



**MANUEL CEREZO LESMES**

**Testimonio de una experiencia con la sabiduría de Heráclito: *Logos,*  
Naturaleza y Hombre**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 18 de agosto de 2017**



**Testimonio de una experiencia con la sabiduría de Heráclito: *Logos*,  
Naturaleza y Hombre**

**Trabajo de grado presentado por Manuel Cerezo Lesmes, bajo la dirección  
del Profesor Franco Alirio Vergara, como requisito parcial para optar  
al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 18 de agosto de 2017**

Bogotá D.C., 17 de agosto de 2017

Profesor

DIEGO A. PINEDA

Decano de la Facultad de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana

Apreciado Diego:

Cordial saludo.

Por medio de la presente tengo el gusto de presentar a la consideración de la Facultad el trabajo de grado titulado *Testimonio de una experiencia con la sabiduría de Heráclito: Logos, Naturaleza y Hombre*, presentado por el estudiante Manuel Cerezo Lesmes, para optar al título de Filósofo.

Manuel ha realizado una investigación personal y creativa sobre uno de los “primeros filósofos”, un pilar de la filosofía occidental, con lo cual su interés es obvio. Por otra parte, Manuel se ha esforzado plasmar en su escrito su experiencia teórica y práctica con Heráclito. Estimo que el texto presentado a la facultad cumple con los requisitos exigidos para ser sometido a examen.

Cordialmente,

Franco Alirio Vergara  
Profesor de la Facultad de Filosofía

## Tabla de contenido

Carta del director	3
Agradecimientos	5
Introducción	6
<b>1. Experimentar palabras y acciones</b>	<b>12</b>
1.1 El personaje de Éfeso	12
1.2 «Leer» a Heráclito	19
1.3 Escuchar el <i>Logos</i>	24
<b>2. Experimentar la naturaleza</b>	<b>32</b>
2.1 El cosmos, fuego siempre-vivo que se enciende y se apaga según medidas	32
2.2 Todas las cosas gobernadas a través de todas	37
2.3 La naturaleza ama ocultarse	44
<b>3. Vivir de acuerdo con la naturaleza escuchándola</b>	<b>50</b>
3.1 Vivir despierto, vivir dormido	51
3.2 Creer que se tiene inteligencia propia particular	54
3.3 El hábito humano y el hábito divino	60
<b>4. Consideraciones finales</b>	<b>68</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>73</b>

## **AGRADECIMIENTOS**

En primer lugar quiero agradecerle mi hermano Pablo por haberme acompañado a lo largo del todo el proceso de escritura de este trabajo y por haber tenido la paciencia de oírme hablar de Heráclito todos los días mientras yo luchaba por poner mis pensamientos en palabras. También quiero agradecer a mis padres y a mi tía María Cristina por su apoyo incondicional y por haberme dado la oportunidad de haber cursado esta carrera. A mis amigos Juan David y Nicolás les agradezco todas las discusiones y la compañía filosófica a lo largo de este recorrido. También quiero agradecerle a mis profesores Franco y Juan Fernando por las innumerables enseñanzas.

Finalmente, le agradezco a mi madre porque hace muchos años me habló de un famoso filósofo que decía que uno no se baña dos veces en el mismo río.

## INTRODUCCIÓN

*Los límites del alma, por más que procedas, no lograrás encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos. (Heráclito, DK 22 B 45)*

Una de las cuestiones que no pueden ser ignoradas en filosofía es la pregunta por la filosofía misma. ¿Qué es la filosofía? Semejante pregunta no es fácil de plantear con todo el rigor que amerita, mucho menos de responder, y puede que este trabajo no sea el momento de abordarla como es debido. Sin embargo, sí puede ser la oportunidad de seguir una intuición, la de que la filosofía está presente siempre que se investiga o se da curso a una cuestión que se sitúa ante nosotros en un determinado momento y nos impulsa a pensar. Más que preguntar por el qué de la filosofía, tal vez deberíamos preguntar por el cómo y prestar atención a aquello que hacemos cuando planteamos una pregunta e intentamos darle curso.

Esta intuición surge del carácter «práctico-teórico» que he podido observar en mi recorrido como estudiante de filosofía, especialmente en el campo de la filosofía antigua. A diferencia de la forma como suele comprenderse la filosofía hoy en día, como una práctica teórica y abstracta focalizada en el ámbito de la academia, la filosofía en sus orígenes hacía parte integral de la vida de quienes la practicaban.

