica compuesta de aire y fuego. Sin embargo, no es que las almas continuamente se tornen inteligentes, sino que se tornan inteligentes en la medida en que tienden a lo seco, según sus conductas. No obstante, Betegh piensa que:

> [p]ara un funcionamiento más inteligente del alma, necesitamos estar en contacto a través de los sentidos, no sólo con lo que nos rodea, sino también con lo que está impregnado y físicamente transformado por el sol durante el día. Sólo a través de la percepción, y principalmente a través de la vista, entramos en contacto con lo brillante y lo ardiente[108].

Sin embargo, no se puede desatender lo indicado en B117:

> Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos,
> si poseen almas que no entienden su lenguaje[109].

En esta sentencia se encuentra, por un lado, ψυχαί, como propiedad singular, es decir, a favor de lo afirmado anteriormente en B36, pero también la facultad intelectiva asociada al alma que el efesio califica de βαρϐάρους, es decir, aquella que no entiende bien y habita por fuera de lo común. Pero, volvamos sobre nuestra cuestión: ¿cómo adquiere cada uno su alma particular y cuál es su naturaleza material? Una pista la habíamos encontrado ya en Sexto Empírico cuando indica que el alma (o la mente) está "separada de su unidad natural con el medio circundante, y esa porción reside como un extraño en nuestros cuerpos"[110], lo cual ofrece una salida al problema de Betegh "¿cómo explicar el paso del alma en tanto que masa cósmica única a las almas individuales?"[111]. Frente a esta interrogación podemos aventurar la siguiente respuesta: el paso de lo singular al plural tendría lugar cuando parte del alma que nos rodea, extendiéndose hacia arriba desde la tierra, entra a los cuerpos a través de la respiración del medio circundante que, además, según la noticia de Sexto Empírico en 107D, contiene λόγος.

Por otro lado, según Finkelberg, tanto las ψυχαί, en plural, como ψυχή en singular, ocupan el mismo lugar que el fuego, pero también la exhalación, de lo que se deduce que las nociones: (i) ψυχή, (ii) ψυχαί y (iii) ἀναθυμίασις serían equivalentes, en conformidad con la opinión de Aristóteles. De este argumento, en favor de la equiparación, se sigue que el alma es exhalación, tal y como acepta Mouraviev[112], cuya naturaleza material (o "lealtad") es

[108] Betegh (2007) 27.
[109] Sext Emp, *Adv. Math*, VII, 126. B107 (= 13 Marcovich): κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρϐάρους ψυχὰς ἐχόντων.

[110] Sext, *Ad. Proph.* 7.130.
[111] Mouraviev llama la atención sobre la cuestión inversa: ¿Cómo explicar el paso de las almas individuales que mueren convirtiéndose en agua, al alma cósmica única que nace del agua?
[112] Finkelberg (2009) 323-324.

doble: fuego y aire. Según esa equiparación, todo debe nutrirse de una ἀναθυμίασις (que es también el ψυχή) si aceptamos la opinión de Aristóteles, lo cual se confirma con la noticia doxográfica de Aecio (A15) que coincide con la de Eusebio:

> Heráclito [decía] que el alma del universo es una exhalación proveniente de las aguas, y que la de los animales nace de la misma naturaleza a partir de una exhalación externa y de la que está en ellos[113].

En consecuencia, la ἀναθυμίασις debe ser anterior a aquella de la que participan los animales y demás seres vivos, aunque también definirá el ciclo cosmogónico que nutre las estrellas y demás astros, según veremos más adelante. En cualquier caso, en B36, las "almas" (ψυχαί), son las que perecen en el agua, y, a la vez, ψυχή nace del agua que se torna tierra, lo que se refería a la exhalación que forma el "alma del mundo" y a la que vuelven todas las ψυχαί al cabo de todo el ciclo tras pasar de la humedad a la sequía de la esfera celeste.

En adelante, será crucial atender tres noticias de Aecio que permitirían argumentar en favor de la existencia de una "alma universal" de la que participan los seres vivos:

> Las almas que habitan en los seres vivos provienen de la exhalación exterior y de la que <se encuentra> en ellos, y es de **la misma naturaleza que el alma del mundo**[114].

> Las <almas individuales>, una vez que se han separado del cuerpo, se retiran al alma del Todo, que les es homogéneo y consustancial[115].

Y también:

> **El alma del mundo es una exhalación** proveniente de las cosas húmedas que allí tienen su sede[116].

Si aceptamos estas noticias como auténticas, entonces podríamos ya aceptar la noticia de Aristóteles al equiparar el alma con la exhalación. Así mismo, se tendría que, del "alma cósmica"[117], se nutren[118] las almas singulares. Las almas mueren con lo húmedo (agua) y

---

[113] Aet. *Pla. reliqu.* 389 1-5. Citado en Sánchez (2016) 254. Cf. Mouraviev (2008) 169.

[114] Aet. IV, 3. Nemes. *Nat hom.* 2, 68. A 15 DK (= D 106 Mouraviev): τὴν δ' ἐν τοῖς ζώιοις <ψυχὴν εἶναι> ἀπὸ τῆς ἐκτὸς <ἀναθυμιάσεως> καὶ τῆς ν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως <καὶ> ὁμογενῆ <εἶναι τῆι τοῦ κόσμου ψυχῆι>

[115] Aet. IV, 7, 2 [A17] (Dox, 392) (= D109 Mouraviev): τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψὐχὰς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν, οἷα ὁμογενῆ τε οὖσαν καὶ ὁμοούσιον. Énfasis propio. Mondolfo ofrece la siguiente reconstrucción: "**[Heráclito dice que el alma es indestructible]: pues a su salida vuelve al alma universal, hacia su homogéneo**". Aet. IV, 7, 2. Citado en Mondolfo (1998) 25.

[116] Aet, IV, 3. Nemes. *Nat hom.* 2, 68, 28a. A 15 DK (= D 105, T462 y T866 Mouraviev): τὴν τοῦ κόςμου ψυχὴν ἀναθυμίασιν <εἶναι> ἐκ τῶν ἐν αὐτῶι ὑγῶν || ψυχὴ τοῦ παντός.

[117] Empleamos "alma cósmica" y "alma del mundo" como sinónimos. Si bien no entraremos a examinar los puntos de contacto con el "alma del universo" en *Timeo* se señalarán apenas algunos puntos de contacto.

[118] Cuando el padre creador en el *Timeo* explica los tres géneros mortales, indica que "[']para que sean mortales y este universo sea realmente un todo, aplicaos a la creación de los seres vivos de acuerdo con la naturaleza e imitad mi poder en vuestra generación. Comenzaré por plantar la simiente de lo que conviene en ellos del mismo nombre que los inmortales, dado que es llamado divino y gobierno en los que quieren obedecer siempre a la justicia y a vosotros, y os lo entregaré. Vosotros haréis el resto, entretejiendo lo mortal con lo inmortal. Engendrad seres vivientes, alimentadlos, hacedlos crecer y recibidlos nuevamente cuando mueran'". *Tim*. 41c-

nacen con lo seco (tierra) tras la evaporación del agua para completar el ciclo[119]. En una dirección similar señala Betegh:

> Un corolario adicional es que la masa cósmica del alma (o mente) puede tener roles cosmológicos porque también puede describirse como la mayor porción individualizada de la materia del alma o mente. **De hecho, desde este aspecto, la masa cósmica de esta materia puede funcionar como una divinidad cósmica**[120].

Por eso habría una estrecha relación entre la noción de alma cósmica en Heráclito (que es una masa según Betegh), la divinidad (el Todo) y la noción de "mente" en Anaxágoras cuando dice:

> Y cuantas cosas tienen alma, tanto las mayores como las menores, a todas las gobierna el Intelecto [14a]. También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio [14b][121].

La concordancia entre una masa elemental e incluso el dios-fuego ("dios ardiente") heraclíteo, como observa Finkelberg, plantea una personificación de los elementos como lo hace Empédocles:

> Las cuatro raíces de las cosas todas escucha lo primero cuáles son: Zeus resplandeciente, Hera dispensadora de la vida, así como Aidoneo y Nestis; que con sus lágrimas empapa el mortal hontanar[122].

En este caso, y según la correspondencia que propone Alberto Bernabé, se tiene que Zeus "resplandeciente" (así como Heráclito en B120 se dice: "αἰθρίου Διός"), es fuego. Aidoneo, variación del nombre de Hades, es la tierra. Hera, "dispensadora de vida" el aire, por cuanto todo lo que vive respira. Y finalmente, Nestis, cuyas lágrimas empapan el hontanar de los mortales, es agua[123]. También, más exactamente, tenemos algunos *placitum* que transmite Mouraviev como D20:

> El ciclo eterno, es dios[124].

En opinión de Finkelberg B36 puede leerse como una alusión al alma del mundo que es divina, por cuanto:

> El cambio del plural 'almas' al singular 'alma' en la sentencia, si bien, es simétrico [*adv*. Betegh], apenas es inadvertido. Las 'almas' en plural son las humanas que perecen en el agua;

d. A continuación, vertió el recipiente en el que antes había mezclado el alma del universo y procede a crear las almas con restos puros e impuros.

[119] Finkelberg (2009) 324.

[120] Betegh (2007) 12. Énfasis propio.

[121] Simpl, *Phys*. 164, 24. B12 DK. 9-11 (=14a Bernabé) + 1 (=14b Bernabé). Cf. Bernabé (2019) 394. Cf. Diels y Kranz (1912) 404.

[122] Fr. 6. Bernabé (2010) 207.

[123] Bernabé (2010) 207.

[124] Dox. I, 7, 22 (= D20 / T404 / T788 Mouraviev) τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀίδιον (εἶναι θεόν).

> el singular 'alma' en la que se convierte el agua **se refiere evidentemente a la exhalación seca que forma el alma del mundo**[125].

Esta visión coincide con la de Betegh y Mouraviev, pues, el alma del mundo no sería ni fuego ni aire por separado, sino que es una exhalación, como informa Aristóteles, pero también Cleantes en la noticia de Eusebio. De esta manera se formula un *continuum* que conecta la tierra con el cielo, pasando desde el aire húmedo en la parte inferior, hasta el fuego seco en lo más alto donde se encuentran los astros que son, según Macrobio, concentraciones del éter y de la misma sustancia esencial que el alma: *scintillam stellaris essentiae*[126]. Por tanto, tendría cabida la referencia de Aristóteles:

> Heráclito afirma también que el principio es **alma** en la medida en que **es la exhalación** a partir de la cual se constituye todo lo demás[127].

De ser así, podemos conceder que el alma (= ἀναθυμίασις) sería el αρχή, "principio supremo" para todas las cosas, según llegó a intuir Giorgio Colli. De igual forma, podemos aceptar que ψυχή tiene la capacidad de moverse a sí misma y a otras cosas que, por sí mismas, serían inmóviles y rígidas (como piensa Rohde), por eso es la causa-de-vida que concuerda con el dios-naturaleza que abarca la pluralidad del mundo en todas sus partes, y que pone en movimiento el mundo entero (la "estructura dinámica de la realidad")[128], esto es, en calidad de un "alma universal"[129].

c) El fuego y las estrellas

Hemos dicho anteriormente que ψυχή en B36 podría cumplir la función de cerrar el "anillo" retórico de la sentencia con el fin de introducir el singular para evitar la lectura de un renacimiento de las almas individuales[130], sin embargo, el circuito redunda necesariamente en un regreso a la vida de las almas que retornan a un alma "singular". En esa dirección, vale la pena recoger las interrogaciones Mouraviev:

a) "¿Cuál es finalmente la naturaleza del alma para Heráclito?"
b) "¿Cómo se explica el paso del alma como una masa cósmica única a las almas individuales? [Curiosamente, Betegh no plantea la pregunta inversa: ¿cómo se explica el 'paso' de las almas individuales, que mueren convirtiéndose en agua, al alma cósmica única que nace del agua?]"[131].

---

[125] Finkelberg (2009) 324. Traducción propia.
[126] Macrob, *S. Scip*. 14, 19 (= DK 22 A 15).
[127] *De anima* 405a 25 (= A15 DK): καὶ ΄Ηράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχήν, εἶπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν. Énfasis propio.
[128] Así lo confirma Aristóteles. *Top*. 104b 22. "Que todas las cosas se mueven, de acuerdo con Heráclito". Y también en *De Caelo,* 298b 29. "Otros en cambio afirman que las demás cosas tienen todas nacimiento y flujo y ninguna está firme, pero que una única y sola queda permanente, de la que todas éstas han nacido para transformarse: lo cual parece que quieran decir muchos otros y Heráclito de Éfeso".
[129] Por eso respondería a lo que Aristóteles llamó "motor móvil", no como fuego, sino como la exhalación que combina aire y fuego.
[130] Mouraviev (2008) 327.
[131] Mouraviev (2008) 320.

c) "Si el aire está presente y no se mencionan almas, ¿por qué no llamar las cosas por su nombre?"[132].

Aventuremos entonces la siguiente hipótesis y vamos por partes. Si la exhalación seca forma el "alma del mundo", Betegh estaría en lo correcto al afirmar que: "[l]a materia en cuestión no necesita estar en un cuerpo humano o animal para mostrar funciones mentales"[133]. Pero entonces ¿cuál sería la verdadera constitución del alma? Kahn ha optado por decir que debe ser exclusivamente aire y no fuego, como ha querido la tradición que "sospecha de la falsificación" de una buena parte de las fuentes doxográficas, incluyendo a Aristóteles. Kahn indica que el aire sería el elemento que explica el tránsito entre lo húmedo y lo seco, como "un tipo de vapor, vaho, nube o aire, el producto del agua por evaporación y la fuente de la lluvia por humedad y condensación"[134]. Y agrega el filósofo norteamericano:

> El paralelo se debe a las series de transformaciones elementales adjudicadas a Anaxímenes y atestiguadas por Anaxágoras: *psychê* ocupa aquí el lugar de *aêr*, viento y nube en la secuencia estándar[135].

Por la sustitución de "alma" por "aire", dice Kahn, "Heráclito ha redefinido el elemento físico de la cosmología de los milesios como una doctrina enfocada en el principio humano de la vida y la inmortalidad"[136]. Sin embargo, como indica Mouraviev, si vamos a defender la existencia de un "alma del mundo", tendría que existir una correspondencia entre la materia de las almas singulares y la materia elemental a la que todo regresa en B36, de lo contrario, la "hipótesis del alma del mundo colapsa"[137]. Y dice el filósofo ruso:

> Esto plantea la cuestión de la presencia o ausencia de una masa cósmica de aire en Heráclito. Los fragmentos solo mencionan tres masas: fuego, agua y tierra, y no hacen ninguna referencia al aire, excepto las tres 'variantes de B 76' (nuestros F 76a, F 76b, F 76c), que podrían ser simplemente 'paráfrasis estoicizantes' de F 36. Sin duda, Heráclito no pudo haber concebido un mundo sin atmósfera, especialmente después de Anaxímenes con su principio del aire y Jenófanes con su interés por la meteorología. En cuanto al alma individual, *prima facie* sería más bien de fuego y estaría relacionada con el principio (forma primaria de la materia). Sin embargo, también existen los fragmentos F 117 y F 77a, en los que el alma no puede ser a la vez fuego y húmeda[138].

En consecuencia, se abren dos interrogantes para Mouraviev: "¿cómo integrar el aire en el sistema heraclíteo de las tres masas cósmicas? Y ¿cómo explicar las propiedades contradictorias del alma de Heráclito, que exigen que sea a veces fuego y a veces aire?"[139]. Por lo menos, en cuanto a la pregunta acerca de la naturaleza del alma, cabe defender por su mayor peso, que el alma cósmica no es ni sólo fuego ni sólo aire, sino ἀναθυμίασις, un

[132] Mouraviev (2008) 328.
[133] Betegh (2007) 12.
[134] Kahn (1979) 239.
[135] Kahn (1979) 239.
[136] Kahn (1979) 239.
[137] Mouraviev (2008) 320.
[138] Mouraviev (2008) 320-321.
[139] Mouraviev (2008) 321.

continuo que conecta la tierra con el cielo, pasando del aire húmedo en la parte inferior, al fuego seco en lo más alto de la región celeste:

> Según la interpretación que sigue el testimonio de Aristóteles, es correcto afirmar que Heráclito distinguía tres masas cósmicas principales y aceptar que **no ignoraba el aire** atmosférico. Además, debido a que el fenómeno de la exhalación produce un cambio gradual en las diferentes propiedades físicas de la materia (de húmedo a seco, de frío a caliente, de oscuro a brillante), toda la región cósmica, desde la parte más baja del aire atmosférico hasta el fuego celestial, forma un continuo. **El hecho de que no haya una frontera clara entre el aire y el fuego, como sí la hay entre el aire y el agua o el agua y la tierra, puede recibir alguna justificación empírica**[140].

Al respecto, Mouraviev llama a la precaución, pues habría que considerar si todos los fuegos celestiales como estrellas y demás astros entran o no en la categoría de "exhalaciones" o "exhalaciones ardientes", debido a que serían, más bien, su "alimento", según se lee en la noticia de Macrobio:

> el alma es una centella de la sustancia esencial de las estrellas [*scintillam stellaris essentiae*] y concebía, sin duda, a las estrellas como concentraciones de éter[141].

Por otro lado, resulta dudoso aceptar que B36 explique la transformación de todas las masas cósmicas. Lo que si cabe aceptar es que el alma es exhalación, como quiere Aristóteles:

> La conclusión de todo ello es que el alma para Heráclito *es la exhalación que se eleva desde el agua y se extiende hacia el cielo y el fuego de los cuerpos celestiales* (con referencia a Cleantes[142] para confirmar la primera parte de la conclusión, y a Galeno y Macrobio para confirmar *la conexión entre* psychê *y la materia estelar*)[143].

En suma, las respuestas acerca de ¿cuál es la naturaleza del alma? Y ¿cómo integrar el aire en el sistema heraclíteo de las tres masas cósmicas? Por un lado, tendríamos que aceptar B76abc —cuyas variaciones citaremos más adelante— pero también concediendo que la noción de "alma" en Heráclito abarca todas las formas de materia cubiertas por exhalaciones, desde el nivel más bajo del aire atmosférico hasta la capa más alta del fuego celeste[144]. El nacimiento del aire estaría involucrado en este *continuum*, "en la parte inferior, sin que haya un límite claro entre él y el fuego, razón por la cual Heráclito no habla aquí de 'muerte' y 'nacimiento' (F 36) o 'giro' (F 31a)"[145]. Hacia esa dirección apunta Betegh cuando dice que:

> la multiplicidad de manifestaciones concretas del alma-exhalación (relámpago, resplandor, rayo, nube, niebla, etc.) es paralela a una multiplicidad análoga de manifestaciones del agua

[140] Betegh (2007) 22.
[141] Macrob, *S. Scip*. 14, 19 (= DK 22 A 15).
[142] Mouraviev lamenta que esto se confirma con F12b, "al cual, después de muchos otros, Betegh lamentablemente le quita su condición de cita literal heraclítea". Eusebio reproduce la opinión de Cleantes, quien dice que tanto Zenón como Heráclito muestran el alma como una exhalación y que ella misma es sensitiva lo dice por esto, porque su parte directiva puede ser impresionada por los seres que se presentan a través de los sentidos y recibir las impresiones. Cf. *infra*.
[143] Mouraviev (2008) 322.
[144] Mouraviev (2008) 322.
[145] Mouraviev (2008) 322.

> (salmuera, mar, agua de manantial, de río y de lago) o de la tierra (arena, suelo, roca, etc.) y concluye que mientras que F 36 habla de las masas cósmicas más generales (alma y agua), F 31a[146] sólo mencionaría las partes más importantes desde el punto de vista cosmológico o cosmogónico de estas masas (fuego y mar)[147].

Y aunque el estatuto de ese *continuum* de masa, la conclusión de Betegh es que el paso de las almas individuales con las que comienza B36 encuentra su término en un alma concebida como una materia más, es decir, como el agua, el fuego o la tierra: "[e]sto constituye el marco metafísico general para la interpretación física del alma heraclítea"[148]. Bajo esta perspectiva, el efesio coincide con quienes pensaban que el alma puede transformarse en materias, pero se separa en la medida en que no habla de "transformaciones", sino metafóricamente de "morir" o "nacer". Se trata de una materia física que abarca cosmológicamente todas las cosas y que recibiría el nombre para nosotros de "alma del mundo" de la que todo parte y a la que todo regresa:

> De hecho, dado que se trata de transformaciones reversibles, la elección de la metáfora depende directamente no de la dirección de un cambio concreto (hacia arriba o hacia abajo) [dado que es el mismo camino (B60)], sino del orden de sucesión en el que se enumeran las metamorfosis (ida o vuelta): lo que desaparece 'muere', lo que aparece 'nace'. Cuando el agua 'muere', ya sea el aire o la tierra 'nace' según lo que sigue al agua en el ciclo descrito[149].

También la interpretación de que "alma en la medida en que es la exhalación a partir de la cual se constituye todo lo demás", como quiere Aristóteles, dice Liliana Sánchez:

> ha permitido formular la hipótesis de la existencia de un alma universal, o una suerte de animismo similar al que puede leerse en el testimonio relativo a Tales de Mileto, y que encuentra eco en una de las noticias transmitidas por Aecio sobre el Efesio[150].

De ser así, se darían las condiciones para formular, no solamente un "panteísmo naturalista" en Heráclito, como hemos venido argumentando, por cuanto el "dios ardiente" o "dios fuego" es todo (y lo único sabio) que guía todas las cosas y dota de Inteligencia todos los seres (B50a, B67, B32), sino también, un "panpsiquismo" —que también dota de φρόνησις todas las cosas— pues según Betegh, Heráclito, "en conformidad con lo que permite el marco metafísico, se atribuyen funciones y características mentales no sólo a los seres humanos, sino también a los fenómenos cósmicos naturales"[151]. Al respecto habría una integración de Mouraviev, procedente de Enesidemo y Estratón en comentario al *De anima* de Tertuliano, que corroboraría esta opinión:

---

[146] Cf. *infra*. B31ab.
[147] Mouraviev (2008) 322.
[148] Betegh (2007) 13.
[149] Mouraviev (2008) 325.
[150] Sánchez Castro (2016) 254.
[151] Betegh (2007) 13.

> El alma está esparcida por todo el cuerpo y, en sí misma, **está en todas partes**… No tan concentrada como dispersa, irradia hacia fuera a través de los sentidos[152].

De aquí cabe retener el carácter la expresión, "no tan concentrado", sino "disperso" del alma, en calidad de materia omnisciente que "se encuentra en todas partes". También, vale la pena subrayar la idea de que "irradia hacia fuera a través de los sentidos", lo que concuerda con la facultad intelectiva ("inteligente") del alma que capta a través de los sentidos, siendo ella misma la que los dispone "hacia afuera" y faculta las funciones mentales. Esta opinión no excluye sin embargo que estas características sean también propias del fuego. La atribución funciones mentales y características a las materias divinas se ve reflejado en sentencias como 63a:

> El fuego es pensante e inteligente[153].

Y, también, de esa manera cobra sentido B118:

> [Un destello de luz][154] El alma seca[155] es la más sabia y la mejor[156].

De B118 se permite arrojar una luz para la cuarta pregunta de Mouraviev ¿cómo explicar las propiedades contradictorias del alma de Heráclito, que exigen que sea a veces fuego y a veces aire? La diversidad de manifestaciones del alma, a veces relacionadas con el fuego y otras veces con la humedad, "está vinculada a la diversidad de estados de la exhalación y sirve para diferenciar los diversos grados de perfección cognitiva y moral de los seres humanos e incluso de los seres vivos"[157]. Si bien este asunto nos concierne más adelante, cabe destacar que la dirección racional de su ἦθος tendrá una incidencia en la cualidad de la ψυχή, toda vez que la humedad conduce a la estupidez y la sequía hacia la sabiduría, cuyo alcance, deberá ser examinado, desde un punto de vista cosmogónico, como la base de la doctrina de Heráclito y el destino del mundo: fuego (materia del cambio perenne), lo sabio ("era del Sol") el dios que triunfa en la conflagración.

Pero volvamos por lo pronto a nuestro examen. Si la exhalación es equivalente al alma en Heráclito, entonces ella adquiere las mismas funciones intelectivas (B118, B63a), toda vez que, como indica Betegh: "[s]i hay una sustancia que muestra intrínsecamente funciones

---

[152] Strat. et Aenesid. ap. Tertull, *De anima* 14. D117 (T213 T652 = Mouraviev): "… (unitas) animae…, quae in totum corpus diffusa et ubique ipsa, uelut flatus in calamo per auernas ita per sensualia uariis modiis emicet, non tam concisa quam dispensata…".

[153] Hipp, *Ref*. IX, 10 (= F63A [T 664] Mouraviev): φρόνιμον (/νοὴρὸν) εἶναι τὸ πῦρ.

[154] Conservo la enmienda "Un destello de luz" siguiendo a Mouraviev (2006). Betegh (2007). Nótese también la proximidad entre destello y centella en Macrobio.

[155] Lo seco, en este caso, sería, como lo indica Marcovich, una característica ígnea, y, por tanto, sabia. Visto de esta manera, la falta de ungüento de la Sibila cumpliría la condición de ser la "más sabia y la mejor".

[156] Stob, III, 5, 8. B118 (= 68 Marcovich): αὖη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Mouraviev rechaza categóricamente esta versión por tratarse de una conjetura moderna introducida por Traversari. En su lugar Mouraviev opta por: Αὖη ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη, que significaría: "El viento seco es el más sabio y el mejor de las almas". Evidentemente el empleo del plural se debe al genitivo forzoso de la traducción, no obstante, en la sentencia ψυχὴ se encuentra en nominativo singular. Cf. Mouraviev, III 3.B/iii, 137.

[157] Mouraviev (2008) 322.

mentales, aunque no están en un cuerpo humano"[158]. En ese sentido, en opinión de Rohde, quien asume que el alma es fuego, dice:

> la psique del hombre es fuego, es una parte del fuego general hirviente de vida que la circunda, de **donde el alma extrae su vida al aspirarlo**[159].

Apartándonos de la naturaleza que le asigna el filósofo del alemán, podemos adherirnos a la idea de que el alma extrae su vida al aspirar el fuego-aire de la exhalación a modo de evaporación ardiente — πρηστήρ, como se verá en B31ab— que se encuentra en el ambiente — y que contiene λόγος según informa Sexto Empírico—. De esta manera, si nos inclinamos a favor de la existencia de una exhalación exterior de la que participan los seres vivos, podemos asumir que el "alma del Todo" (D109) debe ser homogéneo y consubstancial a la naturaleza psíquica-universal de la que participan los seres que se nutren de la exhalación exterior dispuesta en el ambiente. Cabe colegir una coincidencia entre D107 y B36, toda vez que el término de la transformación conduce al alma del Todo —que es dios en B50a—, el alma singular que "es de la misma naturaleza que el alma del mundo". Por tanto, si hay una coincidencia entre la sustancia material del alma del Todo y la de las almas individuales, se sigue que ambas participan de la exhalación que dota a las almas de mayor o menor inteligencia, ya que, como indica Sexto Empírico, en el entorno circundante, es decir, en el aire, hay λόγος.

> El [λόγος] es la faceta divina y cognitiva del alma del mundo, mientras que el alma del mundo en sí es la faceta perceptiva, vital y motora del ambiente y del mundo en general. La otra faceta -física- del ambiente es su cualidad de 'éter', aire, [πρηστήρ], exhalación, viento, nube, etc[160].

Por último, cabe aceptar todavía, como ha querido ver la "heraclitología contemporánea", que existen "funciones psíquicas al fuego o a cosas ardientes en los fenómenos naturales"[161]. Y viceversa, los atributos del fuego, la sequía (B118, B63a) deben ser atributos que conciernen la sabiduría del alma, incluso para definir su "ascenso" o su "descenso". Y aquí, como lo hacen ver Betegh y también Kahn[162], el aire no desempeña un papel menor, ya que no puede ser despejado de la ecuación del alma material en Heráclito. Inclusive, el factor "aire" explica hasta cierto punto la pregunta de Mouraviev: ¿cómo entender el paso del plural "almas" al singular "alma" en B36?

Desde el punto de vista físico, el rol del aire en las transformaciones elementales aparece en el conjunto de B76, y que Mouraviev sugiere aceptar como auténticos en contra de la opinión de Betegh. En B76a:

---

[158] Betegh (2007) 13.
[159] Rohde (1973) 399.
[160] Mouraviev (2008) 317.
[161] Betegh (2007) 13.
[162] Kahn (1979) 274-275.

> El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, y la tierra la del agua[163].

Y B76b:

> La muerte del fuego es nacimiento del aire y la muerte del aire es nacimiento del agua[164].

Ambos fragmentos son complementarios y explican el ciclo de los elementos en correspondencia con B36. Sin embargo, Betegh sostiene que establecer esa relación, entre la dirección de la transformación y la metáfora que la caracteriza: "θάνατος" hacia abajo, "γενέσθαι" hacia arriba, relación que sería infringida por el conjunto de B76[165]. No obstante, Mouraviev plantea algunas objeciones:

> En primer lugar, esta observación tiene en lo que respecta a B36 únicamente en la medida en que dejemos de lado los infinitivos γενέσθαι. Ya sea que los traduzcamos como 'convertirse en' o, lo que sería más preciso, como 'renacer', en griego el vínculo con la idea de nacimiento persiste y, por lo tanto, también obtenemos nacimientos, pero hacia abajo[166].

Pero si se supone que eso no sea cierto, esta correspondencia sería respetada por todas las fuentes relevantes enumeradas por Marcovich, excepto F76a (primera transformación) y F76c que abarca todas las transformaciones:

> Muerte de la tierra es nacimiento para el agua y la muerte del agua es nacimiento del aire y <muerte> del aire <es nacimiento> del fuego[167].

Sin embargo, en opinión de Mouraviev todas las fuentes relevantes —excepto el conjunto de B76 y B77a— dependen de B36. Por lo tanto, dice el filósofo ruso que: "sólo es necesario que F76a y F76c sean auténticos e independientes de F36 para que se refute la existencia de tal relación"[168]. Al respecto, en una comunicación privada, el filósofo húngaro respondió a la objeción de Mouraviev:

> No veo realmente que haya un problema en absoluto. **Si aceptamos que el alma = exhalación, entonces el nacimiento del alma a partir del agua no presenta problemas. El alma nace del agua mientras la exhalación se eleva desde la superficie del agua**[169]. O también se puede agregar que el alma seca, es decir, el fuego, también puede nacer del agua,

---

[163] Max. Tyr, XLI, 4 k. B76 DK (= F76a / T573,6 Mouraviev): Ζῆι πῦρ τὸν γῆς θάνατον κ(αὶ) ἀὴρ ζῆι τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆι τὸν ἀέρος θάνατον, <καὶ> γῆ τὸν ὕδατος <ζῆι>.

[164] Plut. *De E.* 392. F76b (= T502 Mouraviev): Πῦρ, θάνατος αἰρεί γένεσις καὶ ἀήρ, θάνατος ὕδατι γένεσις.

[165] Dice Mouraviev que: "«Muerte» de la tierra (¿hacia abajo o hacia arriba?) = «nacimiento» del fuego (¿hacia arriba o hacia abajo?). Es importante destacar que esta formulación es inevitable siempre que aceptemos tanto la relación entre dirección y denominación como la realidad del camino curvo (F 59); y si sólo aceptamos el camino recto (F 60) [Véase gráficos 1 y 2], entonces, como extremos, el fuego sería no nacido y la tierra inmortal. – 'Creo que estás en lo correcto en tu argumento general en 4.1' (G. Betegh, Carta al autor)". Mouraviev (2008) 325.

[166] Mouraviev (2008) 325.

[167] Marc. Ant. IV, 46, 1. F76a (= T363,1 Mouraviev): Γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὑδράτος θάνατος, ἀήρα γενέσθαι κ(αὶ) ἀρεός θάνατος γενέσθαι πῦρ.

[168] Mouraviev (2008) 323.

[169] Como lo confirma B36 y la noticia de Eusebio.

> es decir, algún líquido, por ejemplo, cuando el aceite está ardiendo[170]. Creo que esta es una descripción física completa de lo que sucede. Esto es simplemente el curso normal de las transformaciones, al igual que es el curso normal de las transformaciones que el agua nace de la tierra. El problema sólo surge si se sostiene que el alma es (necesariamente) una mezcla de fuego y aire. A nivel psicológico, si quieres introducir eso, la transformación simplemente significa que ciertas propiedades adicionales, en este caso propiedades psicológicas, surgen con el nacimiento del alma a partir del agua. Esto es paralelo al hecho de que **ciertas propiedades específicas del agua emergen con el nacimiento del agua a partir de la tierra**[171].

Incluso, dado que se trata de transformaciones reversibles, la elección de la metáfora, "θάνατος" hacia abajo, "γενέσθαι" hacia arriba, "depende no de la dirección de un cambio concreto (hacia arriba o hacia abajo), sino, como hemos dicho, del orden de sucesión en el que se enumeran las metamorfosis (ida o vuelta): lo que desaparece 'muere', lo que aparece 'nace'"[172]. Cuando el agua "muere", ya sea el aire o la tierra "nace", según lo que siga al agua en el ciclo alma-tierra-agua-tierra.

Para ello, hemos incluido en la línea argumentativa la atribución a Heráclito de una doctrina de absorción del λόγος a través de la respiración ("breath-in-soul"). Al respecto, cabe destacar diferentes niveles de contacto:

> la respiración durante el sueño permite la supervivencia y sólo da acceso a las capas inferiores, las menos inteligentes, del alma-masa (νοῦς γίνεσθαι se entiende en un sentido débil como 'estamos dotados de mente'); la vigilia y el contacto a través de los sentidos, especialmente la vista, aumenta la inteligencia del alma individual: necesitamos estar en contacto por los sentidos con lo que nos rodea y lo que está impregnado y transformado físicamente por el sol durante el día..., con lo brillante y ardiente (con referencia a F 26)[173].

En suma, como lo indica Sexto Empírico, nuestra alma está "separada de su unidad natural con el medio ambiente" que es, al menos en su:

---

[170] Mouraviev insiste, sin embargo, en que "es difícil entender lo que significa el renacimiento del alma a partir del agua. Físicamente no tiene sentido (¿el agua transformándose en alma, es decir, simultáneamente en aire y fuego?), y psicológicamente tampoco (¿las almas individuales caídas, convertidas en agua y tierra, y luego en agua de nuevo, regresando a la masa del alma? ¿se constituyen nuevas almas a partir del agua?). Si las almas individuales caídas, convertidas nuevamente en materia, regresan a la masa del alma cósmica como material para futuras almas, entonces *psychê* debería ser una masa cósmica separada, combinando aire + fuego, pero distinta de las masas físicas aire y fuego, lo que haría cinco masas, una mixta. Si las almas caídas (para citar al Eclesiastés) 'vuelven al polvo', entonces reintegran completamente el ciclo cósmico. Pero en ese caso, ¿por qué escribir *psychê* en singular y no aire y fuego? Dos respuestas parecen posibles (compatibles entre sí): **[a]** 'alma' en singular sería simplemente una abreviatura lingüística para aire + fuego; **[b)]** 'alma' en singular cerraría el anillo retórico del fragmento, al tiempo que introduce el singular para evitar que se lea un renacimiento de las almas individuales. Ninguna de estas posibilidades me satisface completamente, pero definitivamente prefiero la segunda. En cualquier caso, aquí también el modelo del alma *continuum* crea problemas". Mouraviev (2008) 327.

[171] Intercambio epistolar privado entre Gábor Betegh y Sergei Mouraviev. Cf. (2008) 328.

[172] Mouraviev (2008) 325.

[173] Mouraviev (2008) 323.

> su aspecto *psicológico*, el 'alma del mundo', compuesta casi exclusivamente de la emanación brillante y seca de las 'altas esferas', acogiendo a las almas secas resucitadas de los cuerpos, pero perdiendo su psiquismo y ganando humedad a medida que desciende[174].

Pero también:

> bajo su aspecto *divino y mental*, es el [λόγος], la palabra divina que rige el mundo, la ley divina escrita con la ayuda de las *graphea* [B59] y cuya parcela el alma humana, atrapada en el cuerpo, puede percibir si abre completamente las ventanas de sus sentidos[175].

Visto de esta manera, las funciones mentales existen debido a que se comparten propiedades materiales e intelectivas en toda la escala cósmica (B113), es decir, en un plano eminentemente cosmogónico que abarca el "ambiente". Esta afirmación depende de que, como se lee en D106 y D109, el "alma del Todo" sea homogéneo y consubstancial a la naturaleza de las almas que habitan en los seres vivos que a su vez provienen incorporan la "materia psíquica" del Todo a través de una exhalación exterior que define toda la cosmogonía cíclica que intentaremos describir a continuación.

d) Cosmogonía cíclica

Hasta aquí, hemos reconstruido la argumentación de Betegh, para quien el cambio de ψυχαί ψυχή al final de B36 define las condiciones de posibilidad para hablar de un "alma del mundo". Betegh nos hace ver que las almas individuales están integradas en los procesos físicos y, de hecho, argumenta que debemos leer el fragmento como una descripción del ciclo cosmogónico que comienza desde las almas de los seres individuales, pasa por los elementos o constituyentes (*graphea*)[176] tierra y fuego, y, en lugar de completar un círculo completo y regresar a las almas individuales, todo concluye con el alma singular, esto es, con un alcance metafísico en la cosmolo/gonía de Heráclito.

Desde este punto de vista, B36 no pertenece a la categoría desde la que comenzó la descripción, es decir, la de entidades individuales, asumidas por Betegh como "sustantivos contables", sino que pertenece al tipo de entidades mencionadas en las fases posteriores, es decir, "masas elementales" o "masas psíquicas". Con relación al problema de las propiedades contradictorias entre lo húmedo y lo seco que convergen en ψυχή, Mouraviev se inclina a favor de la presencia de una "doble lealtad" del alma individual. Es decir, se acepta que la exhalación contenga porciones tanto de aire como de fuego, sin que se requiera

[174] Mouraviev (2008) 317.
[175] Mouraviev (2008) 317.
[176] En opinión de Lebedev: podemos asumir "1) que los opuestos separados corresponden a 'sílabas', los pares de opuestos a 'nombres', y una συμπλοκή (combinación) de nombres a λόγος [cf. B10]. 2) Alternativamente, podemos asumir que los opuestos separados corresponden a letras, los pares de opuestos a sílabas, y todas las sílabas se integran en un único logos común que representa (en el nivel referencial) el cosmos o el Universo. También adopta en su terminología del Ciclo Cósmico un conjunto de metáforas de la astragalomanteia apolínea: πόλεμος - εἰρήνη y κόρος - χρησμοσύνη eran nombres populares de los cuatro lados de un astrágalo que predecían (al caer con "respuesta" en el lado superior) guerra o paz, pobreza o riqueza". Lebedev (2017) 241.

inexorablemente una transición gradual entre dos masas que conforman una sola sustancia. En ese sentido, hemos visto que tanto Betegh como Mouraviev sugieren que el alma individual podría ser considerada como un compuesto de cualidades físicas contrarias, esto es, para despejar el absurdo de un "fuego húmedo" en el paso de la tierra al agua y viceversa. Esto implica que no es necesario pensar en un *continuum* indiferenciado entre el aire y el fuego, sino más bien en una combinación que da lugar al equivalente transmitido por Aristóteles entre ψυχή y ἀναθυμίασις.

Se afirmó también que la falta en Heráclito de una masa de aire claramente distinta de la masa de fuego se supliría con la aceptación de la autenticidad del conjunto de B76 y las noticias de Sexto Empírico. Se ha recalcado también que la creencia comúnmente aceptada era que Heráclito no reconocía la existencia de una entidad separada y distinta para el aire. Sin embargo, Mouraviev argumenta que hay razones para cuestionar esa creencia, empezando por la "presunción de inocencia" de los doxógrafos como Sexto Empírico, Aecio y Aristóteles que hemos reconocido anteriormente como válidos en nuestra argumentación a favor tanto de la existencia de un "alma del mundo", así como de la identificación del alma con la exhalación que sería la combinación de aire y fuego.

Así mismo, la hipótesis de un "alma del mundo" o alma del Todo (D109) que, aunque no fue mencionada *ipsissima verba* por el efesio, B36 ratificaría la legitimidad de la derivación de un panpsiquismo cosmogónico. En lo sucesivo, seguiremos la opinión de Betegh, para quien "en conformidad con lo que permite el marco metafísico, se atribuyen funciones y características mentales no sólo a los seres humanos, sino también a los fenómenos cósmicos naturales"[177]. Así pues, a la luz de estas consideraciones, examinaremos F31ab, en cuyas dos secciones Clemente de Alejandría relaciona las transformaciones del fuego:

> **F31a**[178]
> Las transformaciones [τροπαί[179]] del Fuego:

[177] Betegh (2007) 13.

[178] Dice Mouraviev en su reconstrucción de ambas partes que F31a no plantea ningún problema serio, "excepto el de la interpretación de τροπαί y πρηστήρ. La primera palabra significa literalmente 'giros', 'cambios' y se aplicaba a los solsticios y equinoccios. La segunda es intraducible y nos hemos limitado a transcribirla. Al igual que la palabra 'mar' aquí se refiere al elemento líquido, la palabra πρηστήρ debe referirse al elemento gaseoso y/o ígneo. Etimológicamente, esta palabra deriva de πρέπω 'encenderse', arder (bajo la acción de un soplo) y es un cuasi-sinónimo de αἰθήρ (que deriva de αἴθω 'encenderse, arder') y también se refería a los relámpagos (cf. F3E y F106A)". *Heraclit.* III. 3B. iii, 39. Por otro lado, indica Mouraviev en una línea muy cercana a Finkelberg que el contexto exige que F31b "confirme no sólo la renovación del mundo, sino también su conflagración [*embrassement*]. Esta exigencia, junto con el par πρόσθεν / πρῶτον en nuestras fuentes (son sinónimos, pero el segundo difícilmente se coloca antes de ἤ en la época preclásica), permite considerar la presencia original del adverbio πυρόθεν (cf. γῆθεν / γειόθεν, οὐρανόθεν, θεόθεν...) junto con, o en lugar de, πρόσθεν o πρῶτον. Un análisis de todas las combinaciones posibles teniendo en cuenta los criterios pertinentes (cf. III.3.C ad fr.)" le permite a Mouraviev formular el sentido del texto original de la última línea de F31b: "ὀχῖος πυρόςθεν πρόσθεν ἦν (ἦν γενέσθαι γῆν)" / "era fuego desde el principio antes (era para convertirse en tierra)".

[179] Según Lebedev, las partes de este fragmento "fueron interpretados erróneamente por la fuente estoica de Clemente como una cosmogonía que describe transformaciones materiales del primer elemento simple (fuego) en un cosmos diverso. Este error se debe a la interpretación incorrecta de la palabra 'τροπή' como

primero mar,
y del mar una mitad es tierra,
otra, abrasador [πρηστήρ][180].

<Faltante>

F31b[181]
La tierra se licueface como mar [θάλασσα δ᾽αἶᾶ χέεται][182]
y toma la misma medida (proporción) [καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν **λόγον**][183]
que[184] existía antes de su conversión en tierra[185].

Como primera medida, cabe tener en cuenta que las dos partes del fragmento amplían el orden de B36:

'transformación'. A veces puede significar 'cambio', como un cambio en el clima, pero nunca denota una transformación material de algo, un objeto transformado. Bruno Snell, en su artículo de 1926 sobre el lenguaje de Heráclito, señaló acertadamente que en la prosa jonia arcaica ese significado debería descartarse. Los fragmentos [B31ab] en el nivel icónico describen una grandiosa batalla cósmica de las cuatro masas mundiales (Fuego, Viento-Prester, Mar y Tierra), donde el frío Prester lucha con el caliente Fuego, el húmedo Mar con la seca Tierra". Lebedev (2020) 857.

[180] La expresión πρηστήρ ha sido objeto de una controversia acerca de si trata de un proceso cosmogónico de uno meteorológico, o ambas. En cuanto a su dimensión cosmogónica, los πρηστήρ aparecen en Hesíodo como "tempestades gigantescas que acompañan la lucha de Zeus con Tifeo" Cf. *Theog*. 844. Mondolfo (1998) 237.

[181] Mouraviev indica lo siguiente para la reconstrucción de F31b: "Como es reconocido por muchos estudiosos modernos desde Burnet, el contexto y los testimonios e imitaciones (Diog. Laert, IV, 9; Dox. I, 3, 11; Zenón y Crisipo, cf. III. 3.C ad fr.) exigen que F31 hable de la transformación de la tierra en mar. La solución estándar es insertar γῆ antes de θάλασσα, pero DL (Teofrasto) escribe χεῖσθαι. Por lo tanto, es posible reconocer que el γῆ ausente en el prefijo διά-. Esto sugeriría θάλασσα γῆ χέεται en lugar de θάλασσα θάλασσα διαχέεται, si no fuera por las variantes paleográficamente mucho más probables: θάλασσ᾽ αἶᾶ χέεται / θάλασσα δ᾽αἶᾶ χέεται / θάλασσα γαῖα χέεται". **Mouraviev opta por la segunda que es paleográficamente más probable: θάλασσα δ᾽αἶᾶ χέεται, e indica**: "Ninguna de estas variantes, es cierto, se encuentra en un texto en prosa, pero podría tratarse de una alusión a algún texto poético conocido por todos en Éfeso. La primera variante tiene el mérito de ajustarse exactamente al texto transmitido y de requerir solo la corrección más fácil de concebir: Δ en A. Pero θάλασσ(α) αἶᾶ χέεται no muestra ninguna estructura métrica discernible. En cambio, las otras dos variantes son efectivamente cada una la segunda mitad de un tetrámetro yámbico (cf. las líneas 1 y 2 que constituyen la primera mitad) o, si se prefiere, un dímetro cataléctico [si se pronuncia χέεται en dos sílabas]. Y la segunda sólo requiere la inserción de una A entre el Δ y el I como corrección". *Heraclit*. III. 3B. iii, 39.

[182] Mouraviev señala que el texto poético en cuestión, que introducen la tierra es gramaticalmente ambiguo ("la tierra se licúa en mar" / "el mar se disipa en tierra"), "podría referirse a un fenómeno observable en Éfeso y muy preocupante para sus habitantes: la retirada del mar y el enlodamiento de la desembocadura de Caístro". *Heraclit*. III. 3B. iii, 39.

[183] Mouraviev sugiere "se modera".

[184] Dice Mouraviev que "la última línea (en la versión más completa de Clemente) es perfectamente compatible con lo anterior y la mayoría de las otras interpretaciones, y nada nos obliga a verlo como una glosa. Tiene el mérito de desambiguar la línea 6 (cf. supra, §3) y además tiene virtudes rítmicas y fónicas que la hacen una coda estrófica digna de Heráclito (cf. III. 3. B/ii, appar. V). Estas virtudes serían aún mayores y la estrofa se enriquecería con una hermosa rima si, siguiendo a Shuster, Brieger y Mansfeld y en plena conformidad con la gramática, corregimos γῆ en γῆν". *Heraclit*. III. 3B. iii, 39.

[185] Clem, *Strom.* V, 104. B31 (=53 Marcovich) + (= F31ab Mouraviev): πυρός τροπαί πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δέ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δέ ἥμισυ πρηστήρ. <faltante> <Marcovich sugiere "γή"> [θάλασσα δ᾽αἶᾶ χέεται] [Mouraviev, cf. *supra*.], καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖον πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι [**γῆν**]<Mouraviev>.

> Para las almas es muerte volverse agua, a su vez, para el agua es muerte volverse tierra; y sin embargo, el agua llega a ser de la tierra, y el alma, del agua[186].

La diferencia estribaría en que, en el lugar del alma(s) se encuentra el fuego, aunque en el orden de sucesión se apega a la secuencia agua (mar), tierra, agua (mar). Se añade la licuefacción como explicación del proceso y se añade también πρηστήρ como un factor adicional que separa la tierra y el mar que no estaba en el tránsito de la tierra al agua en B36. Ya Anaximandro en A21 había empleado la expresión "πρηστήρ" en el sentido de una "exhalación de fuego"[187]. Mondolfo indica que πρηστήρ

> es aceptado ahora para Heráclito por casi todos los estudiosos, de acuerdo con la etimología de la palabra, cuyos dos significados de 'quemar' y de 'soplar' […] se combinan en el lenguaje meteorológico […][188].

Por tanto, πρηστήρ puede ser interpretado:

> como el alimento del fuego, es decir, la evaporación que va hacia lo alto en la tercera fase de la formación cósmica (resecamiento del mar del que se forma la tierra) y luego en la fase final de la destrucción del cosmos, donde todo termina en un solo fuego[189].

Ese alimento tendría como condición vincular el aire y el fuego simultáneamente en términos de "exhalación seca" (πρηστήρ), según veremos más adelante. Dentro de este esquema se trata de un ciclo sempiterno de transformaciones que conducen a un "incendio cósmico" periódico, según lo corrobora Aristóteles:

> Así, pues, todos dicen que <el universo> ha sido engendrado, pero unos dicen que, una vez engendrado, es eterno, otros que corruptible, como cualquier otra de las cosas compuestas, otros dicen que es, alternativamente, de este modo y, al corromperse, de este otro, y que este <proceso> perdura siempre así, como Empédocles de Agrigento y Heráclito de Éfeso[190].

En un momento posterior (280a) Aristóteles explica que "en esta rotación son las disposiciones del cosmos, y no la realidad cósmica universal, las que llegan a ser y son obliteradas, ya que la suma de la realidad corpórea persiste para siempre ya sea en una forma o en la otra"[191]. Esta alternancia de fases se asigna, en el pasaje citado, al cosmos o cielo en su totalidad, y no a cosas individuales; por lo tanto, la "corrupción" que se menciona no puede ser otra que una reversión total al principio universal, que para Heráclito es el fuego, según Aristóteles en *Física* (205a) y *Metafísica*:

---

[186] Clem, *Strom*. VI, 17, 2. B36 (= 66 Marcovich): ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.
[187] Aet, II, 24, 2 (= A 21): "Anaximandro dice que el eclipse de sol se produce al obstruirse la abertura de exhalación del fuego".
[188] Mondolfo (1998) 237.
[189] Mondolfo (1998) 237. Cf. Arist. *Phys*. Γ 5, 205a 4. *Met*. K 10, 1067b4: ΄Απαντα γίνεταί ποτε πῦρ. "En algún tiempo todas las cosas llegan a ser fuego. / En algún tiempo el fuego se tornará todo".
[190] *De Caelo*, 279b, 15.
[191] Mondolfo (1958) 78.

> Todo, en efecto, se descompone en aquello de lo cual consta, y no parece que haya tal aparte de los cuerpos simples, ni tampoco el fuego o algún otro de los elementos. Pues independientemente de que <es imposible que> alguno de éstos sea infinito, es imposible que el Todo, aun siendo limitado, sea o se convierta en uno de ellos, como pretende Heráclito que todas las cosas se convierten en fuego en algún momento[192].

En este pasaje se nombra explícitamente el fuego, a diferencia del pasaje citado de *De Caelo* en una forma que ha dado lugar a interpretaciones y argumentos divergentes, por lo que, como es sabido, la "fase final de destrucción" no es generalmente aceptada. Por tanto, la opinión de Aristóteles tanto en *De Caelo* como en *Metafísica* lleva a considerar lo siguiente ¿se trata de un momento específico o un ciclo periódico de conflagración universal?

A la luz de B30 se indica que este "orden actual" (κόσμος), siendo fuego, el mismo para todos y que siempre ha sido, es y será, "se enciende y se apaga medidas". Ya se ha dicho que este "orden actual" o "secuencia ordenada" (κόσμος), como sugiere Finkelberg, no ha sido creado ni por hombre ni dios alguno. Más bien se trata de una visión "anti-creacionista" en la que, sin hombre ni demiurgo alguno, el "fuego" es puesto como "principio" dentro de un marco todavía cosmo/teogónico perfectamente regular en su dinamismo perenne y destrucciones cíclicas (o conversión en fuego)[193]. En consecuencia, las transformaciones o τροπαί del fuego que conducen todo de nuevo a su estado original, ocurren conforme a una misma proporción, λόγος que conducen a reanudar el "proceso". En B31 el λόγος expresa la "genuina universalidad" y aparece "en la constancia de la medida, en la proporcionalidad de los cambios físicos" del mundo reabsorbido periódicamente en un "sólo fuego". Por tanto, una conversión total en fuego, mediado por el πρηστήρ que lo alimenta, implica el advenimiento de una era o "Gran Año" donde la "carencia" se "completa" y "triunfa" en medio de la conflagración (bajo el "dominio de la Guerra"), dando lugar a una "era de la sabiduría"[194].

Ahora bien, en el caso de B31ab, así como en B45, λόγος significa "'proporción', vinculada con la idea de medida, que confiere regularidad al proceso cíclico de 'giros' o 'transformaciones' del fuego"[195]: τροπαί. Desde esta perspectiva, el λόγος, lo sabio, reúne la

---

[192] *Met*. 1067a, 5.

[193] Esto alejaría, hasta cierto punto, a Heráclito de las cosmogonías órficas y pitagóricas, pero también de los relatos egipcios, persas o babilónicos del tipo Enûma Elish o Athrasis.

[194] Si leemos entonces los testimonios en *Phys*. 205a y *Met*. 1067a, dice Mondolfo: "no se puede negar que la tesis aquí contemplada, y atribuida a Heráclito, no es la simple afirmación de la transformación gradual y continua de cada parte individual de la realidad universal de manera aislada del resto, sino más bien la de una reabsorción simultánea del cosmos en su totalidad en un principio primordial; y para Heráclito, ese principio se piensa que es el fuego. Sin embargo, H. Cherniss ha planteado una objeción importante a la interpretación tradicional. Observa que la proposición sobre Heráclito no puede entenderse correctamente fuera del contexto al que pertenece, y que está dedicado a la refutación del monismo material, que establece algún principio o elemento único y deduce de él la génesis de todas las cosas, o del cosmos. […] Aristóteles, por lo tanto, si pretende negar la posibilidad de generar el cosmos a partir de un solo principio, difícilmente puede decir que es imposible que el universo o la totalidad de las cosas se transforme en un solo principio, sino que, por el contrario, necesita decir que es imposible que dicho principio, cualquiera sea su naturaleza, (fuego, en el caso de Heráclito), se transforme en cosas en toda su multiplicidad". Mondolfo (1958) 80.

[195] Hülsz (2001) 119.

esfera física y cosmogónica guardando la proporción de los τροπαί del fuego, así como en B30 el fuego se indica: ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Al respecto, indica Kirk:

> Las 'medidas' del fragmento 30 se reflejan tres veces en el fragmento 31 en las palabras 'ἥμισυ... ἥμισυ' (mitad... mitad), 'μετρέεται' (se mide) y 'ἐς τον αυτόν λόγον κτλ.' (en la misma proporción, etc.): aprendemos de ellas que cada mutación entre las tres principales masas del mundo, fuego, mar y tierra, se equilibra con una mutación equivalente en la dirección opuesta; o más bien, que la suma de todas estas mutaciones permanece equilibrada[196].

Según Kirk, así se explica la segunda parte de B30, en el cual todo el κόσμος puede ser descrito como fuego (o eventualmente *un* fuego), debido a que el mar y la tierra, en sus constituyentes no ardientes, son τροπαί, esto es, todo aquello en lo que se convierte el fuego y viceversa, así como en B67, πῦρ: "multiplica sus nombres según le place", ὀνομάζεται καθ΄ἡδονὴν ἑκάστου, lo cual, dice Kirk, no quiere decir que alguna vez una parte del fuego no hubiera devenido mar o tierra, sino que "siempre ha sido, es y será", lo que significa que está naturalmente en proceso continuo entre los tres: "masas mundiales, y que, de estas tres, el fuego se considera el principal y el punto motivador del proceso"[197]. Cabría considerar también que la multiplicación puede ser entendida como expansión, toda vez que:

> De Sócrates: El alma tiene un [λόγος][198] numérico que se
> / incrementa a sí misma[199].

Esta lectura permitiría incluso ver en la proporción ilimitada del λόγος para ψυχή, una probable recuperación del ἄπειρον de los milesios. En este sentido, decíamos anteriormente que Anaximandro, quien describía su "naturaleza ilimitada" como "divina" y eterna coincidía con el "panteísmo naturalista" e incluso "panpsiquista" de Heráclito. Observa Lebedev que así les sucedía a los representantes de este tipo de panteísmo como el que Aristóteles atribuye a Anaximandro:

> lo divino, pues es 'inmortal e imperecedero, como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos[200].

Según Aristóteles, Anaximandro describe su "naturaleza ilimitada" (φύσις ἄπειρος) como "divina", así mismo, emplea epítetos como "eterno y que no envejece" (ἀΐδιος καὶ ἀγήρως) para para enfatizar que es eterno e indestructible, así como del fuego-κόσμος heraclíteo se predica "eternidad" que "se enciende y se apaga en medidas" aunque se multiplica indefinidamente. Ahora bien, dice Kirk que, a pesar de que Heráclito no quiso emular sus antecesores intentando explicar una unidad en el κόσμος, ubicando *una única materia*

[196] Kirk (1975) 326.
[197] Kirk (1962) 326.
[198] Optamos por conserver λόγος en lugar de "razón" como sugiere Marcovich con el fin de no obturar el espectro semántico y no perder el matiz de "medida" como en B45.
[199] Stob, III, 1, 180a. B115 (= 112 Marcovich): ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.
[200] *Phys*. 203b. 8 – 14.

generativa como el fuego: "[sc. Heráclito] sintió que una forma de material era anterior en importancia, si no en tiempo, a las otras"[201]. No obstante, recuérdese que con Mouraviev y Betegh, se concluye que "el alma cósmica no es ni fuego ni aire por separado, sino una exhalación, un continuo que conecta la tierra con el cielo, pasando desde el aire húmedo en la parte inferior, junto al suelo, hasta el fuego seco en lo más alto de los cielos"[202].

Pero volvamos sobre nuestro par de fragmentos B31ab y B36. Betegh coincide con Kirk al señalar un acoplamiento entre B31 y B36, toda vez que en ambos casos se enlazan las masas cósmicas y los fenómenos meteorológicos [203]. Sin embargo, difieren en que las transformaciones no se describen en términos metafóricos de "morir" o "nacer" (B36) (en cuanto "procesos"), sino de τροπαί del fuego (B31ab). Según Betegh, πρηστήρ introduce una referencia a algún tipo de fenómeno atmosférico ardiente[204]: "[t]enemos una vez más un ciclo en el que el primer y último término están estrechamente relacionados, pero no son exactamente idénticos"[205].

Marcovich también observa que la regularidad de los procesos físicos se debe a "la conservación de las medidas de cantidades constantes de la caliente exhalación del mar, que arde en las σκάφαι de los cuerpos celestes"[206]. Por eso, para lo que sigue, debemos invocar el testimonio de Diógenes Laercio que transmite Teofrasto:

> … Atribuyendo (a Heráclito) **casi todos** (los fenómenos astronómico-meteorológicos) a la **[1] *exhalación del mar***…
> Sin embargo, existen en la bóveda celeste unas jofainas [σκάφαι], cuyo lado hueco (concavidad) hállase vuelto hacia nosotros (la tierra) y en las que se reúne (concentra) la exhalación produciendo llamas: éstas son los astros…[207].

[201] Kirk (1962) 326.
[202] Mouraviev (2008) 321.
[203] Betegh (2007) 15.
[204] También en Anaximandro en A21, la expresión πρηστήρ aparece en el sentido de una "exhalación de fuego". Para Mondolfo, πρηστήρ "es aceptado ahora para Heráclito por casi todos los estudiosos, de acuerdo con la etimología de la palabra, cuyos dos significados de 'quemar' y de 'soplar' […] se combinan en el lenguaje meteorológico […]". Mondolfo (1998) 237.
[205] Betegh (2007) 15. Clem, *Strom*. VI, 17, 2. B36 (= 66 Marcovich): Para las almas es muerte volverse agua, a su vez, para el agua es muerte volverse tierra; y sin embargo, el agua llega a ser de la tierra, y el alma, del agua / ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.
[206] Marcovich (1968) 79.
[207] Mouraviev propone la siguiente reconstrucción: γίνεσθα δ'ἀναστυμιάσεις ἀπὸ τῆ γῆς καὶ τάλαττης, ἃς μὲν λαμπρὰς καὶ ἥ καθαρὰς τὰς ἀπὸ θαλάττης καὶ τὸν ἐπιγείων ξηρῶν, ἢ θολερὰς τὰς ἀπὸ τῶν ἐπιγείων ὑδρῶν, ἃς δὲ σκοτεινάς, αὐξέσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὕδρον ὑπὸ τῶν ἕτερων. τὸ δὲ περιέχον ὁποῖόν ἐστιν οὐ δηλοῖ. εἶναι μέντοι ἐν αὐτῷ σκάφας ἐπεστραμμένας κατὰ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς, ἐν αἷς ἀνθρωποζωμένας τὰς λαμπρὰς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεις ἀποτελεῖν φλόγας, ἅς εἰσι τὰ ἄστρα, τὰς δ'ἀπὸ τῶν ὑδρῶν ἀνάμματα, ἅ εἰσι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην / "Nacen exhalaciones de la tierra y del mar, algunas luminosas y puras de las provenientes del mar y de las zonas terrestres secas, y otras oscuras de las aguas terrestres. Algunas serán oscuras, y el fuego crecerá bajo las brillantes, mientras que el agua lo hará bajo las demás. Pero lo que rodea no indica de qué tipo es. Sin embargo, en él hay jofainas volteadas hacia nosotros en forma de cavidad, en las cuales las exhalaciones brillantes de la tierra se convierten en llamas, que son las estrellas, y las mezclas de las aguas, que son el sol y la luna". Dice Mouraviev: "Esto no es naturalmente una enmienda al texto de Diógenes Laercio, sino una reconstrucción de lo que podría haber sido el significado, e incluso la letra, del original del

> Ahora bien, eclipsan el sol y la luna cuando sus jofainas vuelven (su lado hueco) hacia arriba (es decir, **en dirección opuesta a la tierra**). De manera parecida, las fases mensuales de la luna débense a la vuelta sucesiva y paulatina de su jofaina. También el día y la noche, los meses y las estaciones anuales, y el año mismo, así como las lluvias y los vientos etc., **deben su existencia a la *exhalación***[208].

Las interpretaciones de este pasaje han concluido que hay para Heráclito dos tipos de exhalaciones: (i) una exhalación brillante proveniente de la tierra y (ii) una exhalación oscura proveniente del mar. Sin embargo, ¿cómo identificar de manera unívoca las exhalaciones brillantes u oscuras con aquellas provenientes respectivamente de la tierra o del mar? Es decir, ¿cómo puede una exhalación húmeda u oscura, proveniente del mar alimentar el Sol según dice Aecio? Al respecto, nos dice el doxógrafo:

> Heráclito... [dice] que el sol es una antorcha inteligente [que se engendra] del mar[209].

La idea de un sol-antorcha que se "humidifica" origina una serie de problemas ("risibles" para Aristóteles en *Meteorológicas*[210]). Por tanto, la "reversión" del mar en fuego:

> ha llevado a los investigadores a invertir (tácitamente) la relación entre las dos parejas [exhalaciones brillantes y oscuras]; pero esta inversión es contradicha a su vez por otros textos que indican que las estrellas son alimentadas por una exhalación (supuestamente brillante) proveniente de la tierra[211]. Estas afirmaciones parecen contradecirse entre sí, ya que plantean dos fuentes diferentes que atribuyen la alimentación de cuerpos celestes a exhalaciones, pero con orígenes diferentes: una del mar para el Sol y otra de la tierra para las estrellas. Esto genera una contradicción en cuanto al origen de las exhalaciones y a qué cuerpos celestes alimentan[212].

Al respecto, el filósofo ruso indica que la única forma de confirmar, resolver o refutar las contradicciones consiste en clasificar todas las exhalaciones de la siguiente manera:

i. La exhalación brillante y pura, proveniente de la tierra, que aumenta el fuego (sin más precisiones), pero se desconoce si es húmeda o seca.
ii. La exhalación brillante en general, también proveniente de la tierra, que enciende las estrellas, pero también se desconoce si es pura o impura.
iii. La exhalación brillante en general, de origen y otras cualidades desconocidas, que (i) al inflamarse en la "rueda" del Sol produce el día, y (ii) al aumentar el calor, crea el verano[213].

---

cual este texto proviene. El origen terrestre de la exhalación que alimenta a las estrellas y el origen marino de la que alimenta al Sol están confirmados por la tradición estoica, la cual también confirma que la Luna proviene de una exhalación de las aguas dulces". Mouraviev (2008) 334.

[208] Theoph, *apud Diog. L*, IX, 9-10. (= 61 Marcovich) / (T 705,86 = D 63, D 64 Mouraviev): "... σχεδόν πάντα έπί την άναθυμίασιν άνάγων (sc. H.) την από τής θαλάττης.. . είναι μέντοι εν αύτώι (se. τώι περιέχοντι) σκάφας έπεστραμμένας κατά <τό> χκοΐλον προς ήμας, εν αις άθροιζομένας τάς ...". Énfasis propio.

[209] Aet, II, 20, 16 (= T 436 = D 72, D 75 Mouraviev). Cf. Mondolfo (1998) 19.

[210] *Meteor*. 354b-355a: "Hacen reír, pues, aquellos antecesores nuestros que supusieron que el sol se alimenta de lo húmedo...".

[211] Dox. II, 17, 4 (= T 433-434 Mouraviev).

[212] Mouraviev (2008) 330.

[213] Mouraviev (2008) 328.

A continuación, Mouraviev observa que Heráclito pudo haber mencionado al menos cuatro exhalaciones astronómicas diferentes:

a) La exhalación brillante, pura (¿y seca?), proveniente de la tierra, que produciría los fuegos de las estrellas.
b) La exhalación (¿brillante?), húmeda (¿y pura?), proveniente del mar, que aumentaría el fuego del Sol y el calor de su "rueda", favoreciendo la luz diurna y el calor estival.
c) La exhalación (¿brillante?), húmeda (¿e impura?), proveniente de las aguas terrestres, que alimentaría la luz de la Luna.
d) La exhalación oscura (¿impura y húmeda?), de origen no especificado (¿subterráneo?), que provocaría un aumento diario y estacional de la humedad (¿en la "rueda del sol"?), ocasionando la caída de la noche y la llegada del invierno[214].

Como resultado se obtiene, en líneas generales, que cada exhalación corresponde a cualidades y funciones determinadas, según atestigua la doxografía que nos informa sobre las exhalaciones astronómicas heraclíteas. "Con una excepción: el original de la versión de Teofrasto transmitida por Diógenes Laercio fue simplificado torpemente (recortando), lo que le hace decir cosas ligeramente diferentes a lo que el autor pretendía decir"[215], es decir, no permite reconstruir las funciones determinadas de los tipos de exhalación, pero Heráclito pudo haberlas definido conforme a su función de "nutrir su contrario".

En cualquier caso, la noticia de Diógenes Laercio agrega a B31ab una explicación: todos los fenómenos, el día y la noche, los meses, las estaciones, la lluvia, los vientos se deben a una ἀναθυμίασις, cuyas propiedades contrarias, son admisibles. Recuérdese que en B31b, λόγος, significa "proporción", "vinculada con la idea de medida, que confiere regularidad al proceso cíclico de 'giros' o 'transformaciones' del fuego" reguladas por λόγος[216], como también se recuerda en B30. Desde esta perspectiva, dice Mouraviev, el λόγος aparece como la "cara divina y cognitiva" del "alma del mundo", mientras que, el "alma del mundo en sí es la cara perceptiva, vital y motriz del ambiente y del mundo en general"[217]. Lo mismo podría predicarse del fuego que en B31b "se retrata el 'camino hacia arriba' del fuego, es decir, la serie de transformaciones inversas de los cuerpos entre sí y, en última instancia, en fuego, cuya restauración del λόγος primordial es una 'conflagración'"[218].

En cuanto al Sol, dice Marcovich, "[p]robablemente Heráclito pensaba todas las σκάφαι de los astros como de igual tamaño: ellas parecen ser unas pequeñas jofainas, un pie humano de ancho"[219]. La llama de la jofaina del Sol es la más brillante, porque las medidas de la

[214] Mouraviev (2008) 331.
[215] Mouraviev (2008) 333.
[216] Hülsz (2001) 119.
[217] Mouraviev (2008) 317. Sin embargo, la cara física del "entorno" es la cualidad propia del "'éter', aire, aliento, viento, nube, etc". El filósofo ruso concluye que hasta hace una década estas conclusiones habrían parecido "heréticas", pero cada vez más hay cabida para "la pertinencia de numerosos testimonios y fragmentos que antes se ignoraban o se rechazaban como falsos, corruptos o inexactos".
[218] Finkelberg (1998) 209.
[219] Marcovich (1968) 79. Aecio, II, 21, 4 (*Dox. Graec.* 351) (= 57 Marcovich): El sol es un pie humano de ancho. περί μεγέθους ήλιου... Η. ευρος ποδός άνθρωπείου.

exhalación asignadas al sol son las más altas. Sin embargo, está obligado a conservar sus medidas, según se indica en B94:

> No existe ningún dios Helios, ya que la jofaina del sol se apaga cada noche y se inflama cada mañana de nuevo: por así decirlo, cada mañana hay un nuevo sol (es decir, una nueva exhalación del mar, aunque siempre la misma en género y medida)[220].

Como se indicó en el capítulo anterior, esto se debe a la acción de la Justicia a través de las Erinias, como lo señala el autor de Derveni, quien diría según la enmienda de Piano Y Betegh: ἥλιο̣[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν ἀνθρω[πηΐου] ε̣ὖρος ποδός [ἐστι. No obstante, si el sol se inflama cada mañana, cada vez, es porque necesita alimento, como indica Gigon: "[e]l sol, lo mismo que el fuego cósmico y el fuego anímico, es un ser vivo que busca su alimento y que, como el ganado, va buscando distintos lugares de pasto en invierno y verano"[221]. También Mondolfo observa que para Heráclito la exhalación, única o doble, como sugieren algunos comentaristas:

> constituía alimento del fuego de los astros y del alma ígnea, y como τροπή del fuego podía estar tan estrechamente asociada con él como para poder identificarse con el mismo. **Por consiguiente, la teoría de la exhalación forma parte integrante de la doctrina del fuego**[222].

Sin embargo ¿qué hacer con la humedad que alimenta las almas y los cuerpos celestes? Cabe tener en cuenta lo siguiente: Mondolfo no dice que la teoría de la exhalación, al ser parte integrante del fuego, excluya otras "masas cósmicas" como la humedad o el aire. Por tanto, es preciso recordar, como lo hace Mouraviev, que la diversidad de manifestaciones del alma, a veces relacionadas con el fuego y otras veces con el agua,

> está vinculada a la diversidad de estados de la exhalación y sirve para diferenciar los distintos grados de perfección cognitiva y moral de los seres humanos e incluso de los seres vivos[223].

Como veremos con algún detalle más adelante, la oposición entre el "alma seca" y el "alma húmeda" refleja los contrastes en cuanto a la "sabiduría/estupidez" y la "virtud/perversidad", de manera que esta variedad es "aceptable" dentro de la doctrina de Heráclito a través de otros fragmentos aparte de B31ab y B36. En el plano ético-psicológico, las cualidades relativas a la excelencia pertenecen al dominio del fuego y la sequía, mientras que las menos recomendables corresponden al ámbito del aire y la humedad.

Ahora bien, si se tiene que el alma es parte integral de la "teoría de la exhalación" como piensa Aristóteles, entonces forma parte también integrante de la doctrina del fuego, según nos hace ver Mondolfo, esto es, sin que la exhalación tenga que responder exclusivamente a su naturaleza ígnea, brillante u oscura exclusivamente. Podríamos preguntarnos entonces si

[220] Marcovich (1968) 79.
[221] Gigon (1980) 256.
[222] Mondolfo (1998) 241
[223] Mouraviev (2008) 322.

se trata de una inconsistencia en el interior de la doctrina o más bien un problema de interpretación[224]. La respuesta de Mouraviev es la siguiente:

> Aunque sea el verdadero inventor de la noción misma de 'elemento' (F59) y el autor del inventario canónico de los cuatro elementos (F76abc, cf. F126), Heráclito aún estaba lejos de reducirlos a raíces inalterables al estilo empedocleo. Por eso podía hablar a veces de tres masas cósmicas, otras veces de cuatro, e incluso más. Las cuatro (o más) masas de F31 (FUEGO, MAR, TIERRA, PRESTER... según la fuente de Clemente, la cita no está completa) describen el 'Big Bang' recurrente de la cosmogénesis y el proceso inverso de [cosmo*phtorèse*[225]] (¿la etapa del diluvio?) […][226].

Y agrega:

> Las tres masas de una parte de la doxografía (se omite el AIRE) también parecen estar relacionadas con el ciclo cosmogónico que debía comenzar con una separación entre el Cielo y la Tierra. Las cuatro masas de F76abc sólo figuran en la descripción de los ciclos cosmológicos físicos, el derecho y el curvo [Véase anexos 1 y 2]. Las tres masas n.º 2 de F 36 (FUEGO y AIRE reemplazados por ALMA) sólo conciernen al ciclo cosmopsíquico tal como se inscribe en el anterior. Pero aún hay muchos puntos que deben precisarse.

A la luz de esta teoría, cabe retener que el "alma del mundo" se alimenta del mismo fuego de los astros y pasa por las mismas τροπαί que los demás elementos. El "alma cósmica", al igual que el Sol, debería alimentarse de los vapores de la humedad. Entonces, si en el pasaje de Diógenes Laercio se lee que los fenómenos astronómico-meteorológicos se deben, según Heráclito, a la exhalación del mar. Por tanto ¿lo mismo aplica para ψυχή de B36? Recuérdese que el ciclo de la vida y muerte de las almas de B36 se debe a la evaporación del agua, como también vimos con el testimonio de Eusebio sobre Cleantes. Por esta razón, sugiere Gigon que:

> Heráclito pone el alma del cosmos alimentándose de la humedad del cosmos, pero el alma de los vivientes, que es de la misma clase de aquélla, tanto de los vapores exteriores como de los vapores de los propios vivientes[227].

Incluso, si asumimos que el "alma del mundo" tiene *una* y la *misma* naturaleza que las almas (sus "parcelas"), su naturaleza última es inmutable en el cambio. En el caso de B106, sucede de un día a otro, toda vez que su el λόγος garantiza la regularidad en su transformación y el intercambio de una mitad de humedad o mar y otra, proporcional, de tierra. Por tanto, la

---

[224] Lebedev ofrece una caracterización de Heráclito en los siguientes términos: "Los físicos no tratan con teorías de la ley natural, los pensadores políticos no lidian con las leyes de la naturaleza. Heráclito era un pensador moral y político, no un científico físico. El código metafórico de 'prestar y pedir prestado" o 'tomar prestado y devolver' está directamente atestiguado en tres fragmentos auténticos de Heráclito: fr. 31 Leb/B80 χρεώμενα 'todo surge a través del conflicto y tomando prestado (del opuesto)', fr. 42 Leb/B90 ἀνταμείβεσθαι (cf. ὑπαλλάττουσαν 'intercambiando con base en la garantía' en el contexto de Plutarco), y **[B31] διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον 'el Mar se dispersa y rellena en medida igual la misma cantidad**'". Lebedev (2020) 862. Énfasis propio.

[225] El concepto de "phtorèse" podríamos traducirla en clave filológica a través de φθορά, "destrucción" y "corrupción", de manera que "cosmophtorèse" sería una forma de mentar la "conflagración cósmica" en Heráclito.

[226] Mouraviev (2008) 334.

[227] Gigon (1980) 258.

regularidad de las τροπαί del fuego en B31 aplica también para el alma (= exhalación) en B36[228], pues, como opina Aristóteles, el alma es exhalación y todo lo demás se compone de esta.

Enrique Hülsz nos dice que: "la coincidencia con el modelo milesio radica en la estabilidad racional, cuantitativamente determinable, del proceso cósmico entero"[229]. Visto de esta forma, todas las τροπαί serían transformaciones y expresiones del fuego, incluyendo πρηστήρ: "tal es la exhalación, que es alimento del fuego (o del alma identificada con él), pero no es fuego por sí misma"[230]. Según Finkelberg, las transformaciones del fuego en otros cuerpos mencionadas en B31a comprenden el "camino hacia abajo" del fuego, hacia el "invierno cósmico" (B67); así mismo, la inversión de la tierra en el mar en B31b sería la reversión hacia el "verano cósmico"[231] (B67). Dentro de este esquema, los solsticios marcarían límites o inversiones en el curso del sol a través del cielo. Desde un punto cosmogónico, al menos en el marco de B31ab, todo puede ser descrito como fuego (o eventualmente *un* fuego), debido a que el mar y la tierra, en sus constituyentes no ardientes, son τροπαί del fuego. B31ab "retrata las transformaciones del fuego como solsticios, evocando así el ciclo anual del sol", lo cual deja claro que imaginaba estas transformaciones como ciclos recurrentes[232]:

a) Ἐναντιοδομία / b) Ἐναντιοτροπή[233]
b) Contracurso (curso a contrasentido) / Contraversión [Cambio / conversión a contrario] (¿solsticio?)[234]

Bajo el principio de "curso a contrasentido" y "cambio o conversión a contrario", el fuego, en cuanto sigue la misma medida (proporción) [λόγος], es garante de las transformaciones materiales del "alma" que se nutre de la evaporación de la humedad (por el calor del fuego que seca el agua) y de todos los procesos físicos en general. El curso a contrasentido (Ἐναντιοδομία) da lugar a la "contraversión" (Ἐναντιοτροπή) de la humedad del mar al solsticio. Sin embargo:

> La metáfora no se limita a B31, sino que parece estar profundamente arraigada en el pensamiento e imaginería de Heráclito. Además, la desarrolla en una descripción figurativa de las transformaciones del fuego como su 'descenso' y 'ascenso', recordando

[228] Dice Kirk: "The 'measures' of fr.30 are reflected three times in fr. 31 in the words ἥμισυ [...] ἥμισυ, μετρέεται, and ἐς τον αυτόν λόγον κτλ.: we learn from them that each mutation between the three main world-masses, fire sea and earth, is balanced by an equivalent mutation in the other direction; or rather that sums of all such mutations remain balanced". Kirk (1975) 326.
[229] Hülsz (2001) 120.
[230] Mondolfo (1998) 238.
[231] Finkelberg (1998) 208.
[232] Finkelberg (1998) 208.
[233] Dox, I, 7, 22. (= F3A [T404] Mouraviev). Cf. Theoph, ap. Diog. Laert, IX, 7.
[234] En *Logeion* se encuentra: ἐναντιοτροπή -ῆς, ἡ: cambio a contrario, conversión en contrario ἐδόκει δὲ αὐτῷ ... διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα D.L.9.7 (= *Heraclit.* A 1).

> evidentemente los movimientos hacia abajo y hacia arriba del sol a través del cielo que alternan en los solsticios (D.L. 9.8-9 = DK 22 A1)[235].

La asociación entre el ciclo solar anual y las transformaciones del fuego debe estar también en relación con la idea del "Gran Año" en Heráclito, "que debería ser el período en el cual el fuego, al igual que el sol, completa su curso hacia abajo/arriba con la subsiguiente alternancia de las 'estaciones' cósmicas, 'invierno' y 'verano'"[236]. De forma similar, la oscilación del dios de B67 entre el "día y la noche" y el "verano y el invierno" evoca la visualización de las transformaciones del fuego por parte de Heráclito como el camino ascendente y descendente del sol a través del cielo, esto es, con las subsiguientes alternancias del día y las estaciones cósmicas (invierno-verano); lo que sugiere, nuevamente, la identidad del dios de Heráclito con el fuego en el que todo será transformado.

Sin embargo, si los dos primeros pares de opuestos de B67 —día-noche, verano-invierno— describen las transformaciones "ascendentes" y "descendentes" del "dios ardiente"; lo mismo podría esperarse de los dos últimos pares: guerra-paz y saciedad-hambre. Antes de citar las propias palabras de Heráclito en B67, Hipólito dice que "necesidad" y "saciedad" son los términos que Heráclito usó para describir los estados opuestos del fuego que serían el ordenamiento del mundo y la conflagración[237].

> La oposición guerra/paz se explica de la misma manera en Diógenes 9.8 (= DK 22 A1): ¿Se produce a partir del fuego y vuelve a convertirse en fuego...? De los opuestos, aquel que conduce a la generación se llama 'guerra' y 'conflicto', mientras que el otro, que conduce a la conflagración, se llama 'concordia' y 'paz', y el cambio es la manera ascendente/descendente, y el mundo llega a existir de acuerdo con esto[238].

El sentido reportado de los dos últimos pares de opuestos concuerda con el significado de los dos primeros y también forma un "quiasmo": guerra y hambre retratan el "descenso" del fuego, paz y saciedad su "ascenso". Para el caso de B31, indica Finkelberg que:

> al condensarse el fuego se transforma en humedad, y al contraerse genera el agua; al solidificarse el agua, se convierte en tierra; y este es el camino hacia abajo. En sentido inverso, la tierra a su vez se licúa y de ella se genera el agua, y de esta todo lo demás, reduciendo [sc. Heráclito] **casi todo** a la exhalación del mar; y éste es el **camino hacia arriba**. Se producen exhalaciones tanto de la tierra como del mar, éstas brillantes y puras, otras oscuras. El fuego aumenta con las brillantes, lo húmedo con las otras. Pero cómo sea lo que circunda, no lo explica; sin embargo, dice que en él hay unos cuencos vueltos hacia nosotros por su parte

[235] Finkelberg (1998) 208.
[236] Finkelberg (1998) 208.
[237] "Reinhardt (1916, 164) llama 'autoevidentemente estoico' a la explicación de Hipólito sobre la frase de Heráclito 'necesidad y saciedad' (B65), y Kirk (1962, 337) la califica de 'estoica en pensamiento y terminología'. Decir que es estoica en pensamiento es suponer la respuesta; decir que es estoica en terminología va en contra de la evidencia […] ...mientras que otros [lo llamaban] ecpyrosis y la disposición del mundo". Cf. Clem. Strom. 5.9.3: (Heráclito) 'sabe... la purificación por el fuego... que más tarde los estoicos llamaron ecpyrosis'. Como señala Mansfeld (1992, 241), esta distinción también está implícita en Hippol. *Ref*. 1.3.2.". Finkelberg (1998) 211.
[238] Finkelberg (1998) 211.

> hueca, en los que las exhalaciones brillantes que se acumulan, se transforman en llamas, que son los astros[239].

Para el caso de B36, según el hecho de que en los ciclos de las transformaciones materiales de ψυχή, ocupen el mismo lugar que el fuego de B31, ratificaría nuestra tesis de que (i) exhalación, (ii) alma y (iii) almas son formas específicas de una misma sustancia, sobre todo, teniendo en cuenta que el fuego está contenido en los tres como "principio material" de sabiduría e inteligencia, pero también el movimiento[240]. Ya Aristóteles, como observa Liliana Sánchez, ponía de relieve los rasgos materialistas de los antiguos para la explicación de los fenómenos relacionados no sólo con los fenómenos meteorológicos, sino también con el alma-exhalación, toda vez que "el principio postulado obedecía a un elemento material, si el alma es el principio", entonces es material"[241]. ¿Qué hace posible esta identificación? Según Liliana Sánchez viene acompañada de tres caracterizaciones del principio que explicitan su materialidad: (i) que se le llame una *exhalación*, (ii) su sutileza y (iii) su movimiento constante[242]. En ese sentido, la expresión "exhalación" sirve:

> para calificar al alma puede obedecer al procedimiento dialéctico o bien un recurso explicativo para dibujar el elemento más sutil, por un lado, y dicha sutileza explica su dinamismo, por el otro. De aquí se desprende la última descripción, a saber, la de su estado de flujo perpetuo[243].

Ahora bien, podemos interrogar al unísono con Liliana Sánchez ¿por qué se hace uso del término ἀναθυμίασις para calificar al alma-principio? Al respecto hemos afirmado ya varias cosas que permiten orientar una explicación. En primer lugar, hemos aceptado la hipótesis de Betegh, para quien el "alma cósmica" —equiparable con un "alma divina" — no es ni fuego ni aire solamente, sino la "exhalación" resultante de su *mezcla* (cf. B67). En lo relativo a su versión meteorológica y cosmopsíquica hemos aceptado que hubiera un *continuum* entre el cielo y la tierra que responde al paso del aire húmedo en lo bajo, hacia el fuego seco hacia lo alto del cielo, de la misma manera que las almas nacen del agua y ascienden hacia lo alto alimentándose del vapor (exhalación) que las conduce hacia la región ígnea celeste para reanudar el ciclo[244]. Sin embargo, para Finkelberg:

---

[239] Theoph, *apud* Diog. L, IX, 9-10. (= 61 Marcovich): "... σχεδόν πάντα έπί την άναθυμίασιν άνάγων (sc. H.) την από τής θαλάττης. είναι μέντοι εν αύτώι (sc. τώι περιέχοντι) σκάφας έπεστραμμένας κατά <τό> χκοΐλον προς ήμας, εν αις άθροιζομένας τάς [...]". Se tuvieron en cuenta las sugerencias de traducción de Finkelberg (2009). Énfasis propio.

[240] Finkelberg (2009) 323-324.

[241] Sánchez Castro (2016) 248.

[242] Sánchez Castro (2016) 248.

[243] Sánchez Castro (2016) 248.

[244] A pesar de la opinión de Betegh, Mouraviev indica que las tres versiones de F76 son auténticas y describen diferentes partes del ciclo cósmico e incluso ciclos cósmicos distintos: 1. El fragmento 76a, el ciclo curvo (B59) tierra > fuego > aire > agua. 2. Los fragmentos 76b y 76c, el ciclo recto (B60) descendente (parcial) fuego > aire > agua. Dentro de este esquema (1) sería ascendente: tierra > agua > aire > fuego, y (2) con la indicación del retorno hacia abajo sería invocada por Plutarco como καὶ ἔμπαλιν. Mouraviev defiende una pluralidad de los ciclos e identifica cuatro: 1) el ciclo descendente-ascendente casi completo de las almas (B36).

> […] la exhalación del alma no era intercambiable con el fuego en el papel de principio cosmogónico de este último. Presumiblemente, la 'brillante exhalación' del alma era la forma en que el dios ardiente de Heráclito se manifestaba en el transcurso del ciclo cósmico[245].

Consideremos lo siguiente. Si la exhalación brillante del alma es la etapa final, y por tanto, la meta del "camino hacia arriba" se trataría del universo convirtiéndose en alma (B36), es decir, en "dios ardiente": de la tierra al mar y del mar la exhalación seca. Para Finkelberg:

> si los dos caminos juntos [B31+B36] forman un ciclo completo, el fuego y la exhalación seca y brillante del mar deben ser equivalentes; y si la transformación de las cosas en la brillante exhalación completa el camino ascendente, la transformación del mundo en la brillante exhalación debe ser lo mismo que una conflagración general[246].

Desde el punto de vista de Finkelberg, habría un ciclo cósmico de encarnación y desencarnación del "alma divina" o "alma ardiente" que daría lugar a un modelo de cosmogénesis y destrucción periódica. Incluso, a la luz de B67, el dios, el "alma del mundo" crearía de sí mismo lo contrario:

> El mundo comienza como una encarnación, por así decirlo, del alma divina, y termina con que el dios se deshace del cuerpo creado. Es innecesario decir que tal teoría no es una fantasía perdida solo si se tiene en cuenta la condición humana[247].

En el contexto de B67 la necesidad es el "ordenamiento del mundo ... y la conflagración sería la saciedad"[248]. En Diógenes, los opuestos no están dispuestos como contrarios binarios, sino que forman un contraste abarcador (guerra y conflicto, paz y concordia). "Estas peculiaridades estilísticas parecen indicar que estos autores no solo informan sobre los términos de Heráclito, sino que parafrasean locuciones auténticas"[249]. En el plano "cosmopsíquico", si la exhalación más seca o ardiente, fuego, es la sustancia del alma junto con el aire que conforman con su *mezcla* la exhalación (cf. B67+B31ab). Visto de esta manera, el alma divina y la de los seres "son del mismo tipo"[250]. El alma de los seres se alimenta de la exhalación que, a su vez, viene del mar en B31ab y B36, y nutre el "alma divina" o "alma del mundo", pues como informa Aecio, según Heráclito:

> El alma del mundo es una exhalación proveniente de las cosas húmedas que allí tienen su sede[251].

Y tres ciclos de las masas: 2) El ciclo curvo descendente (B59, 76a). 3) El ciclo recto ascendente (B60, 76c). El ciclo recto descendente (B60, 76b, 76c). Mouraviev (2008) 328. (Véase gráficos 1 y 2).

[245] Finkelberg (2009) 324.

[246] Finkelberg (2009) 323.

[247] Finkelberg (2009) 325.

[248] Finkelberg (1998) 211.

[249] Finkelberg (1998) 211.

[250] Cf. Aet, IV, 3, 12 = A15.

[251] Dox. IV, 3. Nemes. *Nat hom.* 2, 68, 28a. A 15 DK (= D 105, T462 y T866 Mouraviev) : τὴν τοῦ κόςμου ψυχὴν ἀναθυμίασιν <εἶναι> ἐκ τῶν ἐν αὐτῶι ὑγῶν || ψυχὴ τοῦ παντός.

Esta afirmación, que a primera vista pareciera contradictoria —el "alma del mundo" que teniendo una parte ígnea se nutre de la humedad— encuentra asidero en la reconstrucción que invocamos anteriormente de Mouraviev:

> el alma que se encuentra en los seres vivientes proviene de la exhalación externa y de la <que está> en ellos y tiene el mismo origen (/ homogéneo en) que el **alma del cosmos**[252].

Por tanto, aunque la exhalación es externa, las almas se alimentan de ella, luego "la que está en ellos" participa del mismo origen homogéneo (ὁμογενῆ) que el alma del cosmos: εἶναι τῆι τοῦ κόσμου ψυχῆι. En esa misma línea dice Aristóteles que "algunos seguidores de Heráclito" afirman que:

> hay una evaporación[253] en el cuerpo, **igual** que en el universo[254].

Todos estos indicios confirman la existencia de una exhalación con propiedades variables, en unos casos seca, en otros húmeda que, incluso, podrían inhalar las almas en el Hades: αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ΄ Ἅιδην (B98)[255]. Ahora bien, según Finkelberg había para Heráclito un principio divino de encarnación e inmortalidad del alma definido por B36[256]. El alma participa del proceso de transformación de estados elementales que siguen proporciones precisas κατά τον λόγον (B1). Este ciclo se encontraría referido en la noticia de Sexto Empírico:

> Pues cuando vivimos, nuestras almas mueren (y yacen en nosotros sepultadas) mas cuando morimos, resucitan y viven[257].

Para Mouraviev y Finkelberg esta citación se encuentra relacionada con B88:

> Como (una) y misma cosa existen en nosotros: lo viviente y lo muerto […] porque estas últimas cosas, al tornarse, resultan aquellas / primeras, y aquéllas, al tornarse, éstas[258].

Y también en F80c, reconstruido por Mouraviev:

---

[252] Dox. IV, 3. Nemes. *Nat hom.* 2, 68. (= D 106 Mouraviev): τὴν δ' ἐν τοῖς ζώιοις <ψυχὴν εἶναι> ἀπὸ τῆς ἐκτὸς <ἀναθυμιάσεως> καὶ τῆς ν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως <καὶ> ὁμογενῆ <εἶναι τῆι τοῦ κόσμου ψυχῆι>

[253] Evaporación que no puede ser de otra cosa que no sea humedad mezclada con el aire a través del calor o el fuego.

[254] Arist. *Prob*. 908, 30. (= D107 Mouraviev): ἀναθυμιᾶται ὥσπερ ἐν τῶι ὅλωι καὶ ἐν τῶι σώματι. Énfasis propio.

[255] En el próximo capítulo se analizará con mayor detalle este fragmento para definir su estatuto, o bien irónico contra Homero, o bien como afirmación genuina de Heráclito.

[256] Bernabé indica que "Clemente de Alejandría nos transmite estos versos como si Heráclito los hubiera plagiado de Orfeo, pero todo parece indicar que se trata de un pasaje tardío, que presenta influjos estoicos y que es el poeta órfico quien se ha inspirado en Heráclito, y no al contrario". Bernabé (2003) 240. De este patrón derivó incluso la tesis órfica, inspirada posteriormente en Heráclito, de que "Es el agua para el alma muerte. Para las aguas, la [tierra, Del agua nace la tierra y de la tierra, a su vez, el agua, y de ésta, el alma, que se torna [o viaja] [ἀλλάσσουσα] en el éter universal". Fr. 437 B (226 K.). Cf. Clem, *Strom*. V, 8, 45, 4.

[257] Sex. Emp, *Pyrrh*. *Hypot*. III, 230 (= F 107D Mouraviev): ΄Οτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι [καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι], ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνῆισκπμεν, τὰς ψυχάς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν..

[258] Plut, *Conslation ad Apol*, 106 E. B88 (= 41 Marcovich): ταὐτό τ΄ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μετὰπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

> Vivimos, nosotros, la muerte de aquellas y morimos de aquellas la vida[259].

Y en 77b:

> Viven aquellas nuestra propia muerte <y mueren nuestra propia vida>[260].

En estos casos, la aparición del uno es la muerte del otro[261], cuya alternancia se encontraría también en B62.

> Los inmortales mortales, los mortales, inmortales:
> porque aquellos primeros viven de la muerte de estos últimos,
> y de su vida se morirían[262].

Nuestro nacimiento es la muerte ("procesos") de nuestra alma divina, "mientras que en nuestra muerte resurge a la vida [B62]"[263]. Al respecto, Caballero observa que "[c]uando un ser vivo viene a la luz, una nueva alma nace, al tiempo que nace su cuerpo, de una nueva mezcla entre la exhalación húmeda en la que en él se prende y el fuego inextinguible que viene de fuera"[264]. Ahora bien, si la muerte es, de algún modo, nacimiento ¿cómo se explica la inmortalidad del alma según la teoría del flujo? Esta teoría aparece, por ejemplo, en *Crátilo*, donde Platón le atribuye a Heráclito, en concordancia con Orfeo[265], la célebre máxima del río:

> 'todo se mueve y nada permanece' y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: 'no podrías sumergirte dos veces en el mismo río'[266].

También tenemos la noticia de Plutarco:

> No puedes bañarte dos veces en los mismos ríos; porque siempre fluyen aguas frescas sobre ti[267].

Y Cleantes:

> A los que están entrando en los mismos ríos

---

[259] Phil. *Leg alleg*. I, 33, 108. B77 (= F80c Mouraviev): "ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον".
[260] Numen, fr 30. (= F77 Mouraviev): "ζῶμεν ἡμεῖς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζώουσιν ἐκείναι τὸν ἡμέτερον θάνατον".
[261] Gigon (1980) 251.
[262] Hipp, *Ref.* IX. 10, 6. B62 (= 47 Marcovich): ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκεί-νων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.
[263] Finkelberg (2009) 238.
[264] Caballero (2015) 185.
[265] "'Océano de hermosa corriente fue el primero en casarse, el cual a su hermana de madre, Tetis, desposó'. Fíjate que esto concuerda y todo confluye en el dicho de Heráclito". Según el diálogo platónico, Tetis es el nombre velado de fuente. *Crat*. 402c.
[266] *Crat*. 402a.
[267] Plut, *De E apud Delph*, 392B. B91 (= 0 Marcovich): ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ΄ Ἡράκλειτον. Arist. *Met*. Γ 5. 1010a12c: οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅφασθαι κατὰ ἕξιν· ἀλλ΄ ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι.

> otras y otras aguas sobrefluyen[268].

Marcovich piensa que este tipo de máximas responden a que "lo mismo" y "otro, distinto" son "partes inseparables de uno y mismo objeto, de igual manera que le son el nombre y el contenido de dicho objeto"[269]. Así como también:

> El sol es nuevo cada día[270].

Según indica Mouraviev, la teoría del flujo es genuinamente heraclítea, pero concierne esencialmente a la concepción del alma, que es "alma del mundo", de donde nacen y se renuevan las almas individuales. La opinión de Heráclito sería subsidiaria de "los ciclos de transformación de las masas elementales y de las cosas individuales"[271]. El alma es la exhalación que se eleva del agua y se extiende al cielo y alimenta el fuego de los cuerpos celestes, como corrobora Macrobio al afirmar, según Heráclito, la conexión entre el alma y la materia estelar[272]. Por otro lado, para Heráclito, todos los estados de materia responden a las "exhalaciones" desde el más bajo nivel de la atmósfera hacia la más alta capa de fuego celestial, y que el lugar del aire está en ese *continuum*, en lo bajo, sin que haya un límite claro entre él y el fuego[273].

En consecuencia, podemos pensar que Aristóteles, al afirmar que el alma es exhalación para Heráclito, ofreció una salida al problema acerca de la consistencia física del alma, pues se trata de todos los estados de la materia cubiertos por la exhalación desde la más baja (húmeda y oscura) hasta la capa celeste de fuego más alta y ardiente y viceversa[274]. También estaríamos ya en condiciones de afirmar que Heráclito no ignoró el aire atmosférico. La inclusión del aire, dentro de la naturaleza de la "exhalación", también concuerda con la opinión de Aristóteles, según la cual, para Heráclito:

> [El alma] es además lo más incorpóreo y se encuentra en perpetuo fluir; lo que está en movimiento, en fin, es conocido por lo que está en movimiento. Tanto él [sc. Heráclito] como la mayoría han opinado que los entes se hallan en movimiento[275].

Para Aristóteles, el vínculo por el movimiento es "el rasgo más sobresaliente del alma entre las concepciones antiguas"[276]. Liliana Sánchez señala que Platón ya atribuía:

> la idea del principio concebido por los antiguos como una **entidad material sutil en constante movimiento**. Por esta vía, entonces, se asume que el Efesio debió haber sostenido

[268] Zen. [?] y Cleant, *ap. Ar. Didym*. Fr. 39 D. *ap. Eus. PE* XV, 20, 3. (T261, T257) (= F12 Mouraviev) Cf. (= 40 Marcovich): (a) Πατομοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα κ(αὶ) ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ. (b) Καὶ ψυχαὶ δὲ <σοφαὶ> ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.
[269] Marcovich (1968) 58.
[270] Arist. *Met.* 355A 14. B6 (= 56 Marcovich): ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡ. φησί, νέος ἐφ' ἡμέρηι ἐστίν, ἀλλ' ἀεί νέος συνεχῶς.
[271] Mouraviev (2008) 317.
[272] Betegh (2007) 21.
[273] Betegh (2007) 21.
[274] Betegh (2007) 21
[275] *De anima* 405a 25.
[276] Sánchez Castro (2016) 252.

> una explicación de corte materialista para el alma, y se explica el plural del final del testimonio que agrupa a otros sabios [‘la mayoría’] junto a él en esta idea[277].

También, como hemos visto, en opinión de Eusebio, el alma para Heráclito era “una exhalación sensitiva” y susceptible de formarse impresiones, es decir, “conocer”. En esa dirección podría pensarse que, si el alma que habita en los seres vivos es de la misma naturaleza que el “alma del mundo”, entonces tiene asidero lo propuesto por Finkelberg, en cuya opinión: “[l]a encarnación del mundo es una instancia particular, por así decirlo, del descenso del alma divina al cuerpo”[278]. A lo que agrega, siguiendo la opinión de Teofrasto:

> De ello se deduce que cuando el alma divina se adhiere al cuerpo creado, las exhalaciones húmedas y oscuras que emite la tierra penetran en su parte inferior. Lo que es cierto para el alma divina debe ser cierto, *mutatis mutandis*, para el alma humana[279].

Esta posición arroja luz sobre el problema que formula Liliana Sánchez: “¿Cómo se pasa de una tesis de corte físico o cosmológico a una de talante psicológico?”. Sánchez indica en la misma línea de Jaeger, que una respuesta común y en una clave cultural (que no explicativa), es que “ciertos pensadores griegos vieron en el alma una réplica de la disposición que exhibe el cosmos”[280]. Por eso, en opinión de Finkelberg debe haber una coincidencia entre física, cosmolo/gonía y psicología, toda vez que: “[l]a idea del alma del mundo implica que el mundo está gobernado por la mente divina”[281].

Por otro lado, indica Liliana Sánchez que “[l]a mayoría de estudiosos afirman que Aristóteles piensa en una exhalación ígnea”[282]. Y cuando Aristóteles dice exhalación dice fuego: “[q]ue esto debe ser así se sustenta en que el fuego como principio heraclíteo está reportado por Aristóteles en varias obras del *corpus aristotelicum*”[283]. Sin embargo, la exhalación debe ser considerada en conformidad con sus funciones, o bien húmedas, o bien, secas. También Aristóteles señala “que la exhalación es lo más incorpóreo y en constante flujo (ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον ἀεί), en la *Metafísica* se atribuye al fuego el tener, entre los elementos, la constitución más fina y sutil”[284].

En consecuencia, la exhalación cumple las veces del alma como piensan Betegh y Finkelberg, pues sus propiedades también se encuentran en el fuego siemprevivo de B30 y se desglosan en B31ab como brillante u oscuro, respectivamente. Al respecto Betegh recuerda que:

---

[277] “Tanto él [sc. Heráclito] como la mayoría han opinado […]”. Sánchez (2016) 252.
[278] Finkelberg (2009) 328.
[279] Finkelberg (2009) 328.
[280] Sánchez (2016) 255.
[281] Finkelberg (2009) 329.
[282] Sánchez (2016) 250.
[283] Sánchez (2016) 251.
[284] Sánchez (2016) 251. “Pues aquí se podría pensar que el más elemental es el primero a partir del cual todos se producen por mezcla, y éste tendría que ser el de partículas más pequeñas y el más sutil de los cuerpos (por lo que cuantos sostienen que el fuego es principio, se expresarían más en consonancia con este razonamiento”. *Met*. 988b34-989a3.

> Aristóteles explicó la mayoría de los fenómenos atmosféricos y meteorológicos tomando las exhalaciones como la causa material de estos fenómenos. Aristóteles distinguió famosamente entre dos tipos de exhalaciones, secas y húmedas, ambas provenientes de la tierra. La exhalación seca se eleva desde la tierra calentada por el sol y alcanza la esfera de fuego en el cielo, situada entre la esfera del aire y la del éter. En contraste, la exhalación húmeda se origina en el agua de la tierra y, al ser más pesada, se eleva sólo hasta la esfera del aire[285].

Según esta perspectiva, las exhalaciones se extienden desde el nivel inmediatamente por encima de la tierra, a través de la capa de aire, hasta la región más alta y ardiente que está contigua al éter divino (πρηστήρ) y por tanto del Sol, "Apolo", manifestación física de Zeus[286]. Además, diferentes fenómenos ardientes en el cielo, como las estrellas fugaces, los relámpagos, se explican como la ignición de exhalaciones secas.

Ahora bien, la indicación de Aristóteles en que las exhalaciones se originan en la tierra contrasta con lo que hemos visto en B36: "si el alma de Heráclito es realmente una exhalación, esta exhalación debe surgir del agua y no de la tierra"[287]. B31a también implica que "las transformaciones hacia y desde la tierra deben pasar por un estado líquido de la materia, agua o mar, y que el fenómeno atmosférico ígneo de πρηστήρ proviene nuevamente del agua/mar y no de la tierra"[288].

En resumen, la principal objeción de Betegh al informe de Diógenes, es que "los fragmentos que hablan sobre las transformaciones entre masas elementales muestran cómo la tierra solo se transforma en agua y luego el agua se transforma en otros fenómenos atmosféricos ígneos"[289]. El testimonio de Diógenes, por otro lado, contiene una información adicional que no menciona Aristóteles. "Diógenes dice que los cuerpos celestiales son jofainas en las cuales alguna parte de la exhalación proveniente del mar está ardiendo"[290]. Esta fórmula se corresponde bien con la idea de que las exhalaciones se extienden desde la "niebla" (como indica Diógenes Laercio) que persiste en la superficie de las aguas hasta los fenómenos de fuego en el cielo superior.

> Al retener el núcleo del testimonio de Aristóteles, pero eliminando lo que es incompatible con lo que encontramos en los fragmentos originales de Heráclito, se llega a la conclusión de

[285] Betegh (2007) 20.
[286] Aquí hay un punto de contacto con el *Timeo* platónico cuando se dice que el creador hizo "la mayor parte de la forma de lo divino de fuego para que fuera el género más bello y más luminoso para la vista, y los construyó perfectamente circular, semejante al universo. Lo colocó en la inteligencia de lo excelso, para que lo siguiera, y lo distribuyó por todo el cielo en círculo, de modo que fuera un verdadero adorno bordado en toda su superficie". *Tim*. 40a.
[287] Betegh (2007) 20.
[288] Betegh (2007) 20.
[289] Betegh (2007) 20.
[290] Kirk (1962) 269-279 y Kahn (1979) 291-293 llegan a conclusiones opuestas sobre los diferentes elementos de la doxografía de Teofrasto. "Para Kirk, la doctrina de los cuencos [jofainas] celestiales es una información segura, porque 'esta es una idea tan inusual, tan diferente del tipo de cosas que Teofrasto inventaría' (270), mientras que en la opinión de Kahn se debe suspender el juicio sobre la autenticidad de la doctrina de las exhalaciones dobles. Kirk, por otro lado, intenta refutar las dobles exhalaciones, mientras que Kahn afirma que esto es "lo que parece más auténtico en el informe de Teofrasto' (293). Como debería haber quedado claro, en la evaluación de esta parte de la doxografía en D.L., tiendo a estar de acuerdo con Kirk". Betegh (2007) 20.

> que la ψυχή para Heráclito es la exhalación que se eleva desde el agua y se extiende al cielo y al fuego de los cuerpos celestiales[291].

La primera parte de esta conclusión se refuerza con la información independiente proporcionada por Cleantes acerca de "las almas también surgen de la humedad mediante exhalaciones". Por último, cabe indicar que, si aceptamos la opinión de Aristóteles, como lo hacen Mouraviev y Betegh, obtenemos respuestas claras y coherentes a tres de las preguntas formuladas anteriormente por Betegh: ¿qué es la ψυχή en términos físicos?

> La ψυχή abarca todos los estados de la materia cubiertos por las exhalaciones desde el nivel más bajo de la atmósfera hasta la capa más alta del fuego celestial. Esta respuesta general a su vez ofrece soluciones a ¿Cómo podemos encontrar un lugar para el aire en un sistema que aparentemente solo cuenta con tres masas cósmicas principales?[292]

Si aceptamos que ψυχή, uno de los tres términos de la transformación cíclica descrita en B36, abarca todo el espectro de materia cubierto por las exhalaciones, entonces este término incluirá fuego celestial, todo tipo de fenómenos de fuego y aire atmosférico. Siguiendo la interpretación del testimonio de Aristóteles, es correcto afirmar tanto que (i) Heráclito distinguía tres masas cósmicas principales, y que (ii) no ignoraba el aire atmosférico. Además, debido a que el fenómeno de la exhalación produce un cambio gradual en las diferentes propiedades físicas de la materia (de húmedo a seco, de frío a caliente, de oscuro a brillante), toda la región cósmica desde la parte más baja del aire atmosférico hasta el fuego celestial forma un continuo como también se corrobora con el recorrido recto de B60[293].

De esta tesis cabe retener que el alma singular participa sustancialmente del "alma del mundo", es decir, en su "doble lealtad" o mezcla entre aire y fuego se define sus facultades cognitivas y eventualmente su destino tras la muerte del cuerpo, según se examinará más adelante. Por ahora debemos recordar que las propiedades de lo "húmedo" y lo "seco" admiten contradicción dentro del esquema cosmogónico de Heráclito, por tanto, es posible hablar de "exhalaciones secas" y "exhalaciones húmedas" que facultan las transformaciones de la tierra, la atmósfera, el mar, el aire, el fuego, πρήστηρ, etc. Esta teoría reposa sobre la idea de que el universo entero está hecho de "alma" (en cuanto materia que combina fuego + aire) y es carente de principio, tal y como opinaba Aristóteles que pensaban "fisiólogos" como Heráclito o Anaxágoras e incluso Anaximandro. Y, si el "alma del mundo" o el "fuego celeste", es criterio de la "etapa más sabia" (conflagración) de todas las transformaciones, entonces tendría razón Mouraviev al indicar que el tema del libro de Heráclito no es otro que la sabiduría:

[291] Betegh (2007) 20.
[292] Betegh (2007) 20.
[293] Véase gráficos 1 y 2.

> La idea principal del libro de Heráclito es la Sabiduría (τὸ σοφόν): lo que es, lo que se debe saber sobre el mundo, las cosas divinas y los hombres, y la forma en que se debe comportar para llevar una vida sabia y alcanzar la gloria eterna, e incluso cierta forma de inmortalidad[294].

Si Mouraviev tiene razón, entonces los postulados heraclíteos acerca del "alma del mundo" deben comprometer su definición de la sabiduría con un alcance cosmogónico dado por la "conflagración", pero también su derivación en una vida que conduce a una "cierta forma de inmortalidad", toda vez que el "alma del mundo" es inmortal y el destino de todos procesos de generación y corrupción. Por último, si el fuego es equivalente del dios (B67), entonces "nacer" (γενέσθαι) es el proceso mediante el cual la encarnación de un alma divina (B36), de cuya exhalación se alimenta todo el universo y a la que regresan todas las "almas". En este sentido, podemos adherir la conclusión de Mouraviev, para quien:

> la cosmología heraclítea es sobre todo una cosmo*gonía* cíclica (recursiva), y la doctrina del incendio universal no es en absoluto un error de Aristóteles, ni una invención de Teofrasto y los estoicos, sino que pertenece realmente al efesio[295].

e) El triunfo del fuego

Hemos examinado la hipótesis de Betegh, quien sostiene que B36 implica un ciclo que parte de las almas para retornar al "alma del mundo". Se ha argumentado que este ciclo es asimétrico: la expresión "almas", en plural, se referiría a almas individualizadas, mientras que la expresión "alma" al final está en singular y, por lo tanto, se aplica, al igual que al agua y la tierra, a una masa cósmica que persiste en todas sus transformaciones que van desde lo húmedo hasta lo seco. Así mismo, hemos visto con Betegh que el uso de palabras que designan entidades como el "alma" o la "mente" como nombres de masas era común en los textos filosóficos arcaicos y posteriores griegos, lo que implica que estas entidades eran percibidas realmente como masas (físicas), de las cuales se debía ser portador para poseer las correspondientes facultades psíquicas: vida, movimiento, percepción, razón, cognición e incluso sentido moral.

Hemos aceptado con Betegh que la multiplicidad de manifestaciones concretas del alma-exhalación (relámpago, nébula, rayo, nube, niebla, etc.) es paralela a una multiplicidad similar de manifestaciones del agua (mar, río y lago) o de la tierra (arena, suelo, roca, etc.) y concluye que mientras que B36 refiere las masas cósmicas más generales (alma y agua), en B31ab Heráclito mencionaría únicamente las partes más importantes desde el punto de vista cosmológico o cosmogónico de esas masas (fuego y mar). Por tanto, la diversidad de manifestaciones del alma-exhalación, relacionadas a veces con el fuego y a veces con el agua, estaría vinculada con la diversidad de estados de exhalación y, en consecuencia, a un ritmo de sucesión de contrarios que admite su mutua implicación.

[294] Mouraviev (2008) 316. Esta tesis, en la que la "gloria" se presenta como una forma de inmortalidad o de perpetuación de la "identidad individual" tras la muerte, será examinada en el siguiente capítulo a la luz de Martha Nussbaum (1972).
[295] Mouraviev (2008) 317.

Con este panorama complejo, hemos abierto también la posibilidad con Finkelberg de leer un ciclo cósmico de encarnación y desencarnación del "alma divina" en la doctrina de Heráclito[296]. Dentro de ese esquema, se ha argumentado con la ayuda de Finkelberg, que el "alma del mundo" crea de sí mismo lo contrario, y, por tanto, crea corporalmente sustancias como el fuego y el aire. El κόσμος, a la luz de Finkelberg, puede ser entendido precisamente como una encarnación del alma divina, a la vez que el "Dios se deshace del cuerpo creado"[297]. Esta condición, según hemos alegado, tiene un alcance cosmológico y cosmogónico. Al respecto dice Mouraviev:

> Fue en 1998, 'apenas' ciento noventa años después de la publicación de la obra de Schleiermacher sobre Heráclito (1808), que Aryeh Finkelberg tuvo la primera idea acertada de reconsiderar los pros y contras de la atribución a Heráclito, por parte de nuestras fuentes antiguas, de una cosmogonía y de la famosa ekpyrosis, una atribución cuestionada por el padre de la helenística moderna y rechazada desde entonces por innumerables seguidores, incluyendo a Lassalle (1858), Burnet (1892), Reinhardt (1916), Kirk (1954), pero aceptada por otros modernos como Zeller (1856), Gigon (1935), Mondolfo (1958), Kahn (1979) y Robinson (1987)[298].

Visto de esta forma, afirma Mouraviev que una interpretación cosmológica de Heráclito que prescinda de los ciclos ni conflagraciones "supone que rechazó toda la cosmogonía anterior, lo cual, de haber sido así, no dejaría de sorprender, ser anotado y dejar rastros"[299]. Sin embargo, dice el filósofo ruso:

> no existe ningún texto que atribuya tal revolución a Heráclito. Aristóteles parece no tener la menor noción al respecto. Y, de haber sido así, tampoco explicaría por qué, entre todos los elementos, Heráclito le otorgó prioridad al fuego: la cosmología pura prescinde de todo principio único[300].

Por tanto, cabe pensar que la idea de conflagración cósmica no era ajena a Heráclito, pero con derivas que difieren del esquema estoico. Lo que cabe destacar en el esquema propiamente heraclíteo, responde a los periodos de exuberancia e indigencia del fuego. El correspondiente al periodo de la indigencia, como indica Raúl Caballero, responde a los dos caminos de sentido inverso recorridos por el mundo cíclicamente, como se lee B31ab[301]: "el que atraviesa el cosmos desde el límite crítico en el que el fuego ha alcanzado a todas las cosas hasta que el universo se estabiliza -aunque es siempre una estabilidad imperfecta- en la interacción recíproca de las cuatro grandes masas elementales"[302].

Por otra parte, la "era" de "exuberancia" implica el recorrido inverso hacia una nueva "plétora del fuego". En cualquier caso, se trataría de "eras cosmológicas", en las que todos los

[296] Finkelberg (2009) 325.
[297] Finkelberg (2009) 325.
[298] Mouraviev (2008) 337.
[299] Mouraviev (2008) 345.
[300] Mouraviev (2008) 345.
[301] Véase anexos, gráfico 1.
[302] Caballero (2015) 179.

elementos encuentran un punto de estabilidad u "homeostasis" entre los elementos de un mundo "autorregulado", a lo largo "de dos caminos, uno recto" y otro "curvo", que las masas recorren en sus "conversiones mutuas"[303]. Esta condición, atinente al plano de la psicología de Heráclito, arrojaría alguna luz sobre B77:

> Es placer o muerte para las almas humedecerse[304].

El placer se debe a que, al encarnarse-humedecerse, comienza a "morir", pero, así mismo, empieza su tránsito hacia lo seco que la aproxima al fuego cósmico. Por tanto, vivir es una mezcla de ambas condiciones (B21, B88, B62). E indica Raúl Caballero que:

> [u]na renovación incesante de nuestras almas, desde el punto de vista de las exhalaciones que las alimentan, no está reñida en absoluto con una quiebra de nuestra vida consciente ni de nuestra propia individualidad (salvo cuando dormimos y/o, en cierto modo, cuando estamos en vela durante la noche) […][305].

Es más, teniendo en cuenta los efectos de una continuidad estable entre la vida y la muerte, la *lex naturae* tiene un fundamento cosmogónico que se expresa entre cosmogénesis y conflagración, toda vez que, según la noticia transmitida por Aristóteles, dice Heráclito que:

> En algún tiempo todas las cosas llegan a ser fuego. / En algún tiempo el fuego se tornará todo[306].

Y también Aecio:

> Heráclito e Hípaso de Metaponto [hacen] principio de todas las cosas el fuego. Del fuego, pues, dicen que nacen todas las cosas, y en el fuego todas terminan. Al apagarse éste [dicen] que se engendran en ordenamiento cósmico todas las cosas, pues en primer lugar la parte más grosera de él, recogiéndose en sí misma, se convierte en tierra; después, la tierra ablandada por el fuego se transforma naturalmente en agua y evaporándose [el agua] se vuelve aire. Pero de nuevo el cosmos y todos los cuerpos son consumidos por el fuego en la conflagración[307].

Estas noticias se compaginan con la sentencia B90 que transmite Plutarco:

> Todas las cosas son canje (equivalente) del fuego, y el fuego lo es de todas las cosas, lo mismo que las mercancías lo son del oro, y el oro, de las mercancías[308].

Lebedev indica que B90 es "prueba de manera inequívoca la autenticidad de la conflagración mundial y su conexión con la idea del destino (ἀμοιβαὶ ἀναγκαῖαι, εἱμαρμένα πάντα πάντως, etc.)"[309]. No obstante, siempre se encontrará un punto de "homeostasis" o autorregulación que garantiza el λόγος. Así se lee en F123b, reconstruido por Mouraviev:

---

[303] Caballero (2015) 180.
[304] Num, fr. 30. (F77A= Mouraviev): Ψυχῆισι τέρψις μὴ θάνατος ὑγρῆισι γενήσθαι.
[305] Caballero (2015) 182.
[306] *Phys*. Γ 5, 205ª 4. *Met*. K 10, 1067b4. F 5B (Mouraviev): ˝Απαντα γίνεταί ποτε πῦρ.
[307] Aet, I, 3, 11 (= Dox, 283). Cf. Mondolfo (1998) 11.
[308] Plut, *De E ap. Delph.* 388 E. B90 (= 54 Marcovich): πυρός ανταμοιβή τα πάντα καί πυρ απάντων, δκωσπερ χρυσοϋ χρήματα και χρημάτων χρυσός.
[309] Lebedev (2020) 855.

a) Guerra <y> Discordia
b) Concordia <y> Paz
c) Camino hacia arriba y hacia abajo[310].

En el caso del ciclo cosmogónico que rige la transformación física de las almas, el fragmento describe nuestra intuición acerca de la pugna universal que se expresa en la encarnación y desencarnación del alma del mundo. Precisamente, Raúl Caballero observa que el destino escatológico del alma no tiene que ver con ningún tipo de salvación individual del tipo órfico, sino que:

> [t]ras la muerte, las almas se transforman en otras formas del Fuego cósmico, dejando atrás la vida del individuo, y vuelven a sumergirse en el río vida del Universo en sus diferentes capas, estratos o dimensiones, dependiendo del tipo de mezcla -más o menos seca, más o menos húmeda- que tenían en el momento de morir[311].

De esta manera obtenemos un esquema que involucra tanto el ciclo de las transformaciones del fuego, que es, también, la naturaleza última de la realidad. Cabría sumarnos a la idea de Raúl Caballero, para quien: "en el esquema cosmogónico que aquí proponemos, no hay solución de continuidad entre la conflagración y la ordenación del mundo"[312]. Esta condición la recuerda la primacía de la Discordia y que se vería reflejado también en el "límite crítico de la conversión de todas las cosas por fuego"[313], τροπή del fuego en B31ab, al convertirse en mar en el momento en que alcanza su dominio total[314]. En cualquier caso, el fuego no deja de encenderse y apagarse nunca, por lo cual, habría ciclos de generación y destrucción en periodos definidos, pero mutuamente implicados en la saciedad-hambre, invierno-verano, vida-muerte, etc. Así lo confirma Simplicio:

> Hípaso de Metaponto y Heráclito de Éfeso [reconocieron] ellos también un [universo] único y en movimiento y limitado, pero consideraron como principio al fuego y del fuego hicieron proceder los seres por condensación y rarefacción, y disolverse de nuevo en el fuego por ser ésta la única naturaleza sustancial, pues cambio del fuego dice Heráclito que son todas las cosas. **Y afirma también un orden y un tiempo determinado de la transformación del cosmos, según una necesidad fatal**[315].

Ahora bien, la naturaleza-mundo (teniendo en cuenta el alcance panteísta de Heráclito), conforma un "alma divina" que tiene su propia τροπή en agua. Sin embargo, su naturaleza debe ser *semejante*, y que *no lo mismo*, que el fuego. Su coincidencia estriba en que contienen propiedades contradictorias que definen un ciclo de τροπαί. Incluso, podríamos aproximar esta visión a la idea de Platón de que el "alma divina" puede ser entendida como un "principio

[310] Teoph, *ap. D.L.* IX, 8. (= T204, 14 = 705, 79 Mouraviev): a) Πόλεμος καὶ Ἔρις, b) Ὁμόλογον καὶ Εἰρήνη, c) Ὅδος ἄνω κάτω.
[311] Caballero (2015) 186.
[312] Caballero (2015) 180.
[313] Caballero (2015) 180.
[314] Véase anexos, gráficos 1 y 2.
[315] Simpl, *Phys*. 23, 33. (= Teoph, Fr. 1 en Dox. 475). Cf. Mondolfo (1998) 10-11.

que mueve todo el universo y que por eso debe penetrar por todas partes", según se estipula en el *Crátilo*. Hacia esa dirección pareciera señalar Heráclito el fragmento B45:

> Al salir (buscando), jamás encontrarás los cabos (principio
> / y fin) del alma,
> aun recorriendo todo camino[316]:
> tan profunda medida [λόγος] posee[317].

Esta sentencia, como ha afirmado también Hülsz, si bien aplica la condición de B123, la diferencia estriba en que la verdadera constitución, φύσις, no detenta una prescripción negativa que impida ser conocida, como sí aparece en B45 en relación con los cabos del alma: ψυχής πείρατα ἰὼν **οὐκ** ἂν ἐξεύροιο. Para Hülsz se trata de una sentencia en la que el λόγος aparece en conexión con el alma, y en el que la "racionalidad métrica no consigue disipar los enigmas que ellos mismos enuncian"[318]. Una posibilidad, dice Hülsz, es que el λόγος, en un sentido discursivo, acerca del alma, es tan profundo que el oyente no alcanza sus límites, tanto los del λόγος como los de ψυχή. Condición que también se fija en B115:

> De Sócrates: El alma tiene un [λόγος][319] numérico que se
> / incrementa a sí misma[320].

Hülsz sugiere entender aquí, pero también en B45, λόγος como "razón de ser", "en la que confluyen 'fundamento', 'medida' y 'conocimiento'" [321]. Según esta definición, el "fundamento", la "medida" o la "razón de ser" de ψυχή resulta inaccesible, toda vez que, como φύσις, hay un carácter profundo que siempre se sustrae al hallazgo de los límites y en B115 define su expansión indefinida. De forma similar, nos dice Raúl Caballero, el fuego:

> nunca se manifiesta en su totalidad plena, como tampoco Zeus exhibía la inmensidad de su fuerza ni a hombres ni a dioses […]. Al mismo tiempo, el fuego que es también la Justicia-Discordia, nunca se pone del todo ni 'conoce ocaso'[322].

Pero volvamos sobre B45. Una posibilidad de lectura de este fragmento es de orden cosmogo/lógico, cuya lectura literal implica que el alma "no tendría restricción y abarcaría así la totalidad de los contenidos particulares del universo, y quizás incluso se atribuya a éste como un todo"[323]. No obstante, nos dice Hülsz que leer "el alma está en todas las cosas",

---

[316] Kahn indica que esta fórmula puede ser un eco de *Il.* XIV. 200 = 301. También Hesíodo en *Theog*. 738 = 809. Kahn (1981) 128.
[317] Diog. L, IX, 7. B45 (= 67 Marcovich): ψυχής πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.
[318] Hülsz (2001) 121.
[319] Optamos por conservar λόγος en lugar de "razón" como sugiere Marcovich con el fin de no obturar el espectro semántico y no perder el matiz de "medida" como en B45.
[320] Stob, III, 1, 180a. B115 (= 112 Marcovich): ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.
[321] Hülsz (2001) 122.
[322] Caballero (2015) 180.
[323] Esta lectura estaría de acuerdo con Charles Kahn, quien encuentra una concepción panpsiquista en Heráclito. Hülsz (2001) 122. Cf. Kahn *ad.* B113 y B45. En ese sentido, podríamos pensar que Finkelberg tendría razón cuando dice: "Ese dios, que habiendo producido el mundo de sí mismo, y combate contra él, puede parecer una extraña doctrina cosmológica. Pero, de hecho, se trata de una doctrina psicológica". Finkelberg (2009) 330.

como quiere Tales, citado por Heráclito[324], "no es una declaración explícita en éste ni en ningún otro fragmento, ni está necesariamente implicada"[325]. No obstante, en la línea argumentativa de Finkelberg, la idea del "alma del mundo" como exhalación externa (compuesta de aire + fuego), implica que el mundo es gobernado por la mente divina (Zeus), toda vez que el alma goza de facultades sensitivas y cognitivas que se extiende, o bien, a todos los seres sensibles, o bien, a todas las cosas, según B113:

> Común [ξυνόν] a todos es el entendimiento [φρονεῖν][326].

Una idea afín a la disposición inmanente del λόγος ("ambiente-espacio" para Mouraviev) aparecería en B16:

> ¿Cómo alguien podría pasar inadvertido de lo que nunca
> / se pone?[327]

Desde esta perspectiva, el alma de los seres singular, siendo homogénea con el "alma del mundo", sería una de las manifestaciones particulares de la mente o Inteligencia que todo lo gobierna (B41), pues, si ψυχή tiene por condición lo ilimitado, entonces en todas las cosas debe encontrarse parte del "alma divina", según diría Tales, citado por el propio Heráclito:

> Tales, <hijo de Examies>[328],
> *el primer hombre en haber estudiado los astros*, [F 38] <ha
> dicho: …>
> «Todo está lleno de almas» [F 44][329]

Sin embargo, hay que examinar si Heráclito restringe al alma como una particularidad de los seres sensibles, y no de todas las cosas como para Tales: Πάντα πλήρη θεῶν[330]. Una variable en contra de esta afirmación la presenta Liliana Sánchez, debido a que, tomando como referencia la noticia de Eusebio sobre Cleantes: "su parte directiva puede ser impresionada por los seres que se presentan a través de los sentidos y recibir las impresiones"[331]. No obstante, desde el punto de vista de Platón y Aristóteles:

> había una conexión entre el movimiento de los seres y la facultad para conocerlos. En este caso, el razonamiento no es, como en la postura *kinetista* que el alma mueve porque ella

[324] Cf. Fragmentos 38 y 44a = Mouraviev.
[325] Hülsz (2001) 123.
[326] Stob. III, 1, 179a. B113 (F 113 Mouraviev): ξυνόν ἐστι πᾶσι [τὸ] φρονεῖν.
[327] Clem, *Paed*. II, 99, 5. B16 (= 81 Marcovich): λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὥς φησιν Ἡ. · τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι.
[328] También dice Aristóteles: "Otros hay además que afirman que el alma se halla mezclada con la totalidad del Universo, de donde seguramente dedujo Tales que todo está lleno de dioses". *De Anima* 411a 7-8.
[329] Diog. Laert, IX, 7. Arist. *De part. an*. A5, 645ª21. Cf. Plot. III, 5 [50], 6, 17. (= F44a Mouraviev) : a) Πάντα ψυχῶν ἐστὶ δαιμόνων πλήρη. b) Εἰσι καὶ ἐνταῦθα θεοί. c) Πάντα πλήρη θεῶν.
[330] Diog. Laert, I, 23. (= F38 Mouraviev): Θαλῆς πρῶτος ἠστρολόγησε καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προεῖπεν
[331] Sánchez Castro (2016) 254.

> misma se mueve. El punto es un poco más amplio: todo está en movimiento y el alma puede conocerlo porque ella misma está en movimiento[332].

Que todo está en movimiento, coincide con el carácter dinámico del dios-fuego, imagen de lo único y lo sabio en Heráclito. La lectura más universalista, en parte porque parece poco convincente en opinión de Hülsz, pues ¿en qué sentido el pensar es "común" a todas las cosas? Para Kahn es efectivamente una posibilidad. El filósofo norteamericano observa que la expresión "πᾶσι" ha sido ignorada porque causa perplejidad: pensar es común a todas las cosas. Tomada literalmente "esto implica algo así como panpsiquismo: si todas las cosas tienen algún tipo de pensamiento o percepción, entonces todas las cosas deben vivir"[333].

La interpretación de B113 en esta misma línea, libera, en opinión de Kahn, el "dejo banal" de la afirmación "compartida por todos los seres humanos" como un tipo de pensamiento o inteligencia. En cualquier caso, para reconstruir el argumento de Hülsz, la atribución universal del pensar a los hombres sugiere la caracterización de φρονεῖν como facultad o capacidad específicamente humana. Pensar representa "lo realmente definitorio del ser común de todos los hombres, y que constituye el ámbito natural del [γιγνώσκειν], el conocer"[334]. En este sentido, το φρονεῖν es "el espejo del λόγος" del que participa lo humano, el fundamento inmanente del hablar con entendimiento, ξὺν νόῳ λέγοντας (B114).

> Pero si el pensar es factor de comunidad, imagen humana del logos-kosmos, la auténtica [φρονεῖν ξυνόν] se concreta, según B116, en el autoconocimiento, la sensatez y la moderación[335].

La conexión entre el conocimiento de sí y la moderación participarían de una misma consigna o máxima moral en la doctrina de Heráclito atinente a la esfera humana, sin embargo, cabe objetar que, aunque el efesio haya señalado una consecuencia para la praxis moral conforme al λόγος, no significa que el "entendimiento común" sea privativo del λόγος en función de la vida humana sino más bien del universo en su totalidad. Es más, cabe recordar que, así como el λόγος es lo común por excelencia, también lo es ψυχή, en cuanto "materia psíquica común" de la que participan todos los seres dotados de φρονεῖν, esto es, si las asumimos directamente implicadas la una en la otra. Desde otra perspectiva, Kahn señala que el alma puede viajar a cualquier parte, toda vez que todo es territorio del alma:

> La doctrina de Tales, que dice que 'todas las cosas están llenas de dioses', que Aristóteles interpreta como que *psique* se mezcla en todo el universo[336], bien podría aplicarse a Heráclito: todas las cosas están llenas de alma[337].

Para el pensamiento antiguo, como vimos con Empédocles, asumir que "todo piensa" era más bien un punto de partida, evitando caer, en todo caso, en la derivación ingenua de anular

[332] Sánchez Castro (2016) 256.
[333] Kahn (1979) 119.
[334] Hülsz (2001) 265.
[335] Hülsz (2001) 265.
[336] Cf. *De Anima* 411a 7-8.
[337] Kahn (1981) 128-129.

jerarquías entre los seres vivientes como efectivamente se atestiguan en la doctrina heraclítea (B29, B82, B83). Incluso una visión similar la ofrece Betegh acerca de los fenómenos cósmicos, e indica que, para Heráclito:

> en conformidad con lo que permite el marco metafísico, se atribuyen funciones y características mentales no sólo a los seres humanos, sino también a los fenómenos cósmicos naturales"[338].

De manera que, asumir que "en todo hay alma", y por tanto, que el "pensamiento es común" (**ξυνόν** ἐστι πᾶσι τὸ **φρονέειν**), implica que hay una conexión fundamental con el λόγος ξυνὸς. A favor de este argumento, tenemos que el camino inagotable para encontrar los confines del alma se debe a la profundidad del λόγος que se acrecienta a sí mismo (B115), por tanto, "jamás se encontrarán los cabos" (B45). Así mismo, lo ilimitado en Heráclito se forma de la coincidencia de los contrarios, la violencia y la profundidad del λόγος. El λόγος, como las almas en B36, carece de principio, pero regula las transformaciones atmosféricas. Incluso, por esta razón, las almas en B36 pasan por "estados" simultáneos de "muerte" y "nacimiento". La muerte del alma, según Hülsz, "implica diacrónicamente una nueva génesis del alma"[339]. Por tanto, hay una relación proporcional, garantizada tanto en B36 como B45 por λόγος que sería, la correlatividad simétrica entre θάνατος y γενέσθαι[340], con cada nacimiento hay una muerte y viceversa.

Todo "nacimiento" sería la "muerte" (*procesos*) del "alma divina", así como la muerte del cuerpo es el "regreso a la vida", lo que ofrecería, provisionalmente, una explicación para la segunda parte de B62. La criatura mortal vive la muerte (humidificación) de su inmortal alma, y así el mundo creado "vive la muerte" del dios cósmico en una conflagración universal[341]. Esta visión, en la que nada escapa a la "ley divina" se acercaría al "panteísmo naturalista" que hemos defendido hasta el momento. Por esa vía, de alguna forma innovadora para su tiempo, "casi le vale al efesio una fama de *asebeia* o incluso una suerte de ateísmo"[342]. Sin embargo, como indica Lebedev, así les sucedía a los representantes de este tipo de panteísmo como el que Aristóteles atribuye a Anaximandro:

> lo divino, pues es 'inmortal e imperecedero, como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos[343].

Según Aristóteles, Anaximandro describe su "naturaleza ilimitada" (φύσις ἄπειρος) como "divina", así mismo, emplea epítetos como "eterno y que no envejece" (ἀΐδιος καὶ ἀγήρως) para enfatizar que es eterno e indestructible; en el caso de Heráclito, los límites del alma son infinitamente profundos y en perenne expansión. De manera que, si en todo hay alma (B45), y si el fuego es dios-mundo (B67 + B30), entonces (en) todo habría (sería) dios-fuego-alma:

---

[338] Betegh (2007) 13.
[339] Hülsz (2001) 125.
[340] Hülsz (2001) 126.
[341] La teoría de la *ekpyrosis* será examinada en el siguiente y último capítulo de esta investigación.
[342] Lebedev (2018) 718.
[343] *Phys*. 203b. 8 – 14.

De alguna manera, se trataría de un principio ilimitado, por cuanto abarca las contrariedades del universo. Del "dios cósmico" (B67) se predica toda oposición, inclusive su mortalidad (B62+B50a). Los procesos en pugna del mundo se someterían a la alternancia determinada eternamente para los ciclos cósmicos entre la muerte y la encarnación "alma divina" o el "dios ardiente", según lo denomina Finkelberg, cuyo desenlace es la conflagración que conduce a una "era" o "totalización" de la sabiduría para reanudar así un nuevo ciclo[344]. El dios-fuego se multiplica "según le place" desde siempre y por siempre. Condición que deslinda a Heráclito del "mecanicismo materialista de los jónicos" y lo aproxima más a una imagen de la eternidad "creativa" o "artística". Por eso, diría Heráclito:

> [AIΩN] es un niño que juega a los / dados ¡el poder real está en las manos de un niño![345].

Visto de esta manera, desde el punto de vista de Nietzsche, el "mundo-niño sólo *puede* actuar apropiada y legalmente, pero no *quiere* esto o aquello"[346], pues la condición del dios, como la del "alma del mundo" es la del eterno devenir y la conflictividad cósmica. La similitud con Dionisos [AIΩN(IΣOΣ)] —heredero para los órficos del "poder real", Zeus— no sería fortuita, pues, por un lado, como indica Finkelberg, la dialéctica de la multiplicidad y la unidad es la clave central del pensamiento de Heráclito, pero, por otro, permite identificar al "dios ardiente" con un "alma universal". Según la noticia de Aecio:

> [Heráclito dice que el alma es indestructible]: pues a su salida vuelve al **alma universal**, hacia su homogéneo[347].

Este sería también el criterio de una conflagración universal en la que todas las cosas son transformadas en fuego, es decir, lo sabio, en algún momento. Desde esta perspectiva, la asunción de un "dios ardiente" que, al encenderse y apagarse cíclicamente, permite ver una especie de "renovación" del alma de todos los seres, o al menos, su continuidad física sometida, claro está, a su diferencia perenne. Ya hemos visto que la idea de un "Dios Todo" (B50a) coincide con todo lo que expresa el "alma del mundo", lo único sabio, a partir de sí mismo y luego lo destruye: "cosmogénesis" y "conflagración cósmica", si es que "todo es intercambiable por fuego". Con este esquema, se afianza la idea de Mouraviev de un periodo que oscila entre "cosmogenèse" (cosmogénesis) [sequía] y el proceso inverso "cosmophtorèse" (destrucción cósmica o ¿"etapa del diluvio" [humidificación]?[348]. En la

---

[344] Un fragmento que probaría el cumplimiento del periodo de conflagración sería B66. Así mismo, el fuego, en B66: "Y dice también del juicio del mundo y de todas las cosas en éste que se producen por el fuego. Pues, dice [Heráclito], al venir, el fuego juzgará a todas las cosas y a todas las condenará". Hypo. *Ref.* IX, X. B66 (= 82 Marcovich). κόρος. πάντα γάρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. Sin embargo, se ha optado por omitir en esta investigación este fragmento debido a las dificultades para establecer su autenticidad Cf. Reinhardt (1916), 164-68; (1960 [1942]) 64-68 y Kirk (1962) 349-60.

[345] Hipp, *Ref.* IX, 9, 4.

[346] Nietzsche (2003) 87.

[347] Aet. IV, 7, 2 [A17] (Dox, 392) (= D109 Mouraviev): τὰς ἀπαλλαττομένας τοῦ σώματος (ψὐχὰς) εἰς τὴν τοῦ παντὸς ἀναχωρεῖν ψυχὴν, οἷα ὁμογενῆ τε οὖσαν καὶ ὁμοούσιον. Énfasis propio. Mondolfo ofrece la siguiente reconstrucción. Citado en Mondolfo (1998) 25.

[348] Mouraviev (2008) 335.

escala del alma, nuestro nacimiento sería la muerte (humedecimiento), pero también, un momento más de la pugna del universo dominado por la "conflagración perenne". Desde este ángulo, la oscilación entre humedecimiento y sequía, guerra y concordia, carencia y saciedad conforman un esquema dominado por la guerra y que converge en el dios que "triunfa" en la conflagración[349]:

> Ese dios, que habiendo producido el mundo de sí mismo, y que combate contra él, puede parecer una extraña doctrina cosmológica. Pero, de hecho, es una doctrina psicológica[350].

En cada estado de B36 habría "contracurso" y "contraversión" en una especie de "vaivén de péndulo" que se describe en el *placitum* de Mouraviev en F3A: a) Ἐναντιοδομία / b) Ἐναντιοτροπή[351]. Dentro de este esquema, el alma es "la parte divina de nosotros"[352] que, además, en cuanto "principio material"[353], cohesiona sustancialmente el universo entero (B115 + B45) dominado por λόγος ξυνὸς[354]. Que el "alma del mundo" sea la faceta perceptiva del λόγος[355], concuerda con la idea de que el λόγος sea su propia condición de inconmensurabilidad y profundidad (B45). El alma divina abarca sustancialmente todo cuanto existe. En todo hay alma.

Corolario

En esta sección se ha examinado la caracterización de Erwin Rohde acerca de los filósofos jónicos, quienes, según el filósofo alemán, vivían sus pensamientos en el universo del mundo inquiriendo los principios de lo que deviene y ha devenido. Vimos, según la caracterización de Rohde, que la "fuerza vital" que se encuentra en la doctrina de los jónicos era algo connatural a toda existencia y que los filósofos daban a esa fuerza o impulso el nombre de

---

[349] A propósito de la invectiva de Heráclito contra Homero y su anhelo del "fin de la guerra" (F9a Mouraviev), Burnet afirma que "la cesación de la contienda significaría que todas las cosas deberían tomar el camino hacia arriba o hacia abajo al mismo tiempo... Si todas tomaran el camino hacia arriba, tendríamos una conflagración general" (1930, 162). Y agrega, Burnet: "si Heráclito hubiera considerado esto como el destino, ¿habría reprendido a Homero por desear una consumación tan necesaria?". Sin embargo, dice Finkelberg: "Burnet está equivocado: la ecpirosis es la 'victoria' del fuego en la 'guerra' de los opuestos, y por lo tanto, la cesación de la contienda la prevenir. La cesación de la contienda no es una conflagración; más bien, como explica correctamente Kirk (1962, 336), es una desintegración del mundo, y por esta razón, Heráclito evidentemente reprendió a Homero". Finkelberg (1998) 200-201.

[350] Finkelberg (2009) 330.

[351] Dox, I, 7, 22. (= F3A [T404] Mouraviev). Cf. Theoph, ap. Diog. Laert, IX, 7. a) Ἐναντιοδομία / b) Ἐναντιοτροπή. "Contracurso (curso a contrasentido) / Contraversión [Cambio / conversión a contrario] (¿solsticio?)".

[352] Finkelberg (2009) 330.

[353] Kahn observa que "'psique' para Heráclito desempeña el papel de un 'primer principio', un 'arché' milésico; de ahí la tendencia natural de los intérpretes modernos a identificarla con el fuego cósmico. Tienen razón en principio, aunque equivocados en los hechos. Aunque la psique como tal no está compuesta de fuego, la psique y el fuego son similares al desempeñar un doble papel en el pensamiento de Heráclito. Cada uno representa un fenómeno físico específico, una forma elemental entre otras". Kahn (1981) 128.

[354] Recuérdese que ξυνόν es un epíteto tanto de Πόλεμος como de λόγος.

[355] "El [λόγος] es la faceta divina y cognitiva del alma del mundo, mientras que el alma del mundo en sí es la faceta perceptiva, vital y motora del ambiente y del mundo en general. La otra faceta -física- del ambiente es su cualidad de 'éter', aire, [πρηστήρ], exhalación, viento, nube, etc". Mouraviev (2008) 317.

"Psique". Al respecto, se intentó cotejar dicha caracterización a la luz de Heráclito. Encontramos que Ζηνὸς, lo sabio en B32 responde hasta cierto punto a la caracterización platónica en *Crátilo*, según la cual, el dios, es la causa por la cual (δι'ὅ) el vivir (ζῇν) pertenece y se manifiesta en todos los vivientes como el mayor causante de "vida", esto es, como una especie de "alma del mundo". Se indicó que, según el *Crátilo* se considera que Ζηνὸς tiene el nombre adecuado, debido a que se trata del principio que "mueve" todo el universo y que por eso debe penetrar por todas partes (διαϊόν). Dicha visión, según afirmamos, coincide con la caracterización de Rohde, para quien la "fuerza vital" que se encuentra en la doctrina de los jónicos era algo connatural a toda existencia se daban a ese impulso el nombre de "ψυχή". Por tanto, a la luz tanto de lo estipulado en *Crátilo* acerca del nombre de Ζηνὸς y también de Rohde, el dios sería la causa que "mueve todo el universo" y "penetra por todas partes" como condición para todo lo que vive, es decir, como principio o causa divina asociada a ψυχή

Al respecto, dimos cabida a un "panpsiquismo" en la doctrina de Heráclito en concordancia con la existencia de un "alma del mundo", la cual contaría con una explicación de "corte materialista", como al parecer también pensaba Aristóteles al adjudicarle el carácter de "principio" para el efesio, en términos de "exhalación" en *De anima*. Para lograr este objetivo, hemos iniciado con la reconstrucción minuciosa de los argumentos presentados por Gábor Betegh en su artículo "On the physical basis of Heraclitus' psychology", respaldándonos además en el análisis detallado proporcionado por Sergei Mouraviev de este mismo documento.

Este marco nos ha permitido, no solamente hacer un buen balance acerca de *quaestiones disputatae* relacionadas con la doctrina psicológica de Heráclito, sino también comprender el alcance físico y metafísico de sus postulados. De manera consecuente, hemos logrado la reconstrucción precisa de cómo se integra la psique en el contexto del mundo físico, lo cual ha proporcionado las bases para evaluar con profundidad la identificación de su verdadera naturaleza en términos de "exhalación", aceptando la veracidad de la noticia de Aristóteles en *De anima*. Por otro lado, hemos analizado en detalle su caracterización desde una perspectiva física y cómo esta se incorpora a los procesos físicos, tomando en consideración tanto las perspectivas de Betegh como las de Mouraviev.

Hemos enfrentado la cuestión acerca de si la naturaleza de ψυχή se declina hacia una traducción material del fuego o si el aire entra o no a formar parte del esquema físico del efesio. Al respecto, aceptamos como altamente plausible que el aire no está fuera de dicho esquema, máxime si aceptamos: (i) B76abc como verdaderos, según sugiere Mouraviev a despecho de Betegh y (ii) las noticias doxográficas de Sexto Empírico que lo corroboran y lo integran al Ambiente. En suma, hemos dicho que la combinación, aire y fuego, que se expresa en la noción de un "alma del mundo", es ampliamente compatible, en términos cosmolo/gónicos, con la idea de "exhalación" que transmite Aristóteles.

Ahora bien, una vez presentamos la reconstrucción y el esclarecimiento de la argumentación presentada por Mouraviev en favor de la existencia de una "doble lealtad" en el alma individual o exhalación repartida entre fuego y aire, se reconstruyó también la opinión tanto de Betegh como Mouraviev, quienes sostienen que el alma individual puede ser considerada un compuesto de estas dos fuerzas. Esto ha arrojado como conclusión que no es necesario pensar en un continuo indiferenciado entre el aire y el fuego, sino en una combinación dinámica de los diferentes tipos de exhalación.

Se ha resaltado la falta de una distinción clara entre una masa de aire y una masa de fuego en Heráclito, y se ha sugerido que esta falta podría ser descartada mediante la aceptación de la autenticidad del conjunto de B76abc. Específicamente, se ha cuestionado la creencia ampliamente aceptada de que Heráclito no reconocía la existencia de una entidad separada y distinta para el aire. Mouraviev ha proporcionado argumentos sólidos para cuestionar esta idea, resaltando la "presunción de inocencia" en la interpretación de los doxógrafos como Sexto Empírico, Aecio y Aristóteles, quienes previamente habíamos considerado válidos en nuestra argumentación a favor tanto de la existencia de un "alma del mundo", lo que permitió, en últimas, a favor de la opinión de Aristóteles la identificación del "alma cósmica" con la exhalación.

Adicionalmente, hemos explorado la implicación de la hipótesis de un "alma del mundo" o "alma del Todo" (D109), la cual conllevaría a la corroboración de un panpsiquismo en la filosofía de Heráclito. Siguiendo la perspectiva de Betegh, hemos atribuido funciones mentales no solo a los seres humanos, sino también a los fenómenos cósmicos naturales, dentro del marco metafísico de B31ab. Esto nos ha llevado a un examen detenido de ese fragmento, en el que se relaciona las transformaciones del fuego y arroja luz sobre la relación entre los conceptos ampliamente controvertidos, como πρηστήρ, así como los tipos de exhalación que corroboran las tesis tanto de Aristóteles como de la noticia de Diógenes Laercio.

En suma, el alma de los seres singulares es una partícula del alma divina, su encarnación es una instancia particular, del "descenso" desde el éter ígneo del "alma divina" al cuerpo. Así mismo, cuando el alma divina se une al cuerpo creado, las exhalaciones húmedas y oscuras que emanan de la tierra penetran en su parte inferior. Por eso, "lo que es verdadero del alma divina debe ser verdadero, *mutatis mutandis*, del alma humana"[356]. Esto nos condujo a aventurar la hipótesis de un "alma del mundo" que se manifiesta materialmente como "dios ardiente" que se enciende y se apaga en medidas, ("κόρος" y "λιμός"), lo cual, semejante al esquema de los misterios órficos y eleusinos de encarnación y desencarnación, tendría, para el caso de Heráclito, un alcance cosmolo/gónico.

En conclusión, se sugirió que Heráclito buscaba integrar la especificidad física de ψυχή en el proceso cosmolo/gónico universal de una manera más completa que otros filósofos como

[356] Finkelberg (2009) 328.

Tales, Anaxímenes o Pitágoras. Aunque también, hemos querido seguir a Lebedev cuando indica que:

> Heráclito rechazó no solo el naturalismo mecanicista jonio, sino también el dualismo sustancial metafísico pitagórico. El verdadero creacionismo teísta se basa en el dualismo sustancial de Dios y la materia, que es negado por el panteísmo de Heráclito, por su identificación de Dios y la naturaleza (*physis*)[357].

En ese sentido, se intentó ir un poco más lejos, y se afirmó que el panteísmo de Heráclito buscaba comprender la relación entre la sabiduría y el universo, reconociendo, a su vez que ψυχή no es simplemente una entidad separada del dios, sino que estaba intrínsecamente en todas las cosas, como causa divina de vida que penetra y pone en movimiento el mundo en perenne proceso de conflagración y regeneración. El mundo no podría existir sin discordia. El fuego triunfa en la conflagración cósmica.

***

[357] Lebedev (2020) 846.

V. CIUDAD DE ZEUS

Proemio

Anteriormente, se ha querido someter a examen el alcance del "naturalismo panteísta" hacia un panpsiquismo cosmogónico de Heráclito. Esta relación la hemos planteado a la luz de su doctrina física-teológica, teniendo en cuenta la equiparación *Dios = Naturaleza* que se expresa en todas las cosas en calidad de "principio supremo" (alma-materia) de "vida". En consecuencia, en el esquema cosmogónico del "panteísmo naturalista" de Heráclito, el dios, siendo fuego siemprevivo, debe manifestarse como principio material del alma de todos los seres, por lo que todas abarcadas por el *anima mundi* son dotadas de "pensamiento". Al respecto, hemos afirmado que todos los seres vivientes participan de una "materia psíquica universal" que puede ser considerada como "alma divina". Hemos sugerido que la presencia de lo que Mouraviev llama la "doble lealtad" del alma (aire + fuego) se encuentra en una constante transformación que tiende hacia lo seco, es decir, el fuego.

El alma, según esta doble composición física, en la noticia Aristóteles, recibe correctamente el nombre de "exhalación" (ἀναθυμίασις), la cual abarca materialmente al mundo en sus periodos de hambre y saciedad, paz y concordia, etc. La existencia de un *anima mundi* definiría el carácter dinámico y viviente del universo dominado por el fuego y la sabiduría, es decir, "dios siemprevivo".

Ahora bien, una vez realizado este recorrido, encontraremos conveniente en este capítulo volver sobre la imagen del flujo perenne que en B125 se expresa en términos de "agitación" y "putrefacción" del ciceón eleusino. En ese sentido, se planteará una afinidad entre la imagen eleusina del "grano cósmico" con el célebre sintagma heraclíteo, "todo fluye", pero también con B123: "φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ". Al respecto cabrá alegar una probable relación de la filosofía natural de Heráclito con las religiones agrícolas, pero también una novedad —física y teológica— que se afirma en la unidad de la vida y la muerte: Hades y Dionisos. Esta visión servirá como hilo conductor para introducir el examinen lo que pudo haber entendido nuestro autor acerca del destino del alma tras la muerte y sus diferencias con las doctrinas salvíficas como el orfismo o los misterios de Eleusis.

Teniendo en cuenta que la mayoría de alusiones sobre el destino del alma se encuentran relacionadas con la épica, se examinará la visión de Heráclito acerca de la inmortalidad del alma a la luz del destino de los "héroes" que al caer muertos por Ares, se purifican y les corresponde un "mejor destino" (μεγάλην μοῖραν). En esa dirección, se analizarán los fragmentos heraclíteos en los que el destino de los "héroes" que se "demonizan" ascienden hasta la "esfera celeste ardiente", probable la "región solar" asociada con Apolo, según Lebedev. Para Heráclito, evocado probablemente por Platón en *Crátilo,* los "démones" serían hombres "divinizados" y honrados (por dioses y hombres) en virtud del "nombre que le

impone su prudencia"[1]. Por tanto, serían, hombres buenos y virtuosos, acaso "guerreros" cuya gloria perdura *después de la muerte*. Así las cosas, podremos dar cabida a la noticia de Diógenes Laercio cuando informa que Heráclito creía que todo está poblado de almas y démones; ya que, teniendo uno cada uno, facilitarían la adecuación de la conducta de los hombres (ἦθος ἀνθρώπειον) al conocimiento propio de los dioses (γνώμας θεῖον).

Los hombres virtuosos, curtidos o muertos en la guerra (es decir, quienes secan su alma al fragor de la batalla), se asemejan a quienes han llevado a cabo el cultivo de la sabiduría "filosofía", necesaria, según también piensa Platón en su *República*, para la "ciudad ideal", "Cosmópolis de Zeus", cuyo gobierno respondería a la "legalidad natural", lo uno. Este sería también el destino de la ciudad (mundo) al alcanzar, por medio de la Guerra, la "era de la sabiduría".

a) La vida indestructible

Kirk y Raven indican que Heráclito, ampliando quizás la opinión de Jenófanes, consideró a "dios" como inmanente a todas las cosas y la suma de estas. Se trataría, según los autores, de una "referencia que nos recuerda la idea milesia de que la materia originaria, que aún puede estar presente en el mundo, es divina"[2]. Ya hemos dicho que esta materia no sería otra que el fuego que participa del "alma cósmica" que envuelve todas las cosas. Visto de esta forma, el dios de Heráclito sería una realidad absoluta, cuya identificación plausible con ζῇν, lo vivo, estaría relacionada con la idea que encontramos en el *Crátilo* de Platón de que el nombre de Zeus responde al:

> principio que mueve todo el universo y que por eso debe penetrar por todas partes (διαϊόν), y de que se trata de la causa universal por la cual (δι'ὅ) todo se engendra; y por lo tanto, tal principio es designado rectamente Δία[3].

Incluso, en un sentido similar, varios siglos después de Heráclito y Platón, Séneca preguntaría:

> ¿Qué otra cosa es la Naturaleza, sino Dios y la razón divina que penetra el mundo todo y sus partes? [4]

Desde el punto de vista de Heráclito, como ya hemos visto, podría plantearse una identificación del dios con la sustancia del alma como causa del movimiento y generación, incluyendo su destino contrario y simultáneo: la destrucción y la corrupción. Recuérdese que ya en las láminas de hueso de Olbia habíamos encontrado la secuencia "vida a partir de la muerte" y "muerte a partir de la vida"[5] en una "repetición infinita" (vida-muerte-vida) asociada a Dionisos. Según indica Kerényi, el dios:

---

[1] *Crat*. 398c.
[2] Kirk y Raven (1974) 272.
[3] Mondolfo (1998) 213.
[4] Sen, *De ben*, IV, 7.
[5] Kerényi (2011) 144.

> comprendía la indestructibilidad de la vida o, más bien, era esta la que incluía la infinitud de la repetición. Introducida en la percepción de las periodicidades de la naturaleza, esta visión simplificadora, cuya verdad no se ponía en duda dentro del mito, proporcionaba una profundización y condensación singulares a la intuición inmediata de los procesos naturales[6].

Por eso, como leemos en B15, para Heráclito, Dionisos es Hades. Pero ¿cómo puede la muerte ser vida? En el *Gorgias*, Platón menciona un fragmento de Eurípides:

> ¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto y morir es vivir?[7] […] Y nosotros en realidad quizá estamos muertos; al menos yo le he oído a alguno de los sabios que nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una sepultura[8].

Y ahora leamos de nuevo B62:

> Los inmortales mortales, los mortales, inmortales:
> porque aquellos primeros viven de la muerte de estos últimos,
> y de su vida se morirían[9].

En la ya larga historia de comentarios del fragmento, se encuentra la opinión de Vittorio Macchioro, quien señaló en su estudio sobre Heráclito y el orfismo[10] que la expresión "inmortales-mortales" —análoga a la unidad inmortal mortal de B50a— podría ser una referencia al Dionisos-Zagreo de los órficos, o quizás "a los iniciados que 'mueren la vida de los dioses' en los ritos místericos cuando reviven las fases de la vida del dios"[11]. B62 podría ser "la identificación del hombre con el dios, a través de la palingenesia mística del iniciado"[12]. Según Macchioro, el fragmento B62, en consonancia con lo que leemos en *Gorgias* (492e), es una expresión más de la tesis órfica, según la cual el alma se halla en el cuerpo castigada como en una "tumba" (σῶμα / σῆμα), "porque los hombres descienden de los Titanes[13], asesinos de Zagreo, y han de purgar este pecado original"[14]. Por cuanto los titanes devoraron a Zagreo, según la tradición órfica, también llega a los hombres parte de la naturaleza divina, es decir, dionisiaca[15]. Recuérdese que, en un sentido similar, indica Rohde lo siguiente:

> La creencia en la eternidad de la vida del alma se nos aparece por primera vez emergiendo, aunque ya clara y distinta, de su envoltura mística en la doctrina de una secta mística que se

---

[6] Kerényi (2011) 144.
[7] *Gorg.* 492e.
[8] *Gorg.* 492e-493a
[9] Hipp, *Ref.* IX. 10, 6. B62 (= 47 Marcovich): ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκεί-νων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.
[10] Macchioro (2014). Para una refutación Cf. Casadesús (1995) 103-116.
[11] Bozzi (2009) 299.
[12] Bozzi (2009) 299.
[13] Fr. 429 B (7 K.): "Todos los hombres somos de la sangre de los Titanes, así que, como aquéllos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros somos amigos suyos, sino que somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive, y los que morimos tras haber sido ya suficientemente castigados nos vemos liberados y escapamos. El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses".
[14] Bozzi (2009) 299.
[15] Bozzi (2009)299.

> reunía para celebrar el culto de Dioniso. El culto de Dioniso fue, sin duda el que suministró el primer germen a la creencia acerca de la inmortalidad del alma[16].

Ahora bien, si asumimos que en el dios está autocontenidas todas las contradicciones, entonces en el alma también debería existir una parte mortal y otra inmortal. Según hemos visto, la mortalidad del alma puede ser entendida en la doctrina de Heráclito a la luz de sus transformaciones físicas y el esquema de su cosmogonía cíclica. No obstante, existe quizás un "eco" en Heráclito de la tradición órfica que podría hallarse en la paráfrasis de 107D, reconstruido por Mouraviev:

> Pues cuando vivimos, nuestras almas mueren (y yacen en nosotros sepultadas)[17] mas cuando morimos, resucitan y viven [18].

En consonancia con B62, en este fragmento las propiedades de lo vivo y lo muerto son intercambiables. De acuerdo con el filósofo, el alma no hace más que morir ya en vida, y para renacer, "completando y sustituyendo la vida del alma que se ha marchado por una nueva"[19]. Por esta razón, se dice: "aquellos primeros viven de la muerte de estos últimos, y de su vida se morirían". Si hay una unidad entre la vida y la muerte, debería existir entonces algún "proceso" (γένεσις) que explique el renacimiento de lo muerto y la muerte de lo vivo en una unidad[20]. Todo lo que vive, muere, ya que, como piensa Erwin Rohde, "el alma no hace más que morir, ya en vida, para volver a renacer de nuevo, completando y sustituyendo la vida del alma que se ha marchado por una nueva"[21]. En esa dirección parece señalar el fragmento B88 transmitido por Filón de Alejandría:

> Vivimos, nosotros, la muerte de aquellas y morimos de aquellas la vida[22].

---

[16] Rohde (1973) 306.

[17] La inserción de Mouraviev equivale a un texto no genuino de Heráclito, pero localizable en un contexto auténtico.

[18] Sex. Emp, *Pyrrh*. *Hypot*, III, 230 (= F 107D Mouraviev): ΄Οτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι [καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι], ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνῆισκπμεν, τὰς ψυχάς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν. Dice Mouraviev que los primeros editores de Heráclito tomaron como citación una frase de la introducción de Sexto cuando se trataría, a propósito de las almas y la muerte, de un postulado similar al de B88. Dice Mouraviev: "[l]a verdadera 'cita' (paráfrasis sería más exacto) es la que sigue a esta introducción: la frase explica por qué los hombres y las almas intercambian vida por muerte, viviendo unos de la muerte de otros (cf. la segunda frase de F88). Que la doctrina del cuerpo tumba del alma sea considerada como órfica no cambia el hecho de que Sexto la atribuya a Heráclito. ¿Con razón o sin ella? La carga de la prueba recae en aquellos que cuestionan la confiabilidad de esta información". *Heraclit*. III, 3.B/iii, 130.

[19] Rohde (1973) 401.

[20] Según Marco Antonio Santamaría "Heráclito llama inmortales a los hombres porque son en esencia almas, divinas por naturaleza y libres de la muerte (en el sentido de extinción), aunque estén 'muertas' temporalmente durante sus encarnaciones". Santamaría (2011) 248.

[21] Rohde (1973) 401.

[22] Phil, *Leg alleg*. I, 33, 108. B77 (= F80c Mouraviev): "ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον". Sobre este pasaje, dice Mouraviev: "Este texto, citado de manera idéntica por dos autores tan distantes entre sí, tanto en tiempo como filosóficamente, como Filón e Hierocles, no tiene nada que nos prohíba atribuirlo a Heráclito, excepto su similitud con otros dos textos: F77b y F62, 3-4. Sin embargo, como esta similitud no es total y está acompañada de una diferencia en el significado o en la forma, nada nos autoriza a identificarlos (principio de no identidad de lo semejante)". *Heraclit.* III. 3. B / iii, 96.

Y también en 77b, transmitido por Numencio, se lee:

> Viven aquellas nuestra propia muerte <y mueren nuestra propia vida>[23].

Al separarse de la fuente de vida que para Heráclito responde al movimiento perenne. Por eso, el cuerpo muerto debe ser "desechado como estiércol" [24] (νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι), a la vez que la causa vital que se expresa en el alma persiste y mantiene todas las cosas en movimiento, aunque el destino sea la corrupción y la muerte. Al respecto, encontramos una clave fundamental en B125:

> También el ciceón se descompone por más que se agita[25] (¿mezcla?)[26].

La agitación se convierte en la condición de que todo cuanto vive se encuentra en movimiento. La agitación o la mezcla, cuya raíz expresa la dinámica del grano, *κινού*μενος, simboliza el brebaje que, según la tradición eleusina, da lugar a la mezcla[27] y la rotación

[23] Numen, fr 30. (= F77 Mouraviev): "ζῶμεν ἡμεῖς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζώουσιν ἐκείναι τὸν ἡμέτερον θάνατον".

[24] Strab, XVI, 26. B96 (= 76 Marcovich): νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.

[25] Existe un testimonio biográfico de Heráclito que transmite Temistio en *De la virtud* y que reza de la siguiente manera en la traducción de Jean-Paul Dumont: "Los efesios estaban acostumbrados al lujo y al placer, pero cuando se les declaró la guerra, su ciudad fue rodeada y asediada por los persas. Esto no les impidió seguir divirtiéndose como de costumbre. Sin embargo, los alimentos empezaron a escasear en la ciudad. Y cuando el hambre se hizo más apremiante, los habitantes se reunieron para deliberar sobre qué hacer para no quedarse sin comida; pero nadie se atrevió a aconsejarles que pusieran freno a su vida fácil. Mientras estaban todos reunidos al respecto, un hombre llamado Heráclito tomó un brebaje de cebada, lo mezcló con agua y, sentado en el suelo, lo comió. Fue una lección silenciosa para todos. La historia cuenta que los efesios comprendieron de inmediato la lección y que no necesitaban otra; se fueron convencidos de que debían reducir su vida lujosa para que no escaseara la comida. Cuando sus enemigos supieron que los efesios habían aprendido a vivir moderadamente y que tomaban sus comidas como les había aconsejado Heráclito, levantaron el asedio y, a pesar de haber sido victoriosos en la lucha, levantaron el campamento frente al (*kykéon*) de Heráclito". Dumont (1991) 54. También Plutarco habla de la relación de Heráclito con el ciceón: "Aquellos que logran expresar lo necesario a través de gestos simbólicos y sin recurrir a la palabra, ¿no son elogiados y admirados de manera particular? Así, a Héraclito, cuando sus conciudadanos le pidieron que hiciera una propuesta para restaurar la concordia, subió al estrado, tomó un cuenco de agua fría, arrojó harina de cebada en él, revolvió la mezcla con un ramillete de menta, bebió y se fue. Con esto, les mostró que contentarse con lo que la casualidad brinda y saber prescindir del lujo mantiene a las ciudades en paz y concordia". Dumont (1991) 54.

[26] Theoph, *De vert*. 9-10. B125 (= 125 Mouraviev): Καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται κινούμενος (κικεύμενος?). En la versión de Marcovich (= 31): La bebida de avena (cebada) [κυκεὼν] se descompone si no se la / revuelve [(agita]) [κινούμενος] / καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται μὴ κινούμενος. Dice Mouraviev que la inserción propuesta por Bernays μὴ, y que sigue Marcovich junto con casi la totalidad de los contemporáneos, es inaceptable. Se sigue aquí la argumentación de Mouraviev (1996) 34-43.

[27] Esto contrasta con la explicación cosmológica del autor de Derveni, según la cual las cosas se mantienen aparte unas de otras, después de que el intelecto divino las hiciera entrechocar: "[...] cuando el intelecto provocó que los elementos entrechocaran unos con otros e hizo que las cosas que existen, tan pronto como se separaron, se mantuvieran aparte unas de otras. Pues al quedar el sol separado y aislado en medio, [el intelecto] mantiene fijo lo que hay más arriba del sol y lo que hay más abajo". *P. Derv*. Col. XV. 1-5. κρ̣ούε<ι>ν αὐτὰ πρὸ̣[ς ἄλ]ληλα κ̣α[ὶ] ποήσηι τὸ [πρῶτ]ον χωρισθέντα διαστῆναι δίχ' ἀλλήλων τὰ ἐ̣όντα· χωρ[ι]ζομένου γὰρ τοῦ ἡλίου καὶ ἀπολαμβανομένου ἐν μέσωι πήξας ἴσχει καὶ τἄνωθε τοῦ ἡλίου καὶ τὰ κάτωθεν. ἐχόμενον δὲ ἔπος·. Traducción de Bernabé (2004) 172.

"mundo-inframundo"[28] que renueva la vida sobre la tierra, pero cuyo destino inexorable es perecer (B125). El ciceón, reflejaría tanto la visión sagrada que se recibiría al cabo de la iniciación[29], como la comprensión de la unidad entre la vida y la muerte a través de la "simiente primordial", esto es, la imagen primera y vegetal de la "naturaleza", φύσις, que explica el proceso por el cual las cosas "comienzan a existir"[30]. Dice Rohde:

> a través de una acción revestida de forma mística; a través de su concepción llegaron al punto de vista de que el destino de la simiente, personificada en Perséfone, así como su desaparición en la tierra y su reaparición posterior, presenta un **reflejo del destino del alma humana, que también desaparece y vuelve a aparecer**. Y éste sería el verdadero contenido de estos secretos[31].

Visto de esta forma, si φύσις es el "fondo sustancial de las transformaciones"[32], también podríamos trazar una asociación con un "proceso viviente", cuyo ritmo es el flujo incesante como el de κόσμος ἀείζωον, que se enciende y se apaga en medidas[33]. Podría pensarse entonces que φύσις, como indican Jung y Kérenyi, que no se limita al sentido estricto de un "hecho natural", sino que se enriquece al relacionarse con la mitología. En cualquier caso, "debe concebirse la relación entre el mito de Perséfone y el destino del trigo que se hunde bajo la tierra y reaparece[34]. Según los autores de *Introducción a la esencia de la mitología*:

> [a]ntes de su devenir antropomórfico, en el origen, Deméter no era entendida como una metáfora y su hija era en realidad una especie vegetal. Las dos grandes diosas -también llamadas Δαμάτερες en plural- no resultan perjudicadas por su aspecto de cereales, sino todo lo contrario, aparecen engrandecidas, más amplias, más cósmicas. Aquí se reconoce el auténtico valor religioso de todo aquello que, referido a la suerte del trigo, podía recordarles a los griegos el destino de Perséfone"[35].

Deméter Cthonia, y su hija, Perséfone, χθονίας βασιλείας, detentan el doble carácter de la semilla de trigo, asimilable con la "imagen del destino del alma humana, que también desaparece para revivir"[36], y también con el "símbolo de aquello que supera al individuo y

---

[28] La religión de Deméter, dice Nilsson: "nació de una fusión natural de los dioses subterráneos de la provisión del grano con los dioses del mundo inferior que imperaban sobre las almas y del paralelismo existente entre la aparición y muerte de las cosechas y la vida humana". Nilsson (1968) 156.
[29] Kerényi (2004) 85.
[30] Recuérdese que una posible acepción de φύσις es "brote" o "nacimiento", según lo sugirió Pierre Hadot, en *El velo de Isis,* (2015) 41.
[31] Dice Rohde que "algunos mitólogos e historiadores modernos de la religión mantienen firmemente la creencia de que en los espectáculos de los misterios de Eleusis, la 'religión natural', descubierta por ellos, celebraba verdaderas orgías". (1973) 276.
[32] Mondolfo (1998) 232.
[33] En todo caso, dice Lebedev: "[e]l 'tamaño' de los cuerpos celestes era lo último en lo que estaba interesado; para él, al igual que más tarde para Sócrates, era una πολυμάθεια sin valor. En su 'cosmología' político-teológica, estaba principalmente interesado en la regularidad de los ciclos cósmicos de opuestos alternantes (día-noche, verano-invierno, [κόρος] y [χρησμοσύνη] de los [Μέγας ἐνιαυτός]), que están directamente relacionados con su teoría de la ley natural ('justicia cósmica')". Κόρος ("saciedad"), χρησμοσύνη ("necesidad"), Μέγας ἐνιαυτός: ("Gran año").
[34] Jung y Kerényi (2012) 145.
[35] Jung y Kerényi (2012) 145.
[36] Agamben (2014) 53.

del incesante surgimiento de la vida desde la muerte"[37]. De forma similar, la situación en la que, según la leyenda, Heráclito pudo haber realizado públicamente la agitación del "κυκεὼν" cuando fue consultado sobre los asuntos de la ciudad, emularía el dramatismo de Eleusis y recordaría el principio de B125: a pesar de la agitación la simiente, esta se pudre, por esa razón, dice Heráclito:

> Los cadáveres son más apropiados para ser echados afuera / que estiércol (o excrementos)[38].

Descomposición y vida en B125 se solicitan, pues de igual modo que de la discordia todo es engendrado (B8)[39], el destino del grano, que simbolizaría, si se acepta el símil, la "simiente cósmica" es la descomposición. Se trata de la unidad inextricable en Heráclito de la vida y la muerte, pero también la "autorregulación" u "homeostasis"[40] de la pugna cósmica (B53) dentro de la cual, el fuego "triunfa" en la lucha entre los opuestos. Sin embargo, en una escala relativa a la "reencarnación" de los seres, resulta difícil comprobar la asimilación eleusina en Heráclito, por eso, tampoco podemos olvidar que su derivación escatológica ya fue rechazada tajantemente por Rohde:

> en Eleusis no se adquirió la convicción sobre la inmortalidad del alma humana como tal, de acuerdo con su propia naturaleza. Y fue así porque no existió aquel juego de analogías entre la simiente o la diosa de la vida de la tierra y el alma humana, de la que, si se pudiera extraer alguna consecuencia, sólo sería el mantenimiento de lo imperecedero de la vida del alma humana. La supervivencia consciente de las almas, después de su separación del cuerpo, no se enseña aquí, sino que se presupone […] Lo que se aprende en Eleusis no es que las almas viven cuando se separan del cuerpo, sino *cómo* será ése su vivir[41].

Sin embargo, más allá de una asimilación eleusina, cabe preguntarnos ¿cómo puede la muerte ser vida? O bien ¿cómo puede renacer lo muerto (D107)? Una posibilidad es asociar el renacimiento desde la muerte como una deuda intelectual de la "filosofía natural", esto es, equiparando el ciclo del "brote germinal", φύσις[42], con el destino del alma. Recuérdese que

---

[37] Agamben (2014) 53.
[38] Strab, XVI, 26. B96 (= 76 Marcovich): νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι
[39] Lo cual es otra forma de decir, en lugar de la agitación, "La Guerra es padre de todas las cosas y rey de todos". Hipp, *Ref*. IX. 9, 4. B53 (= 29 Marcovich): Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.
[40] Atiendo aquí una indicación de Lebedev, para quien una metáfora sinónima de "río" o el "flujo perenne" en Heráclito es el ciceón: "un símbolo del movimiento continuo que asegura la estabilidad y la **homeostasis** del cuerpo y el cosmos". (2020) 851.
[41] Rohde (1973) 279.
[42] Señalan Jung y Kerényi, casi a modo de contestación para lo planteado por Rohde, que hacia el final de la Antigüedad, se interpretaba la palabra κόρη como una forma femenina de κόρος; (retoño, brote de planta). "Aun encontramos, con el mismo espíritu, otra antigua interpretación que veía en la hija raptada de Deméter el trigo destinado a la siembra. La desaparición, semejante a la muerte, y el retorno, parecido a la resurrección, hablaban mucho en favor de esta acepción. Tales interpretaciones, no obstante, incluso en la Antigüedad, parecían meras explicaciones racionales; en los ambientes religiosos, los mismos hechos eran interpretados en el sentido contrario. Para el hombre religioso de la Antigüedad, el trigo era la expresión de una realidad divina inexpresable, pero no representaba a la gran diosa, la hija de Deméter, a quien veían como expresión figurada del trigo". Jung y Kerényi (2012) 144-145.

en la física jónica, y por tanto, para Heráclito, todos los procesos deben explicarse por una misma regla física (φύσις) general. Como antecedente, podemos fijar un antecedente en la visión ampliamente difundida de los misterios de origen agrícola como Eleusis, esto es, a través de la asociación de la simiente del trigo con la rotación de κόρη. Sin embargo, Rohde señala que esa hipótesis da lugar a "los absurdos más intolerables en cuanto ese pensamiento se generaliza"[43], y agrega:

> resulta difícil comprender cómo, partiendo de la analogía del alma con la simiente, hubiera podido desarrollarse una fe en la inmortalidad (que de eso se trata aquí), incapaz de resurgir por vías directas[44].

Sin embargo, si aceptamos que con el ciceón se invoca la simiente universal, cuyo destino es el viaje de vuelta desde la tierra al inframundo, se trata de una alusión metafórica de la suerte de toda vida sobre la Tierra, que pese a la agitación que es vida (por cuanto todo lo que vive está en movimiento), la putrefacción es ineludible. Esta condición, que aplica para todo lo viviente, expresa una "doble naturaleza" que remonta, como hemos visto al comienzo de este estudio, los misterios agrícolas que brindan acceso a una "verdad suprema" y unificadora de la vida (Dionisos) y la muerte (Hades) (B15). Dentro de esta visión, recuerda Pierre Hadot, la naturaleza podría ser asimilada a la "semilla original de todas las cosas y como desarrollo de esa semilla. La Naturaleza se identificaba así con la totalidad de la realidad, potencia incorporal e invisible envuelta en formas corporales y visibles"[45].

Al respecto podemos alegar, en función de nuestra tesis general, que el pensamiento de Heráclito se inscribe en una tensión entre la tradición religiosa griega y la filosofía natural que la "fuerza vital" que pone al universo en perpetuo movimiento. De forma similar, Platón explica el origen del nombre de Perséfone:

> muchos sienten temor de este nombre, así como del de *Apóllon*, por ignorancia de la exactitud de los nombres, según parece. Así que lo transforman y lo contemplan como *Phersephóne*, y les parece terrible. Mas éste significa que la **diosa es sabia**, pues dado que las cosas se mueven [φερόμενα], lo que las toca [ἐφαπτόμενον], las palpa [ἐπαφῶν] y puede acompañarlas sería sabiduría [σοφία]. Así pues, la diosa sería llamada con exactitud [Φερέπαφα], en virtud de su sabiduría y su 'contacto con lo que se mueve'. [οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπαφὴν τοῦ φερομένου] o algo por el estilo (razón por la cual convive con ella Hades[46], que es sabio)[47].

Según este pasaje, Φερέπαφα, sería el nombre correcto para Koré, sabia (como Hades que es Dionisos)[48] que está en contacto con lo que se mueve. Como se recordará, el grano (símil de la "simiente cósmica") encierra acciones opuestas que se requieren para existir y es la condición de todo lo que nace. La fórmula de B125 indica que a pesar de la agitación

[43] Rohde (1973) 277.
[44] Rohde (1973) 277.
[45] Hadot (2005) 83.
[46] En *Crat.* 404b se explica que el nombre de Hades responde al "hecho de 'conocer'", εἰδέναι y no ἀειδές, según la opinión habitual.
[47] *Crat.* 404 c - d. Énfasis propio.
[48] Lo sabio es atributo de divinidades vegetales como Koré y Dionisos según se demostró en el Capítulo I.

(κινούμενος) hay descomposición, διίσταται. Así se cumple entonces con la consigna de B8 en la que "(todo) lo divergente (διαφερόντων), sin embargo, converge (συμφέρον) hacia sí mismo". Por esta razón, no es difícil identificar la agitación de B125 con un impulso cósmico y perenne afín al "torbellino del devenir"[49], como piensa Colli, y la multiplicidad esencial con la que el ser, lo uno y sabio, se mezcla. En su caso, Perséfone (Φερέπαφα) carece en la opinión platónica de una "suerte única" y "detenerse no es lícito", según reza el himno órfico 227 K[50]: "una vez que ha comenzado tiene parte igual del curso".

En suma, la diosa "trae desde lo profundo" todas las cosas que comienzan a vivir, en concordancia o, al menos de forma similar al esquema que propone Gábor Betegh, acerca del ciclo ("proceso") de nacimiento y muerte de las almas singulares. Las almas retornan al *anima mundi* que mantiene a todas las cosas en movimiento. Por tanto, conocemos el alma porque ella participa de una misma "materia" o "naturaleza psíquica" sabia y dinámica[51]. Indica Liliana Sánchez que, para el caso de Platón e incluso Aristóteles, ambos autores:

> establecían, en efecto, una conexión entre el movimiento de los seres y la facultad para conocerlos. En este caso, el razonamiento no es, como en la postura *kinetista* que el alma mueve porque ella misma se mueve. El punto es un poco más amplio: todo está en movimiento y el alma puede conocerlo porque ella misma está en movimiento[52].

En el caso de Aristóteles se indica que:

> [El alma] es además lo más incorpóreo y **se encuentra en perpetuo fluir**; **lo que está en movimiento**, en fin, es conocido por lo que está en movimiento. Tanto él [sc. Heráclito] como la mayoría han opinado que los entes se hallan en movimiento[53].

La opinión de Aristóteles coincidiría con una interpretación de tipo *kinetista*, como indica Liliana Sánchez, y que se corroboraría con B125, pues si el brote germinal encierra la condición según la cual, si todo está en movimiento, entonces el alma puede conocerlo porque ella misma está en movimiento en calidad de "proceso viviente". Y aquí también habría una concordancia con Platón:

> pues dado que las cosas se mueven [φερόμενα], lo que las toca [ἐφαπτόμενον], las palpa [ἐπαφῶν] y puede acompañarlas sería sabiduría [σοφία][54].

---

[49] Colli (2018) 136.

[50] En esa dirección se expresa en un himno órfico: "De todas las plantas de la que los mortales se ocupan sobre la tierra ninguna tiene en su corazón una suerte única, sino siguen su turno todas en un ciclo, y detenerse en una parte no es lícito, sino cada una, una vez que ha comenzado tiene [una parte igual del curso". Fr. 438 B (227 K).

[51] También, en un esquema similar: "de abajo hacia arriba" / "de arriba hacia abajo", diría Jenófanes: De la tierra nace todo y en tierra todo acaba Aet. (Theodor.), IV, 5. B27 (= 23 Bernabé): αὐτοῦ γὰρ δὴ τόδε τὸ ἔπος ἐστίν:ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ. Cf. Diels y Kranz (1912) 50.

[52] Sánchez Castro (2016) 256.

[53] *De anima* 405a 25. Énfasis propio.

[54] *Crat.* 404 d - e.

No obstante ¿cómo interpretar que, si las cosas se mueven, lo que puede tocarlas, palparlas o acompañarlas es la sabiduría? ¿Significa que tocar es conocer? Para Platón:

> la diosa sería llamada con exactitud [Φερέπαφα], en virtud de su sabiduría y su '**contacto** con lo que se mueve'[55].

Según el filósofo es adecuado que el nombre de la diosa por su sabiduría y estar en "contacto con lo que se mueve", lo que de alguna manera plantearía "una conexión entre el movimiento de los seres y la facultad para conocerlos"[56]. Por su parte, en B125 la máxima se funda en que, a pesar de la agitación o la mezcla, la simiente se pudre. Para Heráclito sería preciso entender entonces que lo que vive está en movimiento y, como indica Aristóteles, "por el movimiento conocemos lo que está en movimiento". Por eso, en opinión de Liliana Sánchez:

> es lícito enmarcar aquí la afirmación de que Heráclito pensaba que los seres estaban en movimiento, como la mayoría de pensadores de su época. La oración en cuestión [*De anima* 405a 25] depende, discursivamente hablando, de la opinión común y ampliamente compartida de que sólo *lo semejante conoce lo semejante*, de manera que, para que el alma conozca todas las cosas que se encuentran sometidas a flujo constante, ella misma debe encontrarse en movimiento[57].

En suma, no solamente la versión simbólica de la simiente cósmica que trae la vida desde la tierra requiere del movimiento que Platón vincula con la sabiduría de la diosa. Eso mismo explica que, para Heráclito, según Rohde:

> todo fenómeno lleva consigo su oponente desde el momento de su propia aparición. Nacimiento, vida y muerte y nuevo nacimiento se suceden en un instante, como la imagen del rayo [B64][58].

Y así se lee también en B21:

> Cuanto observamos de despiertos, es muerte, y cuanto de dormidos, vida (realidad)[59].

Si se sigue al pie de la letra esta consigna, se tiene otra versión de B15: ὠυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, cuyo principio y fin coinciden. Todo cuanto nace lleva consigo su oponente y esta es una realidad aprendida por los cultos agrícolas antiguos, asociados a divinidades ctónico-vegetales como Koré o Dionisos, aproximables, en ambos casos, al movimiento, a la generación, a la sabiduría y al enigma. Las divinidades ctónicas no eran ajenos para Heráclito, quien a pesar de la idea difundida de un presunto "rechazo" a la religión tradicional, más bien adaptó sus nombres y los transformó en conceptos metafísicos que soportan su "filosofía natural". Con relación a su noción de φύσις, cabe recordar lo que señala Burkert:

---

[55] *Crat.* 404 d. Énfasis propio.
[56] Sánchez Castro (2016) 256.
[57] Sánchez (2016) 256. Según esta autora: "La opinión, tanto la de que lo semejante conoce a lo semejante como la de que las cosas se encuentran en constante movimiento, no es exclusiva del Efesio, sino que se trata más bien de un *dictum* de la época".
[58] Rohde (1973) 399.
[59] Clem, *Strom.* III, 21, 1. B21 (= Marcovich 49): θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπαρ.

> la palabra griega para un 'crecimiento de este tipo es φύσις, que fue luego traducida al latín como *natura*. El célebre dicho 'a la naturaleza le gusta esconderse' […] en mi opinión se origina a partir de una observación concreta: si se excava la tierra para ver el crecimiento del germen se destruye la planta[60].

Así mismo, como nos hace ver Mondolfo, φύσις fue interpretado como proceso viviente, cuyo ritmo es el flujo porque es el ritmo del alma[61]. En ese sentido señala Mouraviev que la teoría del flujo es verdaderamente heraclítea, pero:

> se refiere principalmente a su concepción del alma, que es inicialmente el alma del mundo, de donde provienen, donde se nutren y hacia donde regresan las almas individuales, y sólo secundariamente, e incluso de manera implícita (como en todos los pensadores anteriores a Parménides), los ciclos de transformación de las masas elementales y de las cosas individuales[62].

Dicha relación puede constatarse en la doble naturaleza que se encuentra en los seres animados, una mortal y otra inmortal, que como φύσις, debe contener un proceso de mutua implicación como la que se establece en B21. Ya se ha señalado que φύσις fue una noción asociada al "proceso universal del devenir, o principio causa y fuerza de él (aun incluyendo implícitamente la idea de un fondo sustancial de las transformaciones)"[63]. La interpretación de φύσις como "proceso viviente", según se indicó anteriormente, responde a:

> una herencia del más antiguo pensamiento religioso, que en los cultos agrarios se inspiraba en un sentimiento-noción de una potencia universal de vida, generación y fecundidad"[64].

Por tanto, si se hiciera una equiparación entre κυκεὼν (B125) y φύσις (B123), en su calidad de simientes cósmicas de todo lo que vive y se mueve, los dos requieren de la agitación, aunque su destino sea la descomposición (B125). Ambas serían expresiones de ese "sentimiento-noción de una potencia universal de vida, generación y fecundidad" que, derivadas de los cultos agrarios más antiguos, encuentran un ascendente sobre la idea del flujo perenne; según Platón, Heráclito se encontraría entre quienes:

> […] consideran que el universo está en movimiento suponen que su mayor parte no tiene otro carácter que el de moverse y que hay algo que atraviesa este universo en virtud de lo cual se originan todas las cosas; y que ello es lo más rápido y sutil. Pues de otro modo no podría atravesar todo el universo, si no fuera lo más sutil como para contenerlo, ni lo más rápido como para relacionarse con los demás seres como si estos estuvieran en reposo[65].

Heráclito formaría parte de quienes pensaron, según Platón, que hay algo que atraviesa este universo y que debería ser lo "más rápido y sutil", ampliamente afín a la imagen que tenemos de ἄρρητος κόρη[66]. Visto de esta forma, el movimiento intrínseco del universo se expresaría

---

[60] Burkert (2015) 75.
[61] Mondolfo (1998) 232.
[62] Mouraviev (2008) 316. Habíamos invocado esta cita ya en el capítulo anterior.
[63] Mondolfo (1998) 232.
[64] Mondolfo (1998) 232.
[65] *Crat.* 412d.
[66] E. Fr. 63: . Dice Liliana Sánchez que Platón: "atribuye la idea del principio concebido por los antiguos como **una entidad material sutil en constante movimiento**. Por esta vía, entonces, se asume que el Efesio debió

también en el ritmo de la vida y la muerte definidos por el impulso del "alma del mundo", acorde a la idea, también procedente de Platón, de que, para Heráclito, los seres se mueven todos y nada permanece[67]. Desde esta perspectiva, los postulados del efesio se acercan notablemente al *Fedro* de Platón cuando dice que:

> Toda alma es inmortal [ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος]. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y este principio es ingénito. Porque necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio[68].

Platón añade que es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo, es decir, es autosuficiente, por tanto, no puede perecer ni originarse, de lo contrario, "todo el cielo y toda generación", se inmovilizaría. En suma, una vez aparece como inmortal lo que se mueve a sí mismo, es decir, el alma, esto mismo es lo que, en opinión de Platón, "constituye el ser del alma y su propio concepto"[69]. En consecuencia, si "lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal"[70]. Así pues, la transformación del alma deberá atravesar un "camino" que coincida con su principio y su fin. En su transformación, al encenderse y al apagarse, involucra "procesos" contrarios, pues "el alma no hace más que morir para renacer de nuevo, completando y sustituyendo la vida del alma que se ha marchado por una nueva"[71]. Una vez morimos, la vida que era nuestra, ya no nos pertenece. "El sol es nuevo cada día".

b) El éter ardiente

Hasta aquí hemos ubicado como punto de partida que Heráclito de Éfeso ofrece una concepción unitaria de la vida y la muerte. Esta visión, como hemos dicho, puede ser vista como la prolongación de una tradición profundamente agrícola y religiosa asociada a la creencia de la inmortalidad del alma en la que, el cuerpo, tiene un carácter relativamente secundario en la visión salvífica de la Antigüedad. Sin embargo, el cuerpo es el campo en el

---

haber sostenido una explicación de corte materialista para el alma, y se explica el plural del final del testimonio que agrupa a otros sabios junto a él en esta idea". Sánchez (2016) 252. Énfasis propio.

[67] *Crat.* 401d.

[68] *Phdr.* 245 c-d: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον: τὸ δ᾽ ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ᾽ ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ᾽ ἐξ ἑνός: εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γίγνοιτο. ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτή ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι. οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν. τοῦτο δὲ οὔτ᾽ ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν.

[69] *Phdr.* 245 e.

[70] *Phdr.* 246 a.

[71] Rohde (1973) 401.

que se despliega toda una serie de consideraciones éticas acerca de las conductas que afectan directamente la fisiología de ψυχή, teniendo en cuenta que las variantes de esa tradición aparecen de forma mucho más oblicua en Heráclito que en otros pensadores como Empédocles o en los postulados de corte órfico-pitagóricos. No obstante, se ha afirmado que la idea de cuerpo (σῶμα) como tumba (σῆμα) del alma correspondería a la visión de la muerte del alma que podría verse reflejada en fragmentos heraclíteos como B21:

> Cuanto observamos de despiertos, es muerte, y cuanto de dormidos, vida (realidad)[72].

El nacimiento o la generación, como se afirmó anteriormente, son un acontecimiento que responde a la muerte del alma divina, y su encarnación es, a su vez, un momento más de la pugna esencial que se encuentra, comúnmente, en todos los seres sensibles y por tanto dotados de ψυχή. La hipótesis de la coincidencia entre vida y muerte, aunque no propiamente con el hincapié puesto sobre la "pugna" que tanto interesó al efesio, concuerda con la opinión de Sexto Empírico, para quien:

> La vida y la muerte están en nuestra vida y en nuestra muerte, pues cuando vivimos, nuestras almas están muertas y enterradas en nosotros, pero cuando morimos, nuestras almas reviven y viven[73].

Aquí conviene volver sobre lo planteado por Rohde, para quien "[l]a cuestión de la inmortalidad de los seres individuales y la perduración de las almas singulares no tiene sentido para Heráclito"[74]. Entonces ¿cómo pueden entonces los inmortales ser mortales y los mortales, inmortales en B62? En el capítulo anterior afirmamos que los seres dotados de alma no son más que una expresión más de la pugna cósmica. No obstante, Πόλεμος, la guerra personificada del "conflicto esencial", define desarrollo agonístico del mundo y también el esquema dentro del cual se inscriben las propiedades opuestas del alma: vida y muerte / generación y corrupción. Por esta razón, en B53 se dice que Πόλεμος es:

> padre de todas las cosas y rey de todos
> de suerte que a unos los pone en dioses, a otros en
> / hombres,
> a unos los hace esclavos, a otros libres[75].

Que Πόλεμος ponga "a unos como dioses y a otros como esclavos" podría deberse a que a unos ponga como sabios (puesto que lo uno y lo divino es sabio [B50, B32]) y, a otros, como esclavos, es decir, ignorantes del Πόλεμος ξυνόν (B80), y por tanto del λόγος ξυνὸς (B2). También la regencia de Πόλεμος, que invoca Heráclito en términos de "πάντων μὲν πατήρ

[72] Clem, *Strom.* III, 21, 1. B21 (= Marcovich 49): θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπαρ.
[73] Sext, *Pirr.* 3.230. Bernabé (2009) 117.
[74] Rohde (1973) 402.
[75] Hipp, *Ref.* IX. 9, 4. B53 (= 29): Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

ἐστι", y "πάντων δὲ βασιλεύς", concuerda con el "principio" o "fundamento"[76] rector racional, divino, eterno y verdadero del λόγος, conforme al cual acontecen necesariamente todas las cosas (B1). Pensaba Marcovich que "sin la guerra no existiría la distinción entre ciudadanos libres y esclavos, entre héroes y hombres mortales"[77]. Lo que explicaría la unidad "ἀθάνατοι θνητοί" y "θνητοὶ ἀθάνατοι" de B62. Otra posibilidad, claro está, es que "esclavos" sean quienes permanezcan en la "ignorancia" y no se "liberan" nunca del ciclo de reencarnaciones, como podrían hacerlo los héroes. En consecuencia, los guerreros podrían tener un lugar privilegiado en el Más Allá, según se lee en B24:

> A los caídos en el combate [ἀρηιφάτους], los honran tanto los dioses / como los hombres[78].

Aquí cabe notar que el verbo ἀρηιφάτους debe leerse como sugiere Casadesús[79], "muertos por Ares", que también es utilizado en la *Ilíada* en dos momentos: cuando Aquiles acaba de recuperar el cuerpo de Patroclo y también cuando su madre, Tetis, proclama su intención de protegerlo y cuidarlo[80]. Así mismo, leemos en las láminas de Hiponio:

> entonces tú, cuando hayas bebido, recorrerás la vía sagrada que otros iniciados y bacantes [βάκχοι] avanzan gloriosos. Después de eso, **gobernarás con los otros héroes**[81].

En el caso de Heráclito, B24 refleja unos valores épicos que coinciden la imagen de la guerra que domina el mundo y su desarrollo. Es más, "la afirmación de que los muertos en la guerra son honrados por los dioses y los hombres se ajusta a lo que sabemos de la mentalidad épica griega"[82]. Dicha visión prolongaría la tradición de la νέκυια homérica[83] en la que se narra el descenso a los infiernos como el que lleva a cabo Heracles, Tiresias u Orfeo o el propio Parménides, quien se dirige al encuentro con la divinidad portadora del conocimiento oculto bajo tierra[84].

---

[76] Anteriormente señalamos con Jung y Kerényi una equiparación entre el mito (que involucra el principio de personificación) y los ἀρχαί de los presocráticos. Los autores observan que la "mitología fundamenta. No contesta en realidad a la pregunta '¿por qué?', sino más bien '¿de dónde?'. El griego expresa esta diferencia con gran exactitud. La mitología no menciona las 'causas', αἰτία, Sólo lo hace (ella es 'etiológica') en tanto que las αἰτία como enseña Aristóteles (Metaph. Λ 2, 1013a)- son ἀρχαί [que] para los antiguos filósofos griegos, eran el agua, el fuego o lo ἄπειρον lo 'ilimitado' […] Forman el fundamento del mundo, ya que todo se basa en ellos" Jung y Kerényi (2012) 21-22. Énfasis.

[77] Marcovich (1968) 46.

[78] Clem, *Strom*. IV, 16, 1. B24 (= 96 Marcovich). ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.

[79] Casadesús (2009) 149.

[80] Casadesús (2009) 149. "Yo intentaré protegerlo (sc. a Patroclo) contra la cruel muchedumbre de moscas que devoran a los hombres muertos por Ares, *areiphatous*". Cf. *Il*. XXIV, 415.

[81] Citado en Jiménez (2005) 650. Cf. Janko, (1984), 99. La misma fórmula se encuentra en *fr*. 475 B. de la *Laminilla de Entella* (ca. IV a. C.). También en el *fr*. 32a K. de la *Laminilla de Petelia* (mediados s. IV. a. C.). También dice Empédocles: "al final, augures, poetas, médicos y dirigentes son entre los hombres terrenales, y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que reciben". Frs. B 146 – 147 DK.

[82] Casadesús (2009) 150.

[83] Rohde (1975) 135.

[84] Cf. Burkert (2013). Kingsley (2017).

Sin embargo, la persistencia de la identidad personal no aparecería tan claro en Heráclito como en los relatos órficos u homéricos, ni mucho menos en qué consiste ese recorrido hacia el inframundo, o, al menos, hasta cierto punto, no formaría parte de las descripciones legendarias como las de Homero o incluso las de Platón en *República* y *Gorgias*. Pues, dice Heráclito en B27:

> A los hombres, cuando muertos, les aguardan cosas que
> / ellos no esperan, ni siquiera se las imaginan[85].

¿Cuál era entonces la opinión del efesio acerca del destino de las almas tras la muerte? A pesar de que en B27 pareciera suspender el juicio, Cappelletti[86] nos brinda algunas pistas. En principio, se podría intentar tomar como hilo conductor los postulados físicos acerca del alma asociados a los postulados éticos. En algunos fragmentos se indica que "algunos desaparecerán" y se convertirán en agua, por tanto, "continuarán atados al cambio, como todos los demás entes cósmicos -contra lo que transmiten las religiones y los mitos acerca de castigos y de premios, de allí lo inesperado"[87]. Pero, por otra parte, los menos:

> tendrán un destino diferente, conforme a lo vaticinado por el F25: 'mayores lotes, mayores destinos': los *sabios*, escuchando al *logos* universal y eterno, despiertos, almas secas y brillantes, no se transformarán en agua, *i. e*, en cuerpo, como tampoco lo harán los *guerreros caídos en combate*, quienes serán honrados por dioses y hombres[88].

Si pensamos que las "mayores muertes" ocurren a las "almas" que mueren en la Guerra, implica que estas entran en el reparto de quienes son puestos como "libres" y otros, como "esclavos". Sin embargo ¿cómo definir entonces, con precisión, el destino para unos, los menos, y otro hado para la mayoría? Claramente, la sabiduría, como observa Bossi, se convierte en un criterio fundamental para trazar una probable diferencia acerca del destino de las almas en el Más Allá, como ocurre también en la doctrina platónica. Incluso, aunque es sorprendentemente apodíctica la afirmación del efesio acerca de que el destino que viene tras la muerte es inesperado (B27), también afirma que:

> Si uno no espera lo inesperado,
> no lo encontrará:
> de tan difícil escudriño y acceso es[89].

Esperar lo inesperado, que bien podría significar lacónicamente "cualquier cosa", como opina Kirk[90], no exceptúa el hecho de que lo inesperado exista, por ejemplo, la vida después de la muerte. Por esta razón, de la afirmación "a los hombres, cuando muertos, les aguardan cosas

[85] Clem, *Strom*. IV, 144, 3. B27 (= 74 Marcovich): ἀνθρώπους μένει (ἀποθανόντας) τελευτήσαντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.
[86] Cf. Cappelletti (1969) 90.
[87] Bossi (2009) 302.
[88] Bossi (2009) 302.
[89] Clem, *Strom*. II, 17, 4. B18 (= 11 Marcovich): ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον.
[90] Kirk (1949) 387.

que ellos no esperan", no se deduce que lo que no se espera sea "igual a nada", o bien que no hay nada que esperar.

Ahora bien, si volvemos sobre la ruta de los postulados físicos acerca del alma ¿qué pistas ofrecen las transformaciones de las ψυχαί de B36 y cómo se incorpora el ciclo cosmogónico a su perduración tras la muerte? Con relación a la plausible diferenciación entre quienes sufren un destino u otro en el Hades, sabemos que hay una cualidad bien diferenciada en Heráclito a través de su explícita ponderación del alma seca:

> [Un destello de luz][91] El alma seca es la más sabia y la mejor[92].

En oposición leemos en B117 que:

> Un hombre adulto, al emborracharse, es conducido a casa por un muchacho impúbero, tropezando y no teniendo la idea adonde va: es porque su alma es húmeda[93].

Según este contraste podemos ratificar, en función también de lo ya expuesto en el capítulo anterior, que el mejor destino para el alma consiste en secarse (B36, B31), aunque también caer en la batalla, es decir, al fragor de la Guerra. Sin embargo, hay que decir que no hay muchos insumos para considerar que precisamente los guerreros definan la persistencia del alma individual después de morir. Consideramos que su "suerte-destino" o "porción" (μοῖρα) deberá ser examinada con cierto detalle más adelante. Por lo pronto, debemos considerar el destino de las almas en general y aclarar algunos puntos el plano de las cuestiones físicas.

En nuestro examen de B36 vimos que la secuencia de las "muertes" consistían en alma-agua-tierra, mientras que en B31, concierne principalmente a los cambios en una escala cosmogónica relativa a los τροπαὶ del fuego, cuyo esquema debería implicar también las transformaciones físicas del alma que se relacionan con las conductas. Kirk observa que "el alma, en un fragmento, toma el lugar del fuego en el otro"[94], es decir, entre B36 y B31ab. En opinión del filósofo británico, es tentador pensar que, con la muerte del cuerpo, el alma siempre "sufre" su propia "muerte" convirtiéndose en agua, pero, "convirtiéndose en agua no es más alma, aún si en algunos fragmentos de Heráclito definitivamente asume una existencia continuada después de la muerte del cuerpo, para algunas almas de cualquier manera"[95]. Así, en B98 se lee que:

---

[91] Recuérdese que aquí se mantiene la enmienda "Un destello de luz" siguiendo a Mouraviev (2006). Betegh (2007).

[92] Stob, III, 5, 8. B118 (= 68 Marcovich): αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Mouraviev rechaza categóricamente esta versión por tratarse de una conjetura moderna introducida por Traversari. En su lugar Mouraviev opta por: Αὔη ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη, que significaría: "El viento seco es el más sabio y el mejor de las almas". Evidentemente el empleo del plural se debe al genitivo forzoso de la traducción, no obstante, en la sentencia ψυχὴ se encuentra en nominativo singular. Cf. Mouraviev, III 3.B/iii, 137.

[93] Stob, III, 5, 7. B117 (= 69 Marcovich): ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρήντὴν ψυχὴς ἔχων[93].

[94] Kirk (1949) 387.

[95] Kirk (1949) 387.

> Las almas huelen a lo largo de Hades (infierno)[96].

En opinión de Nussbaum, se trata de una ironía acerca del absurdo de la concepción típica del "mundo de sombras, a la vez que juega con el estándar de la etimología folclórica del Hades como 'lugar invisible' [sightless place]'[97]". Para Nussbaum el uso del artículo αί de ψυχαι sugiere que no se trata de todo tipo de almas, "sino a un grupo específico: las almas del inframundo, descritas en las legendas populares" [98], reforzadas por "malas comprensiones" como las de Homero y sus derivas "folclóricas" de las que, por su puesto, se apartaría o se diferenciaría la cualidad "superior" o "intelectual" del efesio respecto de las opiniones ordinarias. Sin embargo, teniendo en cuenta que Heráclito expresa generalmente ψυχή en singular y, al referirse en plural con artículo, estaría indicando una contradicción, a saber, si la visión tradicional de ψυχή es un principio de aliento, entonces ¿cómo podrían las almas olfatearse a sí mismas? Al respecto, cabe examinar B98 desde otro ángulo, dice Kirk:

> Heráclito estaría haciendo una concesión a la fraseología de la religión homérica establecida y es concebible que la intención de todo el fragmento es simplemente recapitular la visión antigua acerca de la ψυχή como aliento"[99].

El olfato, facultad gnoseológica no menos importante para Heráclito que para Anaxímenes, involucra el aliento-pensamiento a través de la nariz, y así, este sentido puede ser retenido después de la separación del cuerpo. Recuérdese en este sentido la noticia de Aristóteles sobre Heráclito:

> Si todas las cosas se convirtieran en humo, sin embargo, las narices las discernirían[100].

Si bien Kirk no está convencido de que los fragmentos heraclíteos permitan entrever una doctrina de la reencarnación individual, como tampoco cree Nussbaum, ambos barajan la posibilidad de que Heráclito haya mantenido el lenguaje de la religión popular como una especie de ironía. Lo que realmente ocurre, según el filósofo británico, es que las "almas suelen olfatear en el Hades [en opinión de Heráclito] porque están rodeadas de materia más seca de lo que ellas están"[101]. Anteriormente habíamos examinado un pasaje de Sexto Empírico en el que adjudica a Heráclito la idea de la absorción del alma-ambiente (dotado de λόγος) por la respiración, distinguiendo la respiración durante el sueño, lo que permite la supervivencia, así como el acceso a las capas inferiores, es decir, menos "inteligentes":

> Y es que, mientras dormimos, al cerrarse los conductos de los sentidos la inteligencia que mora en nosotros se separa del Medio circundante que le es connatural, pues sólo permanece a salvo, como si fuera una raíz, el vínculo de la respiración, y, al quedar separada, pierde la facultad de la memoria que antes tenía[102].

---

[96] Plut, *De fac. quae in orbe lun. app.* 943 E. B98 (= 72 Marcovich): αί ψυχαι όσμώνται καθ' "Αιδην.
[97] Nussbaum (1972) 155.
[98] Kirk (1949) 387.
[99] Kirk (1949) 387.
[100] Arist. *De Sens.* 5. B7 (= 78 Marcovich): ει πάντα τά οντα καπνός γένοιτο, 'ρίνες άν διαγνοΐεν.
[101] Kirk (1949) 389.
[102] Sext. Emp, *adv. Math*, VII, 127; 129-131 (= D148 Mouraviev).

Recuérdese que la descripción de Sexto se refiere a que las almas se nutren de la parte menos inteligente de la materia del alma externa: "es suficiente para mantenernos con vida y mantener nuestras almas en una posición de espera, por así decirlo"[103]. Mencionamos también que Diógenes de Apolonia postula la idea del "alma inhalada", y afirma que el aire constituye "alma y entendimiento", de manera que "si se ven privados de él, mueren y el entendimiento les falta"[104]. En consecuencia, si en el caso de Heráclito también se inhala el alma, por implicación, se inhalaría una "forma de fuego" en el propio ambiente, como también pensaba Rohde[105], "no es difícil deducir que el 'Hades' de Heráclito es un reino del fuego, en el cual, las almas desencarnadas son ellas mismas ardientes"[106] e inhalarían, como una opinión genuinamente heraclítea, en el inframundo. Es más, anteriormente dijimos a través de una noticia de Sexto Empírico, que para Heráclito debe existir una:

> porción del medio circundante que reside como un extraño en nuestros cuerpos[107].

Sin embargo ¿de qué se compone el medio circundante que reside como un extraño en nuestros cuerpos? Para Mouraviev, el ambiente, tomado en su totalidad física compuesta, quizás de πρηστήρ, contiene porciones o de fuego o aire, entendidas como entidades compuestas por diversas mezclas, no por "masas puras", como ha querido ver la heraclitología moderna[108]. Esto se debería, en parte, al dinamismo intrínseco de la doctrina de Heráclito en la que resulta imposible, o cuando menos, sumamente difícil, la determinación "pura" de la sustancia o materia (incluso divina) sin mezcla (B67). Incluso, como se indicó con Mouraviev, tomado en su aspecto psicológico, el ambiente es el "alma del mundo", compuesta de la exhalación luminosa y seca de las "altas esferas" que, a su vez acoge las almas secas resucitadas de los cuerpos. Sin embargo, pierde parte de su masa psíquica y se humedece a medida que desciende, es decir, a medida que muere (B36+B31ab). Y tomado en su aspecto divino y mental, como indica Sexto Empírico, el ambiente es λόγος, la "palabra divina que gobierna el mundo", la "ley divina escrita mediante los [γναφείῳ (B59)]" y de la cual:

> el alma humana, atrapada en el cuerpo, posee una porción capaz de percibir sus mensajes, siempre y cuando abra ampliamente las ventanas de sus sentidos...[109]

---

[103] Betegh (2007) 26.
[104] "Además de los anteriores, también son poderosos argumentos los siguientes: los hombres, en efecto, y los demás animales, como respiran, viven gracias al aire, y este constituye para ellos alma y entendimiento, como quedará demostrado claramente en esta obra. Así que si se ven privados de él, mueren y el entendimiento les falta". Fr. 4. Bernabé (2010) 267.
[105] Rohde (1979) 402.
[106] Kirk (1949) 389.
[107] Sext, *Ad. Proph.* 7.130.
[108] Hacia el final del tercer capítulo indicamos autor de Derveni conocía la diferencia entre el naturalismo panteísta y el "ético-religioso". Lebedev señala que "[e]l autor de Derveni entendió perfectamente la diferencia entre estos dos tipos de panteísmo. Él definitivamente no cree que el 'aire' que inhalamos monitorea nuestros pensamientos y castiga nuestros pecados en el Hades. En un brillante y polémico *peritropo* sustituye el panteísmo naturalista jónico, por el panteísmo ético religioso órfico de la Grecia occidental".
[109] Mouraviev (2008) 335.

Con lo anterior se confirma que habría una ponderación muy eminente del ambiente (πρηστήρ, "alma del mundo" y λόγος) en Heráclito que permitiría afirmar que las almas conservan la facultad de olfatear en el inframundo (B98), es decir, tras su descenso, cuando han perdido toda humedad y se convierten en algo más. De esta manera, con el ambiente las almas se nutrirían de la materia ígnea que, al humedecerse —en su tránsito a su contrario— las dotaría de vida nuevamente con la exhalación exterior o ambiente, máxime si este, hipotéticamente, estuviera mezclado con πρηστήρ. Recuérdese, como indica Mouraviev, que el alma sería no una masa física, sino más bien una masa "psíquica":

> compuesta por una combinación y/o mezcla específica de fuego y aire - luminosa, seca (cf. F 118, F 85A), consciente, en flujo constante (F 12), no reducible a ninguna otra mezcla de estos dos ingredientes - abarcando todas las corrientes de almas descendentes que aún no están encarnadas y todos los ríos de almas ascendentes liberadas (resucitadas) de los cuerpos por la muerte de estos.

Y agrega:

> En resumen, [sc. el 'alma del mundo' es] una especie de causa aristotélica de la Conciencia de la cual todas las almas nacerían, de las cuales serían una parte durante su **encarcelamiento en los cuerpos y a la cual regresarían** - a menos que su humedad o su transformación en agua las condene a reencarnarse (¿?), o incluso a reintegrar el ciclo de las transformaciones físicas[110].

Recordemos que en B36 las expresiones "morir" y "nacer" describen las transformaciones o "procesos" del agua y la tierra, como también observa Kirk, lo que confirma su ciclo de renacimiento en el seno del "alma del mundo". Incluso, en opinión del filósofo británico, la respuesta no es inclusiva, sino que "volverse agua" significa "muerte" para las almas, pero no todas las almas sufrirían esta "muerte" del cuerpo, y agrega que:

> desde que lo seco, *i.e*. la más grande fogosidad, fue tenida en vida como la condición de sabiduría y excelencia [B117], se sigue que esas almas permanecen ardientes y no sufren la muerte de convertirse en agua, estas son las almas de los virtuosos, y **la reunión con el fuego puro es la vida después de la muerte [after-life] que Heráclito parece prometer […]**[111].

Esta conclusión, según nos dice Kirk, había sido ya alcanzada por Burnet, pero "rechazada por haber sido alcanzada intuitivamente en lugar de racionalmente, y sin embargo fue propuesta dogmáticamente, de alguna manera"[112]. Kirk, por su parte, acepta con Burnet que probablemente Heráclito:

> no haya trabajado lo suficiente en las implicaciones de su doctrina del alma, o para ese asunto, sus observaciones en el cambio material en general: así, las buenas almas que permanecen como fuego en la muerte del cuerpo deben, en algún momento, sufrir la τροπή hacia el agua del cual ningún fuego está exento[113].

[110] Mouraviev (2008) 336.
[111] Kirk (1949) 389.
[112] Cf. Burnet (1920) 153.
[113] Kirk (1949) 390.

De ser así, interroga Kirk, ¿cuál es entonces el factor determinante cuando el cuerpo muere? ¿o bien el alma tampoco se torna agua o bien permanece ardiente? La respuesta de Kirk se lleva a cabo por la vía de la deducción, a despecho de Burnet. La composición del alma al momento de la muerte es lo que define uno u otro factor, es decir, el alma-exhalación contiene proporciones variables de fuego y humedad, y en función de ello participa en mayor o menor grado de la inteligencia cósmica, es más o menos perspicaz[114]. Visto de esta manera, si la cantidad de agua en el momento de la muerte excede la cantidad de fuego, presumiblemente el alma, como un todo, sufre la "muerte" convirtiéndose en agua, pero si está predominantemente "seca", entonces escapa de la "muerte" al reunirse con el "fuego materia-del-mundo" o, para nuestro caso, el "alma del mundo", tal y como también piensa Mouraviev[115].

Por su parte, Martha Nussbaum sugiere que la "muerte" de ψυχή es el "fin de la existencia de una porción particular de fuego, junto con la seguridad de que una misma porción retornará al cabo del ciclo de transformación" (B31)[116]. Las almas menos cultivadas se humedecen, las medianamente cultivadas, en el aire húmedo que domina el cielo surcado de jofainas, y las más cultivadas (como las que se secan al fragor de la Guerra) en fuego más puro, como el de las estrellas fijas, pues, según indica Macrobio[117]:

> el alma es una centella[118] de la sustancia esencial de las estrellas [*scintillam stellaris essentiae*] y concebía, sin duda, a las estrellas como concentraciones de éter[119].

Sin embargo, el flujo perenne del universo es imparable y "las almas que se han incorporado a esos nuevos niveles de existencia no por ello dejan de estar sometidas al perpetuo intercambio 'del fuego por monedas y de monedas por fuego'"[120]. Ahora bien, como piensa Caballero, la transformación de las almas en una parte del "alma cósmica" sería la suerte que "aguarda a los hombres" y aquello que "no pueden ni esperar ni tan siquiera imaginar":

> Para un alma individual, es imposible que sea objeto de esperanza o de imaginación cualquier cosa que traspase las fronteras de su existencia singular, vinculada a su propio cuerpo. Al igual que el Sol es 'vigía de las órbitas, / apostado para encauzar los cambios y las estaciones / que todas las cosas traen', **el alma que asciende a un plano superior del Cosmos-Fuego 'se alza y se convierte en guardián atento de vivos y muertos**'[121].

Visto desde este ángulo, el destino de las almas sería indisociable de los polos que traza Mouraviev entre "cosmogenèse" (cosmogénesis) y el proceso inverso "cosmophtorèse"

[114] Kirk (1949) 390.
[115] Kirk (1949) 390.
[116] Nussbaum (1972) 155.
[117] Caballero (2015) 186.
[118] Aquí se encuentra una estrecha afinidad con *Timeo* cuando se menciona que el dios (artesano y padre), habiendo compuesto el conjunto de todas las almas, "lo dividió en un número de almas igual a los cuerpos celestes y distribuyó una en cada astro. Después de montarlas en una especie de carruaje, les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino". *Tim*. 71d-e.
[119] Macrob, *S. Scip*. 14, 19 (= DK 22 A 15).
[120] Caballero (2015) 186.
[121] Caballero (2015) 186.

(destrucción cósmica o ¿"etapa del diluvio?"[122], toda vez que la muerte del alma es su humidificación ("encarcelamiento del cuerpo"), sin la cual, de todas formas, no podría vivir. Pero también es cierto que "para Heráclito, convertirse en 'guardián y vigía del cosmos' era sin duda una buena nueva, pero nada tenía que ver con la supervivencia del yo, que siempre está vinculado a un cuerpo individual"[123], como pensaba Rohde. También Caballero indica que:

> el ciclo de la vida del cosmos continúa, y lo que en nosotros era el alma-Fuego, 'vive nuestra propia muerte'. A la inversa, cuando estamos vivos el alma en su estado más puro, que penetra en nosotros desde fuera, 'muere nuestra propia vida', pues inevitablemente se humedece -y se apaga- dentro de nosotros hasta ciertos límites[124].

Ahora bien, el paso que podemos dar al frente, con todo recaudo, es poder afirmar que (i) las transformaciones del alma no son incompatibles con la imposibilidad de conservar la identidad individual (ii) las conductas que afectan la fisiología o composición física de las almas definen cierto modo de supervivencia al servicio de un plano superior e integración con el "alma del mundo" que, al igual que el fuego, se encuentra en perenne conversión y define un camino de ascenso purificador hacia la esfera celeste ("el alma que asciende a un plano superior del Cosmos-Fuego 'se alza y se convierte en guardián atento de vivos y muertos").

Otra forma de abordar el problema del esquema cosmogónico puede ser a través del "dios ardiente" que se extingue y sufre una "necesidad", y "metafóricamente", dice Finkelberg, "incluso la muerte: como las cosas 'viven la muerte' de cada una (B36, B76) y como la criatura mortal vive la muerte de su alma inmortal (B62), así también el mundo creado 'vive la muerte' del dios cósmico"[125]. Y agrega Finkelberg que el alma sería:

> una partícula del alma divina y al perecer en el agua hace que el dios sufra una pérdida, mientras que al derrotar al cuerpo ayuda al dios en su avance en el **camino hacia arriba**. Al luchar contra el cuerpo, las almas luchan del lado del dios, y como la guerra es un juego táctico que el dios juega, las almas son sus piezas en el tablero cósmico de las damas[126].

Una vez supera la "necesidad" o su "carencia", el "dios-fuego" o "alma divina" asciende y se "enciende" nuevamente, así como el alma que muere se humedece para luego nacer y unificarse en una sola alma (B36). No obstante, la combinación o inclinación física tiene efectos en el plano ético-psicológico con efectos en la escatología de Heráclito, esto es, que ciertos modos de existencia se perpetúan después de la muerte a través de su continuidad material y moral, según pareciera darse con la gloria inmortal de los héroes que caen en la batalla. Las cualidades relativas a la excelencia pertenecen al dominio del fuego y la sequía, como la de los guerreros puede vincularse con los "guardianes y vigías del cosmos" que se

[122] Mouraviev (2008) 335.
[123] Caballero (2015) 186.
[124] Caballero (2015) 185.
[125] Finkelberg (2009) 331.
[126] Finkelberg (2009) 333.

integran al plano del "Cosmos-Fuego" o el "éter ardiente" donde se encuentran las estrellas que son de la misma naturaleza del alma centelleante[127]. En la escala atmosférica, como hemos visto con Mouraviev, el ambiente es un espacio posiblemente cubierto por un fuego celeste, lleno de aire caliente, seco y puro en la parte superior, y, en contraste, de aire frío, húmedo e impuro en la parte inferior. En esta región estarían contenidas las exhalaciones:

> brillantes u oscuras, secas o húmedas, inteligentes o carentes de razón**, almas secas y llameantes que han dejado sus cuerpos**, exhalaciones ligeras del mar, exhalaciones más pesadas, provenientes ya sea de las aguas dulces terrestres, de la propia tierra o de las zonas subterráneas, portadoras de oscuridad, frío y estupidez...[128].

Aquí puntualmente se indica que dependiente del tipo de la *mezcla*[129] de la exhalación, brillante u oscura, húmeda o seca, se define la cualidad del alma en términos de mayor o menor inteligencia, a medida que se aleja del fuego cósmico y purificador del éter a donde llegan las almas secas y mejor provistas de las exhalaciones "fogosas" (B118). No obstante, no puede olvidarse que las condiciones contrarias coexisten en los diversos tipos de exhalación. Así como existe una interacción entre fisiología (la "salud") y las conductas, ἦθος, de los guerreros, también en ciclo cosmogónico hay una etapa de mayor o menor sequía. Ya hemos dicho que la excelencia (τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη) se procura con la sequía del alma (B118) y obrando conforme a la naturaleza: ποιεῖν κατὰ φύσιν, en conformidad con el κόσμος κατὰ φύσιν de la escala macrocósmica, lo cual acercaría las almas a la bóveda celeste donde se encuentran los astros ardientes, una vez han desencarnado de manera virtuosa.

En suma, todo "proceso" de nacimiento sería "una muerte" del alma divina, así como la muerte del cuerpo es el regreso a la vida, lo que ofrecería, provisionalmente, una explicación para B62, incluso en una escala cosmogónica. Pues, si la criatura mortal vive la muerte (humidificación) de su alma encarnada. Así mismo, el mundo creado "vive la muerte" del "alma del mundo", cuya oposición conduce, en cualquier caso, hacia un "incendio universal" en el que reina la sabiduría. De esta manera, los guerreros serían "almas secas" y "llameantes" que han dejado sus cuerpos y que habitan una parte del mundo en calidad de guardianes y jueces, según se indica en algunas laminillas órficas.

---

[127] Aquí se encontraría un punto de contacto con *Timeo* cuando se dice que las almas que fueron llevadas en un carruaje, el padre y artesano creador, "les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino. Todas tendrían prescrita una primera y única generación, para que nadie fuera perjudicado por él. […] El que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde […]". *Tim*. 41e-42b.

[128] Mouraviev (2008) 335.

[129] En este punto no podría olvidarse las derivas de las teorías psicopatológicas o médicas como Galeno, quien indica que "las potencias del alma son la consecuencia de las mezclas del cuerpo". Citado en Aristóteles (2016) 71. Prólogo de Jackie Pigeaud. Aristóteles también comparará la salud del alma y la salud del cuerpo en *Física*, 246b 4-6: "las virtudes del cuerpo, por un lado, así como la salud y el bienestar, residen […] en la mezcla y una correcta relación entre el calor y el frío, ya sea en su relación recíproca interna, ya sea en lo relativo al medio ambiente".

Este esquema, según veremos a continuación, podría ser un reflejo del ideal político para Heráclito, cuyo tratado, según Diódoto, pudo titularse Περὶ πολιτείας, y pudo haber sido descrito como la "República de Zeus", "gobernado por Apolo" en una "monarquía iluminada" de los mejores (ἄριστος)[130], una élite de filósofos (ἄνδρες φιλόσοφοι), como quería Platón, pero también de los "guerreros-démones" que *habitan en lo alto*, cerca del Cosmos-ardiente. En la tierra "vigilan", "aconsejan" (ya que a cada uno le corresponde uno) y continúan la regencia de la Guerra y la Necesidad sobre el mundo a través del cumplimiento del Destino en la batalla. Por eso serían los "hombres divinos", "filósofos" que llegan a departir en compañía de los dioses en un *Banquete de sabios*. En esa dirección señalan las noticias de Ateneo de Náucratis y Epicteto[131]:

> ...[si llevas una vida virtuosa y moderas tus deseos], algún día te convertirás en un comensal de los dioses... [y si los exterminas por completo], entonces no solo serás un comensal de los dioses, sino también su cogobernante. Actuando de esta manera, Diógenes y Heráclito y /los sabios/ similares a ellos fueron acertadamente llamados 'hombres divinos', y de hecho, eran divinos[132].

c) Destino y Necesidad

Hasta aquí hemos planteado algunas hipótesis acerca del factor material que decidiría el destino de las almas tras la muerte y su respectiva persistencia a través de la reunión con el "alma del mundo". Al respecto, se ha dicho que la sequía o humedad del alma, decidirían o no que las almas se transformen totalmente en una "masa psíquica" o "exhalación" compuesta de una mezcla de fuego y aire. Avancemos entonces en la intersección entre ética y física, como un factor decisivo para las alusiones de Heráclito acerca del destino del alma en el Más Allá. Para orientar esta cuestión, Kirk examina el escolio de Epicteto sobre Heráclito, según el cual:

> Las almas muertas por Ares más puras son que <las muertas> en enfermedades[133].

---

[130] Lebedev (2020) 855.

[131] Se trata de una citación en dos partes y una paráfrasis de un contexto desconocido que transmite Epicteto y que corrobora Ateneo en su "Banquete de los sabios" (Δειπνοσοφισταί), y que reconstruye Lebedev en dos partes. A) Athen, *Deipno*. V. 5, 178 (= F159 Lebedev. Cf. Aristoteles, Συμπόσιον fr. 50 Gigon (cf. fr. B13 DK): ἀπρεπὲς γὰρ ἦν, φησὶν Ἀριστοτέλης, ἥκειν εἰς τὸ συμπόσιον σὺν ἱδρῶτι πολλῷ καὶ κονιορτῷ. δεῖ γὰρ τὸν χαρίεντα μήτε ῥυπᾶν μήτε αὐχμεῖν μήτε βορβόρῳ χαίρειν καθ' Ἡράκλειτον / "Era indecente, según dice Aristóteles, llegar al simposio con mucho sudor y polvo. Pues un hombre decente no debería estar sin lavar, ni andrajoso ni disfrutar de la suciedad, según Heráclito".

[132] B) Epict, *Ench*, 14, 1. Μέμνησο, ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεσθαι. περιφερόμενον γέγονέ τι κατὰ σέ· ἐκτείνας τὴν χεῖρα κοσμίως μετάλαβε. παρέρχεται· μὴ κάτεχε. οὔπω ἥκει· μὴ ἐπίβαλλε πόρρω τὴν ὄρεξιν, ἀλλὰ περίμενε, μέχρις ἂν γένηται κατὰ σέ. οὕτω πρὸς τέκνα, οὕτω πρὸς γυναῖκα, οὕτω πρὸς ἀρχάς, οὕτω πρὸς πλοῦτον· καὶ ἔσῃ ποτὲ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης. ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλ' ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ, ἀλλὰ καὶ συνάρχων. οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο. Cf. 159A (Lebedev).

[133] Schol. Arr. Epict, Diss. IV, 7, 27. (= F136 Mouraviev): Ἡρακλείτου· ψυχαὶ ἀρηί-φατοι καθερώπεραι (sic) ἢ ἐνὶ νούσοις.

En opinión del filósofo británico, si las almas, cuyos cuerpos perecen en la guerra, son llamadas "más puras" (καθερώπεραι) que las que mueren por enfermedad, su pureza debe consistir, o bien en su "sequedad" o bien en su "fogosidad" que, si atendemos lo indicado por Platón en *República*, se perfila en el alma, no como enemiga, sino más bien como una "aliada de la razón":

> [l]o que se manifiesta respecto de lo fogoso es lo contrario de lo que creíamos hace un momento. Pues entonces creíamos que era algo apetitivo, mientras que ahora, muy lejos de eso, debemos decir que, en el **conflicto interior del alma**, tomas sus armas en favor de la razón [ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὸ ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει τίθεσθαι τὰ ὅπλα πρὸς τὸ λογιστικόν]

Enseguida, Platón define la fogosidad (θυμοειδή) como una tercera especie para el alma, distinta del raciocinio y de lo apetitivo y que se expresa en el "conflicto interior del alma" para inclinarse a favor de la razón. Esta asociación nos permitiría entonces fijar un punto de apoyo para aproximar la "fogosidad" que, en castellano nos llega incluso cercano al carácter del fuego, a la razón, y por tanto, a la sabiduría ígnea purificadora. Pero volvamos sobre el escolio de Epicteto sobre Heráclito. Observa Kirk que καθαρός, aplicado a los asuntos del alma, debe ser entendido como "no-heraclíteo", dado que dependería más bien de un desarrollo de la idea órfico-pitagórica de la κάθαρσις que, en opinión del filósofo británico era ajena a Heráclito[134]. Pero ¿por qué descartar tan rápidamente la purificación de la doctrina heraclítea? Nuevamente, si prestamos atención al escolio de Epicteto, se dice que hay almas más puras que otras, es más, se indica que se debe al acontecimiento de la muerte en el fragor de la guerra.

Si examinamos con mayor detalle las cualidades del alma en Heráclito, se tiene que la enfermedad e, incluso, su mortalidad-placer se encuentra asociada al humedecimiento. Conforme se lee en el fragmento B26, la embriaguez tendría una estrecha relación con el "mundo particular" de los "dormidos" que condena nuestro autor, por lo cual, no sería del todo descabellado plantear, a partir de ese fragmento, una combinación entre física y ética. La explicación se despliega a partir de la humedad que lleva al hombre a tropezar y "no tener idea a dónde va", desatención condenada también en B17. En el caso de la embriaguez descrita en B26, la situación es comparada por Kirk con "la extinción de una parte del fuego en el alma y su reemplazo por agua"[135]. Incluso, podríamos estar tentados a comparar la enfermedad con el sueño, pues en ambos casos se trata de un retiro hacia el "razonamiento particular" que se condena tajantemente en B2: οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Por el contrario, cuando se participa de la guerra que demanda la "fogosidad" y que desde ya, podemos llamar "θυμός", se participa de lo común (πόλεμον ἐόντα ξυνόν), así como común es el fuego y la Inteligencia que guía todas las cosas[136].

---

[134] Kirk (1949) 390.
[135] Kirk (1949) 391.
[136] Téngase en cuenta que para Platón, en un sentido muy afín a Heráclito, "el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia -pues esta es invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles- y el que ama el espíritu y la ciencia debe investigar primero las causas de la naturaleza

Ahora bien, podría pensarse que participar en la guerra implica asumir un compromiso con la "causa común" de la Justicia, en cuya conflagración, es decir, en la contienda por la Justicia, la Guerra: "pone a unos libres, a otros como esclavos". Señala Lebedev que, el concepto metafísico central de Heráclito, τὸ ξυνόν "lo que es común" (contrastado con lo "privado" ἴδιον), proviene del léxico político. Este término, entre otras cosas, podría significar una confederación de ciudades-estado, que en tiempos de guerra se convertiría en una alianza militar[137]. Piensa Beatriz Bossi precisamente que en unos casos llevaría a obrar en verdad de lo que la justicia les reclama: "luchar valientemente y estar dispuestos a morir"[138]. En otros casos, en cambio, "son hombres que cumplen por miedo al castigo o por obligación, sin comprensión ni convicción"[139].

Otra explicación para alcanzar la condición de "mayor pureza" para las almas que perecen en la guerra, en opinión del propio Kirk, en su lectura de la noticia de Epicteto, se debe a que la muerte en batalla es repentina, de manera que "el alma en el momento de la muerte se encuentra en su condición normal, y no ha sido debilitada o humedecida por la experiencia de la enfermedad […]"[140]. Una vez ocurrida la muerte de forma repentina, no se garantiza que el alma de la víctima deba continuar su existencia como fuego, ello, según Kirk, "sólo asegura que su destino debe depender solamente en el *ἦθος*, y no puramente por circunstancias físicas externas"[141].

Desde esta perspectiva, el intento de esclarecer el destino del alma tras la muerte debe combinar una explicación física y ética que se expresaría, por analogía, en el campo de batalla que distingue a los esclavos de los hombres libres y divinizados, o dicho con las palabras de Epicteto, "purificados" por Ares. Es más, podría tratarse de una "purificación" mediada materialmente por el "fuego puro", en el camino agonístico hacia la sabiduría ("combustión del alma"), como pensaría Colli. Así pues, el alma adquiere una "mayor pureza" (o sequía) conforme se acerca al fuego-sabiduría, pero también se podría purificar en el acontecimiento intempestivo de la muerte al fragor de la Guerra o conflagración cósmica. Sin embargo, ¿cómo podría la Guerra conducir a una purificación?

Una clave, indica Bossi, podría encontrarse en "el grado de comprensión o conocimiento 'de la naturaleza de las cosas' que tienen ambos grupos"[142] acerca de lo común, único y sabio (B32) y la Guerra[143]. De lo que se trataría entonces en la noticia de Epicteto es de indicar el

inteligente [Cf. B41] y el que ama el espíritu y la ciencia debe investigar primero las causas de la naturaleza inteligente y, en segundo lugar, las que pertenecen a los seres que son movidos por otros y a su vez mueven necesariamente a otros". *Tim*. 46e.

[137] Lebedev (2014) 17.

[138] Bossi (2009) 303.

[139] Bossi (2009) 303.

[140] Kirk (1949) 392.

[141] Kirk (1949) 392.

[142] Bossi (2009) 304.

[143] Teniendo en cuenta que ξυνόν se predica de Πόλεμος, necesariamente lo vincula con B2: "Y sin embargo, aunque el Logos es común [ξυνῷ], viven los más cual si poseyeran una sabiduría (o norma/ético-religiosa)

destino que depara a los que mueren en cumplimiento de una sabiduría común, ξυνοῦ φρόνησιν, que estaría en relación con Πόλεμος ξυνοῦ, incluso, esta hipótesis cobraría mayor asidero si asumimos la Guerra como un nombre más para la conflagración perenne del mundo. Por tanto, morir en la batalla, acercaría el alma de los hombres al fuego-materia-del-mundo para su combustión y, por ende, la purificación ocurriría por el fuego que seca ("hace más sabias" o "asciende") las almas, toda vez que, en cualquier caso, y según la tradición religiosa griega, el fuego cumpliría un rol purificador e imagen de la eternidad[144]. Como indica Burkert, la expresión "καθαίρειν" podría derivar de la palabra semítica para sahumerio cultual, "qtr":

> Puesto que, además, el fuego lo consume y lo destruye todo, incluyendo las cosas desagradables y repugnantes, se puede decir que 'el fuego lo purifica todo' […] Así *hagnízein*[145] y kathagízein significan prácticamente 'quemar'[146].

Según Burkert, los rituales de purificación forman parte de toda relación con lo sagrado y de todas las formas de iniciación[147]. También se emplean en situaciones de crisis, locura, enfermedad y culpa, conforme lo ratifican los postulados órficos-pitagóricos, pero también en el relato del guerrero Er al final de *República*[148]. Antes de visitar esta parte del diálogo platónico, y explicitar los puntos de contacto con los postulados heraclíteos, vale la pena recordar que al comienzo de este estudio se planteó que los órficos buscaban eliminar la mancha del crimen de los Titanes, e incrementar los bienes que vienen del Dionisos "liberador" de los μιάσματα[149], fuente de sabiduría para los βάκχοι que según la opinión de Platón serían los "verdaderos filósofos"[150]. El iniciado en los misterios de Dionisos era aquel que, como piensa Bernabé, ha mantenido su "pureza ritual" puede alcanzar un lugar de privilegio en el Más allá. Así se constata en un epitafio de Cumas, que prohíbe enterrar en un determinado espacio a quien no se ha convertido en bacante.

> No le es lícito yacer aquí a quien no se ha convertido en un baco[151]

---

particularStob, III, 1, 179 et Sext. Emp, *Adv. math.* VII, 133 (vv. 10-12). B114+2 (= 23 Marcovich): διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, τουτέστι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

[144] Una simbología similar se encuentra descrita por Jung y Kerényi cuando recuerdan que Deméter pasaba por el fuego a Demofonte, el más joven de los hijos del rey de Eleusis. "El poeta homérico compara al niño en tal situación con un pedazo de madera ardiente, o con una antorcha (δαλός). Con ello tal vez quiera recordarnos el valioso cometido de la antorcha en las celebraciones nocturnas de Eleusis. La imagen mitológica del niño en medio de las llamas también se adapta al rito de los misterios: encender grandes luminarias para celebrar el nacimiento de un niño divino […] Ya sean secos o cocidos en el horno, la muerte por el fuego forma parte del destino de los cereales. Sin embargo, todo cereal es eterno". Jung y Kerényi (2012) 143.

[145] Cf. Eur. *Or*. 40

[146] Burkert (2007) 106. Cf. Schol. Eur. *Or*. 40. Plut, *Quaest. Rom*. 263 E.

[147] Burkert (2007) 106.

[148] Cf. *Rep*. 10. 616 a-b: "De tal índole eran las penas y los castigos, y las recompensas eran correlativas".

[149] Cf. Jiménez (2009), 20.

[150] *Phd*. 69d.

[151] OF 652. Inscripción de Cumas, s. V a. C. οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἰ μὲ (i.e. εἰ μὴ) τὸν βεβαχχευμένον. Lo significativo de la inscripción, dice Bernabé, "es que βεβαχχευμένον es un participio de perfecto, lo que quiere decir que la βακχεία exigida por los órficos no es una mera experiencia pasajera, sino un estado, resultado de

Según Bernabé la exigencia órfica requería no solamente el paso por cuatro experiencias: iniciación (μύησις), purificación (κάθαρσις), participación en la teleté (τέλεσις) y éxtasis (βακχεία), sino la demostración del conocimiento, como quiere también Platón en sus relatos y descripciones sobre el destino del alma en el otro mundo, cuya principal "carta de presentación" ante los jueces y guardianes, es la condición de haber cultivado la filosofía[152].

Sin embargo, sabemos bien que resulta muy difícil probar que dentro de este marco cabe la doctrina de Heráclito, pues ¿de qué manera indica el efesio una manera adecuada de llegar al Hades y según qué condiciones de pureza o grado de sabiduría? Y una cuestión todavía más esquiva fue planteada por Rohde ¿cómo se compagina la doctrina del cambio con el principio de identidad personal en el ciclo de reencarnaciones? Si bien estos problemas resultan extremadamente inseguros como para arriesgar una respuesta definitiva, podemos creer que la doctrina de la inmortalidad del alma no es del todo descartable para Heráclito, incluso teniendo en cuenta noticias como las que transmite Jámblico:

> Así pues, para curar nuestra alma, para moderar los males que le son connaturales por el hecho de la generación, para liberarla y librarla de las ataduras, por estas razones se llevan a cabo tales ritos [sagrados en honor a Dionisos]. También por esta razón justamente Heráclito los llamó 'remedios' [ἄκεα], en la idea de que remedian las desgracias y hacen a las almas exentas de los males de la generación[153].

En "Heraclitus on Religion", Mantas Adoménas sugiere que ἄκεα es un ejemplo de cómo se alcanza un resultado "sagrado" a través de un significado "profano" (cf. B5), cuya relación, como hemos visto, en B14 y B15 se expresa en una condena contra aquellos que se inician de manera impía en los misterios (μυστήρια ἀνιερροοστί μυεῦνται). Con relación a la noticia de Jámblico, dice Adoménas que "al designar los rituales obscenos como 'remedios', Heráclito, con toda probabilidad, identifica en ellos esta misma estructura de la 'unidad de los opuestos'", lo que apoyaría, tentativamente, la hipótesis de que la caracterización mistérica como trama de contrarios que se simbolizan en los "remedios" que liberan de "los males de la generación".

Por otro lado, la ambigüedad de "ἄκεα" se vería reflejado en que, según Adoménas, "los objetos rituales" son objetos de vida y objetos de muerte relacionados con Dionisos que es Hades (B15). "Los ritos obscenos, para continuar con la analogía médica, están diseñados para curar acciones o inclinaciones (sean lo que fueren, en opinión de Heráclito) en los participantes de esos ritos"[154]. Heráclito crítica contra las creencias populares al purificarse con sangre (B5):

---

una acción pasada, que es el valor semántico de tales participios en griego. Exactamente lo que ocurre en el texto platónico con κεκαθαρμένος y τετελεσμένος. Cf. Bernabé (2016) 85.

[152] Esto se demuestra por los participios en griego μεμυημένος, κεκαθαρμένος, τετελεσμένος, βεβακχευμένος. Bernabé (2016) 85.

[153] Iamb, *De myster*, I, 11 (2017, 64) (= 88 Marcovich): καὶ διὰ τοῦτο εἰκότως αὐτὰ ἄκεα Ἡ. προσεῖπεν ὡς ἐξακεσόμενα τὰ δεινὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἐξάντεις ἀπεργαζόμενα τῶν ἐν τῇ γενέσει συμφορῶν.

[154] Adoménas (1999) 91.

> Es más: ruegan a esas estatuas, como si alguien conversara con edificios, lejos de conocer quiénes son en verdad los dioses y los héroes / (cuál es la verdadera naturaleza de los dioses y semidioses)"[155].

Según Adoménas, esa sentencia revelaría, al igual que B15 (Ἀίδης καὶ Διόνυσος), la estructura de la unidad de los opuestos: la purificación y la contaminación que son, "desde el punto de vista habitual, actividades contrarias"[156]. Sin embargo, ambas "son realizadas por la sangre, y así la sangre exhibe propiedades contrarias al ser tanto contaminante como purificadora"[157]. Las nociones de "pureza" e "impureza" en la sangre (B5) son aplicadas a los estados contrarios (Cf. B61), es decir, sería una: "sustancia que exhibe la estructura de la 'unidad de los opuestos'. En ella y a través de ella, las acciones purificantes y contaminantes se unen"[158] de forma similar a las propiedades antagónicas del alma (sequía/humedad) que definirían una especie de "purificación", pero también de "contaminación" que afectan la salud en este y el otro mundo, si aceptamos que los misterios son ἄκεα que libera los males del alma, incluyendo la palingenesia[159]. Estas condiciones se encontrarían en plena sintonía con las máximas de Heráclito que ponen a la "naturaleza" (B112) como paradigma de mesura, recomendada con la célebre máxima délfica: Μηδὲν ἄγαν[160]. Es bien sabido que, para Heráclito, la "mesura" (μέσος βίος) resulta un criterio para orientar el propio modo de

[155] *Theosoph*, 68. B5 (86 = Marcovich): καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰςπηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο (οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι) / En vano tratan de purificarse con sangre. cuando son manchados (por haber derramado sangre), como si uno que se ha metido en el lodo con lodo tratara de lavarse: parecería estar loco a cualquier hombre normal, si lo viera obrar así. Es más: ruegan a esas estatuas, como si alguien conversara con edificios, lejos de conocer quiénes son en verdad los dioses y los héroes / (cuál es la verdadera naturaleza de los dioses y semidioses). καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μιαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰςπηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο (οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι). Colli pone en duda la veracidad de B5. Cf. Colli (1980) 140.

[156] Adoménas, (1999) 98.

[157] Adoménas, (1999) 98.

[158] Adoménas, (1999) 98.

[159] Al comienzo de este estudio, con el examen del pasaje 69c del Fedón de Platón en el que se dice que: "quizás una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador". En ambos casos, en Platón y Heráclito, la "purificación" podría ser asumida como un criterio último para la vida que viene después de la muerte, o, puntualmente la liberación del ciclo de reencarnaciones una vez se alcanza la "sabiduría" al integrarse finalmente con el "alma del mundo". Por esta razón, los misterios pudieron haber sido llamados ἄκεα por Heráclito, toda vez que liberan del "mal de la generación". Sin embargo, nuestro autor objeta la ignorancia con la que se practican, así como para el autor de Derveni: "[En cuanto a] los hombres que vieron los ritos sagrados en las ciudades tras haberlos celebrado, me admira menos que no los comprendan (pues no les es posible oír y al tiempo entender lo que se dice), pero cuantos lo hacen por obra de quien ha convertido los ritos sagrados en una profesión, esos son dignos de admiración y lástima". *P. Derv*. Col. XX, 1-5. Traducción de Bernabé (2004) 178. De admiración, dice el autor de Derveni, porque "convencidos", antes de iniciarse de que van a adquirir conocimiento, concluyen la iniciación "antes de adquirirlo y sin haberse planteado preguntas como hacen los que comprenden algo de lo que vieron, oyeron o aprendieron". *P. Derv*. Col. XX, 5-8.

[160] Paus, *Graec. Des.* X, 24, 2.

existencia en concordancia con el orden del universo. Resulta imposible no encontrar muy oportuna la siguiente reflexión de Octavio Paz:

> [l]a mesura es el espacio real que cada quien ocupa conforme a su naturaleza. Ir más allá de sí es transgredir tanto los límites de nuestro ser como violar los de los otros hombres y entes. Cada vez que rompemos la mesura herimos al cosmos entero. Sobre este modelo armónico se edifica la construcción política de las ciudades, la vida social tanto como la individual, y en él se funda la tragedia[161].

Esta idea reforzaría para nosotros la idea de que habría una relación entre la sabiduría como purificación, cuyos efectos se verían reflejados en la perduración y el destino del alma en el Más Allá, aunque evidentemente no podemos todavía adjudicar esa misma condición para Heráclito. No obstante, también dice Platón en el último libro de *República* lo siguiente:

> Que el alma es inmortal, el argumento que acabamos de dar, con los demás argumentos, nos fuerzan a admitirlo. Pero para saber cómo es en verdad, debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento, tal cual es cuando llega a ser pura [ἀλλ᾽ οἷόν ἐστιν καθαρὸν γιγνόμενον][162].

Según el filósofo, contemplamos el alma en una condición similar a la del dios Glauco, pero si se le despoja de las piedras y conchas que le recubren, se le podrá ver "mucho más bella y se percibirá más claramente la justicia y la injusticia"[163]. Por tanto, debe dirigirse la mirada "hacia su amor por la sabiduría": εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς[164]. El criterio designado entonces será el de advertir: "a qué objetos alcanza y a qué compañía apunta, dada su afinidad con lo divino, inmortal y siempre existente"[165].

Visto de esta forma, según indicamos en el primer capítulo, la sabiduría moral y práctica tiene que ver con la aspiración tanto de "iniciados" como de "filósofos" empeñados en la "purificación" (κάθαρσις)[166], pero también en el cultivo de la verdadera virtud en compañía del saber que orienta el propio modo de existencia que se cumple hasta la muerte. En el caso de Platón en el *Fedón*, el "amor por la sabiduría" (φιλοσοφία) involucra, como piensa Colli, con todo su carácter agonístico, impuesto por los dioses, un cometido de máxima importancia tanto para la propia "forma de vida"[167]. Pero ¿cuál sería entonces el equivalente de ese destino

---

[161] Paz (1982) 201.
[162] *Rep*. 10.611c.
[163] *Rep*. 10.611d.
[164] *Rep*. 10.611e.
[165] *Rep*. 10.611e.
[166] Con relación a una cierta idea de purificación en el orfismo las laminillas órficas de Turios ofrecen la siguiente instrucción para recitar al morir: "Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos, Eucles, Eubuleo y demás dioses inmortales. Pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada, pero me sometió el hado y el que hiere desde los astros con el rayo [Zeus]. Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar, me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona y me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea: 'Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras'. Cabrito, en la leche caí". Fr. 488 B. (*OF* 487.4).
[167] *Phd*. 69 b.

según Heráclito? ¿Es así su "amor por la filosofía" o, mejor, su altísima valoración de la Guerra?

Si bien ya hemos delineado las diferencias con el orfismo, tenemos fuerte evidencia de que Heráclito no era ajeno a la inmortalidad del alma, e incluso la "divinización tras la muerte", según la noticia de Epicteto acerca de los "muertos purificados por Ares". Incluso, si recordamos que la sabiduría, en cuanto medio de "purificación", involucra un esfuerzo para alcanzar una vida mejor o divina, siguiendo la opinión de Lebedev, implica apegarse al "paradigma" de la Guerra (Zeus, lo sabio) para los "mejores" a quienes corresponde el mejor destino, según la cita de Clemente:

> Mayores[168] muertes
> ganan mayores suertes[169].

Esta opinión, que resulta bastante similar a la expresión de las láminas de Turios: "Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras"[170] evoca una idea del destino (μόροι-μοίρας) bienaventurado y "divinizador" en el Más allá. De hecho, en la versión de B25 de Hipólito, analizada por Liliana Sánchez Castro, se establece una relación con los misterios antes de citar textualmente a Heráclito:

> Se trata de un misterio llamado Eleusis y Anactoria. Eleusis, dice él [sc. Heráclito], porque nosotros, los espirituales, **descendemos hacia abajo desde lo alto,** desde Adamante (de hecho, dice, eleusesthai equivale a 'venir'). Y Anactoria, debido a que nosotros **ascendemos hacia arriba**, **vamos hacia arriba**[171]. Esto, dice él, es lo que los iniciados llaman los grandes misterios de Eleusis. Y el rito, dice él, quiere que aquellos que han sido iniciados en los pequeños sean inmediatamente iniciados en los grandes: 'porque las muertes más grandes obtienen los destinos más grandes'[172].

---

[168] Clem, *Strom*, IV, 49, 3. B25 (= 97 Marcovich): μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι. Cabe atender aquí el comentario de Liliana Carolina Sánchez (2018a) acerca de las variaciones del fragmento B25 transmitido por Clemente, Hipólito y Teodoreto. En cualquier caso "Todas las ediciones del corpus que favorecen a Clemente de Alejandría como la fuente más cercana a las palabras del efesio consideran el fragmento B25 como auténtico" (2018a) 6. En suma, el fragmento B25 puede leerse de dos maneras: "(i) como una referencia al destino fatal, después de la muerte real, o (ii) como una indicación de la efectividad del rito de Eleusis para proporcionar destinos mejores en la vida siguiente". Y agrega: "Esta segunda idea está cerca de la exégesis del fragmento hecha por Bollack-Wissman […] que trata de evitar una interpretación escatológica de la psicología heraclitiana. No pretendemos discutir aquí si es correcto decir que Heráclito tenía una concepción del alma después de la vida mundana, porque eso supondría recurrir a otros fragmentos y, por lo tanto, a otras tradiciones interpretativas. Sin embargo, somos conscientes de que Heráclito criticaba activamente la religión de su tiempo y que la conexión con Eleusis es tardía. Pero, dado que existe, nos vemos llevados a la opción (i)". Traducción propia.

[169] Clem, *Strom*, IV, 49, 3. B25 (= 97 Marcovich): μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.

[170] Fr. 488 B. (OF 487.4). Cf. *Supra*.

[171] Recuérdese que según Raúl Caballero: "Para un alma individual, es imposible que sea objeto de esperanza o de imaginación cualquier cosa que traspase las fronteras de su existencia singular, vinculada a su propio cuerpo. Al igual que el Sol es 'vigía de las órbitas, / apostado para encauzar los cambios y las estaciones / que todas las cosas traen', el **alma que asciende a un plano superior del Cosmos-Fuego 'se alza y se convierte en guardián atento de vivos y muertos**'". Caballero (2015) 186.

[172] Hipp, *Ref*. V, 8, 42, 1-41, 1: ἔστιδὲλεγόμενοντὸμυστήριονἘλευσὶν καὶ ἀνακτόρειον Ἐλευσὶν<μέν>, ὅτιἦλθομεν, φησίν, οἱ πνευματικοὶ ἄνωθεν, ἀπὸ τοῦἈδάμαντος ῥυέντεςκάτω – ἐλεύσεσθαι γάρ, φησίν,

Liliana Sánchez indica que en el contexto de la cita de Hipólito se mencionan los misterios de Eleusis vinculados a las sectas gnósticas y una especie de división entre "grandes" y "pequeños" misterios. Los pequeños misterios serían los relacionados con el culto agrario de Perséfone; en cambio, los grandes misterios, los "celestiales", no están caracterizados. "En estos pasajes, Hipólito explica la distinción entre los dos tipos de misterios: Eleusis, en sí mismo, es el pequeño misterio y Anactoría es el celestial, aquel que supone ascender hacia arriba, ir hacia arriba (τὸ<ἀνάγεσθαι ἡμᾶς καὶ>ἀνελθεῖνἄνω), ¿de qué se trata?"[173].

Al respecto, indica Liliana Sánchez, podría interpretarse una indicación de la efectividad del rito de Eleusis para proporcionar destinos mejores en la vida siguiente. Teniendo en cuenta que los "grandes misterios de Eleusis"[174] "conducen hacia arriba", vale la pena recordar que en Heráclito existe una identificación entre las propiedades fisiológicas de ψυχή (húmedo y seco) con la "ética" que, a su vez, se declina hacia un "mejor destino" después de la muerte, esto es, con el fuego, la guerra[175], lo divino y la "purificación" asociada a la capa ardiente y superior del universo. Según la "forma-de-vida" que se lleve, se obtiene un "mejor destino" después de la muerte, llevando "hacia arriba" (B36) más rápidamente a las almas de los "guerreros divinizados" hasta la esfera celeste ardiente del "alma del mundo"[176].

Ahora bien, Francesc Casadesús observa que en B25 se encuentra la exaltación del ἄριστος recuerda "la demostración de la valentía en la guerra acompañado del deseo de conseguir una fama inmortal frente a la masa adocenada de *kakoi*"[177]. Casadesús indica que tanto "*moros* como *Moira* proceden del verbo *meiromai* que inicialmente significa 'recibir como parte', 'participar', y de aquí 'obtener' algo por suerte, por acción del destino o de los dioses"[178]. Precisamente, la asociación del verbo μείρομαι con el destino:

ἐστὶνἐλθεῖν–,ἀνακτόρειον δὲ<διὰ>τὸ<ἀνάγεσθαι ἡμᾶς καὶ>ἀνελθεῖνἄνω. τοῦτο, φησίν, ἐστὶν ὃ λέγουσινοἱ κατωργιασμένοι τῶνἘλευσινίωντὰ<μεγάλα>μυστήρια. θέ<ς>μιονδέἐστι, <φησί, τοὺς>τὰμικρὰμεμυημένους αὖθις<καὶ> τὰμεγάλα μυεῖσθαι "μόροιγὰρμείζονεςμείζονας μοίρας λαγχάνουσιCitado en Sánchez (2018a).

[173] Sánchez (2018a) 17.

[174] Una alusión acerca de los "grandes misterios" de Eleusis a diferencia de los "pequeños" la encontramos en *Gorgias* (497c): "Afortunado eres, Calicles, porque has sido iniciado en los grandes misterios antes que en los pequeños" / "Εὐδαίμων εἶ, ὦ Καλλίκλεις, ὅτιτὰμεγάλα μεμύησαι πρὶντὰσμικρά· ἐγὼ δ' οὐκᾠμηνθεμιτὸνεἶναι".

[175] A favor de la identificación entre Zeus y la Guerra, dice Vassallo: "Filodemo afirma que Crisipo en el Libro 3 de su obra Sobre la naturaleza, bajo la influencia de Heráclito, equiparó la guerra y a Zeus. Las líneas 3-31 de *P. Herc*. 1428, col. 359: "τευόμενον θεοῖς καὶ ἀνθρώποις, **καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτόν εἶναι** καθάπερ καὶ 30 τὸν Ἡράκλειτον λέ-31 γειν"· / "Él también escribe algo similar en [la obra] Sobre la Naturaleza, donde combina [la doctrina estoica] no solo con los poetas mencionados, sino también con las enseñanzas de Heráclito. Así dice en el Libro 1, que la noche es la diosa primordial. En el Libro 3, sostiene que el cosmos es uno de los sabios y pertenece al estado de dioses y hombres; **y la guerra y Zeus son idénticos**, como también lo dijo Heráclito...". Reconstrucción propuesta por Vassallo (2018) 728.

[176] Recuérdese el ciclo hacia arriba y el ciclo hacia abajo examinado en el capítulo anterior.

[177] Casadesús (2009) 158.

[178] Casadesús (2009) 159.

> procede de expresiones como 'regalos repartidos, *eimarmena*, por los dioses', lo que fue interpretado como 'decretado por el destino', hasta el punto de que el participio femenino sustantivado *eimarmene* acabó significando directamente 'destino'[179].

En Heráclito, la invocación de Εἱμαρμένη se encuentra en el fragmento 137:

> Pues ella (¿la necesidad?) está fijada totalmente por el Destino / Ἔστι γὰρ **εἱμαρμένη** πάντως (sc. ἀνάγχὴ?)[180].

Según Mouraviev, se tienen dos opciones entre εἱμαρμένα y εἱμαρμένη[181], ambas son participios pasados pasivos de "ser compartido" por "tirada de suerte". En primer lugar, εἱμαρμένα, en cuanto el nominativo plural neutro ("cosas inanimadas" que comparten la suerte). En segundo lugar, εἱμαρμένη, que es la que procede para B137, en el nominativo singular femenino, ("entidad femenina" que comparte la "suerte"). Y agrega Mouraviev:

> Esta segunda forma, sustantivada, con μοῖρα, destino, como sujeto interno tácito, adquiere el sentido técnico de destino asignado por la suerte, o destinado, y tal es el sentido con el que ella figura en la noticia doxográfica de la introducción de Estobeo[182].

Cualquiera sea el caso, la centralidad de la Necesidad (artífice del Destino según el relato de Er en *República*) se encuentra también en las últimas líneas de B80:

> Hay que saber […] que **todo acontece por discordia y necesidad**[183].

Esta opinión es corroborada por Teofrasto en consonancia con la de Estobeo, Heráclito pensaba que:

> Todas <estas cosas> se producen en virtud del Destino, que es Necesidad / πάντα (τὸῦτο τὴν μετᾶβολὴν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν εἰς πῦρ) γίνεσθαι καθ᾽ εἱμαρμένην, τὴν δ᾽αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάνγκην [184].

Es notable que la noticia de Teofrasto comience con una oración subordinada: "esta transformación a partir del fuego de nuevo en fuego" (τὸῦτο τὴν μετᾶβολὴν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν εἰς πῦρ), lo que reforzaría la opinión de Kirk, para quien, conforme a la relación sequía-sabiduría (B117) del alma, esta escapa de la "muerte" al reunirse en lo alto con el fuego materia-del-mundo[185]. A lo que agrega Teofrasto la información de que esta condición se debe al Destino (εἱμαρμένην) que es Necesidad (ἀνάνγκην), es decir, como la que conduce

---

[179] Casadesús (2009) 159.
[180] Stob, *Ecl*. I, 5, 15. (= F137 Mouraviev).
[181] Téngase en cuenta que para Lilian Sánchez, el empleo del término "destino" (εἱμαρμένη) "es ajeno a los fragmentos de Heráclito. La razón argumentada para afirmar que este término no puede ser propio de un texto heraclíteo es que 'εἱμαρμένη' como sustantivo, no se encuentra en textos anteriores a Platón y es, por supuesto, un término común en el estoicismo'" Kirk (1979) 303. Citado en Sánchez (2008).
[182] *Heraclit*. III. 3.B/iii, 156.
[183] Cel, *apud Or, contra C.* VI, 42. B80 (= 28 Marcovich): εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ΄ ἔριν καὶ χρεώμενα [χρεών?].
[184] Teophr. *ap*. DL IX, 7; 8 [A1]. (= D 40 [T 204.u [3], II [11] = T 705, 62; 77] Mouraviev) πάντα (τὸῦτο τὴν μετᾶβολὴν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν εἰς πῦρ) γίνεσθαι καθ᾽ εἱμαρμένην , τὴν δ᾽αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάνγκην / omnia ita fato fieri, ut id fatum uim necessitates adferret.
[185] Kirk (1949) 390.

todas las cosas de nuevo al fuego de la región celeste (donde se encuentran los astros - "almas supremas" en *Timeo*) o bien, el "alma del mundo" en B36 de Heráclito.

Con esta afirmación, que concuerda con la condición del fragmento 137[186] (Mouraviev), se vincularía las Μοῖραι también con las Erinias, garantes de la proporción cósmica, reguladoras del fuego, pero también, moradoras del otro mundo dispuestas a castigar severamente la desmesura y el desenfreno. Por otro lado, μοῖρα, que puede ser entendida como "parte" o "porción", como indica Casadesús, deriva del sentido de "destino", quizás por expresiones que se encuentran en *Odisea*: "los dioses han establecido una *moira*¸ una 'parte', un 'destino', a cada mortal"[187]. Tengamos en cuenta que el término "μοῖρα" significa, en ocasiones, "muerte", así como Homero se dice "la muerte y el destino le han llegado" para referir "el momento de la muerte de un guerrero"[188]. Esta interpretación habilita un vaso comunicante entre la épica homérica y Heráclito; por un lado, "asociando el destino con la muerte, y por otro, con la noción de 'porción' que se obtiene en un reparto"[189].

> Como quiera que la idea de destino está implícita en la palabra *moros*, en el sentido de 'destino fatal'[190], la palabra *moira* podría conservar, al menos parcialmente, su sentido etimológico de 'porción', 'parte', y venir a significar que las muertes que ya están predestinadas, cuanto más grandes son, obtienen las mayores partes o lotes; es decir, como sucede en los repartos del botín, los más poderosos reciben las partes mejores y más importantes, los mejores premios[191].

Estos premios encuentran eco también, no sólo en *Fedón*, sino también *República*, aunque con una variación importante respecto de la "tradición salvífica", toda vez que son las almas en el Más Allá las que eligen libremente en el momento de reparto ante el Destino, esto es, su propia "forma de vida" = ζωή[192]. En el relato de Er, en sintonía con las cosmografías órficas del Más Allá, se menciona un camino que conduce al cinturón del cielo:

> algo así como las sogas de las trirremes, y de este modo sujetaba la bóveda en rotación. Desde los extremos se extendía el huso de la Necesidad, a través del cual giraban las esferas; su vara y su gancho eran de adamanto, en tanto que su tortera era de una aleación de adamanto y otras clases de metales[193].

Posteriormente, se relata el encuentro con las Moíρας, sentadas en su trono, hijas de la Necesidad (θυγατέρας τῆς ἀνάγκης), "vestidas de blanco y con guirnaldas en la cabeza":

---

[186] Stob, *Ecl*. I, 5, 15. (= F137 Mouraviev): "Pues ella (¿la necesidad?) está fijada totalmente por el Destino / Ἔστι γὰρ εἱμαρμένη πάντως (sc. ἀνάγχὴ?)".
[187] *Od*. XIX, 592. Casadesús (2009) 159.
[188] Casadesús (2009) 159. "Así, Aquiles reconoce ante Héctor que 'soy hijo de un padre noble, *agathos*, y me dio a luz una diosa: pero la muerte, *thanatos*, y el poderoso destino, *moira*, me amenazan' [Cf. *Il*, XXI 110.]; y Hécuba también afirma, tras morir Héctor, 'ahora la muerte y el destino te han alcanzado'[Cf. *Il*, XXII 435-436.]".
[189] Casadesús (2009) 160.
[190] También se lee en el proemio de Parménides: "alégrate, porque de ningún modo una parca funesta [μοῖρα κακὴ] te envió a recorrer" / "χαῖρ', ἐπεὶ οὔ τί σε **μοῖρα κακὴ** προὔπεμπε νέεσθαι". Fr. 1, 26. Zubiría (2016).
[191] Casadesús (2009) 160.
[192]
[193] *Rep*. 10.616 c-d.

Láquesis, Cloto y Atropo[194]. Cada una, abarcando el pasado, el presente y el futuro, ayudaban a operar la "máquina cósmica" [195] como la implementación implacable de los acontecimientos pasados, presentes y futuros. Las Moίρας giran el huso en sus direcciones respectivas y colaboran con el movimiento de las esferas celestes, pero también, hilando el Destino que gobierna sobre el hado de los vivos.

Según el relato de Er, una vez las almas llegaban hasta el Más Allá, debían presentarse ante Láquesis, es decir, el pasado; enseguida, eran distribuidos por un profeta (προφήτην) conforme a los modelos de vida y lotes que hay sobre las rodillas de Láquesis. A continuación, se invocan las palabras de la "virgen Láquesis":

> almas efímeras, éste es le comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. **No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio** [οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ᾽ ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε]. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida [**αἱρείσθω βίον**], al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la **excelencia**, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; **la responsabilidad es del que elige**, Dios está exento de culpa [πρῶτος δ᾽ ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου: θεὸς ἀναίτιος.᾽][196].

De esta manera, la μοῖρα procede a:

> arrojar los lotes entre todos, y cada uno escogió el que le había caído al lado, con excepción de Er, a quien no le fue permitido"[197].

Aquí encontramos varios valores que podrían resonar con algunos postulados de Heráclito que nos ocuparán de aquí en adelante. En principio, vale la pena volver sobre la idea del reparto de lotes (κλήρους) y para Heráclito "μοῖρα" asociada a las "mejores muertes/suertes". Resulta sumamente difícil, como piensa Nussbaum, asumir alguna noción de una identidad individual después de la muerte, incluso, dice Nussbaum: "la imagen de su microcosmos depende de la negación de tales nociones"[198]. Sin embargo, todavía la cuestión no está cerrada, pues ¿cómo resolver sentencias como B62 o B63 si no es a través de una persistencia de los seres tras la muerte? En B63 leemos:

> En su presencia allí levántanse ellos
> y conviértense en vigilantes guardianes [**φύλακας**] de los vivientes y
> / muertos[199].

[194] *Rep*. 10.617 c.
[195] Adopto esta expresión de Agamben (2017) 447.
[196] *Rep*. 10.617e. Énfasis propio.
[197] *Rep*. 10.617a.
[198] Nussbaum (1972) 155.
[199] Hipp, *Ref*. IX, 10, 6. B63 (= 73 Marcovich): λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης (τῆς) φανερᾶς, ἐνῇ γεγενήμεθα, καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων· ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν. λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς.

A pesar de que Heráclito no explicita ni cuál es el "allí" ni quiénes son "ellos", en esta sentencia sería legítimo argumentar a favor de otra resonancia platónica en *República*, en la que se indica que los caídos en la guerra se consideran guardianes (o demonios que corresponden por cada uno) de los vivientes y los muertos:

> los que mueran de otro modo tras haberse mostrado valerosos merecerán los mismos honores funerarios, y los filósofos gobernantes tienen un destino semejante, y la ciudad les honrará como a *daimones*, si lo aprueba la pitonisa, y si no, como a seres beatos y divinos[200].

Dice Platón en el quinto libro de *República* que en los sacrificios y en todo lo demás se honrarán, como designa Homero[201], a "los buenos guardianes, en la medida que revelen ser buenos"[202]. Enseguida, mencionando la clasificación de las razas definidas por Hesíodo, "los que mueren en combate" y que "sobresalen por su valentía", se dirá que pertenecen a la "raza de oro"[203], es decir, se pondera de forma muy elevada, justamente como Heráclito, a los guerreros que mueren en combate. Sobre estos últimos, dice Platón:

> Y haremos caso a Hesíodo en eso de que, cuando mueren los hombres de esta raza, *se vuelven demonios puros, terrestres, buenos apartadores del mal, guardianes de voz articulada*[204].

Al parecer, debido a que Platón citaba de memoria a Hesíodo, modificó el final del texto que reza, de forma similar a B63:

> Guardianes de los mortales / **φύλακες**[205] θνητῶν ἀνθρώπων[206].

Deberíamos entonces preguntarnos si los "vigilantes guardianes", φύλακας de vivos y muertos, (ζώντων καὶ νεκρῶν), son específicamente para Heráclito los que sufren una *muerte heroica* y quienes llevaron necesariamente una *vida heroica*, los que, al final, alcanzan el estatus de "guardianes". Y cabría también preguntarse ¿en presencia de quién se levantan? Si concedemos que se trata de "jueces" como los que describe Platón, se reforzaría la hipótesis de que para estos "guardianes" existe la continuación de "sus estilos de vida y de muerte. Habiendo sido dueños de sí mismos, se pueden convertir en custodios de otros"[207], tal y como parece indicarse en *República*. Así mismo en *Crátilo*, en una explicación del término "δαίμων", dice Sócrates:

> Por consiguiente, según mi opinión, lo que define a los démones es esto más que nada; y, como eran sensatos y 'sabios' (daemones), les dio el nombre de démones. Y, desde luego, en nuestra lengua arcaica aparece este mismo nombre. **Conque dice bien este poeta, así como cuantos afirman que, cuando fallece un hombre bueno, consigue un gran destino y honra y se convierte en demon en virtud del nombre que le impone su prudencia**. Así

[200] Bossi (2009) 313.
[201] *Il*. VII, 321-322.
[202] *Rep*. 5.468d.
[203] *Rep*. 5.468d.
[204] *Rep*. 5.469a.
[205] En Heráclito: φύλακας.
[206] *Op. et D*, 123.
[207] Bossi (2009) 309.

> es, pues, como yo también sostengo que todo hombre que sea bueno es demónico, tanto en vida como muerto, y que recibe justamente el nombre de demon[208].

Cabe retener de este pasaje una "reminiscencia"[209] de B25 acerca de "conseguir un gran destino" (μεγάλην μοῖραν), en este caso, "en virtud del nombre que le impone su prudencia", por lo que si alguien es llamado "bueno", también es "sensato". Por extensión, en opinión de Platón, sería adecuado llamarlo "daimónico". Al respecto, Liliana Sánchez observa que:

> El adjetivo 'δαήμων', usado por Hesíodo y Homero (de ahí la referencia a la lengua arcaica [cf. *Crat*. 398a]), está construido sobre la raíz del verbo 'δάω', aprender, saber o enseñar. Se puede decir que esta palabra es, en cierto sentido, sinónimo de 'φρονέω', por lo que la explicación etimológica recurre a un término emparejado[210].

Ahora bien, aunque gran parte de los fragmentos aquellos que se tornan "inmortales" (héroes o démones[211]) son únicamente los que mueren (o se "demonizan" al fallecer), no se puede "suponer que el paso de la manera de ser humana a la divina requiere, necesaria o exclusivamente, la muerte física"[212]. En opinión de Ramnoux[213], por ejemplo, dioses y hombres son "dos *estados* con un pasaje de uno al otro: la manera de ser divina y la humana, dos disposiciones contrarias, las dos formas del *ethos* de F 78"[214], en el que se indica:

> La índole humana [ἦθος ἀνθρώπειον] no posee conocimientos [γνώμας],
> y la divina sí los posee[215].

Así como también en B119 se señala que:

> El carácter del hombre es su [δαίμων][216] / ήθος άνθρώπωι δαίμων.

Una lectura posible estriba en que a cada hombre le corresponde su δαίμων con propósito de orientar el ήθος άνθρώπωι en relación con el "cultivo de la sabiduría, "filosofía". Al respecto,

---

[208] *Crat*. 398b-c. Τοῦτοτοίνυν παντὸςμᾶλλονλέγει, ὡςἐμοὶδοκεῖ,τοὺς δαίμονας· ὅτιφρόνιμοι καὶ <δαήμονες>ἦσαν, "δαίμονας" αὐτοὺςὠνόμασεν· καὶ ἔνγετῇἀρχαίᾳ τῇἡμετέρᾳφωνῇ αὐτὸσυμβαίνει τὸὄνομα. λέγειοὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι ποιηταὶ πολλοὶὅσοιλέγουσινὡς, ἐπειδάντιςἀγαθὸς ὢντελευτήσῃ, μεγάληνμοῖραν καὶ τιμὴνἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰτὴντῆςφρονήσεως ἐπωνυμίαν. ταύτῃοὖν τίθεμαι καὶ ἐγὼ [τὸν δαήμονα] πάντ' ἄνδρα ὃςἂνἀγαθὸς ᾖ, δαιμόνιονεἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς "δαίμονα" καλεῖσθαι.

[209] Sánchez (2018a) 15.

[210] Sánchez (2018a) 15.

[211] Indica Liliana Carolina Sánchez que "[…] la palabra 'δαίμων', punto de partida de la etimología de Crátilo, que ya se encuentra en Heráclito (por ejemplo, en el fragmento B119, donde se califica como 'ἦθος', humano), está ausente de la familia del fragmento B25. Pero no así la idea en sí, ya que Platón establece en otro lugar una conexión entre el hombre sabio y su demonización después de la muerte (ver Resp. 468e4), y sabemos cuánto se leyó y apreció la República en la Antigüedad tardía". Sánchez (2018a) 16.

[212] Bossi (2009) 305.

[213] Ramnoux (1968) 69.

[214] Bossi (2009) 305.

[215] Celsus apud Origenem, *Adv. Cel*, VI, 12 B78 (= 90 Marcovich): ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

[216] Stob. IV, 40, 23. B78 (= 94 Marcovich): ήθος άνθρώπωι δαίμων. Marcovich sugiere: (único buen o mal) genio / (ángel guardián). Cabría agregar "dios" o directamente "demonio".

según habíamos invocado a Pseudo Aristóteles a propósito de las primeras líneas de Περὶ Κόσμου:

> Hay ocasiones, por cierto, Alejandro, al menos en mi opinión, en las cuales la filosofía me ha parecido algo verdaderamente divino y demónico al mismo tiempo[217].

En el caso de Platón, expresa que se ha dedicado a cultivar la filosofía, así como Sócrates expresaba al cabo de *Gorgias* que "cultivará la verdad" y que intentaría ser "lo mejor que pueda, mientras pueda, mientras viva, y al morir cuando llegue la muerte"[218]. Hay algunas coordenadas acerca del modo de vida que debe llevarse y que se juzgarán tras la muerte, por eso, afirma Sócrates que "el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes" (τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι)[219]. Aunque en Heráclito dichas coordenadas son más oblicuas, y es difícil de establecer una relación con la manera en que se debe llegar de una u otra forma al Hades, sí existen indicaciones sobre la elección de una "forma de vida", como en B112. Según piensa Hülsz, para Heráclito:

> el criterio ético depende, o incluso consiste, en el criterio epistémico: la dignidad y bondad de la vida dependen de la presencia del saber. El conocimiento es primariamente visto como un constitutivo del *ethos*[220].

d) Démones guerreros

En los relatos órficos y algunas descripciones de Platón, se narra que, tras la muerte, el alma viaja al Más Allá para comparecer ante jueces y divinidades como las Moiras y la Justicia. Sin embargo, en el caso de Heráclito, el destino del alma tras la muerte del cuerpo aparece de forma mucho más oblicua. Recuérdese que en B27 se indica que:

> A los hombres, **cuando muertos**, les aguardan cosas que
> / ellos no esperan, ni siquiera se las imaginan[221].

Sea cual sea el destino, que no se espera ni se imagina tras la muerte, el caso es que la sentencia permite inferir que hay un "estado posible" para los hombres "cuando muertos". Hasta el momento hemos examinado las pistas que se extraen de algunos fragmentos acerca del destino de los guerreros, quienes podrían "volver a la vida" después de la muerte, ora como *daimones*, ora como "guardianes" de vivos y muertos que pueblan el mundo. En esa dirección parece señalar la noticia de Diógenes Laercio cuando dice:

---

[217] Ps-Aristóteles. *De mundo*: 391a. 1-3: Πολλάκις μὲν ἐμοὶγε θεῖον τί καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα, ὦ Ἀλέξανδρε, ἡ φιλοσοφία ἐδόξεν εἶναι. Sigo la traducción de Jesús Alberto Suárez (2014) pero opto por conservar la traducción literal "demónico" en lugar de "algo verdaderamente sobrenatural".
[218] *Gorg*. 524 e.
[219] *Gorg*. 524 e.
[220] Hülsz (2001) 248.
[221] Clem, *Strom*. IV, 144, 3. B27 (= 74 Marcovich): ἀνθρώπους μένει (ἀποθανόντας) τελευτήσαντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

> Creía (Heráclito) que todo está lleno de almas y de démones[222] / ἔδοκει δ' αὐτοῖς πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρε.

Opinión que lo acercaría ciertamente a Pitágoras:

> que las [almas] puras son llevadas a lo más alto, pero las impuras no se acercan a aquellas ni unas a otras, sino se ven atadas en ataduras indisolubles por las Erinis, y que todo el aire está lleno de almas y las llaman démones y héroes[223].

En el caso de Heráclito, podría pensarse con Bossi, que los hombres "podrían ir gradualmente volviéndose inmortales a lo largo de sus vidas, o dejarse caer, marcando su destino mortal hasta desaparecer como individuos por completo"[224]. Sin embargo, no puede perderse de vista que, si consideramos la coincidencia de los estados vivo o muerto, nunca podría decirse que un estado del alma muere por completo, sino que tiene que renacer como una "forma de vida" específica.

Así como Platón menciona que las Islas de los Bienaventurados cuenta con guardianes (ἐπιμεληταὶ), de forma similar, en B119 se dice: ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων[225]. Esta sentencia carece de artículos, de manera que la frase puede interpretarse en dos sentidos propuestos por Bossi. Por un lado, que el carácter es para el hombre su δαίμων "significa que lo que un hombre haga con sus acciones conformará una disposición que será su 'daimon' consejero y guardián que labrará su destino"[226]. En este sentido se encuentra en el *Papiro de Derveni* un eco de B119:

> **hay un demon para cada uno** ... totalmente destruidos ... los démones que están debajo ... no acogen... de los dioses y son llamados asistentes ... son..., del mismo modo que los hombres injustos castigados con la muerte, y tienen la culpa ... tales como...[227].

Tanto para Heráclito como para el autor de Derveni cada hombre sería responsable de sus disposiciones éticas y morales que forjarán su propio ἦθος κατὰ δαίμων. En el caso del *Papiro de Derveni* se puede aducir que ciertos "démones actúan como asistentes de los dioses

---

[222] Diog. Laert, IX, 7. (Heraclit. 22 A1 D.K.): ἔδοκει δ' αὐτοῖς πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρε. Cf. Bernabé (2014) 158.

[223] Diog. Laert, IX, 7. (Pythagor. 58 B1a DK): καὶ ἀγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τῶν ὑψίστων, τὰς δ' ἀκαθάρτους μετ' ἐκείναις πελάζειν μετ' ἀλλήλαις, δείσθαι δ' ἐν ἄρρηκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων. εἶναι τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἄμπλεον. καὶ ταύτας δήμονάς τε καὶ ἀροὰς ὀνομάζεσθαι. Cf. Bernabé (2014) 158.

[224] Bossi (2009) 306.

[225] Stob, IV, 40, 23. B78 (= 94 Marcovich).

[226] Bossi (2009) 309.

[227] *P. Derv*. Col III. Cf. Bernabé (2004) 158. La versión de Bernabé coincide con Carlos Mengino (2019): "... abajo ... **un daimon se vuelve propicio para cada uno** ... porque Dike no persigue a los hombres malvados lejos de las Erinias; y los daimones que están bajo tierra nunca ... pero, como siervos de los dioses, ... cada uno ... son semejantes a un hombre injusto ... , y tienen la responsabilidad [los daimones asignados a cada hombre (?)] como ...". Santamaría (2019) 31. Traducción propia. Otra opción la ofrece Valeria Piano en Santamaría (2019) 21 en concordancia con Ferrari y KPT: "[...] un daimon se vuelve benevolente o [de lo contrario vengativo (?)] para cada persona. [Porque Dike) no persigue a las personas completamente destruidas lejos de (¿o independientemente de?) las Erinias; [hay) daimones bajo la tierra que nunca [se retiran (¿o demoran)?, sino como ?] siervos de los dioses [justamente (¿o por Dike)? ...] todos ellos [...] son como los de un hombre injusto [...] tienen la responsabilidad (¿o son los culpables)" ... ¿mista(s)?". Traducción propia.

y otros son castigados, al modo que lo son los hombres injustos"[228]. Para Bossi, los consejos y exhortaciones de su buen δαίμων "podrían allanarle el camino en el logro de su c|arácter"[229]. Algo similar aparece en *Apología* cuando Sócrates reconoce que: "hay junto a mí algo divino y demónico", como una voz que habla: "δαιμόνιον γίγνεται φωνή"[230], lo cual fue incluido irónicamente por Meleto en la acusación contra el filósofo.

Sin embargo, Sócrates introduce la presencia de este "espíritu disuasor"[231] de sus acciones, quien además aclara que "jamás me incita". Adicionalmente, procede Sócrates a explicar por qué ha sido disuadido por esa voz para ejercer la política (τὰ πολιτικὰ πράττειν), y el costo que tendría en la ciudad someter a discusión las cosas injustas e ilegales, de manera que resulta necesario que la lucha por la justicia, "si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente"[232]. No obstante, lo que interesa discutir aquí es que la voz demónica que lleva Sócrates consigo desde niño, como un criterio autónomo que brinda orientación y sensatez para la toma de decisiones.

Así mismo, Píndaro, probablemente contemporáneo de Heráclito, hablaba del δαίμων como un espíritu estrechamente conectado con el individuo en comparación con Zeus, por ejemplo, quien resulta un ser divino remoto[233]. En un artículo muy notable de Shirley Darcus, "*Daimon* as a Force in Shaping *Ethos* in Heraclitus", se muestra que desde tiempos remotos el empleo del concepto de δαίμων como una entidad personal que incide directamente sobre el "carácter", ἦθος. Así, por ejemplo, se nos muestra cómo en las *Píticas* de Píndaro, el autor habla de un δαίμων que "circundando su *phrenes*" en algunos pasajes.

a) Cultivará mi corazón a la divinidad que en cada instante me proteja, mi empeño pondré en servirla / τὸν ἀμφέποντ᾽ αἰεὶ φρασὶν δαίμον᾽ ἀσκήσω κατ᾽ ἐμὰν θεραπεύων μαχανάν[234].

También el δαίμων como intermediario de la voluntad divina aparece de las siguientes maneras:

b) La poderosa voluntad de Zeus, es cierto, gobierna el destino de los hombres que ama / Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον᾽ ἀνδρῶν φίλων[235].
c) ¡Que mis palabras no conozcan tu rencor, padre Zeus, en tiempo alguno! Conserva indemne a este pueblo, mantén favorable el viento de la divinidad protectora de Jenofonte/ Ζεῦ πάτερ, καὶ τόνδε λαὸν ἀβλαβῆ νέμων Ξενοφῶντος εὔθυνε δαίμονος οὖρον[236].

[228] Bernabé (2004) 159.
[229] Bossi (2009) 309.
[230] *Apol*. 31d.
[231] Tomo prestada esta expresión empleada por Calonge, Lledó y Gual en el aparato crítico de la edición castellana de Gredos (1982) 170.
[232] *Apol*. 31d.
[233] Darcus (1974) 397.
[234] *Pyth*, 3.108-109.
[235] *Pyth*, 5.122-123.
[236] *Ol*. 13.26-28.

Y especialmente un pasaje de la quinta *Olímpica* Píndaro coincidiría con la consigna heraclítea:

> Es imposible ocultar el carácter congénito [ἄμαχον δὲ κρύψαι τὸ συγγενὲς ἦθος][237].

Píndaro asume, como el efesio, el carácter ἦθος, como algo dado. En el caso de Heráclito, el ἦθος viene definido por un δαίμων que, como también parece ocurrir con Sócrates, orienta un "modo de ser":

> los hombres nacen virtuosos y sabios por concesión divina [ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες ἐγένοντ': ἐπεὶ ἀντία][238].

La asignación de un δαίμων a cada hombre aparecería, en el caso de Heráclito, conforme al estatuto que tiene el Destino, pues:

> (Para Heráclito) todo se produce según el destino (εἱμαρμένη) y ella es una necesidad.

De esta manera el δαίμων cumpliría, como en Platón (e incluso antes Parménides), la función de guiar conforme a la εἱμαρμένη, así como los sabios y virtuosos de Píndaro lo son κατὰ δαίμον. No obstante, esta condición se cumpliría en Heráclito conforme a la "verdadera constitución", κατὰ φύσιν. Es más, hemos dicho también anteriormente, que el verbo φρονεῖν "representa el ideal moral del equilibrio y la virtud especial de la moderación"[239], lo que recuerda la máxima délfica, "Μηδὲν ἄγαν". Por tanto, la máxima ποιεῖν κατὰ φύσιν (B112) exhorta a incorporar la φύσις como criterio último de la verdad y la proporción en el propio ἦθος[240]. El verbo σωφρονειν[241] resulta en el criterio supremo de quien "dice la verdad" (ἀληθέα λέγειν), cuyo juez es el ξυνὸς λόγος (F107a). Según Hülsz:

> en el concepto de *sophronein* está incluido el pensar, *phronein*, pero también la idea o el ideal de la moderación, el equilibrio, la medida. *Sophron* no designa sólo al hombre cuerdo y sensato, al que está 'en su sano juicio', sino también al hombre moralmente capaz de controlar sus propias pasiones e impulsos irracionales. La *sophrosyne* es lo que previene la *hybris*[242].

La excelencia y el "buen pensar" aparece como condición también del obrar conforme a la naturaleza, es decir, la mesura acorde a la suprema excelencia, se convierten en un criterio ético para vivir conforme a la excelencia, ἀρετὴ μεγίστη. Desde esta perspectiva, como también indica Píndaro, "εἰ δὲ δαίμων γενέθλιος ἔρποι"[243], el δαίμων "influye fuertemente en lo que será la vida"[244] y, por tanto, la "forma de vida". Incluso, cabe tomar literalmente la expresión "forma de vida" en las líneas de Píndaro como una expresión del aspecto físico, φυά:

---

[237] *Ol.* 13.13.
[238] *Ol.* 9.27-29.
[239] Hülsz (2001) 267.
[240] Proporción en este caso entendido como medidas, por eso se leerá más adelante κόσμος κατὰ φύσιν.
[241] Cf. Mouraviev, III, 3.B / iii, 134.
[242] Hülsz (2001) 267.
[243] *Ol.* 13.28.
[244] Darcus (1974) 397.

> Festeja desde ahora con himno de dulce canto también a Estrepsíades, pues se lleva la victoria del pancracio arrebatada en el Istmo (descomunal es su fuerza, hermoso su aspecto y es portador de cualidades que no desmerecen de su físico) [ἄγει τ᾽ἀρετὰν οὐκ αἴσχιον φυᾶς][245].

La φυά, dice Darcus, es una herencia de los ancestros que permite alcanzar la virtud, ἀρετή, pero es el δαίμων γενέθλιος que activa los "mejores elementos en su φυά y promueve los logros de su [ἀρετή]"[246]. No sería entonces descabellado vincular la noción "φυά" a la expresión "ποιεῖν κατὰ φύσιν" de Heráclito, siguiendo la instrucción final de B112, según la cual, la "suprema excelencia" se logra escuchando: ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας, en cierto sentido, quizás, el propio δαίμων, guía del λόγος que, dicho sea de paso, también hay que atender adecuadamente por el oído. De forma similar, el "espíritu disuasor" de Sócrates, también se expresa de tal manera que es preciso escuchar cuando habla.

No obstante, en el caso de Heráclito ¿a qué se refiere el verbo ἐπαΐοντας? Una posibilidad es que el δαίμων interpone un vínculo entre la índole humana privada de los conocimientos (γνώμας) privativo de la índole divina (ἦθος θεῖον) (B78). No debe perderse de vista que también para Píndaro, el δαίμων, como piensa Darcus, "circunda la *phrenes*", y en el caso de Heráclito, τὸ φρονεῖν aparece como condición de ἀρετὴ μεγίστη. Y, al cabo de B112, aparece como corolario, ἐπαΐοντας. Ya sabemos bien que la escucha aparece como criterio de atención desde el comienzo del libro:

> Los que no han comprendido esta Verdad [λόγος] aun después
> de haberla oído
> a sordos se asemejan[247]

El efesio se dirige a quienes no siguen ni escuchan el λόγος. Por ende, cada uno podría escuchar el λόγος como una "agencia fuera de sí, pero claramente asociada al sí mismo"[248], pues, como se lee en B101, dice Heráclito:

> Me pregunté (dirigí)[249] a mí mismo[250].

Esta sentencia permitiría encontrar "conocimientos" (γνώμας) que involucran "lo común" (τὰ κοινά) del λόγος dentro de sí, cuyo "mediador", a escuchar, sería el ἀνθρώπῳ δαίμων. Una dignidad muy similar tiene el δαίμων en Parménides en B112:

---

[245] *Isth*. 7, 21-22.
[246] Darcus (1974) 397.
[247] Clem, *Strom*. V, 115, 3. B34 (2 = Marcovich): ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι φάτις αὐτοισι μαρτυρεί παρεόντας άπειναι. (Cf. F1B = Mouraviev).
[248] Darcus (1974) 397.
[249] Recuérdese que Mouraviev sugiere "busqué" e indica que la ausencia del contexto original, limita la posibilidad de elegir entre las diversas interpretaciones gramaticalmente concebibles. Cf. *Heraclit*, III. 3.B/iii, 121.
[250] Plut, *Adv. Col*. 1118 C. B101 (= 15 Marcovich): ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Este fragmento evoca la célebre inscripción del oráculo délfico: Γνῶθι σαυτὸν. Paus, *Graec. Des.* X, 24, 2.

> Pues las más estrechas se llenaron de fuego sin mezcla, y las de más allá de éstas, de noche, y entre medio de fuego se lanza una parte; y en medio de todo esto la[251] demonio [δαίμων][252], que todo lo gobierna […][253].

Parménides emplea la expresión δαίμων como aquel que "guía" el camino comunica con la esfera de "lo que es" y además se predica que es quien "todo lo gobierna", κυβερνᾷ. Lo que le concede incluso la facultad de que "por todo su trayecto" lleva:

> Las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi ánimo desearía, me escoltaban, una vez que al camino descendieron, rico en voces, conduciéndome, de una deidad [δαίμονος], que por todo su trayecto derechamente lleva al hombre que sabe […][254].

Desde el proemio del poema se indica que la deidad, δαίμονος, tiene la facultad de orientar por el camino-canción (ὁδός/ᾠδή) que conduce a la verdad y la sabiduría de la diosa que impartirá al "hombre que sabe". De esta manera, si "δαίμονος" figura en Parménides como guía, en Heráclito el δαίμων de B119 sería:

> la fuerza activa en el trabajo con el cual se ayuda a delinear la vida del hombre y a revelar su naturaleza en el *ethos* de cada quien. En B119 Heráclito internalizó el espíritu guía del hombre. La necesidad individual no teme más la influencia arbitraria de un *daimon* externo, sino que él la encontrará en ella[255].

En opinión de Darcus, el ἦθος heraclíteo refleja la actividad del δαίμον, del mismo modo que Hesíodo o Píndaro, sugirieron que el ἦθος se encontraba bajo la influencia de los dioses, lo que explicaba el cambio de ἦθος[256]. Heráclito se distinguiría, sin embargo, de esta opción, en el sentido de que ἦθος se define por δαίμων, esto es, teniendo en cuenta que en B119 δαίμων es el factor activo[257]. De forma similar, como ya vimos con Hesiodo, se dice en *Trabajos y días*:

> Y luego, ya que el polvo enterró esta raza,
> éstos son, por voluntad del poderoso Zeus benévolos
> daimones,
> protectores contra el mal, **guardianes de los mortales**,
> [ellos observan las sentencias y malas acciones

[251] Para Zubiría (2016) se trata de una diosa en femenino.
[252] Dice Zubiría que δαίμων, puede ser traducido como "deidad": "Aunque en la épica existen usos de la palabra para nombrar algunos dioses conocidos (Afrodita, *Il*, III, 420; Hermes, *HH* IV, 138, Pan, *HH* XIX,22; Gea, HH XXX, 16) el uso mayoritario señala generalmente a un agente divino anónimo. En Homero, el matiz diferencial respecto de θεός consiste en designar una divinidad no tanto menor o subordinada (además de los ejemplos mencionados, δαίμων se predica de los Olímpicos en general: *Il*, I, 222; *HH* III, 11, o de dioses a quienes debe rendírseles el culto debido, lo que no sucede con 'démones' menores: *Il*. VI, 115; *Od*. XV, 261) cuanto una cuya identidad no es accesible al hombre". Zubiría (2016) 97.
[253] Fr. 12, 1-3 DK: αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο, αἱ δ᾽ ἐπὶ τῆς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα· ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ· […]. Sigo la edición de Zubiría (2016). Cf. Diels y Kranz (1912) 161.
[254] Fr. 1, 1-3 DK: Ἵπποι, ταί με φέρουσιν, ὅσον τ᾽ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι πέμπον, ἐπεί μ᾽ ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ᾽ ἄτη φέρει εἰδότα φῶτα· Cf. Diels y Kranz (1912) 148.
[255] Darcus (1974) 399.
[256] Darcus (1974) 399.
[257] Darcus (1974) 399.

> que van y vienen envueltas en una neblina, por todo
> rincón de la tierra]
> y dadores de riqueza; pues también obtienen esta prerrogativa
> real[258].

En consecuencia, cabe pensar que δαίμων es, valiéndonos de la terminología de Darcus, la "fuerza" que se encuentra en cada hombre en calidad de "guardián", y que se expresa en sus actos, es decir, como pensaba Píndaro, κατὰ δαίμων. En ambos casos, se trata de "protectores contra el mal". No obstante, para Empédocles, como se corrobora con el *Papiro de Estrasburgo*, pueden ser condenados a reencarnar:

> Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los
> [dioses,
> eterno, sellado por prolijos juramentos:
> Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus
> [miembros
> y viola por tal yerro el juramento que prestara,
> —hablo de démones a los que toca una vida perdurable—,
> ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los
> Felices, […][259].

Para Empédocles, como lo recuerda Bernabé en su comentario del papiro, los démones castigados se ven obligados a reencarnar hasta que abandonen el ciclo de nacimientos y puedan regresar al reinado de Amor, "en que se unen a la divinidad y recuperan la calma"[260]. Esta aserción cumple con la consigna de Heráclito de imitar la naturaleza, solamente, de esta manera, será posible adquirir el estatuto divino, ἦθος θεῖον. El δαίμων articula, en su calidad de "intermediario" y "guardián", esto es, como expresión divina dentro del propio ἦθος ἀνθρώπειον. Otra manera de entender la participación de lo humano de lo divino sería reconocer que δαίμων tiene como propiedad γνώμην, lo que les permitiría a los hombres cumplir con la consigna de B41: "conocer la Inteligencia que guía todas las cosas" y que "habla a través del δαίμον personal". Visto de esta manera, también cobraría un mayor sentido el fragmento 16A que propone Mouraviev:

> No a la manera humana, sino con ayuda del Dios, más que la Sibila he aportado luz [Οὐκ ἀνθρωοπείως, ἀλλα σὺν **θεῶι**, μᾶλλον Σινύλλης εἰμὶ πεφασμένος][261].

---

[258] *Op. et D.* 121-6.

[259] Plot, IV, 8, 1. Fr. 107: ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις· εὖτέ τις ἀμπλακίησι φόνωι φίλα γυῖα μιήνηι, νείκεΐ θ΄ ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσηι, δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους… τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης, νείκεϊ μαινομένωι πίσυνος. Cf. Bernabé (2014) 101.

[260] Bernabé (2008) 330.

[261] Clem, *Strom.* I, 70,2. (F16A= Mouraviev): Οὐκ ἀνθρωοπείως, ἀλλα σὺν θεῶι, μᾶλλον Σινύλλης εἰμὶ πεφασμένος. Mouraviev (1984) argumentó a favor de la atribución de esta sentencia a Heráclito en el *Symposium Heracliteum* de 1981, cuyas memorias fueron editadas por Livio Rosseti (1983). Cf. *Heraclit*, III. 3.B/iii, 25.

¿Podría identificarse θεῖος con δαίμον? Darcus argumenta que la tradición lírica les adjudica a los hombres una propiedad divina, θεῖος, por cuando los dioses dotaron a los hombres con algunas de sus facultades, aunque en condiciones que varían de uno a otro conforme a su ἦθος κατὰ δαίμων (B119), es decir, conforme a la cualidad y el esfuerzo de los hombres de escuchar, ἐπαΐοντας, y obrar conforme a la "verdadera constitución" de todas las cosas, ποιεῖν κατὰ φύσιν (B112).

Hemos dicho que quien adopta uno u otro ἦθος, modifica o altera la consistencia del alma hacia lo húmedo o hacia lo seco, como vimos a través del contraste entre B26 y B118. Ahora estamos en condiciones de afirmar que la elección de una u otra conducta se debe al δαίμων que disuade y perfila el ἦθος, como destino o "forma de vida" que se acerca a lo divino. En esa dirección señala también Darcus cuando dice que lo humano es permeable a cuanto ἦθος θεῖον, lo cual puede penetrar en el hombre para delinear los asuntos humanos. Pero también "hasta cierto punto lo Divino es impenetrable para los hombres, cuyas aspiraciones las atraen siempre hacia el fuego divino a través de la actividad de δαίμον"[262]. Así pues, δαίμων cumpliría en Heráclito las veces de un intermediario "purificador" del ἦθος ἀνθρώπειον en cuanto ἦθος θεῖον que comunica a los hombres con la sabiduría divina. De esta manera el δαίμον alcanza un estatuto *casi* análogo al de Parménides, para quien:

> demonio [δαίμων], que todo lo gobierna […][263].

También en Hesíodo y Teognis de Mégara el δαίμων adquiere un "grado de divinidad alcanzado por los hombres después de la muerte". También Heráclito pudo haber indicado la agencia de δαίμων con la cual "el hombre se hace capaz de ganar alguna aprehensión de lo divino"[264]. No obstante, está en manos de cada uno "fortalecerse en lo que es común", en este caso, δαίμων, e inclinarse hacia el ἦθος θεῖον o conservar exclusivamente el ἦθος ἀνθρώπειον. De esta manera, el alma se "secará", para hacerse más sabia y "purificarse" con la Guerra (combustión del fuego perenne), o se humedecerá y permanecerá en los ciclos de muerte y nacimiento como en Empédocles.

A pesar de que, como hemos insistido, no hay indicaciones explícitas dadas por Heráclito, acerca de la suerte del alma en el Otro Mundo, así como tampoco ningún "castigo" por desconocer las máximas sobre el ἦθος ἀνθρώπειον, sí cabe inferir ciertos principios orientadores para la vida que, además, está definida de antemano por el Destino y la Necesidad. Sabemos ya que el alma participa intrínsecamente de cierto principio de divinización de la existencia que se cumple mediante la "guerra", el "alma del mundo", la "meditación atenta" y el "examen de sí", pero también en la "lucha humana por la sabiduría"

[262] Darcus (1974) 404.
[263] Fr. 12, 1-3 DK: αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο, αἱ δ᾽ ἐπὶ τῆς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα· ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ· […].
[264] Darcus (1974) 405.

que, como pensaba Platón, podría ser un rito purificador (αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ)[265].

En el caso de Heráclito, el hombre cuenta con un δαίμων que orienta no sólo su acceso a la sabiduría divina, sino también su Destino, así como en Empédocles se dice: "Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los dioses" / "ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα θεῶν ψήφισμα παλαιόν". También, de forma similar, se dice en *República*, al cabo del relato de Er, que:

> Láquesis hizo que a cada una [alma] **la acompañara el demonio que había escogido, como guardián de su vida y ejecutor de su elección**. Cada demonio condujo a su alma hasta Cloto, poniéndola bajo sus manos y bajo la rotación del huso que Cloto hacía girar, ratificando así el destino que, de acuerdo con el sorteo, el alma había escogido. Después de haber tocado el uso, el demonio la condujo hacia la trama de Atropo, para que lo que había sido hilado por Cloto se hiciera inalterable, y de allí, y sin volver atrás, hasta por debajo del trono de la Necesidad, pasando al otro lado de éste[266].

Para Giorgio Agamben, en su examen del relato de Er en *El uso de los cuerpos*, habría una paradoja en la leyenda platónica: "lo que se escoge no nos pertenece y, sin embargo, de algún modo se ha vuelto nuestro"[267]. Por eso la persistencia de las marcas que guardan las almas tras la muerte, y que eligen uno u otro destino, como una suerte de concesión que hace la suprema Necesidad, a la elección libre de una forma de vida, por tanto, "Dios está exento de culpa" (θεὸς ἀναίτιος). Cloto hace girar el huso (ἄτρακτος) que ratifica el destino que "de acuerdo con el sorteo, el alma había escogido"[268]. De alguna manera, si bien, todo aparece, como indica Agamben, sujeto al "rigor de una máquina cósmica, que opera a través de enlaces y cadenas", la Necesidad cede a Tyché:

> su reino y todo se hace casualidad, contingencia y sorteo; y si la cifra de la necesidad era la admirable tortera metálica que regula el movimiento de las esferas celestes; la de la contingencia tiene aquí un nombre por completo humano y errático: *aíresis*, 'elección'[269].

No obstante, el punto de partida de Platón y Heráclito en B119 es el mismo: "la afirmación inequívoca de carácter y 'destino'"[270], esto es, ἦθος y δαίμων, aspectos esenciales de la doble naturaleza humana. Hülsz indica que esta dualidad:

> es también significativa: el ser humano no es puro carácter, ni tampoco resultado de una ciega fatalidad externa. La paradoja en que reside la originalidad heraclitiana es *la inmanencia del destino en el carácter*[271].

Esa inmanencia del destino (δαίμων) indisociable del ἦθος ἀνθρώπειον, coincide con el objetivo del relato platónico que, en opinión de Agamben, se propone dar razón acerca de cómo:

---

[265] *Phd*. 69 c-b. Cf. *Op. et D*, 122-123.
[266] *Rep*. 10.620e-621a.
[267] Agamben (2017) 465.
[268] *Rep*. 10.620e
[269] Agamben (2017) 447.
[270] Agamben (2017) 447.
[271] Hülsz (2001) 258.

> esta unión facticia -que contiene una no-coincidencia y un apartamiento y, al mismo tiempo, un vínculo necesario- por medio de la idea de una 'elección': cada alma, cuando entra en el nacimiento, escoge su *bíos* y luego olvida haberlo hecho. A partir de ese momento, se encuentra unida a la forma de vida que ha escogido por un vínculo necesario. Razón por la cual Láquesis puede decir que 'la culpa es de quien ha elegido, dios es inocente'".

El punto de contacto con Heráclito estriba en que habría un vínculo necesario con nuestro destino por medio de la "elección" de cierta "forma de vida" que queda a cargo nuestro. En el "camino que va de abajo hacia arriba", hacia la esfera ardiente del "alma del mundo", se pone a prueba nuestro "sentido de la justicia acompañada de sabiduría"[272]. También se dan cita ambos pensadores en la consigna final de *República*: εὖ πράττωμεν[273], cuya condición de posibilidad no es otro que la escucha (ἐπαΐοντας) que se presta sobre el δαίμων como destino del ἦθος ἀνθρώπειον. De hecho, la condición humana respecto al δαίμων se refuerza con la sentencia B79:

> El hombre es llamado necio por [δαίμων][274],
> lo mismo que un niño, por el hombre[275].

Al respecto cabe notar que la comparación, en términos de proporción, está relacionado como indica Darcus, en términos de "potencialidad". Es decir, el niño puede crecer y convertirse en hombre, a la vez que un hombre puede encontrarse en condiciones inferiores, "necio" (νήπιος) por δαίμων. Sin embargo, esa condición es susceptible de ser, o bien "superada", o bien "modificada", si tenemos como analogía la segunda parte de la sentencia: "ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός". Es decir: el niño llamado por el hombre es una situación contingente y provisional. Inclusive, la pista que deja la sentencia evidencia que se trata de una situación en la que no se puede juzgar al ἀνὴρ por su condición de παῖς con un carácter definitivo. Lo mismo aplicaría para el ἀνὴρ que, "potencialmente", puede llegar a δαίμονος. No así el caso de B83:

> El hombre más sabio es un mono comparado con dios, así como el mono más hermoso es feo comparado con el hombre[276].

En conformidad con esta consigna, claramente no es posible modificar la condición de "mono" respecto al dios (aun siendo "el hombre más sabio"[277]), ni la condición de "mono feo" respecto al hombre. Ambas condiciones resultan inmodificables y no potenciales como

---

[272] *Rep*. 10.621c.
[273] *Rep*. 10.621c.
[274] Teniendo en cuenta toda la tematización del concepto de δαίμων que hemos adelantado hasta el momento, no podemos seguir a Marcovich con la traducción limitada de δαίμων por "Dios".
[275] Cel. apud Orig, *Contra Celsum*, VI, 12. B79 (= 92 Marcovich): ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.
[276] Plat, *Hip. M.* (B83): ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.
[277] Esta es la situación también de B102: "Para Dios todas las cosas son bellas (buenas) y justas, pero los hombres han supuesto a las unas injustas, a las / otras justas". Porph, *Quaest. Hom, ad Il*, IV, 4. Aquí se refuerza la opinión de Heráclito acerca de la situación de inferioridad e imperfección humana respecto a la corrección divina.

sucede en B79, en la que niño, e incluso hombre necio son situaciones puramente contingentes y modificables. ¿Pero de qué manera? Una posibilidad, lo dijimos puede ser la sentencia B63:

> En su presencia allí levántanse ellos
> y conviértense en vigilantes guardianes [φύλακας] de los vivientes y
> / muertos[278].

¿Existirían ya las condiciones para asegurar la conexión entre φύλακας y δαίμων? La mayoría de los especialistas coinciden en esa asociación. Jean Bollack, por ejemplo, para el caso de Empédocles, comenta el fragmento 146 en esa dirección:

> Y al final, augures, poetas, médicos
> Y dirigentes entre los hombres terrenales son,
> Y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que reciben[279].

En opinión de Bollack, se trata de "las últimas encarnaciones de los démones en el orden humano, que es divinizable, 'el fin de sus peregrinaciones'"[280]. Así mismo, se encontraría prácticamente una transcripción de los versos sobre la función de los hombres de la "edad de oro" de Hesíodo, tal y como señalamos con Platón acerca de los guerreros que mueren en combate[281]. Para Empédocles, los "sabios", al cabo de su vida en la tierra se convierten en sirvientes de Zeus, pero también son los "dioses-hombres", démones que sirven aquí "'para los hombres' y además ya son solo 'dioses' entre ellos"[282]. Alberto Bernabé señala que en este ciclo de reencarnaciones Empédocles coincide con Píndaro:

> A quienes Perséfone les acepta una expiación
> de su antiguo sufrimiento[283], de éstos devuelve las almas en el
> noveno año
> al sol superior, de las que van surgiendo
> los reyes ilustres, los hombres dotados de vigorosa agilidad
> y los más grandes por su sabiduría; y en el tiempo subsiguiente

[278] Hipp, *Ref.* IX, 10, 6. B63 (= 73 Marcovich): λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης (τῆς) φανερᾶς, ἐνῇ γεγενήμεθα, καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων· ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν. λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς.

[279] Clem, *Strom*. IV, 150. B146.1-3 (= Emp. 177 Bernabé [2019]): εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροί καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι. Cf. Diels y Kranz (1912) 278.

[280] Bollack (2007) 127. Téngase en cuenta que uno de los fragmentos descubiertos en el *Papiro de Estrasburgo* podría apuntar también en esa dirección. Según Bernabé: "los démones entran también en el esquema general del ciclo cósmico. «Nos reunimos» hace referencia a los démones, ya que el alma de Empédocles sí es uno más de los démones […] Los démones castigados se ven ahora obligados a reencarnar repetidas veces en numerosas generaciones, hasta que abandonen el ciclo de reencarnaciones y puedan volver al reinado de Amor, en que se unen a la divinidad y recuperan la calma. El uso del verbo que traduzco «cambien» (*metabaino*) es propio del pitagorismo para designar el tránsito de las almas de unos cuerpos a otros, lo que llamamos transmigración o metempsícosis". Bernabé (2008) 329-330.

[281] Cf. *Op. et D*, 123. Citado anteriormente.

[282] Bollack (2007) 127.

[283] En consonancia con la cosmogonía órfica.

reciben de los mortales el nombre de héroes sagrados[284].

Estos "héroes sagrados" podrían ser una forma de "mortales", cuya recompensa consistiría en llegar a ser "'espabilados guardianes de los vivos y de los cuerpos'. Como humanos, mueren; como *daimones*, son inmortales"[285] en Heráclito. Así por ejemplo Platón habla de los "guardianes" de las Islas de los Bienaventurados en su *Gorgias*, en el sentido de los custodios de quienes habitan la morada de los justos, moderados, piadosos y sobre todo "amigos de la verdad", "filósofos"[286].

Para Bossi, los δαίμονες podrían ser una "cierta clase" de inmortales, y serían los llamados "inmortales mortales" de B62, porque "han sido previamente humanos", y también una "cierta clase" de mortales, toda vez que los héroes "son, tras haber muerto, inmortales"[287]. Visto desde esta perspectiva, la misión de los guardianes consistiría, para Heráclito, como piensa Darcus, en perfilar el ἦθος ἀνθρώπειον, es decir, el "carácter" de los mortales encaminados hacia el ἦθος θεῖον, fuente y condición de todo "buen pensar", σωφρονεῖν que "prepara" el alma para un mejor destino después de la muerte, pero también una buena "salud" para la vida. En este sentido, un buen ciudadano sería, ante todo, un *cosmopolita*, lo que habilitaría la posibilidad de que, conforme a sus obras y a su "filosofía" pueda convertirse (γίνεσθαι) en guardián inmortal (δαίμων): φύλακας ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.

e) La inmortalidad y la gloria

Enseguida, conviene volver sobre el papel que desempeña la guerra en la visión de Heráclito acerca del desarrollo agonístico del mundo, pero también sus efectos sobre los guerreros que viajan al Hades y son honrados tanto por dioses como por hombres, de manera que pueden ser los "guardianes" o "démones" que se levantan como vigilantes entre vivos y muertos, una vez se "purifican" en el combate y la Guerra, valores asociables, por su carácter agonístico quizás al "amor por la sabiduría", "filosofía". Al respecto, será necesario considerar si es precisamente el guerrero quien tiene mayores posibilidades de liberarse del ciclo de reencarnaciones, si es que existe tal cosa en Heráclito, y que, además, las posibilidades de perpetuar su existencia sean a través de la gloria. En esa dirección, probablemente el efesio indicara que:

[284] Fr. 133: οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτεϊ ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοί καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι ἄνδρες αὔξοντ᾽· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥροες ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται. Cf. Suárez (2000) 401.
[285] Bossi (2009) 309.
[286] Incluso, en *Fedro* se indica que "Es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor. *Phaedr*. 248 c-d: τότε νόμος ταύτην μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει, ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ […]. En segundo lugar vendría el rey nacido de leyes o un guerrero.
[287] Bossi (2009) 309. Bossi sigue a Robinson (1987).

> luchar contra nuestro [θῡμός][288]: [θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν]:
> pues todo lo que desee, lo compra a costa de nuestra alma[289].

Y también que:

> Un desafuero desenfrenado debe ser sofocado con mayor
> / razón que un incendio público[290].

Resulta oportuno recordar que Octavio Paz señaló que en el mundo de los héroes y de los dioses converge en la situación del hombre, lo que configura un "peligro extremo". En opinión del escritor, es peligrosa "porque en él confluyen los dos mundos. Por eso es fácil ser víctima de la *hybris*, que es el pecado por excelencia contra la salud política y cósmica"[291]. Y agrega Paz:

> la cólera de Aquiles, el orgullo de Agamenón, la envidia de Áyax son manifestaciones de la *hybris* y de su poder destructor. Por razón misma de la naturaleza total de esta concepción, la salud individual está en relación directa con la cósmica y la enfermedad o la locura del héroe contagian al universo entero y ponen en peligro al cielo y a la tierra[292].

Esta visión no estaría para nada lejos de la visión de nuestro autor, para quien, en palabras de Hülsz, el alma "es la morada del lenguaje de lo real es, pues, para Heráclito, ella misma fuente de luz, luz que proviene, en última instancia, de ese fuego siemprevivo que es el *kosmos*, y que vive también, en cuanto que [λόγος], dentro de los confines de ψυχή"[293]. Esa "luz" viene dada por una variación de la noticia de Estobeo de B118:

> [Un destello de luz][294] El alma seca es la más sabia y la mejor[295].

Desde una perspectiva épica, θῡμός[296] en la *Ilíada* es aquello que "impulsa a los héroes homéricos a combatir y luchar", por ejemplo, "Héctor incita a que se enfrente con él aquel

---

[288] Preferimos sustituir la palabra "corazón" como traducción de "θυμῷ" (como sugieren Marcovich, Zeller y Nestle) por ánimo, siguiendo así la gran mayoría de especialistas. No obstante, se explorarán algunos otros matices como "pasión" o "fogosidad" en Platón.

[289] Plut, *Coriol*. 22 et Arist, *EE*, B 7, 1223 b. B85 (= 70 Marcovich): θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὅτι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.

[290] Diog, Laert. IX, 2. B43 (= 102 Marcovich): ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλονἢ πυρκαϊήν.

[291] Paz (1982) 201.

[292] Paz (1982) 201.

[293] Hülsz (2001) 275.

[294] Recuérdese que aquí se mantiene la enmienda "Un destello de luz" siguiendo a Mouraviev (2006). Betegh (2007).

[295] Stob, III, 5, 8. B118 (= 68 Marcovich): αὖη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Mouraviev rechaza categóricamente esta versión por tratarse de una conjetura moderna introducida por Traversari. En su lugar Mouraviev opta por: Αὖη ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη, que significaría: "El viento seco es el más sabio y el mejor de las almas". Evidentemente el empleo del plural se debe al genitivo forzoso de la traducción, no obstante, en la sentencia ψυχὴ se encuentra en nominativo singular. Cf. Mouraviev, III 3.B/iii, 137.

[296] Indica Mondolfo que: "[e]n Plutarco, Coriolano, el héroe que se sacrifica por la patria es definido como testimonio por la sentencia heraclítea, de manera que en ésta, θυμός significaría el ardor belicoso irresistible y ψῡχή la, vida que se sacrifica al entusiasmo heroico; análogamente en Jámblico, el sacrificio de la *psyché* para satisfacer al *thymós* es explicado como causante de la muerte preferida. Pero por Aristóteles y por los otros testimonios de Plutarco, parecería que Heráclito (agrega Mlle. Ramnoux) no hubiera distinguido aún en el

de los aqueos a quien 'su ánimo, *thymos*, le ordene luchar' […]"[297]. No obstante, Heráclito indicaría, más bien, que lo que es difícil de combatir es el θυμός el ánimo que es el que precisamente impulsa a la guerra, so pena de perder la vida o la ψυχή, toda vez que:

> en efecto, la *psyche* es el hálito vital que los guerreros pierden al ser derrotados en combate por sus enemigos, en expresiones del tipo 'se le disolvió la *psyche*'[298] o lo 'abandonó el hálito, o vida, *psyche*'[299].

Con la ayuda de Casadesús podemos ver que la relación entre el espíritu guerrero que se expresa en el θῡμός y el riesgo de perder la vida se refleja en la:

> queja de Aquiles a los enviados de Agamenón, Ulises, Ayante y Fénix, que tratan de persuadirlo de que vuelva a combatir junto con los aqueos: 'no me resulta de ningún provecho haber padecido dolores en mi ánimo, *thymos*, al luchar arriesgando siempre mi vida[300], *psyche*'[301].

Es probable entonces que Heráclito haya empleado la imagen homérica del "ímpetu agresivo propio del héroe" para advertir la dificultad de su dominio, debido a que quien es dominado por el θυμός arriesga la ψῡχή. Incluso, en un sentido amplio, θυμός puede ser entendido, no sólo como el "ánimo" o el "deseo", sino como "pasión desatada", es decir, "el impulso de combatir". Se trataría, como piensa Platón en *Leyes*, que es evidente que, en el alma, la ira:

> es un constituyente de su naturaleza [ὡς ἓν μὲν ἐν αὐτῇ τῆς φύσεως εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος ὂν ὁ θυμός] -da igual que se la considere una afección o una parte-, es una posesión innata pendenciera y belicosa que convulsiona muchas cosas con una violencia irracional[302].

También en *República* se dice:

> ¿O no te has percatado de cuán irresistible e invencible es la fogosidad, merced a cuya presencia ninguna alma es temerosa o conquistable?[303].

Específicamente, en el diálogo se está tratando la función de los guardianes del Estado, y se indica cómo deben ser las cualidades del alma, frente a lo cual no cabe duda de que "el guardián debe ser fogoso"[304]. A continuación, tras declarar las condiciones para llegar a ser un "verdadero guardián", se dice lo siguiente:

> ¿no te parece que, para llegar a ser un verdadero guardián, se requiere aún más que lo dicho: a la fogosidad, añadir el ser filósofo por naturaleza[305].

---

thymós el ardor belicoso de la cólera del ardor amoroso del eros (toda vez que ellos proponen, contra Heráclito, su distinción […]". Mondolfo (1997) 341.
[297] Casadesús (2009) 162. Cf. *Il*, VII, 74; XX, 179.
[298] Cf. *Il*. V 296.
[299] Cf. *Il*. V 296. Casadesús (2009) 162.
[300] *Il*. IX, 320.
[301] Casadesús (2009) 162.
[302] *Leg*, 863b.
[303] *Rep*. 2.375b.
[304] *Rep*. 2.375c.
[305] *Rep*. 2.375e.

A continuación, se hace la célebre comparación entre el "amante de la sabiduría" con el perro que, como indicó Heráclito en B97, se enfurece con el desconocido y recibe con alegría al conocido, aunque no le haya hecho bien alguno, y "ése es un rasgo exquisito de la naturaleza del perro, el de ser verdaderamente amante del conocimiento, o sea, filósofo" (φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον)[306], cuya condición compartida estriba en la equiparación entre "ser amante de la sabiduría" y "ser amante de aprender". Así, queda planteada una condición adicional para la "fogosidad" inexorable para los "guardianes señoriales de nuestro Estado": la filosofía por naturaleza. De forma similar, para Heráclito el θυμός también es inexorable y se encuentra en directa relación con el alma, pues el intento fallido de combatirla ocurre a expensas de esta, según se lee en B43[307].

En ese fragmento, la ὕβρις, a diferencia del θῡμός, puede ser controlada. En el primer caso, la ὕβρις concentraría todo aquello que se prescribe en B112 y se opondría directamente a la consigna ποιεῖν κατὰ φύσιν, principio de regulación universal. De esta manera, el κόσμος conforme a φύσις (κόσμου κατὰ φύσιν) refleja también el criterio último de medida, división y proporción en todas las cosas, incluyendo a los cuerpos celestes respecto del cuerpo humano (ἀνθρω[πηΐου]), según la cita de Heráclito en la columna IV del *Papiro de Derveni*:

> El sol del orden del mundo, de acuerdo con su naturaleza, tiene el ancho de un pie humano
> ἥλιο̣[ς κόσ]μου κατὰ φύσιν ἀνθρω[πηΐου] ε̣ὖρος ποδός [ἐστι […]

En caso de una infracción por parte de ἥλιος, la propia Justicia intervendría para imponer su castigo, lo mismo que la ὕβρις debería ser "sofocado con mayor razón que un incendio público". La extinción de ὕβρις es el conducto hacia lo uno. Por esta razón, según hemos dicho con Lebedev, Heráclito adopta la forma "paradigmática" de gobierno en la "Ciudad de Zeus" ("la monarquía del Sol") "para demostrar que el gobierno popular (el gobierno de 'muchos') es antinatural"[308]. Zeus es símbolo del gobierno unitario del universo que mantiene todo en medidas acorde a la naturaleza (κατὰ φύσιν). El dios cósmico supremo, el Sol, tiene el tamaño del pie humano, pero se trata, dice Lebedev, de retórica política y teológica, no ciencia física, según Lebedev. En el plano político, como también nos dice Hülsz, la característica más relevante de la doctrina heraclítea "es poner de relieve los trazos de la racionalidad de la vida social"[309]. Por tanto, "la instrumentación de tal gobierno exige la obediencia (y quizás la participación activa) del *demos* a la ley"[310]. Es más, cabría pensar que el proyecto entero de la πολιτεία depende de la aplicación de la ley, por lo cual, no habría política sin νόμος. Sin embargo, solamente unos pocos tendrían las facultades apropiadas para el gobierno de la ciudad, por eso mismo, expresó Heráclito:

---

[306] *Rep*. 2.376b.
[307] Diog, L, IX, 2. B43 (= 102 Marcovich): ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλονἢ πυρκαϊήν.
[308] Lebedev (2018) 763.
[309] Hülsz (2001) 248.
[310] Hülsz (2001) 248.

También esto es una ley: obedecer la voluntad de uno solo[311].

La "ciudad ideal", la "Ciudad de Zeus", "bien gobernada", como quiere Heráclito y, como quizás también Platón, estaría en manos "del mejor" (asociable con el sabio Apolo o el "filósofo rey" de Platón), es decir, aquel que cumple con la ἀρετὴ μεγίστη y vive en conformidad con lo divino[312]. La regla de 'uno el mejor' (εἷς ἄριστος) sobre muchos κακοί es 'según la naturaleza' (κατὰ φύσιν). Por eso mejor el "gobierno de Uno". Zeus, en su versión solar, es símbolo también de Apolo, lo Uno, el fuego, παράδειγμα del mejor gobernante, porque obedece estrictamente al θεῖος νόμος, en concordancia con B29:

Un hombre vale para mí como diez mil,
si es el mejor[313].

Recuérdese que según Diodoto el nombre del libro de Heráclito περὶ πολιτείας, τὰ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι (D.L.9.15)"[314]: "Sobre la política y las cosas relacionadas con la naturaleza estaban presentadas como paradigma"[315]. Por eso, dice Heráclito:

Los mejores (los aristócratas) prefieren una cosa a todas
/las demás:
la gloria imperecedera, a las cosas mortales;
en cambio, la multitud se harta a sí misma cual el ganado[316].

Aquí da a entender Heráclito que existen οἱ ἄριστοι y πολλοὶ κακοί, que por lo general no entienden ni el verdadero sentido de los misterios (B14, B15), pero ni siquiera las "cosas con que topan" (B17). Por contraste, los ἄριστοι, prefieren la gloria imperecedera que implica un reconocimiento en vida, lo cual les garantiza una "suerte de inmortalidad"[317] que se refleja en la expresión: κλέος ἀέναον. Esta fórmula, en opinión de Nussbaum, debe ser considerada como una indicación en relación con "la noción de líquidos fluidos", es decir, las *Flusslehre*.

Según Nussbaum, "la fama de un hombre desciende de generación en generación entre mortales, y es constantemente reinterpretada y expresada, nunca es, de hecho, la misma"[318]. La fama de alguien, dice Nussbaum, es la misma, pero el cambio de la tradición humana, "no destruye su identidad"[319]. Esto le permite a la filósofa decir que, por ejemplo, la fama de Heráclito, en cuanto depende de los vivientes, continúa viviendo ella misma:

---

[311] Clem, *Strom*. V, 115, 2. B33 (= 104 Marcovich): νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός. Se opta por omitir la sugerencia de Marcovich "hombre" teniendo en cuenta la obturación del espectro semántico que podría extenderse al dios, "lo uno y sabio".
[312] Hülsz (2001) 249.
[313] Theod, *Prodr*, *Epist*. 1. B49 (= 98 Marcovich): εἷς ἐμοὶ μύριοι, (ἐὰν ἄριστος ᾖ.).
[314] Lebedev (2018) 763.
[315] Cf. Diog. Laert, IX.15
[316] Clem, *Strom*. V, 59, 5. B29 (= 95 Marcovich): αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶκεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.
[317] Nussbaum (1972) 160.
[318] Nussbaum (1972) 161.
[319] Nussbaum (1972) 161.

> si alguien niega toda clase de preservación de identidad individual después de la muerte, uno ve que sólo la forma de inmortalidad disponible para los hombres es la inmortalidad quinésica de κλέος [y κλέος, como nota Nagy, se usa tradicionalmente para hablar de la fama ganada por las buenas obras][320].

Esta hipótesis cobra mayor fuerza con la sentencia B29, la cual sería una salida plausible para el problema propuesto anteriormente con Rohde, a saber, ¿cómo se compagina la doctrina del cambio con el principio de identidad en el ciclo de reencarnaciones? En opinión de Nussbaum la única forma de inmortalidad es lo que ella llama la "inmortalidad quinésica de κλέος"[321]. Cada generación reinterpreta la tradición y la fama sería inmortal solamente como un "ever-flowing", de ahí su vinculación con las *Flusslehre* para entender cómo se perpetúa la vida particular en términos de un κλέος quinésico, como también concluyó Mouraviev[322]. De esta manera, los mejores, prefieren "una sola cosa" y se diferencian de "la multitud que se harta a sí misma cual el ganado" (B29). Visto de esta forma, para Nussbaum, el énfasis en κλέος θνητῶν se diferencia, por oposición, a la inmortalidad estática de los dioses, que sería siempre la misma y no comparte la inmortalidad quinésica de "los mejores". En la doctrina heraclítea, tanto el viviente y lo vivo, y todo lo que es, es ya de antemano lenguaje, y por tanto es propiamente, "expresión", λόγος.

Por tanto, el mero vivir, ζωή, ya goza de "existencia política", si se quiere, por cuanto participa de la φρονέειν común a todas las cosas, ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν (B113). A esta idea se suma Lebedev cuando indica que Heráclito negó la realidad (sustancialidad) y autosuficiencia de las "cosas individuales" (ἴδιον), reconociendo únicamente la realidad ("sustancialidad") de lo "común" (ξυνόν), por lo que sería difícil atribuirle la "inmortalidad particular" del alma, al menos, en un sentido salvífico. En ese sentido, se hace necesario apegarse a la legalidad divina en materia de organización política de la ciudad. A estas alturas es ya claro que el autoconocimiento, según piensa Kahn, "belongs to all men by right. But in fact precious few will achieve it"[323]. Estos "pocos", que "valen más que diez mil", son para Heráclito aquellos que deciden participar de lo común, y, por extensión, de la guerra. La muerte en la batalla habilita el κλέος ἀέναον, esto es, como una forma de inmortalidad individual para los guerreros que podrían convertirse en φύλακας ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν. Esta condición se vería reflejada en los ἄριστοι, los "filósofos, pero también en los ἀθάνατοι θνητοί (B62) que preservan su inmortalidad a través de la κλέος ἀέναον. Por eso pudo haber afirmado Heráclito, según el epigrama de Escitino transmitido por Diógenes Laercio:

---

[320] Nussbaum (1972) 162.
[321] Nussbaum (1972) 163.
[322] "C'est ainsi, par exemple, que je suis peu à peu arrivé à la conclusion que: 1. Le sujet du livre d'Héraclite est la Sagesse (σοφία): ce qu'elle est, ce qu'il faut savoir sur le monde**, les choses divines et les hommes et la façon dont il faut se comporter pour mener une vie de sage et parvenir à la gloire éternelle, voire à une espèce d'immortalité**". Mouraviev (2008) 316. Énfasis propio.
[323] Kahn (1979) 116.

> Yo soy Heráclito. [...] Para mí un hombre vale por treinta mil y los innumerables, ninguno. Esto lo proclamo en la casa de Perséfone[324].

Tanto en este fragmento como en B29 sale a relucir un tipo o "forma-de-vida" que supera el de la mayoría. Es más, podríamos aproximar esa excelencia singular con la de los "filósofos":

> Heráclito, en definitiva, al relacionar tan estrechamente los valores épicos con sus principios filosóficos, estableció un sutil paralelismo entre la aristocracia noble y guerrera, y los filósofos. Es decir, los hombres que, en sus propias palabras, 'aman el saber y tratan de enterarse de muchas cosas', fr. DK B 35, y que para ello se esfuerzan, como los buscadores de oro, que 'cavan mucha tierra y encuentran poca cosa', fr. DK B 22[325].

Según indica Casadesús, la mayoría de los hombres prefiere el hartazgo, como los animales, así como en la guerra los héroes se distinguen de los cobardes. Paralelamente "los filósofos son también los mejores y muy superiores a la masa atolondrada incapaz de entender nada. Por eso, la fama les corresponde también a ellos"[326]. Por eso, indica Lebedev que:

> […] el tema del libro de Heráclito no era la ciencia física, sino un estudio comparativo de las 'palabras y acciones' en los reinos divino (cosmos) y humano (polis) […] Esto lleva a la conclusión de que el estado griego, las leyes, la religión, el arte e incluso el lenguaje deben reformarse para estar en concordancia con la ley divina y la naturaleza, κατὰ φύσιν. El libro de Heráclito, en términos de alcance y propósito (si no siempre en el lenguaje persuasivo), tiene mucho más en común con la 'Politeia' de Platón que con el 'Peri physeos' de Anaximandro (al que ataca en el (B124)][327].

Recuérdese que, en la perspectiva de Heráclito, el universo "no ha evolucionado espontáneamente a partir del caos original, ya que su organización apunta hacia el 'Ser Sabio" (τὸ Σοφόν) o la "Mente Divina" (Γνώμη) que 'timonea todas las cosas' (B41)"[328], de manera que en todo ya hay cumplimiento del Destino en el "κάλλιστος κόσμος" que responde a lo "Único", Zeus. La preeminencia de lo "Uno", según nos hacen ver Lebedev y Casadesús, "frente a todos los demás se trasladó sutilmente a la necesidad de obedecer a la voluntad de uno solo"[329]. Casadesús encuentra en este fragmento resonancias con los versos de la *Ilíada* en los que Héctor replica a Polidamante:

> hemos de obedecer la voluntad del gran Zeus, Dios, que gobierna a todos los mortales e inmortales. El mejor y único agüero es defender la patria[330].

Por su parte, Heráclito podría haber sugerido que, lo que en realidad hay que obedecer es la voluntad de Zeus, esto es, la ley divina que es una sola (B114). Por otro lado, que la consigna "'obedecer la voluntad de uno' sea considerado ley, *nomos*, le infunde una dimensión política que se relaciona directamente con la incitación a que el 'pueblo luche por su ley, igual que

---

[324] Diog. Laert. IX, 16: Ἡράκλειτος ἐγώ: τί μ᾽ ἄνω κάτω ἕλκετ᾽ ἄμουσοι; οὐχ ὑμῖν ἐπόνουν, τοῖς δ᾽ ἔμ᾽ ἐπισταμένοις. εἷς ἐμοὶ ἄνθρωπος τρισμύριοι, οἱ δ᾽ ἀνάριθμοι οὐδείς. ταῦτ᾽ αὐδῶ καὶ παρὰ Φερσεφόνῃ.
[325] Casadesús (2009) 154.
[326] Casadesús (2009) 155.
[327] Lebedev (2017) 239-240
[328] Lebedev (2017) 235.
[329] Casadesús (2009) 156.
[330] *Il*, XII, 241–243. Traducción de Casadesús (2009) 157.

por su muralla', DK B44"[331]. Cumpliendo con esta consigna, se alcanzaría una existencia política virtuosa e incluso, podríamos decir, "filosófica" en sintonía con la raigambre "épica" y "aristocrática" de Apolo o Zeus, por cuanto la guerra y la sabiduría se solicitan mutuamente en ambos dioses. Por eso, dice Heráclito:

> Es necesario que (los hombres) [que aman la sabiduría (φιλοσόφους)][332] sean enterados de muchas cosas[333].

Sin embargo, es bien conocida su condición:

> El aprendizaje de muchas cosas no enseña todavía inteligencia
> (o sabiduría) a los hombres.
> De lo contrario se lo hubiera enseñado a Hesíodo y Pitágoras,
> y asimismo a Jenófanes y Hecateo[334].

¿De qué depende entonces la auténtica φιλοσοφία? Casi que un *locus communis* para responder esta cuestión, estriba en el terreno "platonizante" del cultivo de la virtud y el perfeccionamiento de la propia ψυχή en "armonía" con el movimiento perenne del universo. Recuérdese que el λόγος es audible para Heráclito, por eso condena a los hombres que "no comprenden", que todo lo que, discordando, "concuerda consigo mismo" en una "bella armonía" como si fueran sordos para una "sonoridad cósmica" disponible para todos, pero comprensible para pocos. Por eso, sus ideas, dice Kahn:

> solo pueden ser entendidas como una modificación y desarrollo de las ideas pitagóricas[335], de manera que quizás su concepción de una [ἁρμονία] omnipenetrante [all-pervasisve] es vista como una respuesta de la concepción pitagórica del mundo en términos de números musicales[336].

Y aunque resulta, sin embargo, improbable afirmar que ψυχή sea audible o que responda a una trama como la del "arco y la lira", anteriormente abrimos la posibilidad del sentido musical de παλίντονος (y no de παλίντροπος) en B51, como la condición de las tendencias opuestas hacia atrás que conforman una ἁρμονία. Incluso, el sentido musical de la ἁρμονία

---

[331] Casadesús (2009) 157.

[332] Recuérdese, según lo indicado en el primer capítulo cuando invocamos esta sentencia, la conclusión de Casadesús: "tras la revisión de todos los testimonios analizados, resulta conveniente mantener el fragmento de Heráclito B 35 tal como lo transmitió Clemente de Alejandría. En consecuencia, una vez asegurada su autenticidad, debe aceptarse, en primer lugar que, como acertadamente sostiene Mouraviev, estamos frente al más antiguo testimonio del uso de la palabra [φιλοσόφους], que habría sido acuñada por Pitágoras". Casadesús (2015) 148.

[333] Clem, *Strom*. V, 140, 6. B35 (= 7 Marcovich): χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον.

[334] Diog. L, IX. 1. B40 (= 16 Marcovich) πολυμαθίη νόον (ἔχειν) οὐ διδάσκει· Ἡσίοδονγὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτις τε Ξενοφάνεά (τε) καὶ Ἑκαταῖον.

[335] El paso que daría Heráclito frente a Pitágoras no sería solamente distinguir la investigación (ἱστορίην) y el conocimiento de muchas cosas de la sabiduría, como expresamente lo indica en su invectiva de B129, sino también anudar ψυχή al ἦθος. Más aún, aplica la condición de πείρατα a ψυχή con el fin de fijar los alcances limitados del entendimiento humano frente a la perfección inconmensurable del λόγος. Dicho en otras palabras, Heráclito se desmarcaría de la impronta pitagórica afirmando un infinito imposible de recorrer teniendo en cuenta la profundidad de ψυχή conforme al λόγος.

[336] Kahn (1979) 203.

podría ser tributaria, como piensa Kahn, de la noción pitagórica de la armonía de los cielos y la música cósmica ordenada por los patrones definidos que explican la "arquitectura del alma" y, a su vez, la "arquitectura del universo", tal y como se consigna en el *Timeo* platónico. Para Kahn, los sentidos musicales y estructurales de ἁρμονία combinan la noción pitagórica de ἁρμονία de los cielos, pero también

> la música cósmica ordenada por los *ratios* básicos de 2:1, 3:2, 4:3. Ahora la música de los cielos, acorde a los pitagóricos, es algo que no podemos escuchar[337].

Por su parte, en *Timeo* encontramos que la música participa de la armonía, toda vez que tiene

> movimientos afines a las revoluciones que poseemos en nuestra alma […] [y] fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia, no para un placer irracional, como parece ser utilizada ahora, sino como aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma[338].

Tanto la voz, como el lenguaje, el oído, e incluso la visión, fueron dones que nos dieron los dioses para la captación de las "revoluciones" de la inteligencia en el cielo y aplicarlas a nuestro entendimiento, esto es, con el fin de ordenar nuestras "revoluciones" errantes a través del aprendizaje que permitirán "obrar bien" y "hablar bien" (B1)[339]. De ahí también deriva la oposición entre ἦθος ἀνθρώπειον y ἦθος θεῖον, y que se refuerza en B102:

> Para Dios todas las cosas son bellas (buenas) y justas,
> pero los hombres han supuesto a las unas injustas, a las
> / otras justas[340].

Aunque la competencia epistémica de los hombres se presenta por lo general en contextos negativos, la sabiduría "aparece caracterizado por Heráclito también en términos positivos como paradigma del ser y del valor"[341], pero también, indica Nussbaum, Heráclito introduce una idea muy novedosa para su época, y es que el potencial del "autodesarrollo" [self-development] en términos de ψυχή es "ilimitado"[342]. Como recuerda Hülsz, σωφρονεῖν y τὸ σοφὸν (B32) aparecen como expresión de la ἀρετὴ μεγίστη, y φρονεῖν designa en B113 la acción y la facultad de pensamiento que es común a todos los hombres, pero, teniendo en cuenta su alcance "ilimitado", involucra a todos los seres dotados de ψυχή en mayor o menor medida. En suma, el esfuerzo en la φιλοσοφία depende la relación con ψυχή. Se trata, como en Platón, de "cultivar la auténtica sabiduría", pero también de "vivir conforme a la naturaleza", que es dios, la Guerra, lo Uno, Zeus, pero, principalmente, de entender el universo como:

---

[337] Kahn (1979) 203.
[338] *Tim*. 47e.
[339] *Tim*. 47c.
[340] Porph, *Quaest Homer*, ad *Iliad*, IV, 4. B102 (= 92 Marcovich) τῷ μὲν θεῷ καλά πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δὶκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια
[341] Hülsz (2001) 274.
[342] Nussbaum (1972) 169.

> un organismo vivo, así como una comunidad 'compartida' de dioses y humanos, perfectamente gobernada por la Mente cósmica divina localizada en el Sol, un monarca ideal (identificado con Apolo) que se adhiere estrictamente a los 'límites' (οροι) impuestos por la 'ley divina'[343].

f) El sol y la noche

Con el conocimiento de sí se obtiene según el conocimiento del universo, y en cada parte de este se expresa el mundo. Por tanto, las pasiones y las propiedades del alma no están separadas del κόσμος. En esa dirección señala Octavio Paz cuando afirma que los griegos insertan al hombre dentro del movimiento general de la naturaleza y de ahí arranca el conflicto y el valor ejemplar de lo heroico, pues ese conflicto, dice el escritor:

> no es de orden moral, en el sentido moderno de la palabra: 'las fuerzas morales son tan reales como las físicas… y los últimos límites de la ética para Homero son, como para los griegos en general, leyes del ser, no convenciones del puro deber[344].

Visto de esta forma, "epopeya y filosofía naturalista se nutren de una misma concepción del ser"[345]. Con esta intuición hemos aproximado al guerrero con el filósofo que defiende la Justicia[346]. En el caso de Heráclito aparece la idea de una legalidad universal, *lex naturae-lex divinae*, en la que mundo y naturaleza se unifican[347]. Esta legalidad se afirma en todos los acontecimientos, según informa Aecio:

> Heráclito demuestra que la esencia del destino es el logos que se extiende a través de la esencia del universo. Éste (destino) es el cuerpo etéreo, la semilla de la generación del universo y del ciclo que se ha ordenado en la medida[348].

En cierto sentido, lo que está destinado a ser o la "esencia del destino", οὐσίαν εἱμαρμένης, se predica también de la esencia del universo. Dice Octavio Paz: "[t]anto la justicia política como la cósmica no son propiamente leyes que estén sobre la naturaleza de las cosas, sino que las cosas mismas en su mutuo movimiento, en su engendrarse y entredevorarse, son las que producen la justicia"[349]. Lo que concuerda con la imagen de Heráclito equiparando, Destino, Necesidad y la Justicia con la armonía del κόσμος, esto es:

> con el movimiento natural del ser y con el movimiento político de la ciudad y su libre juego de intereses y pasiones, cada uno castigando los excesos del otro. Una vez más: justicia y

[343] Lebedev (2020) 847.
[344] Paz (1982) 201.
[345] Paz (1982) 201.
[346] De forma similar, vimos con Jaeger que ya en Anaximandro se encontraba la idea de κόσμος como un: acaecer natural gobernado por la eterna Dikê. Tenemos, por tanto, derecho a caracterizar la concepción del mundo de Anaximandro como el íntimo descubrimiento del cosmos… la idea del cosmos representa, con simbólica evidencia, la importancia de la primitiva filosofía natural para la formación del hombre griego". Jaeger (2010) 172.
[347] Paz (1982) 201.
[348] Aët. *De Plac. Reliq.*, 303: <Ἡράκλειτος> οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα. αὕτη δ'ἐστι τὸ αἰθέριον σῶμα σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης. Citado en Sánchez (2008) 22.
[349] Paz (1982) 200.

> orden son categorías del ser. Y su otro nombre, se me ocurre, es armonía, movimiento o danza concertada como choque rítmico de contrarios[350].

El modelo agonístico del mundo de nuestro autor se apoya en el Destino y la Guerra, pero también en la acción de los hombres —así como a Orfeo se le encomienda por cuenta propia "no mirar atrás" para probar su θυμῷ—. Los guerreros y los filósofos son convocados a aproximar sus almas al fuego que nutre la esfera celeste ardiente. Así se refuerza la imagen trágica del efesio, pues la fatalidad, la destrucción y el Destino son coordenadas en las que se tensa el κάλλιστος κόσμος, pero también nos recuerdan que cada parte del κόσμος "vive en función de su contrario". Visto de esta forma, la conversión de todas las cosas en fuego, bello y devorador, no sería más que una constatación. Los ciclos cósmicos, incluyendo el nacimiento y la muerte de las almas se despliegan en las posibilidades del río universal, simbolizado en la "combustión perenne" que cancela las diferencias y reanuda los ciclos. El fuego triunfa en la conflagración. Con la "era de la sabiduría" se cumple con el destino y la necesidad.

Toda existencia se somete a la ley del cambio perenne. La vida queda subsumida en una ley de transformación destinada a ser fuego, destinada a lo sabio. Cuando una vida se "apaga", se "enciende" una nueva. El destino (εἰμαρμένης) es "la semilla de la generación del universo y del ciclo que se ha ordenado en la medida". Ya vimos que el secreto de los misterios es la semilla, la *vida indecible e indestructible* que con las fuerzas en contienda no deja al descubierto otro misterio que la inmanencia del mundo que es naturaleza. Que el misterio sea la vida misma y sus oposiciones, la ubica lejos del alcance de la maquinaria iluminadora, y más bien ratifica la imagen de la naturaleza que se hurta a lo representable o designable. El misterio de la semilla es su devenir junto con la inmanencia, por eso su nombre constituye, desde Eleusis, el gran rodeo para todo "λόγος ἀποφαντικός". Que la "semilla", "[se] vuelva la cifra perfecta de la iniciación y de la consumación de la filosofía -que *sea*, de hecho, ella misma iniciación y pensamiento, y sea por eso, indecible-, he ahí el 'misterio'[351].

Heráclito enseña que hay belleza en la muerte y que hay belleza en lo que se esconde. También que hay violencia en el pensar. Por eso es más fuerte la armonía invisible que la visible: he ahí el misterio. La vida es obra y proceso de muerte. Lo mismo pareciera sugerir la imagen de Orfeo que se vuelve para extraviar la presencia. Eurídice se hurta al encuentro por segunda vez. Se canta a lo que deja de estar. También la semilla se destruye cuando se la busca. Lo oscuro se preserva de lo oscuro. El sol, lo visible, lo verdadero, se oculta en la noche. De esta manera reluce el enigma como "habla primordial". Exclamaba Tiresias: "'Uno vive si no llega a conocerse'. Los narcisos mueren"[352]. Así comienza el canto.

[350] Paz (1982) 200.
[351] Agamben (2014) 27.
[352] Quignard (2006) 195. Koré y Dionisos jugaban con narcisos en el momento de sus infortunios.

Corolario

En este capítulo hemos examinado la relación de la figura de Perséfone o Koré con la doctrina del flujo y del alma en Heráclito. Su papel como una entidad que desaparece y reaparece de abajo hacia arriba refleja el patrón cíclico de nacimiento y muerte del alma según Heráclito. Además, su conexión con la "naturaleza" (φύσις) y el movimiento constante del ciceón en el fragmento B125 resalta aún más su importancia en el contexto psicológico de Heráclito. En un sentido, podemos pensar que, efectivamente se trata de una deificación de la naturaleza, pues, es probable que φύσις sea el nombre para un principio que se extiende a todo lo que es animado, es decir, dotado de alma[353].

Asimismo, hemos explorado cómo el δαίμων, que actúa como guía y mediador entre lo humano y lo divino, puede influir en la φρόνησις, un factor crucial para la "salud" y la fisiología del alma. Esta noción de un guía interno que orienta la sabiduría y el juicio humano se conecta con la idea de una "salud pública", reflejando la armonía de la "ciudad ideal", pero dentro del modelo agonístico que involucra tanto macrocosmos como microcosmos.

En última instancia, nuestro estudio nos ha llevado a considerar que el cumplimiento del Destino depende de las acciones y decisiones libres de los seres humanos. El θυμός del guerrero, por ejemplo, desempeña un papel crucial en el desarrollo del Destino y la Justicia, representando una especie de "purificación" para la muerte, como querían los órficos e iniciados en los misterios de Eleusis. Además, hemos explorado la posibilidad de que los δαίμων sean los guardianes de las almas, influyendo en el ciclo de reencarnaciones.

En conclusión, nuestro análisis ha arrojado luz sobre los aspectos esenciales de la filosofía heraclítea, su relación con conceptos religiosos y cosmológicos, así como su impacto en la vida y las decisiones humanas en el cumplimiento de la Justicia, la Necesidad y el Destino. Estas conexiones enriquecen nuestra comprensión de la compleja red de ideas y creencias que conformaron el pensamiento de Heráclito y su influencia en el desarrollo del pensamiento especulativo posterior atinente a la filosofía y la ética.

Al respecto, cabría aceptar que en la acción de la libertad de cada ψυχή en su elección, reposa el Destino divino que se realiza conforme al buen juicio de ψυχή, cuya guía es dada por δαίμων asignado al ἦθος de cada quien. Se examinará si por δαίμων, pueda entenderse los φύλακες que son guardianes de vivos y muertos en Heráclito (lo que confirmaría su creencia en la inmortalidad de los seres), en concordancia con los φύλακες de la ciudad ideal platónica, cuando han cumplido su ciclo de reencarnaciones.

En suma, la visión de Heráclito, aproximable en este sentido también a Platón, las características de los guerreros participan de una causa común como la Justicia, por eso serían dignos también de ser "vigías" no sólo de la República, sino también del cosmos. Es más, el

[353] "Kore es la vida porque no se deja 'decir', porque no se deja definir ni por la edad, ni por la identidad sexual, ni por las máscaras familiares ni sociales. Agamben (2014) 15.

θυμός del héroe no es una mera "pasión inútil", toda vez que origina una lucha "a costa del alma", y desempeña un papel crucial en el desarrollo del Destino y también la Justicia en la "República cósmica". El Destino y la Justicia son causas esenciales para la armonía de la "ciudad-estado ideal" a la que aspiraban tanto Heráclito como Platón. Sin la intervención y la acción humana que se expresa en el guerrero, el Destino no puede cumplirse plenamente ni tampoco alcanzar el punto máximo de conflagración para alcanzar la Concordia y la Paz (F123b). De manera que la lucha al fragor de la batalla sería posiblemente una especie de "purificación" para la muerte, según pensaba Heráclito en la noticia de Clemente de Alejandría.

Así mismo, la existencia de un δαίμων que media entre el ἦθος humano y el ἦθος divino, referente principal de toda sabiduría de la que, por lo demás y de forma imperfecta, participan los seres a través de ψυχή. Se evaluará entonces, en dicha sección, si el δαίμων sea una especie de "guardián de las almas", que cumple las veces de guía que los hombres deban "escuchar atentamente" y que responde a una voz interior que orienta la φρόνησις, en cuanto factor determinante de la "salud pública" y la salud de ψυχή, pero también el factor orientador de la implementación de las leyes divinas en la "Cosmópolis", la ciudad conforme a la naturaleza.

***

CONCLUSIONES

Este estudio, inspirado por *La nascita della filosofia* de Giorgio Colli, comenzó con la ubicación de Dionisos como "cifra arquetípica de la sabiduría", cuya asociación, sapiencial y cosmológica aparece relacionada esencialmente con el enigma. Consideramos esta opción teniendo en cuenta que, según la intuición de Mouraviev, es plausible creer que la sabiduría fue el gran tema del libro de Heráclito y su principal motivación. En aras de adelantar una somera caracterización de la sabiduría en los fragmentos heraclíteos, resultó conveniente, no sólo remontar la antigüedad religiosa griega asociada a los cultos órfico-dionisiacos, sino también revisar el carácter agonístico de la sabiduría que se expresa en su relación intrínseca con el enigma.

Con los hallazgos arqueológicos del siglo pasado relacionados con los cultos a Dionisos, y teniendo en cuenta la literatura más reciente alrededor del orfismo a través de la papirología moderna, fue posible ubicar varios puntos de coincidencia con la doctrina de Heráclito, inclusive, para afirmar con mayor asidero que el propio dios es el enigma, por cuanto abarca todas las oposiciones del mundo que, en su combinación de "términos imposibles", expresan algo que sin embargo existe. El dios, como en el enigma, según se indicó con Colli, es el absurdo que se realiza con su mera presencia, del mismo modo que lo divino adquiere características enigmáticas en Heráclito. Esta relación confirmó una visión que coincide con la "experiencia iniciática" de la filosofía. En ese sentido, se adoptó la expresión de Alberto Bernabé Pajares: "filosofía como iniciación" para trazar un estrecho vínculo entre los principios organizadores de la tradición órfico-eleusina, y el despliegue de las consignas de una filosofía vivida en Heráclito a través de los principios metafísicos que orientan el propio modo de existencia, esto es, a través de técnicas como la "meditación atenta" sobre lo real, la escucha e incluso el olfato.

Para trazar ese arco que comunicó con Heráclito y algunos exponentes de la así llamada *traditio praesocratica*, nos remitimos a la idea de que Dionisos fue entendido como el acceso a la vida y su ausencia de misterio, debido a que la iniciación a la que conduce es al de la vida misma ("misterio perfectísimo" según Plutarco) y la filosofía que alcanza su "término último" (según dice Pseudo-Aristóteles) con la contemplación de la verdad. Apoyándonos en Giorgio Agamben, se quiso ver un eco de esta relación entre filosofía y misterios, con lo que indicó el filósofo italiano en una muy reciente publicación: "el esoterismo es aceptable solo si se comprende que lo esotérico es lo cotidiano y lo cotidiano, lo esotérico"[1]. Según Agamben, en los misterios de Eleusis, la gran "fiesta del conocimiento" entre los griegos, no se trata de comunicar un arcano que luego se prohíbe divulgar a extraños, sino que es en la vida misma como se accede al misterio, por eso no hay nada propiamente qué divulgar. Visto

[1] Agamben (2022) 17.

desde esta perspectiva, Dionisos, el "enigma del mundo", fue caracterizado en el comienzo de este estudio como la "imagen del mundo" que reúne lo uno y lo múltiple, pero también, como una especie de "iluminación profana" que introduce en la esfera de la sabiduría y la totalidad inenarrable. Se argumentó, en ese sentido que, el contacto con la verdad tuvo desde la era arcaica una estrecha relación con el éxtasis y el entusiasmo, que, a la luz de Platón, aparece íntimamente relacionado con la adivinación, esfera asociada a su vez con el medio y al modo enigmático de expresión de la sabiduría divina a través de los sueños y los oráculos.

Al respecto se indicó que esta condición, mucho más antigua que la opinión que nos llega de Platón, se vio reflejada en personajes como Pitágoras, Ferecides u Orfeo, quienes se valieron del enigma para la formulación de sus doctrinas, a la vez, como el reflejo de la distancia con la que los dioses se comunican a través de la poesía o, incluso, serían ellos mismos una expresión poética. Así mismo, se indicó que el dios del oráculo, Apolo (intercambiable en todo momento con Dionisos), imponía un tipo de conocimiento que desafía la inteligencia humana, y mantiene los contenidos de sus "señales" a distancia. De manera que alegamos que este tipo de expresión inaugurará un esfuerzo humano por comprender los signos de los dioses que, por lo demás, ocasionan la "investigación" y el trabajo "hermenéutico" sobre el mundo manifiesto. Estos rasgos, comunican con una dimensión estrechamente relacionada con un acceso iniciático a la verdad, pero también en un plano de inmanencia en el que el mundo mismo puede ser entendido como la expresión de la realidad divina, es decir, como enigma.

Ya a partir del segundo capítulo se caracterizó el enigma en conformidad con las indicaciones de Heráclito acerca de la captación de la conexión tensa entre contrarios que se expresa en la consigna de no caer en el engaño frente a las "cosas manifiestas", tal y como le sucedió a Homero frente al enigma de los pescadores. Vimos que esta exigencia forma parte de una especie de desconfianza de los sentidos, pero también frente a las cosas aparentes en general, toda vez que lo que se presenta a simple vista, en realidad, forma parte de una trama más débil que la que se oculta, condición que concuerda con la de la propia naturaleza que ama ocultarse. Una derivación adicional, estribó en que dicho ocultamiento origina la especulación y la "investigación sobre la naturaleza", de manera que las consignas heraclíteas, propias de su actitud "filosófica" y "sacerdotal apolínea", revierten en la exigencia de atención y escucha sobre la trama divina del mundo.

Por otro lado, en la segunda parte de este estudio, se quiso explicitar que la "revelación" con la que Heráclito expresa su λόγος, introduce la exigencia del intelecto para conocer adecuadamente "la verdadera constitución de todas las cosas", cuyos efectos, se verían reflejados en la noción de una "filosofía vivida" conforme a la naturaleza, pero también como la condición de una vida políticamente cualificada, singular y en común. Vimos que el efesio afirmó la existencia de una "ley divina" inmanente que asegura el buen desarrollo de los acontecimientos del κόσμος y debería articularse con la legislación pública. El alcance de esa Ley suprema, que es expresión del λόγος, incide sobre la vida política y particular de cada

ciudadano que, imitando la naturaleza, debería esforzarse en lo común en beneficio del gobierno y las leyes de la πολιτεία, aspiración de una "ciudad ideal" o "ciudad de Zeus".

Esta visión concordará también con la manera en que se procura una correcta adaptación del ἦθος a la vida conforme a la naturaleza. Hemos querido mostrar en esa segunda parte, la existencia de una ana-logia o relación proporcional, que es la recreación de la estructura objetiva, la *physis* de las cosas[2]. En esa dirección, se afirmó que el λόγος, en cuanto fuente y predicado de la exposición, es una verdad objetiva e inmediata, pero también la racionalidad que acontece expresivamente, de manera que la expresión y lo expresado, el ser y el conocer, coinciden en el λόγος como fuente suprema de sabiduría que refleja el κάλλιστος κόσμος.

Por tanto, vimos también que Heráclito exhortaba a la captación a través del buen uso de la inteligencia que "timonea todas las cosas", así como de la atención sobre la "conexión oculta" de fuerzas en contienda. La formulación de la doctrina heraclítea fue entendida en esa perspectiva como un acceso al desengaño del mundo aparente, pero también a la "iluminación profana" que hemos querido aproximar a la "iniciación filosófica", esto es, teniendo su carácter mágico-religioso, por cuanto la "efectuación" o "realización" del λόγος implica la unión de las cosas separadas para conformar una verdadera unidad, es decir, el enigma propio de la sabiduría. Obtuvimos como conclusión, entonces, que el efesio llama a distinguirse de quienes creen que el "κάλλιστος κόσμος" es tan sólo un montón de barreduras apiladas al azar, y no la expresión de una "καλλίστη ἁρμονία". No obstante, de esa correcta captación depende el conocimiento de la "verdadera constitución de las cosas". Al respecto llamamos una cita fundamental de Enrique Hülsz a colación:

> Una complicación crucial es la notable opacidad del estatuto de lo divino: ¿estamos frente a una desmitificación o naturalización de la creencia ingenua popular, o ante una deificación de la naturaleza?[3]

A pesar de que el filósofo mexicano pensaba que la existencia de lo divino era dudosa, afirmamos que se trata de una esfera que el propio autor no puede eludir al "deificar la naturaleza". Al respecto, este estudio sostuvo, no sólo que hay continuidad de los contenidos mitológicos pre-helenísticos en Heráclito, sino que la formulación enigmática responde al modo de la expresión divina y una visión "deificadora" de la naturaleza. Incluso, se quiso mostrar que la doctrina de nuestro autor adquiere el fundamento de un mensaje que detenta el valor de una verdad incuestionable, esto es, a modo de "revelación iniciática". Este rasgo nos sirvió incluso de vaso comunicante entre las esferas del cardinales de nuestra investigación, la sabiduría y el enigma, pero también en el plano de una coincidencia entre naturaleza trascendente y naturaleza inmanente, de manera que, concluimos la física y la teología son coincidentes en la obra de Heráclito a través de un "panteísmo naturalista".

[2] Hülsz (2001) 140.
[3] Hülsz (2001) 35.

De ahí que el fuego fuera caracterizado en este estudio como la traducción material del dios, pero también la conflagración perenne del universo, otorgando, sin embargo, la razón a la opinión más difundida acerca de que el fuego es la consistencia última del mundo regulado por la naturaleza, según lo corrobora la opinión transmitida por el autor del *Papiro de Derveni*. En ese sentido, se afirmó que Heráclito presenta, no sólo un "panteísmo natuarlista", sino también un κόσμος coherente entre todas sus partes intercambiables por el fuego. Por eso, como se mostró desde el tercer capítulo, todas las cosas a exponer son divisibles conforme a su φύσις, cuya propiedad última y material, es fuego que regula la contienda universal, pero también el ordenamiento autorregulado de sus procesos: invierno-verano, saciedad-hambre, exuberancia e indigencia. En consecuencia, el mundo debe ser conforme a la naturaleza.

El tercer capítulo de esta investigación se destinó al examen de la invocación de Heráclito en la cuarta columna del *Papiro de Derveni*, que según la enmienda que proponen Gábor Betegh y Valeria Piano, se define el orden del mundo, κόσμος, en conformidad con la naturaleza. Con base en esa enmienda, se evaluó la proximidad del discurso de Heráclito con el pensamiento del autor del papiro, de manera que también se tuvo en cuenta la calificación del efesio como aquel que se expresó, como Orfeo, a través de enigmas y en forma semejante a un discurso sagrado: "ἴκελ̣α [ἱερῶι] λόγωι λέγων [ἔφη". Con esa aproximación, se corroboró no solamente el carácter enigmático de la doctrina heraclítea, sino también la combinación (lit. *destrucción*) de los "nombres convencionales" o "propias opiniones" a favor de "sentidos peculiares", según se lee al comienzo de la cuarta columna.

En esa dirección, se afirmó que el universo responde a la función unificadora de los rasgos antitéticos de la Armonía y la Discordia en todas las cosas, pero que, así mismo, son reguladas por la Justicia, cuyo estatuto cosmogónico resulta ampliamente afín al orfismo del *Papiro de Derveni*. En suma, se obtuvo una visión que confía en el orden inteligente del dios que obra con Justicia y ajusta a la naturaleza todas las proporciones, ya que la "desmesura debe ser extinguida más que un incendio", según dice el propio Heráclito.

Finalmente, la reconstrucción de los argumentos de la enmienda de la cuarta columna del *Papiro de Derveni* permitió afirmar que la disposición del κόσμος debe ser entendida en conformidad con φύσις que garantiza la pugna y el equilibrio de καλλίστη ἁρμονία. Por tanto, se asumió el concepto de φύσις como criterio de verdad, "verdadera constitución", pero también como un agente activo y regulador del universo que se realiza en la consigna: "κόσμος κατὰ φύσιν".

A continuación, se afirmó que lo divino es inmanente a todo lo que *es*, pero que no se le conoce adecuadamente, debido a que los nombres confunden sus referencias. Por eso se señaló que el autor de Derveni se expresa en una dirección afín a la de Heráclito, condena la "enfermedad del lenguaje" y criticó la mala comprensión de los nombres divinos que, si bien son convencionales, dados en un lenguaje alegórico por Orfeo, según el autor, encierran también claves nodales para la correcta comprensión del universo y la correcta designación

de las "fuerzas naturales" que gobiernan sobre todos los procesos físicos que mantienen todas las cosas en movimiento. En esa dirección, en el cuarto capítulo se empleó la imagen de Zeus como "alma del mundo", esto es, como un punto de apoyo provisional para situar el origen de las cuestiones acerca del "teísmo panpsiquista" de Heráclito y el carácter dinámico, pensante y viviente del universo.

Comenzamos esa sección señalando que Zeus —en cuya raíz etimológica se encontraría la noción de "vida"— refleja la idea del alma que desaparece y reaparece sobre la tierra, lo que se asemeja al patrón del ciclo de exuberancia e indigencia del fuego en conformidad con el ciclo cosmogónico de B36 y B31ab. A grandes rasgos, se aceptó la posibilidad de que el dios de Heráclito sea causa autosuficiente de lo que vive, y su forma particular y material de manifestación sería una expresión del "alma del mundo", vocablo que Heráclito no empleó pero que nos permitió la caracterización de su esquema cosmogónico. Enseguida, se evaluaron algunas tesis sobre la existencia de un "alma del mundo", entendida por Gábor Betegh como una masa psíquica general compuesta de fuego y aire y que conforma una exhalación con propiedades alternantes entre humedad y sequía. La idea de "alma como principio" fue aceptada siguiendo la opinión de Aristóteles, y se extendió a la noción de "causa de vida" y "movimiento" del universo tomado en su conjunto. Teniendo en cuenta el esquema de B36 se concluyó que el "alma del mundo" estaría intrínsecamente ligada al ciclo de transformación ("nacimiento" y "muerte") de todas las cosas que, como regla general en el esquema heraclíteo, se refleja en la estructura dinámica del mundo.

A continuación, se defendió el talante de una teoría panpsiquista, a la luz de algunas *placita* de Mouraviev en su reconstrucción del libro de Heráclito en concordancia con la citación de Tales de Mileto. Se alegó que las almas nacen de esta masa y se convierten en parte integral de ella en un ciclo infinito de nacimiento y renacimiento, como un modo "procesual" y "materialista", mas no salvífico al estilo órfico. Por tanto, habiendo definido que el alma es coextensiva con el fuego cósmico, se definió que esta "no puede seguir viviendo antes y después de nuestra muerte, porque es sinónimo de vida e inteligencia en su grado más alto, y se seguirá nutriendo de las exhalaciones provenientes de la tierra o el mar"[4].

Los fragmentos en los que se explican las transformaciones del alma fueron objeto de un análisis detallado por parte de Mouraviev, quien sugiere que implica un ciclo que va desde las almas individuales hasta el alma del mundo. Este examen arrojó como conclusión que: (i) las almas al principio se presentan en plural, refiriéndose a entidades individualizadas, mientras que (ii) al final se utiliza el singular para hacer referencia a una masa cósmica llamada "alma del mundo", cuyo destino, es inseparable de la contienda universal. Al respecto, se examinó el problema de la existencia de una ἐκπύρωσις en Heráclito, el cual no consistiría en un "momento escatológico" del mundo, como pensaron los estoicos, sino que ocurre en todo momento como procesos alternantes de generación y destrucción, exuberancia

[4] Caballero (2015) 185.

y carencia que encuentran su punto de "homeostasis", esto es, una vez se alcanza el límite crítico de la conversión de todas las cosas por fuego o todos los seres se integren al "alma del mundo".

Ya en el quinto capítulo, el ciclo dinámico del alma fue asociado con los misterios de origen agrícola como Eleusis, esto es, a través de la asociación con la simiente del trigo con la rotación de Koré (imagen de la naturaleza que ama ocultarse e incluso es imagen del "alma del mundo"), cuya tendencia es descender, ocultarse y multiplicarse cuando asciende a la superficie. En ese sentido, se defendió un esquema cosmogónico, en el que no hay solución de continuidad entre la conflagración y el ordenamiento del mundo. Se afirmó que los seres nacen del "alma del mundo" y es así como el universo adquiere su dinamismo e, incluso, su inteligibilidad universal, según dice Heráclito: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.

Por tanto, participamos en mayor o menor medida de su naturaleza ígnea o seca, lo cual define nuestra sabiduría o el modo de conducir nuestro ἦθος. De esta manera nos purificamos en mayor o menor medida y nuestra alma se acerca el fuego del universo ubicado, según el esquema cosmogónico heraclíteo, en la esfera celeste ardiente donde se encuentran los astros y las almas que han encontrado su punto culminante de transformación para comenzar de nuevo. Teniendo en cuenta este dinamismo, se afirmó que hablar de una vida póstuma del alma no es una cuestión correcta en conformidad con el esquema cosmogónico de nuestro autor, toda vez que, como piensa Caballero, "el alma que muere ya no es nuestra, ya no vive en nosotros ni nosotros en ella, en la medida en que ese 'nosotros' exige también la afluencia de exhalaciones provenientes de nuestro propio cuerpo"[5].

Ahora bien, teniendo en cuenta esta regla general, pero también los alcances fisiológicos y materiales del alma, se quiso hacer una comparación entre los postulados de Heráclito y Platón. Se afirmo que ambos pusieron la "filosofía" como criterio supremo de la "vida en común" o la "vida políticamente cualificada" por la moderación y la sensatez (φρόνησις) y, en ese sentido, los cimientos de un proyecto político elaborado a la medida del dios Uno, el fuego hacia lo que todo tiende. La era porvenir es la "era del fuego", la "era de la sabiduría", es decir, cuando todo llega a ser sabio en un ciclo dominado por la Eternidad y la Guerra. El fuego triunfa en la conflagración cósmica.

Esta aproximación se elaboró teniendo en cuenta con un rasgo eminentemente escatológico en el esquema ético y cosmogónico de Heráclito. En el plano de la ética se obtuvo a la luz de algunos fragmentos acerca del "destino" de los "héroes" que, al caer muertos por Ares, se purifican, se "demonizan" (se transforman en démones) y les corresponde un "mejor destino" (μεγάλην μοῖραν), presumiblemente, en el Más Allá, donde pasan a ser comensales de los dioses y otros héroes. Heráclito fue evocado muy probablemente por Platón en este sentido

[5] Y agrega el autor: "el ciclo de la vida del cosmos continúa, y lo que en nosotros era el alma-Fuego, 'vive nuestra propia muerte'. A la inversa, cuando estamos vivos el alma en su estado más puro, que penetra en nosotros desde fuera, 'muere nuestra propia vida', pues inevitablemente se humedece -y se apaga- dentro de nosotros hasta ciertos límites". Caballero (2015) 185.

en *Crátilo*, con ocasión de explicar el término δαίμων y su parentesco con el destino de los hombres buenos cuando fallecen y ascienden al éter ardiente[6]. También se examinó la proximidad de esta visión de Heráclito a la de Platón acerca de los guardianes o guerreros de la *República* que gozan de "buen juicio" para el necesario cultivo de la sabiduría ("filosofía") orientadora de la "ciudad de Zeus", el dios que, bajo la égida de la Guerra, pone a unos como "esclavos" y a otros como "libres", acaso de los "males de la generación".

En suma, se expuso que, en la visión de Heráclito, las características relacionadas y mejor detalladas sobre el destino de ψυχή en el Más Allá, aparecen relacionadas muy especialmente con los guerreros, lo que aparece, a la luz de la investigación de Francesc Casadesús, una deuda de Heráclito con la épica homérica. Adicionalmente, se mencionó que el θυμός del héroe no es una mera "pasión inútil", toda vez que origina una lucha "a costa del alma", y desempeña un papel crucial en el desarrollo del Destino y también la Justicia, es decir, lo común, pero también imagen de la más perfecta proporción a la que debe ceñirse ψυχή. De manera que la lucha al fragor de la batalla sería posiblemente una especie de "purificación" necesaria para la muerte, cuya condición de posibilidad recuerda indudablemente el vocabulario iniciático de los contextos órficos preparatorios para el viaje al Más allá, e incluso al del propio Platón y su visión de la sabiduría como condición para obtener un buen destino alcanzado en el Hades.

Finalmente, dentro de la concepción heraclítea, se resaltó la importancia de la agencia humana para el cumplimiento de los acontecimientos de la Necesidad y la Guerra que, a algunos, hace libres, probablemente, al liberarlos del ciclo de reencarnaciones u otorgarles "un mejor destino". Por tanto, se afirmó que alrededor de los asuntos atinentes a la ψυχή, se organizan algunos valores que, aunque no necesariamente derivan en un ciclo de reencarnaciones como se entrevé en los contextos órfico-dionisiacos, la libertad de elección y acción de la vida políticamente cualificada por la ψυχή es un componente esencial para mantener el equilibrio cósmico. No obstante, según se examinó en los últimos capítulos, las interpretaciones sobre ψυχή en Heráclito pueden variar, pero es evidente que se considera una entidad material y susceptible de sufrir cambios en su naturaleza.

A grandes rasgos, creemos que en esta investigación se defendió con el mayor empeño posible, la tesis de que en la doctrina de Heráclito se remonta a un componente iniciático de origen arcaico religioso que se expresa en sus consignas éticas que renovaron tanto la física como la teología de su tiempo[7]. Así mismo, se afirmó que su cosmogonía, tiene como punto de apoyo la contienda que se expresa entre la vida y la muerte, la exuberancia y la saciedad, en estrecha afinidad con los periodos de Amor y Odio en Empédocles. Creemos que las tesis de nuestro autor introdujeron una novedad en el desarrollo del pensamiento especulativo "prehelenístico", y que incluso pudieron soportar las derivas del orfismo (posterior a

[6] *Crat*. 398c.

[7] Esta opinión pudo haber sido explicitada ya por el autor de Derveni cuando indica que Heráclito "dio vuelta" a las "convenciones" (la "tradición") sin alterar los nombres "comunes".

Heráclito), según se examinó a la luz del *Papiro de Derveni*. En resumen, se quiso señalar que, a pesar de que cabría vislumbrar un trasfondo trágico y agonístico en la doctrina de Heráclito, no puede soslayarse que de ahí mismo se extrae una visión conjunta de la belleza y la conflagración que expresan la imagen del universo, cuya escisión, inexorablemente, se transforma en poesía y canto. Hemos evaluado, en la misma línea de Lebedev, que en Heráclito se encuentra una pluralidad de modelos poéticos metafóricos del cosmos. Entre ellos, el emblema del "arco y de la lira" podría ser asumida como un modelo cósmico en el que el conflicto y la armonía resultante es inexorablemente poética y musical que se expresa en el alma cósmica. De ahí se derivaría la demanda gnoseológica de una escucha atenta. Y si aceptamos también que "el arco y la lira" son una alusión indirecta a Apolo, entonces también la expresión de la armonía del mundo deberá aceptarse como una realidad divina que se expresa poética y musicalmente.

No resulta, entonces difícil trazar un paralelo entre Heráclito y Orfeo, en la matriz de la filosofía y la tragedia, toda vez que ambos recuerdan el carácter contradictorio de nuestra relación con el mundo, pero también la necesidad de adoptar el canto como guía de un λόγος cantado o musical que se hace obra, es decir, que coincide con el laberinto enigmático del universo. Orfeo, como dice Gianni Carchia, transforma el conjunto ambiguo y discordante en la armonía de un orden actual, κόσμος. De forma similar, para Heráclito, la sonoridad del λόγος es la guía que debemos seguir a veces por el oído o a veces por el olfato intuitivo que persiste incluso después de la muerte.

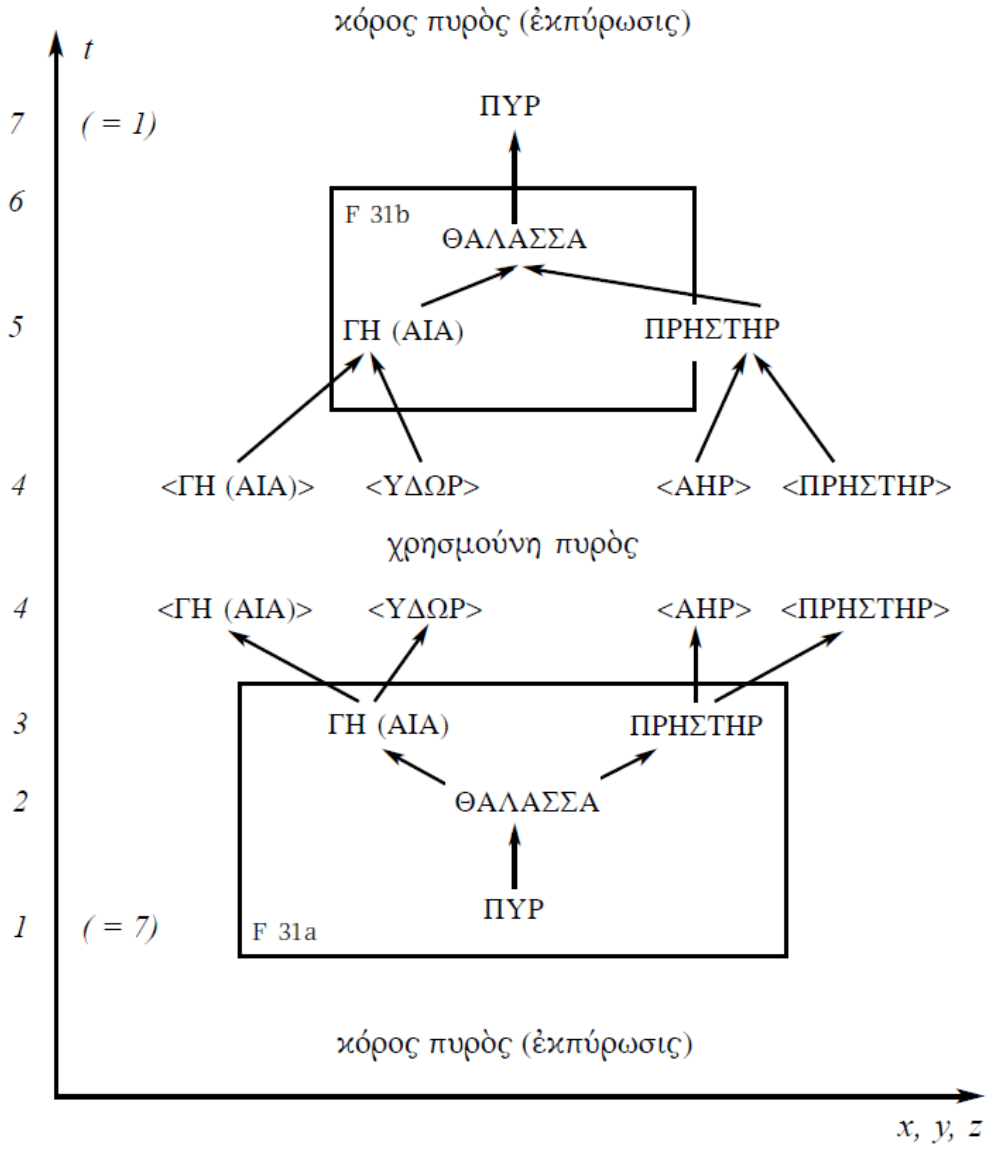
Es así como aceptamos, como puerto de llegada de esta investigación, la idea que nos ofrece Giorgio Agamben cuando nos dice que, en Grecia, la filosofía parece buscar su propio lugar en una confrontación con la experiencia mistérica, pues en ambos casos se habla de la vida que considerada en sí misma es un "misterio perfectísimo". Cabe entonces la opción de una relación arcaica entre una "teología secreta" y la antigua filosofía que recupera la polifonía del mito en su expresión total. Obtuvimos así una imagen del mundo que es expresión de una naturaleza de la que no se puede hablar, pero tampoco callar. Nos sumamos entonces a Plutarco cuando nos dice que la antigua filosofía era un discurso físico oculto en mitos, una teología secreta y mistérica, transmitida en enigmas, cuyas afirmaciones son "menos claras que lo que se silencia y lo que se calla más sospechoso que lo que se declara"[8].

***

[8] Plut, Fr. 157. Citado en Bernabé (2007) 59.

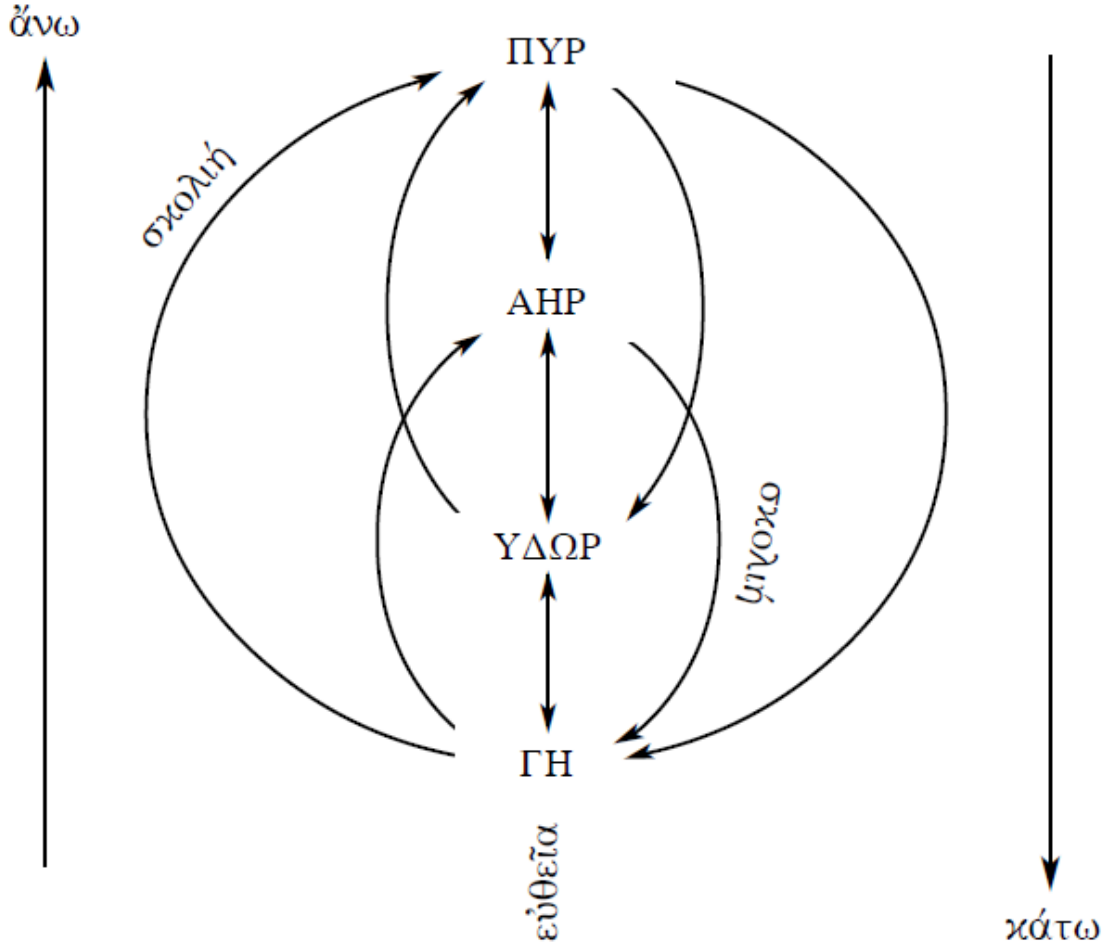
ANEXOS

Gráfico 1 de Sergei Mouraviev (2009) – "El ciclo del fuego"[9]



[9] Esquemas presentados por Sergei Mouraviev en el *Symposium Heracliteum* de 2009 en México D.F.: "Le livre d'Héraclite 2 500 ans après. L'état actuel de sa reconstruction".

Gráfico 2 de Sergei Mouraviev (2009) – “Los dos caminos del fuego”



BIBLIOGRAFÍA

Ediciones del libro de Heráclito

Ediciones alemanas

- Diels, Hermann. (1909). *Herakleitos von Ephesos*. Berlin: Weidmann.
- _____. (1960-1961). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung: Berlin, 3 vols.
- _____. (2010). *Doxographi graeci*. Cambridge Library Collection.
- Snell, Bruno. (1944). *Die Fragmente des Heraklit*, Tübingen H. Laupp.

Ediciones castellanas

- Bernabé, Alberto. (2008). *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza.
- _____. (2019). *Fragmentos presocráticos*. Madrid: Abada.
- Eggers Lan, Conrado. Juliá, Victoria E. (1978). *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos.
- Farré, Luis. (1977). *Heráclito*. *Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar.
- García Calvo, Agustín. (1999*). Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Zamora; Lucina.
- Kirk, Geoffrey. Raven, John Earle. Schofield, Malcolm. (1987). *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos.
- Llanos, Alfredo. (1969). *Los presocráticos y sus fragmentos*. Buenos Aires: Juárez.
- Marcovich, Miroslav. (1968). *Heráclito. Texto griego y versión castellana*. Mérida: Talleres gráficos universitarios.
- Mouraviev, Sergei. (2015). *Refectio: Liber ut a nobis restitutus*, en Hülsz, Enrique. Álvarez, Omar. (2015). *El libro de Heráclito. 2500 años después*. *Estudios sobre los Heraclitea de Serge Mouraviev*. México D.F. Universidad Autónoma de México.

Ediciones francesas

- Axelos, Kostas. (1958). *Les fragments d'Héraclite d'Éphèse*. París : Estienne.
- Bollack, Jean. Wismann, Heinz. (1972). *Héraclite ou la séparation*. París: Les Éditions de Minuit.
- Conche, Marcel. (2005). *Fragments: Héraclite*. París: PUF.
- Jeannière, Abel. (1977). *Héraclite. Fragments: traduction et introduction*. París: La philosophie en poche.
- Pradeau, Jean-François. (2004). *Héraclite. Fragments (Citations et témoignages*). París: Flammarion.

- Solovine, Maurice. (1931). *Doctrines philosophiques. Héraclite d'Éphese*. París: Librairie Félix Alcan.

Ediciones inglesas

- Bywater, Ingram. (1877). *Heraclitii Ephesii Reliquiae*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, Charles H. (1981). *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, Geoffrey. S. (1954). *Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge: University Press.
- _____. Raven, John Earle. (1962). *The Presocratics Philosophers*. Cambridge: University Press.
- Mansfeld, Jaap. (1979). *Heraclitus Fragments*. Amsterdam: Athenaeum.
- Robinson, Thomas. M. (1987). *Heraclitus, Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. Toronto: University of Toronto Press.

Ediciones italianas

- Bodrero, Emilio. (1978). *Eraclito: testimonianze e frammenti*. Roma: Anastatica.
- Colli, Giorgio. (1993). *La sapienza greca III: Eraclito.* Milán: Adelphi.
- Diano, Carlo. Serra, Giuseppe. (1989). *Eraclito: testimonianze e frammenti*. Milano: Mondadori.
- Fronterotta, Francesco. (2013). *Eraclito. Frammenti. A cura di Francesco Fronterotta*. Milano: RCS Libri S.a.A.
- Mondolfo, Rodolfo; Tarán, Leonardo. (1972). *Eraclito: testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia.
- Trabattoni, Franco; Sini, Carlo. (1991). *Eraclito: testimonianze e frammenti*. Milano: Marcos&Marcos.

Ediciones rusas

- Mouraviev, Sergei [Ed., Trad. & Comm.]. (1999). *Heraclitea II.A.1. Traditio (A)*. Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Mouraviev, Sergei. (2008) *Heraclitea III.2. Recensio: Placita*. Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Mouraviev, Sergei. (2006a). *Heraclitea III.3.B/i. Recensio: Fragmenta*. Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Mouraviev, Sergei. (2006b). *Heraclitea III.3.B/ii. Recensio: Fragmenta*. Sankt Agustin: Academia Verlag.

- Mouraviev, Sergei. (2006c). *Heraclitea III.3.B/iii. Recensio: Fragmenta*. Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Lebedev, Andrei. "The logos of Heraclitus: A reconstruction of his word and thought (with a new critical edition of the fragments)". San Petersburgo: Nauka.
- Lebedev, Andrei. (2022) *New edition of Heraclitus' fragments: Greek text and English translation* (Versión corregida y aumentada en 2022 y publicada en la plataforma Academia).

Libros sobre Heráclito

- Bernabé, Alberto. (2008). *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid: Alianza.
- _____. De Jáuregui, Miguel Herrero. Jiménez, Ana Isabel. Martín, Raquel. (2013). *Redefining Dionysos*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Bernays, Jacob. (1869). *Die heraklitischen Briefe*. Berlin: W. Hertz.
- Beta, Simone. (2016): *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*. Turín: Einaudi.
- Bollack, Jean y Wismann Heinz. (1995). *Héraclite ou la séparation*. París: Minuit.
- Burnet, John. (1920). *Early greek philosophy*. Londres: A & C Black.
- Cacciari, Massimo. (2000). *El dios que baila*. Buenos Aires: Paidós.
- Calasso, Roberto (2004). *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*. México: Sexto Piso.
- Collins, Derek. (2008). *Magic in the Ancient Greek World*. Oxford: Wiley-Blackwel.
- Cappelletti, Ángel. (1969). *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas: Monte Ávila.
- De Zubiría Rueda, Manuel. (2018). *Knowledge, Language, and Communication in Heraclitus*. (Tesis doctoral). Edimburgo: The University of Edinburgh.
- Gomperz, Théodore. (1887). *Zu Heraklit's Lehre und den Ueberresten seines Werkes*. Viena: Gerold
- Gomperz, Théodore. (1910). *Les penseurs de la Gréce. Histoire de la Philosophie Antique. III. L'ancienne Académie; Aristote et ses sucesseurs; Théophraste et Straton de Lamsaque*. París – Lausana: Librairie Félix Alcan – Payot & Cie. Éditeurs.
- Gomperz, Théodore. (1908). *Les penseurs de la Grèce: Histoire de la Philosophie Antique I*. París – Lausana: Librairie Félix Alcan – Payot & Cie. Éditeurs
- Hülsz, Enrique (ed.). (2009). *Nuevos Ensayos sobre Heráclito.* Actas del Segundo Symposium Heracliteum. México D.F. Universidad Autónoma de México.

- Hülsz, Enrique. (2001). *Logos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. (Tesis doctoral). México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hülsz, Enrique. Álvarez, Omar (2015) *El libro de Heráclito. 2500 años después*. Estudios sobre los Heraclitea de Serge Mouraviev. México D.F. Universidad Autónoma de México.
- Ramnoux, Clémence. (1968). *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. París: Les Belles Lettres.
- Ramnoux, Clémence. Belaval, Ivon. Wahl, Jan. Brun, Jean. Aubenque, Pierre. Dumont, Jean-Paul. Goldschmidt. Arrighetti, Graziano. (1972) *Historia de la Filosofía. La filosofía griega*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Weerts Emil. (1926). *Heraklit und Herakliteer*. Berlin: University of Illinois in Urbana-Champaign – Ebering.

Artículos sobre Heráclito

- Aguilera Quiroz, Sebastián. "Dios. lógos y fuego en Heráclito", Byzantion Nea Hellás, 33, (2014), 11-27.
- _____. "Paralelos entre Heráclito y los Órficos". Paralaje. Revista de Filosofía 7, (2011), 162-190.
- Adoménas, Mantas. "Heraclitus on religion", en Phronesis 44, (1999), 87-113.
- Albert. Karl: "Philosophie und Erziehung bei Heraklit von Ephesus", en Pedagogica Historica 9, (1969), 5-19.
- Aubenque, Pierre. "La actualidad de Aristóteles", en DAIMON. Revista de Filosofía 22, (2001), 9-16.
- Auerbach. Wilhelm: "De principio heraclíteo", en *Eos* 32, (1929), 301-314.
- _____. "Zur Gegenüberstellung von Sein und Schein bei Heraklit", en *Eos*.33, (1930), 651-664.
- Babut, Daniel. "Héraclite et la critique des poètes et des savants", en *L'Antiquité Classique* 45, (1976), 464-96.
- _____. "Héraclite et la religion populaire", en *Revue des Études Anciennes* 77, (1975), 27-62.
- Bariñaga Jiménez. David: "La teología de Heráclito de Éfeso", en *Anábasis: Revista de Filosofía* 6, (1992), 89-107.
- Bernabé. Alberto. "Los filósofos presocráticos como autores literarios", en *Emérita*. 47/2, (1979), 357-394.
- _____. "κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Modelos del tiempo en las cosmogonías presocráticas", en *Emérita* 58, (1990), 61-98.
- Bernabé. Alberto. "Actualización científica: la poesía órfica", en *Tempus*, (1992), 1-41.

- Bernabé. Alberto. “La fórmula órfica “cerrad las puertas profanas”, en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 1, (1996), 13-37.
- Bernabé. Alberto. “Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones. modelos y relaciones”, en *Taula* 27-28, (1997), 75-99.
- Bernabé. Alberto. “αἴνιγμα y αἰνίττομαι: exégesis alegórica en Platón y Plutarco” en Pérez Jiménez. A. García López J. Aguilar. *Plutarco. Platón y Aristóteles*. Actas del V Congreso Internacional de la International Plutarch Society (Madrid-Cuenca. 4-7 de mayo de 1999). Madrid, (1999a), 189-200.
- Bernabé. Alberto. “La experiencia iniciática en Plutarco”, en Pérez Jiménez A. y Casadesús Bordoy, Francesc. (2001). *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco*. Madrid-Málaga, 5-22.
- Bernabé. Alberto. “Las *Ephesia Grammata*. Génesis de una fórmula mágica”, en *MHNH* 3, (2003), 5-28.
- Bernabé. Alberto. “Los misterios de Eleusis”, en Casadesús, Francesc (ed.). (2002). Palma de Mallorca: Sectes. Ritus i religions del món antic, 133-157.
- Bernabé. Alberto. “El silencio entre los órficos”, en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 19, (2007), 53-66.
- Bernabé. Alberto. “Expresiones polares en Heráclito”, en Hülsz, (2009), 103-137.
- Bernabé. Alberto. “Fedón, 69c: ¿por qué los βάκχοι son los verdaderos filósofos?” Revista *Archai* 16, (2016), 77-93.
- Bernabé. Alberto. “La cosmogonía de las Metamorfosis de Ovidio y las Rapsodias órficas”, en *Emerita Revista de Lingüística y Filología Clásica* 86 (2), (2018), 207-232.
- Bernays, Jacob. “Heraclitea. Particula I” [1848], en Bernays, J. (1885). *Gesammelte Abhandlungen*, Usener, H. (ed.). 1: 1–36. Berlin: W. Hertz.
- _____. “Heraklitische Studien” [1850] en Bernays, J. (1885). *Gesammelte Abhandlungen*, Usener, H. (ed.). 1: 1–36. Berlin: W. Hertz.
- _____. “Neue Bruchstücke des Heraklit von Ephesus” [1854] en Bernays, J. (1885). *Gesammelte Abhandlungen*, Usener, H. (ed.). 1: 1–36. Berlin: W. Hertz.
- Beta, Simone. “Riddling at table: *trivial ainigmata vs. philosophical problemata”,* en Ribeiro Ferreira, J. Leão, D. Tröster M. y Barata Dias, P. (2009). *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 97-102.
- Betegh, Gabor. “Empédocle, Orphée et le papyrus de Derveni”, en Morel, P. M. Pradeau, J.-F. (edss). (2001). *Les anciens savants: Études sur les philosophies préplatoniciennes*. Estrasburgo: Université Marc Bloch, 47–70.
- Betegh, Gabor. “Eschatology and Cosmology: Models and Problems”, en Sassi, M.M. (2006). *La costruzione del discorso filosofico nell’età dei Presocratici*. Pisa: Edizioni della Normale, 27–50.

- Betegh, Gabor. "On the physical aspect of Heraclitus' psychology", en *Phronesis*, vol. 52, 1, (2007), 3-32.
- Betegh, Gabor. "The Limits of the Soul: Heraclitus B 45 DK. Its Text and Interpretation", en Hülsz (ed.). (2009). 391-414.
- Bossi, Beatriz. "Acerca del significado del fragmento B62 (DK)", en Hülsz (ed.) (2009), 285-314.
- Betegh, Gabor. "*Heraclitus B32. Revisited in the Light of the* Derveni Papyrus", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 28, (2011), 9-22.
- Bremmer, Jan Maarten. "The birth of the term Magic", en ZPE, (1999), 126, 1-12.
- Bröcker, Walter: "Heraklit zitiert Anaximander", en *Hermes*. 84 (1956).
- Brown, C. "Seeing Sleep: Heraclitus Fr. 49 Marcovich (DK 22B21)", en *The American Journal of Philology* 107, (1986), 243-245.
- Burkert, Walter. "ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus'", RhM 105, (1962), 36-55.
- Burkert, Walter. "Pythagorean Texts, ed. Thesleff", *Gnomon*, 39, (1967), 549-556.
- Burkert, Walter. "Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge, (1972), 709.
- Burkert, Walter. (1983b). "Itinerant diviners and magicians. A neglected element in cultural contacts", en Hägg, R. (ed.). The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation. *Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*, series in 4º, 30 Stockholmm, (1983), 115-119.
- Burkert, Walter. (1987b). "Oriental and Greek Mythology", en Bremmer, R. (ed.) (1987), *Interpretations of Greek Mythology*, 10-40.
- Burkert, Walter. "Bacchic Teletai in the Hellenistic Age", en Carpenter, T. H. Faraone, Ch. (eds.). *Masks of Dionysus*, (1993), 259- 275.
- Burkert, Walter. (1997a). "Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos", Taula 27-28, (1997), 11-32.
- Burkert, Walter. "Parmenides' Proem and Pythagoras' Descent", en Adluri, Vishwa, (ed.). (2013). *Philosophy and Salvation in Greek Religion*". Berlin, Boston: De Gruyter, 85-116.
- Caballero, Raúl. "Las musas jonias aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito", en *Emérita* 76 (1), (2008), 1-33.
- Caballero, Raúl. "El libro de Heráclito reconstruido por S. Mouraviev. ¿Una ofrenda a Ártemis Efesia o al dios Glauco?", en Álvarez y Hülsz. (2015). 153-190.
- Calabi, Francesca. "Il signore il cui oracolo è a Delfi. non dice nè nasconde. ma indica", en *Bolletino dell" Instituo di Filologia Greca dell"Università di Padova* 4, (1977-1978). 14-34.

- Calabi, Francesca. "Eraclito. Il cammino della saggeza", en *Sandalion* 8-9, (1985- 1986), 5-26.
- Calogero, Guido. "Eraclito", en *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 17, (1936). 195-224.
- Calvo Martínez, Tomás. "La noción de *Physis* en los orígenes de la filosofía griega", en *DAIMON. Revista de Filosofía* 21, (2000), 21-38.
- Calvo Martínez, Tomás. "Léxico y filosofía en los presocráticos", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 6, (1971), 7-23.
- Capelle, Wilhelm. "Das erste Fragment des Heraclitus", en *Hermes* 59, (1924), 190-204.
- Casadesús Bordoy, Francesc. "Heródoto II 81: ¿órficos o pitagóricos?", Actas del VIII congreso español de estudios clásicos, Madrid, vol. 2, (1994), 107-111.
- Casadesús Bordoy, Francesc. (1995b). "Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)". Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1995.
- Casadesús Bordoy, Francesc. (1997a). "Gorgias 493 a-c: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica", en Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 27-30 septiembre de 1995), Madrid, (1997), vol. II, 61-65.
- Casadesús Bordoy, Francesc. "La crítica platónica de la magia", en Congreso nacional de Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico, Córdoba, (1998).
- Casadesús Bordoy, Francesc. "La borrachera eterna como premio. El testimonio de Plutarco", en Montes, J. G. Sánchez M. Gallé, R. J. (eds.). *Plutarco, Dioniso y el vino*. Madrid: (1999), 161-170.
- Casadesús Bordoy, Francesc. "Análisis de la figura del mago en ambientes órficos", en Actas del X Congreso español de Estudios Clásicos, vol. III, 2000.
- Casadesús Bordoy, Francesc. "La concepción plutarquea de los daímones", en Pérez Jiménez, A. y Casadesús Bordoy, F. (eds.). *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco*. (2001). Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000, 23-34.
- Casadesús Bordoy, Francesc. "A la búsqueda del lector perspicaz: el caso de Heráclito", en *Estudios Clásicos* XLIV (121), (2002), 95-105.
- Casadesús Bordoy, Francesc. "La transposición del vocabulario épico en el pensamiento filosófico de Heráclito", en Hülsz, (2009), 139-168.
- Cherniss, Harold. "Review of *Untersuchungen zu Heraklit*", por Olof Gigon. AJP 56, (1935), 414-16.
- Chitwood, Ava. "Heraclitus αἰνικτής. Heraclitus and the Riddle", *Studi Classici e Orientali*, 43, (1995a), 49-62.

- Christidis, Theodoros: "'Heraclitus' two views on change and the physics of complexity", en *Philosophical Inquiry* 19, (1997). 52-70.
- Cordero, Néstor Luis. "La dinámica de la polis en Heráclito", en *Cuadernos de Filosofía* 17, (1977), 15-25.
- Coxon. Allan H. "Heraclitus", en *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford. Clarendon Press, (1949), 415 y ss.
- Crahay, Roland. "La bouche de la vérité", en Jean-Pierre Vernant (ed.). (1974) *Divination et rationalité*, 201-219.
- Crépet, Fabien "Héraclite et le Cyceon", en *Klêsis. Revue philosophique* 1/2. "De la philosophie grecque", Montpellier, (2006), 1-19.
- Curi, Humberto: "Historia e polymathia. A proposito del frammento 35 di Eraclito", en *Giornale di Metafisica* 27, (1972), 569-574.
- Darcus, Shirley M. L. "*Daimon* as a Force in Shaping *Ethos* in Heraclitus", en *Phoenix* 28, (1974), 390-407.
- Del Pozo Ortiz, Alberto. "Heráclito. DK 22 B30": *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 6, (1972), 93-120.
- _____. "What death brings in Heraclitus", Gymnasium 85, (1978), 501–510.
- Diels, Hermann: "Heraclitus", en James Hastings (ed.). *Encyclopedia of Religion and Ethics* 6, (1912), 591-594.
- Drozdek, Adam. "Heraclitus' Theology", en *Classica et Mediaevalia* 52, (2001), 37-56.
- English, Robert. "Heraclitus and the Soul", en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 44, (1913), 163-184.
- Eggers Lan, Conrado: "La teoría heraclítea del *logos*", en *Nova Tellus* 5, (1987), 9-18.
- Fattal, Michel. "Le *logos* d'Héraclite : un essai de traduction", en *Revue des Études Grecques* 99, (1986), 142-152.
- Finkelberg, Aryeh. "On the history of the Greek κόσμος", en Harvard Studies in Classical Philology 98, (1996), 103–136.
- Finkelberg, Aryeh. "On Cosmogony and Ecpyrosis in Heraclitus", en American Journal of Philology 119, (1998), 195-222.
- Finkelberg, Aryeh. "Sobre la historia del cosmos griego", en *Discusiones Filosóficas*, 8 (11), (2007), 173-207.
- Finkelberg, Aryeh. "The Cosmic Cycle, a Playing Child, and the Rules of the Game", en Hülsz (ed.), (2009), 315-337.
- Finkelberg, Aryeh. "The term κόσμος in Heraclitus" en Finkelberg, Aryeh. (2017). *Heraclitus and Thales' conceptual scheme*. Jerusalén: Jerusalem Studies in Religion and Culture 23.

- Finkelberg, Aryeh. “Heraclitus Fr. 1 and the related Logos-Fragments” en Finkelberg, A. (2017b). *Heraclitus and Thales' conceptual scheme*. Jerusalén: *Jerusalem Studies in Religion and Culture*, Tomo 23.
- Forster, E. (1945): “Riddles and Problems from the *Greek Anthology*”, en *Greece & Rome*, 14, 42-47
- Fränkel, Hermann: “Heraclitus on God and the Phenomenal World”, en *Transactions of the Proceedings of the American Philological Association* 59 (1938), 230-244.
- _____. “A thought pattern in Heraclitus”, en *The American Journal of Philology* 59(3), (1938b), 309–337.
- Furley, David J. “Heraclitus”, en Gillespie, Charles. (1970). *Dictionary of Scientific Biography*, vol 6, 289-291.
- García Gual, Carlos: “Apuntes sobre los comienzos del filosofar y el encuentro griego del Mythos y del Logos”, en *DAIMON. Revista de Filosofía* 21, (2000), 55-66.
- _____. “Lengua. historia y proceso filosófico en Grecia”, en *El Basilisco* 10, (1980), 14-21.
- _____. “La utilidad de los bárbaros”, en *Claves de Razón Práctica* 5, (1990), 64-69.
- García Junceda. José Antonio. “Uno y múltiple: la dialéctica de los contrarios en Heráclito”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía IV*, (1984), 29-44.
- Gardella, Mariana. “Heráclito de Éfeso, Cleobulina de Lindos y la tradición de los enigmas”, en Revista de Filosofía 46 (1), (2021), 45-62.
- Gómez Margulis, Juan Pablo. “El ciclo cósmico en Heráclito”, en *Helmántica* 51, (2000), 155 y ss.
- _____. “La identidad logos-eón en el pensamiento de Heráclito”, en *Revista de Filosofía*. vol. LIII-LIV, (1999), 105-120.
- _____. “Heraclitus´ Criticism of Ionian Philosophy”, en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15, (1997), 1-50.
- Graf, Fritz. “Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual”, en Perennitas. Studi in onore di A. Brelich, Roma, (1980), 209-21.
- _____. “‘The Blessings of Madness’. Dionysos, Madness, and Scholarship”, Archiv für Religionsgeschichte 12, (2010), 167-180.
- Graham, David. “Heraclitus” Criticism of Ionian Philosophy”, Oxford Studies in Ancient Philosophy 15, (1997), 1–50.
- _____. “Heraclitus and Parmenides”, en Caston V. y Graham, D. W. (2002). *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Aldershot: Ashgate, 27–44.

- _____. “Representation and knowledge in a world of change”, en Hülsz, (2009), 75–91.
- _____. “Once more unto the stream”, en Sider D. D. Obbink (eds.). *Doctrine and Doxography. Studies on Heraclitus and Pythagoras*. Berlin. 303–320.
- Granger, Herbert, “Heraclitus B42”, en Hülsz (2009), 169-193.
- Guéniot, Philippe. “Lectures des présocratiques II. Un jeu clef: la petteia”, en *Revue de Philosophie Ancienne*. XVIII 2, (2000). 33-64.
- Guthrie, W. K. C. “The Presocratic World-picture”, en *Harvard Theological Review*, (1952), 87-104.
- _____. “Flux and Logos in Heraclitus”, en Mourelatos. Alexander P. D. The Presocratics. Nueva York. Anchor Books, (1974), 197-213.
- Hernández de la Fuente, David. (2001). “Sparagmós y cefaloforía: El mito de Penteo en Eurípides y Nono”, en CFC(Gr) 11, (2001b), 79-99.
- _____. “Elementos órficos en el canto VI de las Dionisíacas: El mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panópolis”, en Ilu. Revista de ciencias de las religiones, 7, (2002), 19-50.
- Hernández Sánchez, Domingo. “La ambigüedad del símbolo. Sobre la forma de arte simbólica en la estética de Hegel”, en Δαίμων, Revista de Filosofía, n° 14, (1997), 59-68.
- Herrera Corduente. Miguel. “El enigma trágico y la filosofía. La dialéctica y el diálogo trágico”, en *Anales del Seminario de Metafísica*. 29, (1995), 189.
- Horky, Phillip Sidney. “Persian Cosmos and Greek Philosophy: Plato’s Associates and the Zoroastrian magoi”, en Oxford Studies in Ancient Philosophy 37, (2009), 47–103.
- Hoz, María Paz. “La educación de las élites efesias”, en *Emérita*. LXXII 1, (2004), 25-45.
- Hülsz Piccone, Enrique. “La unidad de la filosofía de Heráclito”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, (2005), 28.
- Hülsz Piccone, Enrique. “Flujo y logos. La imagen de Heráclito en el Cratilo y el Teeteto de Platón”, en Hülsz (2009), 361–390.
- Ioannidi, Hélène. “La Place d'Héraclite dans l'histoire de la philosophie grecque”, en *Eirene* 5, (1966). 17-41.
- Janko, Richard. “Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory”, Classical Quarterly 34, (1984), 89–100.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. “El culto de Baco en una inscripción rodia del s. II-III d. C.”, en SMSR 76, (2007a), 135-164.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. “Un iniziato sotto un tumulo a Cuma?”, en ZPE 161, (2007b), 105-114.

- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. Bernabé, Alberto. (2008). "Las laminillas órficas de oro", en Bernabé (2008), 495-535.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. "Dioniso Melanégida", en Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid I, (2009a), 621-629.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. "The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism", en G. Casadio & P. A. Johnston (eds.) Mystic Cults in Magna Graecia (2009b) 46-60.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. "Ὀρειβασία: la montaña como espacio sagrado en los cultos dionisíacos", en Peréz Jiménez, A. Calero Secall, I. (eds.). *Δῶρον Μνημοσύνης. Miscelánea de Estudios ofrecidos a Mª Ángeles Durán*, Zaragoza, (2011), 175-188.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. "The Sophoclean Dionysos", en Bernabé, A. De Jáuregui, Miguel Herrero. Jiménez, Ana Isabel. Martín, Raquel. (2013). *Redefining Dionysos*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. "De nuevo sobre Dioniso y las serpientes: mitos y ritos", Myrtia 30, (2015), 167-184.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. "Dioniso: la manía de un dios", en Fernández, Claudia Nélida. Zecchin de Fasano, Graciela Cristina. (2021). *Cartografías del yo en el mundo antiguo*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Kahn, Charles. "Some remarks on the origins of Greek science and philosophy", en Bowen, A.C. (ed.). (1991). *Science and Philosophy in Classical Greece*. Nueva York, 1–10.
- Kahn, Charles. "A new look at Heraclitus", en American Philosophical Quarterly 1(3), (1964), 189–203.
- Kahn, Charles. "The Greek verb 'to be' and the concept of being", en Foundations of Language, 2, (1966), 245–265.
- Kerkhoff. Manfred: "Juego y reino del niño (Nietzsche y Heráclito)", en *Diálogos*, 17, (1982), 7-26. 514.
- Kirk. Geoffrey S. "Heraclitus and Death in Battle", en The American Journal of Philology, 70, (1949), 384-393.
- Kirk. Geoffrey S. "The problem of Cratylus", en American Journal of Philology, 72 (3), (1951), 225.
- Kirk. Geoffrey S. "Ecpyrosis in Heraclitus: Some Comments", en Phronesis, Vol. 4, No. 2, (1959), 73-76.
- Kirk. Geoffrey S. "Heraclitus" Contribution to the Development of a Language. for Philosophy", en Archiv für Begriffsgeschichte 9, (1964), 73-77.
- Kirk. Geoffrey S. "Heraclitus", en *Encyclopædia Británica*, Vol. 11. (1960). Chicago: Encyclopædia Britannica, 455-483.

- Kirk. Geoffrey S. "Natural Change in Heraclitus", en Mourelatos, Alexander, (ed.). (1994). *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*. Princeton University Press, 189-196.
- Köngäs Maranda, Elli. "Structure des énigmes", en *L'Homme* 9, (1969), 5-49.
- Köngäs Maranda, Elli. "Riddles and Riddling: An Introduction", en *Journal of American folklore* 89, (1976), 127-137.
- Lebedev, Andrei. "The Cosmos as a Stadium: Agonistic Metaphors in Heraclitus Cosmology", en *Phronesis* 30, (1985): 131–50.
- Lebedev, Andrei. "The Life of Heraclitus. ('The Logos of Heraclitus', chapter I in English translation)", en Lebedev, (2014), 5-21.
- Lebedev, Andrei. "Metaphor of Liber Naturae and Alphabet Analogy in Heraclitus' Logos-Fragments (with some remarks on Plato's 'dream theory' and the origin of the concept of elements)", en Studia Praesocratica 8, (2017), 231-267.
- Lebedev, Andrei. "Study of conceptual metaphor in Heraclitus: metaphorical codes and models of the cosmos", en "Indo-european linguistics and classical philology –XXIV". Proceedings of the 24th Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky, (2020), 713-790.
- Legido López, Marcelino. "La vida *según la naturaleza* en la Estoa Antigua", en *Bien. Dios Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego,* en *Acta Salmanticensia* XVIII. 1, (1964), 85-134.
- Lledó Íñigo, Emilio. "Heráclito y las poetas", en *Revista de Filosofía* 15, (1956), 273-277.
- Lledó Íñigo, Emilio. "La lucha por la ley (Heráclito, fragmento B 44)", en Luis Alberto de Cuenca, Elvira Gangutia Elícegui, Alberto Bernabé Pajares, Javier López Facal (eds). (1984) "Athlon. Satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados [*sátira gramática en honor de Francisco R. Adrados]". Madrid: Gredos. 575-586.
- Lorite Mena, José. "El simbolismo mítico del logos y el fuego en Heráclito", en *Pensamiento* 37, (1981), 51-80.
- Lozada Pereira, Blithz. "Heráclito: Religión, lenguaje y filosofía", (sin año), 41-86. Proporcionado y publicado en la plataforma Academia por el propio autor.
- MacKenzie, Mary M. "Heraclitus and the Art of Paradox", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, (1988), 1-37.
- Mansfeld, Jaap. "Deconstructing Doxography", en *Philologus* 146, (2002), 277-286.
- Mansfeld, Jaap. "Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers", en Mnemosyne 20, (1967), 1-29.
- Mansfeld, Jaap. "Heraclitus in usum delphini", en *Lampas* 8, (1975), 364-393.
- Mansfeld, Jaap. "Heraclitus fr. B63DK", en *Elenchos* 4, (1983), 97-205.

- Mansfeld, Jaap. “Two Heraclitea in Philo Judaeus”, en Rossetti, Livio (ed.). (1983). *Atti del Symposium Heracliteum 1981*. Roma: Edizioni dell' Ateneo, 63-64.
- Mansfeld, Jaap. “Doxography of Ancient Philosophy”, en Zalta, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (2007). Recuperado de http://plato.stanford.edu/entries/doxography-ancient/
- Marcovich, Miroslav. “Heraclitus: Some Characteristics”, en *Illinois Classical Studies* 7, (1982), 171-188.
- Marcovich, Miroslav. “Problemas heraclíteos”, en *Emérita* 41, (1973), 449-473.
- Martín Hernández, Raquel. (2013). “Dioniso en los primeros mitógrafos griegos”, en Bernabé, Alberto. Jiménez San Cristóbal, Isabel. Santamaría, Marco Antonio (eds.). *Dioniso. Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisíaco en Grecia antigua*, Madrid: Liceus: Historia antigua, 195-215.
- Martín Hernández, Raquel. (“El papel escatológico de las Erinis en los testimonios órficos”, en Maestre, Montes, Cejudo, (*et. al.* eds.). (2014). Baetica Renascens. Vol. I. Cádiz-Málaga: FAEC. IDEU. Grupo editorial 33.
- Maurizio, Lisa. “The voice at the centre of the world”, en Lardinois and McClure (2001), 38-54.
- Maurizio, Lisa. “*Technopaegnia* in Heraclitus and the Delphic oracles: Shared compositional techniques”, en Kwapisz, J. Petrain, D. y Szymański, M. (2013). *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*. Berlin: De Gruyter, 100-12.
- Melendo, Tomás. “Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino”, en *Anuario Filosófico* 14, (1981), 63-100.
- Melendo, Tomás: “Nada y ontología en el pensamiento griego”, en *Anuario Filosófico* 18, (1985), 516
- Meuli, Karl. “Scythica”, en Hermes 70, Bd. H. 2, (1935), 121-176.
- Miller, Edward L: “The Logos of Heraclitus: Updating the Report”, en *Harvard Theological Review* 74, (1981), 161-176.
- Mondolfo, Rodolfo. “Evidence of Plato and Aristotle Relating to the Ekpyrosis in Heraclitus”, en Phronesis, Vol. 3, No. 2, (1958), 75-82.
- Moulines. Ulises. “Un problema de interpretación. La significación del *logos* en Heráclito”, en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 6, (1972), 93-120.
- Mouraviev, Serge. “Heraclitus ap. Clem. Strom. I, 70, 3: a neglected fragment?” en Rossetti, Livio (ed.). (1983). *Atti del Symposium Heracliteum 1981*. Roma: Edizioni dell' Ateneo, 17-36.
- Mouraviev, Serge. “The moving posset once again: Heraclitus Fr. B125 in context”, en *Classical Philology* 46, (1996), 34-43.
- Mouraviev, Serge. “Héraclite d’Éphese”, en Goulet R. (ed.) *Dictionnaire des Philosophes antiques*. Vol. III. París. CNRS, (2000), 573-617.

- Mouraviev, Serge. "The hidden patterns of the Logos", en Boudouris, K.I. (ed.). (1996). *The Philosophy of Logos*, vol. I, Athens, 148–168.
- Mouraviev, Serge. "Doctrinalia Heraclitea I et II. Âme du monde et embrasement universel (Notes de lecture)". Phronesis 53 (4-5), (2008), 315-358.
- Mouraviev, Serge. "Le livre d'Héraclite 2500 ans après. L'état actuel de sa reconstruction", en Hülsz, (2009), 11–73.
- Mouraviev, Serge. "Doctrinalia Heraclitea III: Âmes, fleuves et exhalaisons (Notes de lecture)", en *Revue de Philosophie Ancienne* 26, (2008), 44-77.
- Mouraviev, Serge. "Hippolyte, Héraclit et Noët (commentaire d'Hippolyte, Refut. Omn. Haer. IX 8-10)", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, a cura di W. Haasee H. Temporini*, vol. II 36.6. De Gruyter, Berlin-Nueva York, (1992), 4375-4402.
- Mouraviev, Serge. "Héraclite d'Éphèse", en Goulet R. (ed.). (2000). *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, París, CNRS Éditions, 577-617.
- Naerebout, Frederick y Beerden, Kim. "'Gods Cannot Tell Lies': Riddling and Ancient Greek Divination", en Kwapisz, J. Petrain, D. y Szymański, M. (2013). *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*. Berlin: De Gruyter, 121-147.
- Nagy, Gregory. "Early Greek views of poets and poetry", en *Kennedy*, (1989), 1–77.
- Mourelatos, Alexander. "Heraclitus. Fr. 114", en *The American Journal of Philology* 86, (1965), 258-266.
- Most, Glenn W. "Heraclitus on Religion", Rhizomata 1(2), (2013), 153–167.
- Nussbaum, Martha. "Psychḗ in Heraclitus", en *Phronesis* 17, (1972), 1-16; 153-170.
- Petit, Alain. "Héraclite : la captation de la marge", en *Études Philosophiques*, (1988), 207-219.
- Pichard, Alexis. "Dikē as Global World Order: An Orphic Inheritance in Aeschylus?", en *Trends in Classics*, (2016), 8(2), 242–281.
- Poster, Carol. "The Task of the Bow: Heraclitus' Rhetorical Critique of Epic Language", en Philosophy & Rhetoric, Vol. 39, No.1, (2006), 1-21.
- Potamiti, Anna. "γρίφους παίζειν: Playing at Riddles in Greek", en *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 55, (2015), 133-153.
- Pralon, Didier. "L'immondice des immondices (Héraclite. fr. 96 DK)", en *Revue de Philologie* 52, (1978), 98-105.
- Prier, Raymond Adolph: "Symbol and Structure in Heraclitus", *Apeiron* 7, (1973), 23-77.
- Pritzi, Kurt. "On the Way to Wisdom in Heraclitus", *Phoenix* 39 (1985). 303-316.
- Rammnoux, Clémence. "La tradition présocratique et le langage", en *Revue de Métaphysique et de Morale* 79, (1974). 269-280.

- Rammnoux, Clémence. “Un episode de la rencontre Est-Ouest. Zoroastre et Héraclite”, en *Revue de la Méditeranée* 19, (1959), 329-364.
- Reeve, C. D. C, “Ekpurôsis and the Priority of Fire in Heraclitus”, en Phronesis 27, (1982), 299–305.
- Reinhardt, Karl. “Heraclitea”, en *Hermes* 77, (1942), 225-248.
- Reinhardt, Karl. “Heraklits Lehre vom Feuer”, en *Hermes* 77, (1942), 1-27.
- Renaut, Alain. “La nature aime se cacher”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 81 (1976). 62-111.
- Rethy, Robert: “Heraclitus” Fragment 56: The Deceptiveness of the Apparent”, en *Ancient Philosophy* 7, (1987), 1-7.
- Rivier, André. “L’homme et l’expérience humaine dans les fragments d’Héraclite”, en *Museum Heveticum* 13, (1956), 144-164.
- Robinson, Thomas. M. “Tre concetti eraclitei”, en *Sandalion* 5, (1982), 41-58.
- Robinson, Thomas. M. “Heraclitus on Soul”, en *The Monist* 69, (1986), 305-314.
- Robb, Kevin. “‘Psyche’ and ‘Logos’ in the fragments of heraclitus: the origins of the concept of soul”, en *The Monist* 69, (1986), 315-351.
- Rossetti, Livio. “La ‘fortuna’ di Eraclito nel pensiero moderno” en Rossetti, Livio (ed.). (1983). *Atti del Symposium Heracliteum*. (1981). Roma: Edizioni dell' Ateneo, 9-11.
- Rossetti, Livio. “Quale skoteinotes? Sul rapporto che Eraclito instaura con il suo uditorio potenziale”, en *Philologica*, 1, 1992, 3-28.
- Rossetti, Livio. “Polymathia e unità del sapere in Eraclito”, en Hülsz, (2009), 337-361.
- Rossetti, Livio. “Eraclito si identifica con i suoi 130-135 frammenti?”, en Pozzoni (ed.), *L’oscurità di Eraclito di Efeso*. (2014) Villasanta: Limina Mentis, 5-27.
- Sánchez Castro, Liliana Carolina. “Consideraciones en torno a la atribución del concepto de ‘destino’ a Heráclito en los testimonios doxográficos”, en Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica, XLVI (117/118), (2008), 19-28, enero - agosto, 19-28.
- Sánchez Castro, Liliana Carolina. “El Cratilo y las doctrinas heraclíteas del lógos y del fuego”, en Hypnos, São Paulo, 25, (2010), 239-248.
- Sánchez Castro, Liliana Carolina. “Considérations sur la transmission du fragment B25 d’Héraclite dans les textes patristiques”, en Sophia Perennis, 33, (2018a), 5-23.
- Sánchez Castro, Liliana Carolina. “El rol de Heráclito en el libro IX de las Vidas de Diógenes Laercio”, en Nova Tellvs, 36/1, (2018b), 9-26.
- Santamaría Álvarez, Marco Antonio. “The Term βάκχος and Dionysos Βάκχιος”, en A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal & R. Martín Hernández (2013). *Redefining Dionysos*: 38-57.

- Santiago, Rosa A. “Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad”, en *Faventia*. 20/2, (1998), 33-45.
- Sassi, Maria Michela. “How Musical was Heraclitu’s Harmony? A reassessment of 22 B 8, 10, 51 DK”, en Rhizomata, 3 (1), (2015), 3-25.
- Schäfer, Christian: “Los orígenes del pensamiento escéptico antiguo. El pesimismo gnoseológico de los presocráticos y su influencia en la filosofía antigua”, *Revista de Filosofía*. XI. 22, (1999), 95-127.
- Schmidt, Dennis J. “On the Obscurity of the Origins”, en *Philosophy Today* 26 (1982). 322-331.
- Schofield, Malcolm. “Heraclitus” theory of soul and its antecedents’, en S. Everson (ed.), Psychology, Cambridge, (1991), 13–34.
- Schofield, Malcolm. “Aenesidemus: Pyrrhonist and “Heraclitean””, en Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC. Tenth Symposium Hellenisticum, a cura di A.-M. Ioppolo e D.N. Sedley, Bibliopolis, Nápoles, (2007), 269-38.
- Seaford, Richard. “Immortality. Salvation. and the Elements”, en HSCPh 90, (1986), 14 y ss.
- Segura Peraita, Carmen. “Una interpretación de la concepción de la *physis* entre los presocráticos. Antes y después de Parménides”, en *Contrastes* 6, (2001), 143-160.
- Senzasono, Luigi. “Genesi e significato del concetto eracliteo di misura”, en *Discorsi* 3, (1983), 215-234.
- Singh, R. “Heraclitus and the Law of Nature”, en *The Journal of the History of Ideas* 24, (1963), 457-472.
- Snyder, Jane M. “The *harmonia* of Bow and Lyre in Heraclitus Fr. 51 DK”, en *Phronesis* 29, (1984), 91-95.
- Solana Dueso, José. “Heráclito la relación y la problemática del nombre”, en Convivium: revista de filosofía, 16, (2003), 19-36.
- Sorge, C. “Il logos e gli opposti nel pensiero di Heráclito”, en *Giornale di Metafisica* 12, (1957), 367-383.
- Stewart. Donald: “Contradiction and the Ways of Truth and Seeming”, en *Apeiron* 14, (1980), 1-14.
- Taylor, Archer. “The Riddle”, en *California Folklore Quarterly* 2, (1943), 129-147.
- Uscatescu, Jorge. “Heráclito y la interpretación”, en *Revista de Estudios Políticos* 194, (1974), 209-221.
- Vassallo, Christian. “Il fr. 70 Marcovich di Eraclito (= DK 22 B 85) nel De ira di Filodemo. Praesocratica Herculanensia III”, en CErc 43, (2013), 73-93.

- Vassallo, Christian. “Die Überlieferung des Fr. 18 Marcovich des Heraklit (= DK 22 B 81) in PHerc. 1004 (Philodemi De rhetorica, Liber VII). Praesocratica Herculanensia II”, en Mnemosyne 68, (2015a), 185-209.
- Vassallo, Christian. “Orpheus in the Herculaneum Papyri. Praesocratica Herculanensia VI”, en APF 61.1, (2015b), 87-113.
- Vassallo, Christian. “Towards a Comprehensive Edition of the Evidence for Presocratic Philosophy in the Herculaneum Papyri”, en Derda, T., Łajtar, A., Urbanik, J. (Hrsg.), *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology*, 3 B.de (Warschau), I, (2016), 315-345
- Vassallo, Christian. “Feuer und göttliche Dialektik bei Heraklit: Neue Lesungen in P.Herc. 1428, Kol. 330 (olim Fr. 17) Praesocratica Herculanensia IX*”*, en *Mnemosyne*, Vol. 71, Fasc. 5, (2018), 717-732.
- Vlastos, Gregory. “On Heraclitus”, en American Journal of Philology 76 (4), (1955), 337-368.
- Viano, Cristina. “Aristotele e l’arché-fuoco di Heráclito”, en *Archives Internationales d’”Histoire des Sciences* 37, (1987), 207-221.
- Viano, Cristina. “Héraclite dans la doxographie d’Aristote”, en *Les Études Classiques* 57, (1989), 193-207.
- Vernant. Jean-Pierre. Gernet, Jacques. “L’évolution des idées en Chine et en Grèce du VI^{e} au II^{e} siècle Avant notre ère”, Bull. Ass. Budé, G. 4a serie, 3, (1964), 308-325.
- Vernant. Jean-Pierre. “Ambiguité et renversement : sur la structure enigmatique d’*Oedipe Roi*”, en *Mythe et tragedie I*, (1970), 99-135.
- Vernant, Jean-Pierre. “Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del *Edipo rey*”, en Vernant, Jean Pierre y Vidal-Naquet, Pierre. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Barcelona: Paidós, 103-135.
- Zaborowski. Robert. “Sur le fragment DK 22 B 85 d’Héraclite d’Ephèse”, en *Organon* 32 (2003), 9-30.
- Zoumpos, Anastasios Nikolaos. “Sur un fragment d’Héraclite 26 DK”, en *Revue des Études Grecques* 59, (1946-1947), 1-7.
- Zoumpos, Anastasios Nikolaos. *Herakleitos von Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber*, en Revue des Études Grecques Athen 70, (1956), 329-330

LITERATURA SOBRE ORFISMO

Ediciones y recopilaciones de los himnos y fragmentos órficos

- Bernabé, Alberto. (2003) *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses. el alma y el más allá*. Madrid: Akal.

- _____. (2004-2011). *Orphicorum et Orphicis similium Testimonia et fragmenta. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. *Poetae Epici Graeci: Testamonia et Fragmenta*, Vols. 1 y 2. Múnich y Leipzig: De Gruyter.
- Dubois, Laurent. (1995). *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce I*. Ginebra: Librairie Droz.
- ____. (1996). *Inscriptions Grecques Dialectales d'Olbia du Pont*. Genève.
- Jiménez San Cristóbal, Isabel. (2005). *Rituales órficos*. (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense.
- Kern, Otto. (1922). *Orphicorum fragmenta*.Wiedmann: Berlin.
- Periago Lorente, Miguel (ed.). (1987). *Himnos órficos*. Madrid: Gredos.
- West, Martin Litchfield. (1983). *The Orphic Poems*, Oxford Press.

Libros sobre el orfismo

- Bernabé, Alberto. (2004). *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid: Trotta.
- _____. Casadesús. Francesc (2009). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Akal.
- _____. (2011). *Platón y el orfismo*. Madrid: Abada.
- Carchia, Gianni. (2019). *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato*. Milán: Quodlibet.
- Casanova, Angelo. Bastianini, Guido (eds.). (2004). *Euripide e i papiri: atti del Convegno internazionale di* studi. Florencia 10 y 11 de junio.
- Graf, Fritz. (1974). *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*. Berlin - Nueva York.
- Guthrie. William K. C. (1970). *Orfeo y la Religión Griega: Estudio sobre el "movimiento órfico*". Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires.
- Jaureguizar, E. Jiménez San Cristóbal, A. I. Luján Martínez, E R. Hernández, R M. Santamaría Álvarez, M A. Torallas Tovar, S. (2011) *Tracing Orpheus. Studies of the orphic fragments*. Berlin: De Gruyter, 361-364.
- Jiménez San Cristóbal, Isabel. Bernabé, Alberto. (2008). *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden/Boston: Brill.
- Kérenyi, Károli. (1950). *Die orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik*. Rhein-Verlag.
- Kern, Otto. (1920). "Orpheus. Eine religiongeschichtliche Untersuchung", Berlin.
- Macchioro, Vittorio. (2014). *Zagreus. Studio intorno all'orfismo*. Milan: Abraxas – Mimesis Edizioni.

- Martin Hernández, Raquel. (2006). El orfismo y la magia. (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense.
- _____. (2010). *Orfeo y los magos. La literatura órfica. la magia y los misterios*. Madrid: Abada.
- Santamaría, Marco Antonio. "Ποινὰς τίνειν. Culpa y expiación en el Orfismo", en Alvar Ezquerra, A.-González Castro, J. F. (eds.). *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, I, (2005), 397-405.
- _____. Bernabé, Alberto. (edss). (2010). *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Pugliese Carratelli, Giovanni. (1990). *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*. Bologna: Società editrice il Mulino.
- _____. (2011). *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milán: Adelphi.

Artículos sobre el orfismo

- Abrach, Luisina. "Las Tabletas de Olbia y las Láminas de oro, ¿dos expresiones de un mismo fenómeno religioso?". VIII Jornadas de Cultura Grecolatina del sur & III Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales "Palimpsestos". Bahía Blanca, 22 al 24 de mayo de 2017.
- Bastianini, Guido. "Euripide e Orfeo in un papiro fiorentino (PSI XV 1476)", en Bastianini, G. Casanova, A. (eds.). (2005). *Euripide e papiri, Atti del Convegno Internazionale di Studi*. (Studi e Testi di Papirologia n.s. 7). Florencia: Istituto Papirologico, 227-242.
- Bernabé, Alberto. "Tendencias recientes en el estudio del orfismo", en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, (1995), 23-32.
- Bernabé, Alberto. "La fórmula órfica "cerrad las puertas. profanos", Del profano religioso al profano en la materia", Revista de ciencias de las religiones 1, (1996a), 13-37.
- Bernabé, Alberto. "Platone e l'orfismo", ed. G. Sfameni Gasparro. Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi. Cosenza, (1998a), 33-93.
- Bernabé, Alberto. "Orphisme et Présocratiques : bilan et perspectives d'un dialogue complexe", en Laks, A. Louguet, C. (eds.). (2002). *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?* Lille : Centre de Recherche Philologique de l'Université Charles de Caulle, 205-247.
- Bernabé, Alberto. "L'Âme après la mort: modèles orphiques et transposition platonicienne", en J.F. Pradeau (ed.), *Etudes platoniciennes*, vol. IV, *Les Puissances de l'âme selon Platon*, Les Belles Lettres, París, (2007), 25-44.
- Bernabé, Alberto. "Las láminas de Olbia", en Bernabé, Alberto. Casadesús, Francesc (eds.). *Orfeo*, (2008), 495-546.

- Bernabé, Alberto. "El himno órfico a Zeus. Vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas", en Santamaría, M. Bernabé, A. (eds). (2010). *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 67-98.
- Bernabé, Alberto. "La transmigración entre los órficos", 179-210, en Santamaría, M. Madayo, K. Bernabé, Alberto. (2011). *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada.
- Betegh, Gábor. "The 'Great Tablet' from Thurii (OF 492)", en Jaureguizar, E. Jiménez San Cristóbal, A I. Luján Martínez, E R. Hernández, R M. Santamaría Álvarez, M A. Torallas Tovar, S. (2011) *Tracing Orpheus. Studies of the orphic fragments*. Berlin: De Gruyter, 219–225.
- Betegh, Gábor. "Pythagoreans and the Derveni Papyrus", en Sheffield F. Warren, J. (eds.). (2013) *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*. London: Routledge, 79–93.
- Betegh, Gábor. "Pythagoreans, Orphism and Greek Religion", en *A History of Pythagoreanism*, Huffman C.A. (ed.), (2014). Cambridge: Cambridge University Press, 149–66.
- Burkert, Walter. "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre", A&A 14, (1968), 93-114.
- Burkert, Walter. "Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation", The Center of Hermeneutical Studies. Colloquy 28. Berkeley, (1977), 1-47.
- Burkert, Walter. "Le laminette auree: Da Orfeo a Lampone", en Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6-10 octubre de 1974, Napoli, (1975), 81-104.
- Burkert, Walter. "Neue Funde zur Orphik", Information zum Altsprachlichen Unterricht 2, Graz, (1980), 27-41.
- Burkert, Walter. "Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans", en B. F. Meyer, E. P. Sanders (1982). *Jewish and Christian self-definition*, III, Londres, 1-22 (vid. et. 1997a).
- Burkert, Walter. "Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, Sitz im Leben", en W. Burkert, L. Gemelli Marciano, E. Matelli, L. Orelli (eds.). *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike (Atti del Seminario Internazionale Ascona*, 22-27 Settembre 1996) Göttingen, (1998), 387-400.
- Caballero, Raúl. "¿Escribió Heráclito la palabra *philosophous* en el fragmento DK B35?", en Álvarez y Hülsz (2015) 127-152.
- Cabrera Bonet, Paloma. "Orfeo en los Infiernos. Imágenes apulias del destino del alma" en ʾIlu. Revista de Ciencias de las Religiones 23, (2018), 31-55.
- Calame, Claude. "¿Qué es lo que es órfico en los Orphica?. La poesía atribuida a Orfeo", en Synthesis 11, (2004), 1-13.

- Calame, Claude. “Invocations et commentaires ‘orphiques’: Transpositions funéraires de discours orphiques”, en Mactoux M. y Geny E. (eds.), *Discours religeux dans l’Antiquirté. Actes du Colloque de Besançon* 27-28, enero de 1995, Besançons-París, 11-30.
- Calame, Claude. “Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary”, en Laks, A. y Most, G. W. (eds.). (1997). *en Laks A. Most, G. W (1997). Studies on the Derveni Papyrus, Oxford: University Press*, 65-80.
- Casadesús Bordoy, Francesc. “Heráclito y el orfismo”, en *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, 23, (1995), 103-116.
- Casadesús Bordoy, Francesc. “Orfeo y orfismo en Platón”, en *Taula*, (1997), 61-73.
- Casadesús Bordoy, Francesc. “República 364: un passatge òrfic?”, en Zaragoza, J. González Senmartí, A. (eds.), *Homenatge a Josep Alsina. Actes del Xè Simposi de la secció catalana de la SEEC*, Tarragona, (1992), 169-172.
- Casadesús Bordoy, Francesc. (1997c). “Òrfics o impostors? El testimoni d' Eurípides: Hipòlit 943-957”, en Bosch, M. del C. y Fornés, M. A. (eds.). *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la secció catalana I*. I de la secció balear de la SEEC, Palma de Mallorca, (1997), 167-170.
- Cera, Rachele. “Lamina orfica da Ipponio”. Axon. Vol. 2 – N°1. Junio, (2018), 107-110.
- Finkelberg, Aryeh. “On the Unity of Orphic and Milesian Thought”. HTR 79, (1986), 321-35.
- García-Gasco, Rosa. (2007). “Orfeo y el orfismo en las dionisíacas de Nono”. (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense.
- Giangrande, G. “La lamina orfica di Hipponion”, en Orfeo e L'orfismo. Atti del Seminario Nazionale (Roma-Perugia 1985-1991). Roma, (1993), 235-248.
- Graf, Fritz. “Recens. M. L. West, Orphic Poems”, en Gnomon 57, (1985), 585-591.
- Guarducci, Margherita. “Il cipresso dell’oltretomba”, en RFC, 100, (1972), 322-7.
- Guarducci, Margherita. “Laminette auree orfiche: alcuni problemi”, en Epigraphica, 37, (1975), 19-24.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. “El culto de Baco en una inscripción rodia del s. II-III d. C.”, Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 76, (2007), 135-164.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. “Un iniziato sotto un tumulo a Cuma”, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 161, (2007a),105-114.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. “Orfismo y dionisismo”, en Bernabé, A. Casadesús, F. (eds.). *Orfeo*, (2008), 697-727.

- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. "Rasgos órficos en la epigrafía religiosa griega y romana", en Bernabé – Casadesús (eds.)", Orfeo, (2008a), 1453-1489.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. "Los orfeotelestas y la vida órfica", en A. Casadesús, F. (eds.). *Orfeo*, (2008b), 771-799.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. "El ritual y los ritos órficos", en A. Casadesús, F. (eds.). *Orfeo*, (2008c), 731-770.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. "The meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism", en Johnston, P. A. y Casadio, G. (2009). *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin, 46-60.
- Macchioro. Vittorio. "Eraclito Nuovi studi sull"orfismo", en Bati, (1922), 87 y ss.
- Martín Hernández, Raquel. Bernabé, Alberto. "*Orphica et magica. Rasgos órficos en las ἐπωιδαί suritálicas: consideraciones sobre los "Hexámetros Getty*", en Suárez, Emilio. Pérez Jiménez, Aurelio (2013). *Mito y Magia en Grecia y Roma*. Barcelona: Libros Pórtico, 117-147.
- Musti, Domenico. (1984). "Le lamine orfiche e la religiosità d'area locrese". QUCC, 45, 61-83.
- Nestle, Wilhelm. "Heraklit und die Orphiker", en *Philologus* 60, (1905), 367-384.
- Pichard, Alexis. "The Salvific Function of Memory in the Archaic Poetry, in the Orphic Gold Tablets and in Plato: What Continuity, What Break?", en The ISNS Tenth International Conference, Cagliari 2012.
- Prontera, F. (1978). "Sulla laminetta di Hipponion", en Parola del passato, 33, 48-58.
- Pugliese Carratelli, Giovanni. "Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico", en Parola del passato, 29, (1974), 108-126.
- Pugliese Carratelli, Giovanni. Foti, G. "Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico", en La parola del passato, 29, (1974b), 91-107; 108-44.
- Pugliese Carratelli, Giovanni. "Ancora sulla lamina orfica di Hipponion", en PdP, 31, (1976), 458-66.
- Santamaría, Marco Antonio. "Píndaro y el orfismo", en Bernabé, A. Casadesús, F. (2008a). *Orfeo*, 1161-1184.
- Santamaría, Marco Antonio. "La muerte de Orfeo y la cabeza profética", en Bernabé. Alberto; Casadesús. Francesc (2009). *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Akal.
- Santamaría, Marco Antonio. "La inteligencia de Zeus en el poema órfico de Derveni (OF 18.1): ¿φρήν ο νοῦς?", en Mª. J. Albarrán Martínez, R. Martín Hernández, I. Pajón Leyra (2017a). *Estudios papirológicos*. Madrid: Fundación Pastor de Estudios Clásicos.
- Santamaría, Marco Antonio. "Valoración positiva de los magos y la magia en testimonios griegos de época clásica (Gorgias, Papiro de Derveni y Platón)", en Suárez, Emilio. Blanco, Miriam. Chronopoulou, Eleni. Canzobre, Isabel. (2017c).

Magikè Téchne. *Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*. Madrid: Clásicos Dykinson.

- Tsantsanoglou, K.; Parassoglou, G. M. "Two Gold Lamellae from Thessaly". Hellenica, 38, (1987), 3-16.
- West, Martin Litchfield. "Zum neuen Goldblättchen aus Hipponion". ZPE, 18, (1975), 229-36.
- West, Martin Litchfield."The orphics of Olbia", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bd. 45, (1982), 17-29.

Acerca del *Papiro de Derveni*

- Bernabé Pajares, Alberto. "La teogonía órfica en el *Papiro de Derveni*", en ARYS, 2, (1999b), 301 – 338.
- Bernabé Pajares, Alberto. "La théogonie orphique du papyrus de Derveni", en *Kernos*,. 15, (2002), 91-129.
- Bernabé Pajares, Alberto. "Un documento fundamental para el estudio del orfismo: el Papiro de Derveni", en *Ordia Prima*. 4, (2005), 153.
- Bernabé Pajares, Alberto. "Magoi en el Papiro de Derveni: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos?", en Calderón, E. Morales, A. Valverde M. (2006). *Homenaje al profesor J. García López*. Murcia: *Koinòs lógos*, 99-109.
- Bernabé Pajares, Alberto. "Betegh. The Derveni Papyrus", Murcia: Gnomon 79, (2007), 13-18.
- Bernabé Pajares, Alberto. "Mudar a los démones que estorban" (Papiro de Derveni col. VI 2-3)", MHNH 8, (2008), 257-260.
- Bernabé Pajares, Alberto. "The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers", en *Harvard Studies in Classical Philology*, (2007), 99 y ss
- Bernabé Pajares, Alberto. "On the Rites Described and Commented Upon in the Derveni Papyrus, Columns I-VI", en Papadopoulou, I. Muellner, L. (2014), 19-53.
- Betegh, Gábor. (2004). *The Derveni Papyrus: Cosmology. Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bierl, Anton. "'Riddles over Riddles': 'Mysterious' and 'Symbolic' (Inter)textual Strategies. The Problem of Languages in the Derveni Papyrus". en Papadopoulou, I. Muellner, L. (2014), 187-211.
- Brisson, Luc: "Lectura profana y lectura iniciática del mito. El *Papiro de Derveni* como ejemplo", en *Sileno*17, (2004).
- Burkert, Walter. "La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle", en Les Études Philosophiques, 25, (1970), 443-455
- Burkert, Walter. "Eraclito nel Papiro de Derveni: due nove testimonianze", en Rossetti (1983), 37-42.

- Burkert, Walter. "The Derveni Papyrus on Heraclitus (Col. IV)", en Jaureguizar, E. Jiménez San Cristóbal, A I. Luján Martínez, E R. Hernández, R M. Santamaría Álvarez, M A. Torallas Tovar, S. (2011) *Tracing Orpheus. Studies of the orphic fragments*. Berlin: De Gruyter, 361-364.
- Burkert, Walter. "Heraclitus and the Moon: The New Fragments in P.Oxy. 3710", Illinois Classical Studies 18, (1993), 49–55 = Kleine Schriften, VIII, Göttingen, (2008), 28–34.
- Burkert, Walter. (1997b). "Star Wars or One Stable World?" en Laks A. Most, G. W (1997). *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford: University Press, 167- 174.
- Casadesús, Francesc. "Metis. el nous. el aire y Zeus en el Papiro de Derveni", en Faventia. 8/1, (1996), 75-88.
- Casadesús, Francesc. "Nueva interpretación del Crátilo platónico a partir de las aportaciones el Papiro de Derveni", Emérita. 68/1, (2000), 53-71.
- Casadesús, Francesc. "How to Learn about Souls: The Derveni Papyrus and Democritus", en Papadopoulou, I. Muellner, L. (2014), 107-115.
- Calame, Claude. "The Derveni Papyrus between the Power of Spoken Language and Written Practice: Pragmatics of Initiation in an Orpheus Poem and Its Commentary" en Papadopoulou, I. Muellner, L. (2014), 165-187.
- Ferrari, Franco. (2011). "Democritus, Heraclitus, and the Dead Souls: Reconstructing Columns I-VI of the Derveni Papyrus", en Papadopoulou, I. Muellner, L. (2014), 53-66.
- Ferrari, Franco "Rites without Frontiers: Magi and Mystaein the Derveni Papyrus", ZPE 179, (2011), 71-83.
- Ferrari, Franco "Note al testo delle colonne I–VII del papiro di Derveni", ZPE 162 (2007), 203–211.
- Ferrari, Franco. "Eraclito e i Persiani nel Papiro di Derveni (col. IV 10-14), De Gruyter, (2012), 363-368
- Ferrari, Franco "From Orpheus to Teiresias: Solar Issues in the Derveni Papyrus," ZPE 186, (2013) 57-65.
- Janko, Richard. "The phycist as hierophant: Aristophanes, Socrates and the authorship of the Derveni papyrus', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118. (1997). 61-94.
- _____. "The Derveni papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes logoi?): A New Translation", Classical Philology 96, (2001) 1-32.
- Janko, Richard. The Derveni Papyrus: an interim Text", en *ZPE* 141, (2002a), 1-62.
- Janko, Richard. "Reconstructing (again) the Opening of the Derveni Papyrus", ZPE, 166. (2008). 37–51.
- Graf, Fritz. "Derveni and Ritual", en Papadopoulou, I. Muellner, L. (2014), 67-89.

- Iles Johnston, Sarah. “Divination in the Derveni Papyrus”, en Papadopoulou, I. Muellner, L. (2014), 89-107.
- Jourdan, Fabienne. (2003). *Le papyrus de Derveni*. París : Les Belles Lettres.
- Kotwick, Mirjam. “Aphrodite’s Cosmic Power: Empedocles in the Derveni Papyrus”, en Vassallo, Christian. (2019). *Presocratics and Papyrological Tradition* (*Studia Praesocratica*). Berlin/Boston: De Gruyter, 251-269.
- Kouremenos, T. Parássoglou, George M. Tsantsanoglou. K. (2006). *The Derveni papyrus*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Laks, André. Most, Glenn W. (1997). *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Oxford - Clarendon Press.
- Lebedev, Andrei. “Heraclitus in P. Derveni”, en ZPE 79, (1989), 39–47.
- Lebedev, Andrei. “The Derveni Papyrus and Prodicus of Ceos”. (2018). Publicación abreviada del autor para un artículo posterior de 2019: “The authorship of the Derveni Papyrus, a Sophistic treatise on the origin of religion and language: a case for Prodicus of Ceos”.
- Mouraviev, Sergei. “The Heraclitean Fragment of the Derveni Papyrus”, EN *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 61, (1985), 131-132.
- Mouraviev, Sergei. “Heraclitus and the Mysteries”. Conferencia presentada en *Symposium Eleusinium* Loutraki, Septiembre de 2007.
- Most, Glenn W. (2022). *Studies on the Derveni Papyrus*. Vol 2. Oxford: Oxford - Clarendon Press.
- Obbink, Dirk. “A quotation of the Derveni papyrus in Philodemus’ On Piety’”, en *Cronache Ercolanesi* 24, (1994), 1-39.
- Obbink, Dirk. “Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries”, en Laks A. Most, G. W (1997). *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford: University Press, 39-54.
- Obryk, Matylda Amat. “On Language in the Derveni Papyrus”. Conferencia impartida en el marco del “V Colloquia Orphica”, en Nieborow, Polonia, 2013.
- Sider, David. “Heraclitus B3 and 94 in the Derveni Papyrus", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 69, (1987), 225-228.
- Sider, David. “Heraclitus in the Derveni Papyrus”, en Laks A. Most, G. W (1997). *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford: University Press, 325-348.
- Sider, David. “The Orphic Poem of the Derveni Papyrus”, en Papadopoulou, I. Muellner, L. (2014), 225-255.
- Papadopoulou, Ioanna. Muellner, Leonard (2004). *Poetry as Initiation. The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*. Cambridge/Massachusetts/Londres: Harvard University Press.
- Piano, Valeria. (2016). *Il Papiro di Derveni. Tra religione e filosofia*. Firenze: Leo S. Olschki

- Piano, Valeria. "P. Derveni III-VI: una riconsiderazione del testo", ZPE 197, (2016a), 5-16.
- Piano, Valeria. "Ὅλυμπος καὶ χρόνος τὸ αὐτόν. Sulle tracce del tempo nelpapiro di Derveni", en R. Di Donato (ed.). (2013) *Origini e svolgimento del pensiero greco. Studi per Jean-Pierre Vernant*, 59-67.
- Piano, Valeria. Gábor Betegh. "Column IV of the Derveni Papyrus: A New Analysis of the Text and the Quotation of Heraclitus", en Christian Vassallo (ed.). (2019). *Presocratics and Papyrological Tradition: A Philosophical Reappraisal of the Sources.Proceedings of the International Workshop Held at the University of Trie*r. Berlin: De Gruyter, 179-220.
- Santamaría, Marco Antonio. (2019). *The Derveni papyrus unearthing ancient mysteries*. Leiden/Boston: Brill. Papyrologica Lugduno-Batava.
- Schönbeck, Susan L. "Heraclitus Revisited (Pap. Derveni Col. I lines 7-11)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 95, (1993), 7-22.
- Tsantsanoglou, K. Parassoglou, G. M. "Heraclitus in the Derveni Papyrus" in Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Filosofica, STCPF 3, Florencia, (1988), 125-33.
- Tsantsanoglou, K Parássoglou, G. "57 Heraclitus 1T", Corpus dei papiri filosofici greci e latini, Florencia, vol. I 1, (1992), 221–226.
- Tsantsanoglou, K "The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance" en Laks, A. Most, G. W., (1997), 93-128.

Literatura antigua general

- Aristóteles. (1974). *Poética*. Traducción Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1983). *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Traducción de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Traducción de Miguel Candel. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Traducción de Emilio Lledó Íñigo. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1998b). *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2004). *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2004). *Problemas*. Traducción de Ester Sánchez Millán. Madrid: Gredos.

- Aristóteles. (2014). *De mundo*. Edición trilingüe. Traducción de Jesús Alberto Suárez Pineda. Bogotá: Escuela Militar de Cadetes "General José María Córdova".
- Aristóteles. (2016). *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*. Prólogo y notas de Jackie Pigeaud. Barcelona: Acantilado.
- Aristóteles. (sin año). *Sobre la interpretación*. Traducción de Miguel Candel San Martín. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Bernabé Pajares, Alberto. (2019). *Fragmentos presocráticos*. Madrid: Abada.
- Bollack, Jean. *Empédocles*. *Las purificaciones*. *Un proyecto de paz universal*. Traducción de José M. Zamora. Madrid: Arena Libros.
- Clemente de Alejandría. (1996). *Stromata I*. Cultura y Religión. Madrid: Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. (1998). *Stromata II y III*. *Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. (2003). *Stromata IV y V*. *Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. (2005). Stromata *VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Clemente de Alejandría. (2008). *Protréptico*. Madrid: Gredos.
- Diels, Herman. Kranz. Walter. (1912). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmann.
- Diógenes Laercio. (1985). *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. Vols. 1-2. Barcelona: Orbis.
- Esquilo. (1983). *Tragedias completas*. Edición de José Alsina Clota. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Eurípides. (2005). *Tragedias completas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hernández de la Fuente, David. (2019). *Vidas de Pitágoras según Porfirio, Jámblico, Diógenes de Laercio, Diodoro de Sicilia, Focio de Constantinopla y Aristóteles*. Girona: Atalanta.
- Homero. (1991). *Himnos homéricos*. Traducción de Alberto Bernabé. Madrid: Gredos.
- Homero. (1991). *Ilíada*. Edición de Antonio López Eire. Madrid: Ediciones Cátedra (Letras universales).
- Homero. (2000). *Odisea*. Gredos: Madrid.
- Jámblico. (2017). *Obras*. Madrid: Gredos.
- Juliá, Victoria y Conrado Eggers Lan. (1981). *Los filósofos presocráticos I, II, III*. Madrid: Editorial Gredos.
- Kirk, Geoffrey. Raven, John Earle. Schofield, Malcolm. (1987). *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos.

- Marco Aurelio. (2008). *Meditaciones*. Traducción de Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos.
- Pausanias. (1986). *Descripción de Grecia*. Traducción de Antonio Tovar. Barcelona: Orbis.
- Píndaro. (1984). *Odas y fragmentos*. Traducción de Alonso Ortega. Madrid: Gredos.
- Píndaro. (2000). *Obra completa*. Madrid: Cátedra.
- Platón. (1982-1999). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Plinio el viejo. (2001). *Textos de historia del arte*. Edición de María Esperanza Torrego. Madrid: La balsa de la medusa.
- Plutarco. (2007). *Sobre los oráculos*. *Por qué cesan los oráculos*. *Por qué la Pitia no da sus oráculos en verso*. *Sobre la misteriosa 'E'* que hay en Delfos. Barcelona: El Barquero.
- Sexto Empírico. (2014). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Sófocles. (2002). *Tragedias completes*. Madrid: Cátedra.
- *Upanisads*. (2011). Prólogo de Raimon Panikkar; Edición y traducción de Daniel de Palma. Madrid: Siruela.
- Yājñavalkya. Consuelo Martín (ed.). (2002). *Gran Upanisad del Bosque. Con los comentarios advaita de Sankara*. Madrid: Trotta.
- Zubiria, Martin. (2016) *El poema doctrinal de Parménides*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. 2016.

Literatura contemporánea

- Agamben, Giorgio. (2010). *Signatura rerum*. Barcelona: Anagrama.
- Agamben, Giorgio. (2014). *La muchacha indecible*. Madrid: Sexto Piso.
- Agamben, Giorgio. (2016). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Madrid: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. (2017). *El uso de los cuerpos*. Madrid: Pre-Textos.
- Agamben, Giorgio. (2018). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio. (2022). *Pinocho. Las aventuras de un títere dos veces comentadas y tres veces ilustradas*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Barnes, Jonathan. (1982). *The Presocratic Philosophers*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Berra, Aurélien. (2008). *Théorie et pratique de l'énigme en Grèce ancienne*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Bloch, Raymond. (2014). *La adivinación en la Antigüedad*. México D.F.: FCE.
- Burkert. Walter. (1983a). *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Los Angeles - Londres: Berkeley Press University.

- Burkert. Walter. (2002). *De Homero a los magos*. Barcelona: El Acantilado.
- Burkert. Walter. (2007). *Religión griega: arcaica y clásica*. Madrid: Abada.
- Burkert. Walter. (2018). *Cultos Mistéricos Antiguos*. Madrid: Trotta.
- Chantraine, Pierre. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. *Histoire des mots*. París: Klincksieck.
- Colli, Giorgio. (2005). *La sapienza greca. I. "Dioniso - Apollo - Eleusi - Orfeo - Museo - Iperborei – Enigma*. Milano: Adelph.
- Colli, Giorgio. (1975). *La nascita della filosofia*. Milán: Adelph.
- Colli, Giorgio. (1977). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Colli, Giorgio. (1982). *La sapienza greca II: Epimenide - Ferecide - Talete - Anassimandro - Anassimene - Onomacrito*. Milán: Adelph.
- Colli, Giorgio. (1982). *La sapienza greca III: Eraclito*. Milán: Adelph.
- Colli, Giorgio. (1996). *Filosofía de la expresión*. Madrid: Siruela.
- Colli, Giorgio. (2008). *La naturaleza ama ocultarse*. Madrid: Siruela.
- Colli, Giorgio. (2011). *La Sabiduría Griega I-III*. Madrid: Trotta.
- Colli, Giorgio. (2020). *Apolíneo y Dionisiaco*. Madrid-Ciudad de México: Sexto Piso.
- Cordero, Néstor Luis. (2018). *Heráclito. Uno es todo. todo es uno*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Creuzer, Georg Friedrich. (1991). *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*. Barcelona: Ediciones Serbal.
- De Liaño, Ignacio Gómez. (2000). *Filósofos griegos, videntes judíos*. Madrid: Siruela.
- Detienne, Marcel. Jean-Pierre Vernant. (1974). *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. París : Flammarion.
- Detienne, Marcel. (1996). *Los Jardines de Adonis: La Mitología Griega de los Aromas*. Madrid: Akal.
- Detienne, Marcel. (2001). *Apolo con el cuchillo en la mano. Una aproximación experimental al politeísmo griego*. Madrid: Akal.
- Detienne, Marcel. (2004). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México D.F.: Sexto Piso.
- Fontenrose, Joseph. (2009). *Python. Estudio del mito délfico y sus orígenes*. Madrid: Sexto Piso.
- Fontenrose, Joseph. (1978). *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations*. Berkeley: CA.
- Foucart, Paul. (1999). *Les mystères d'Éleusis*. París : Pardès.
- Frazer, James. (1993). *La rama dorada*. México D.F.: FCE.
- Fränkel, Hermann. (1993). *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. Madrid: La balsa de la Medusa. 63. Visor.

- García Molinos, Alejandro. (2017). *La adivinación en los Papiros Mágicos Griegos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Gardella, Mariana y Juliá Victoria. (2018). *El enigma de Cleobulina*. Traducción de testimonios, acompañada de estudio preliminar, notas y apéndice. Buenos Aires: Teseo.
- Gardella, Mariana (2022). *Las griegas. Poetas, oradoras y filósofas*. Buenos Aires: Galerna.
- Gernet, Louis. (1980). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
- Graf, Fritz. (1997). *Magic in the ancient world*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Graf, Fritz. Iles Johnston, Sarah. (2007). *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Gigon, Olof. (1959). *Grundprobleme der antiken Philosophie*. Bern. Francke.
- Gigon, Olof. (1968). *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid: Gredos.
- Gimbutas, Marija. (2007). *Diosas y dioses de la vieja Europa*. Madrid: Siruela.
- Didi-Huberman, Georges. (2018). *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Dodds, Eric Robertson. (2019). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.
- Dumont, Jean-Paule. (1991). Les écoles présocratiques. Paris: Gallimard.
- Durkheim, Émile. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa. El Sistema totémico en Australia*. Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Eliade, Mircea. (1985). *De Zalmoxis a Gengis-Khan. Religiones y folklore de Dacia y de la Europa Oriental*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Faraone, Charles. Obbink, Dirk (1991). *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Nueva York – Oxford: Oxford University Press.
- Faraone, Charles. Carpenter, Thomas. (1993). *Masks of Dionysus*. Londres: Ithaca.
- Fernández, Claudia Nélida. Zecchin de Fasano, Graciela Cristina. (2021). *Cartografías del yo en el mundo antiguo*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Hadot, Pierre. (2015). *El velo de Isis*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hartog, François. (1988). *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley. Los Angeles. Londres: University of California Press.
- Hegel, Georg Friedrich. (1978). *Escritos de juventud*. México D.F.: FCE.
- Hegel, Georg Friedrich. (2007). *Estética*. Madrid: Akal.
- Hernández de la Fuente, David. (2019). *Oráculos griegos*. Madrid: Akal.
- Hesíodo. (2015) *Teogonía*. Editorial Gredos. Madrid.

- Guthrie, William K. C. (1935). *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung.
- Guthrie, William K. C. (1985). *Los orígenes de la filosofía griega. de Hesíodo a Parménides*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, William K. C. (1984). *Historia de la filosofía griega*. vol. I: "Los primeros presocráticos y los pitagóricos", Madrid: Gredos.
- Jaeger, Werner. (2005). *Paideia. los ideales de la cultura griega*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, Werner. (2003) *La teología de los primeros filósofos griegos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. Bernabé, Alberto. (2001). *Instrucciones para el Más Allá*. *Las laminillas órficas de oro*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. Bernabé. Alberto. Santamaría, Marco Antonio (2013) *Dioniso*. *Los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisíaco en Grecia antigua*. Madrid: Liceus.
- Jesi, Furio. (1976). *Mito*. Barcelona: Editorial labor.
- Jesi, Furio. (1977). *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*. *A cura di Furio jesi*. Turin: Rosenberg & Sellier.
- Jung, Carl Gustav. (2012). *El libro Rojo*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- Jung, Carl Gustav. Kerényi, Karl. (2012). *Introducción a la esencia de la mitología*. Madrid: Siruela.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki. (2001). *Riddles. Perspectives on the Use, Function, and Change in a Folklore Genre*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Kennedy, George A. (1989). *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume I: Classical Criticism*, Cambridge. University Press.
- Kingsley, Peter. (2017). *En los oscuros lugares del saber*. Girona: Atalanta.
- Kingsley, Peter. (2019). *Filosofía antigua. misterios y magia*. Girona: Atalanta.
- Kirk, Geoffrey Stephen. (1975 [1954]). *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mondolfo, Rodolfo. (2007). *Heráclito. textos y problemas de interpretación*. México D.F.: Siglo XXI.
- Kerényi, Karl. (2003). *Eleusis*. Madrid: Siruela.
- Kerényi, Karl. (2010). *Misterios de los Cabiros. Introducción al estudio de los antiguos misterios* [III]. Madrid: Sexto Piso.
- Kerényi, Karl. (2011). *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*. Barcelona: Herder.
- Kerényi, Karl. (2012). *La Religión Antigua*. Barcelona: Herder.

- Laks, André. Louguet, Claire (eds.). (2002). *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?* Lille : Centre de Recherche Philologique de l'Université Charles de Caulle.
- Luck, Georg. (1985). *Arcana Mundi*. *Magic and the occult in the Greek and roman worlds*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Marcos García, Juan-José. (2016). *Manual ilustrado de paleografía griega*. Madrid: Clásicos Dykinson.
- Mauss, Marcel. (2004). *Sociologie et anthropologie*. París: PUF.
- Mauss, Marcel. (2012). *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. París: PUF.
- Mauss, Marcel. Hubert. Henri. (2010). *El sacrificio. Magia. mito y razón*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Nietzsche, Friedrich. (1984). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich. (2003). *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta.
- Nilsson, Martin Persson. (1968). *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba. Editorial universitaria de Buenos Aires.
- Otto, Walter F. (1997). *Dioniso. Mito y culto*. Madrid: Siruela.
- Otto, Walter F. (2007). *Teofanía*. Madrid: Sexto Piso.
- Padel, Edith. (2009). *A Quien los Dioses Destruyen*. Madrid: Sexto Piso.
- Padilla, Mark William. (ed.). (1999*). Rites of Passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*. Lewisburg/London/Toronto: Bucknell University Press.
- Parker, Robert. (1996). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Michigan: University of Michigan. Clarendon Press.
- Paz, Octavio. (1982). *El arco y la lira*. México D.F.: FCE.
- Pòrtulas, Jaume. Sergi Grau (eds.). (2012). *Saviesa grega arcaica*. Barcelona: Adesiara Editorial.
- Pucci, Pietro. (1996). *Enigma, segreto, oracolo*. Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Rohde, Edwin. (1894). *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Leipzig: Mohr.
- Rohde, Edwin. (1973). *Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Barcelona: Editorial Labor. 1973.
- Rossetti, Livio (ed.). (1983). *Atti del Symposium Heracliteum 1981*. Roma: Edizioni dell' Ateneo.
- Sanchez Castro, Liliana Carolina. (2009). "La tradición interpretativa platónica sobre Heráclito: el *Cratilo* y la doctrina del flujo perpetuo". Tesis de maestría: Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá. Facultad de Ciencias Humanas Departamento de Estudios Literarios Biblioteca Digital Xenía.

- Sanchez Castro, Liliana Carolina. (2016). Traditio animae*: la recepción aristotélica de las teorías presocráticas del alma*. Bogotá D.C.: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Santamaría, Marco Antonio. Madayo, Kahle. Bernabé, Alberto. (2011) *Reencarnación: La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada.
- Suárez de La Torre, Emilio. (2000). *Píndaro. Obra completa*, Madrid: Cátedra
- Suárez de La Torre, Emilio. (2002). *Yambógrafos griegos*. Madrid : Gredos.
- Suárez de La Torre, Emilio. (2002b). *Antología de la lírica griega arcaica*. Madrid: Cátedra.
- Suárez de La Torre, Emilio. (2012). *Elegíacos griegos*. Madrid: Gredos/RBA.
- Suárez de La Torre, Emilio. Pérez Jiménez, Aurelio (2013). *Mito y Magia en Grecia y Roma*. Barcelona: Libros Pórtico.
- Suárez de La Torre, Emilio. (2021). *Eros mágico. Recetas eróticas mágicas del Mundo Antiguo*. Zaragoza: Prensas Universitarias (Monografías de Filología Griega, 31).
- Suárez de La Torre, Emilio. Blanco, Miriam. Chronopoulou, Eleni (2015). *Los papiros mágicos griegos, entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Clásicos Dykinson.
- Suárez de La Torre, Emilio. Blanco, Miriam. Chronopoulou, Eleni. Canzobre, Isabel. (2017). *Magikè Téchne. Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*. Madrid: Clásicos Dykinson.
- Suárez de La Torre, Emilio. *Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*. Madrid: Clásicos Dykinson.
- Tambiah, Stanley J. (1990 [2006]). *Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vassallo, Christian (ed.). (2019). *Presocratics and Papyrological Tradition. A Philosophical Reappraisal of the Sources*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Vassallo, Christian (2021). *The Presocratics at Herculaneum. A Study of Early Greek Philosophy in the Epicurean Tradition With an Appendix on Diogenes of Oinoanda's Criticism of Presocratic Philosophy*. Berlin/Boston: De Gruyter
- Vernant, Jean-Pierre. (1985). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Vernant, Jean-Pierre. (1974). *Divination et rationalité*. París : Seuil.
- Vernant, Jean-Pierre. Vidal-Naquet, Pierre. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Barcelona: Paidós.
- West, M.L. (1971), *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. (2012). *Observaciones sobre La Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.

- Zeller, Eduard. Nestle, Wilhelm (ed.). (1920). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Universidad de California: O.R. Reisland.
- Zubiria, Martin. (2016) *El poema doctrinal de Parménides*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. 2016.

***