Por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso se origina

por tanto de una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. (Hadot, 1998, p.13)

La gran mayoría de personajes de este período muestran de alguna manera que pensar, preguntar e investigar son actividades que implican una cierta forma de ver y habitar el mundo. Abordar cuestiones teóricas pone en juego la vida que llevamos y las acciones que realizamos, y esto se ve especialmente en Heráclito de Éfeso, quien me ha impactado más que ningún otro personaje de la antigüedad griega. El encuentro con sus anécdotas y sentencias ha sido tan atractivo como impactante; tal como he podido observar, enfrentarse a sus sentencias nunca es un ejercicio puramente formal, pues ellas nos confrontan, nos plantean preguntas y nos abren al mundo que está ante nuestros ojos.

Este trabajo trata de dar cuenta, al menos en un primer intento, de la experiencia que he tenido al enfrentarme a Heráclito tal como sus palabras e historias lo han conservado hasta nuestros días. Una tarea como esta implica ciertas consideraciones que deben ser tenidas en cuenta. La primera es que aquello a lo que nos enfrentamos es un personaje que se nos presenta de cierta manera, a través de citas y anécdotas recolectadas y organizadas por una tradición. Es necesario prestar atención al carácter que las anécdotas nos indican y la manera como la actitud y las acciones construyen la imagen de este personaje y la sabiduría que le es propia. De esta manera es posible delimitar la forma como hay que acercarse a Heráclito y el tipo de experiencia que vamos a realizar. Por supuesto, esto no sería posible sin analizar el tipo de discurso que encontramos en las sentencias del Efesio. Las palabras que nos ofrece no conforman un simple texto que puede ser leído en la comodidad de un sillón de terciopelo como los artículos filosóficos de hoy en día; por el contrario, parecen ser más bien sentencias o apotegmas con un carácter oral y poético que exigen un esfuerzo adicional, el esfuerzo de experimentar la naturaleza de las cosas de manera directa a través de lo que en las sentencias se denomina «escuchar el *logos*».

En segundo lugar, es necesario considerar el contenido de sabiduría que se enuncia con esas palabras y acciones. Heráclito era considerado por Platón y Aristóteles como su predecesor y la tradición doxográfica posterior lo consideraba como alguien preocupado por el cosmos y por ciertos temas que podríamos denominar filosóficos. Esto se ve también reflejado en sus palabras dado que, por ejemplo, observamos que Heráclito define su actividad como “distinguir cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo es” (DK 22 B 1); adicionalmente, muchas de sus sentencias parecen dirigirse a las cosas mismas, a lo que las origina y al orden mismo en el que están siempre sumergidas. De acuerdo con esto, la sabiduría de Heráclito pareciera dirigir la mirada a una cierta ley o medida, a “la Razón que gobierna todas las cosas a través de todas” (DK 22 B 41). A primera vista, esta es una sabiduría enigmática cuyo objeto podría ser denominado «la naturaleza de las cosas», pero a través de las indicaciones del Efesio es posible experimentarla y aclarar en buena medida los enigmas que se presentan en las cosas más comunes con las que nos encontramos todos los días. Esto implica experimentar de cerca varias sentencias y permitir que las cosas mismas se nos muestren tal como son, permitiéndonos, según él mismo, participar de la ley divina que es común a todas las cosas; de esta manera, aun si nuestros ojos de mortales no alcanzaran a comprender qué es aquella naturaleza que ama ocultarse, al menos podrían verla operar y de alguna manera participar de una perspectiva divina.

Finalmente, en tercer lugar, esta experiencia nos lleva a preguntarnos por el lugar del hombre dentro de la naturaleza y de la manera como este habita su mundo. El carácter de Heráclito y de su discurso expresa un gesto fuertemente crítico hacia el ser humano y los hombres que suelen ser llamados sabios, y es difícil no sentir una fuerte resonancia entre estas críticas y la naturaleza misma que se nos muestra muchos aforismos. Comprender el mundo en el que se vive no es un asunto inocuo, esto afecta a los hombres directamente y los distingue. El carácter aristocrático –que se percibe en su aversión hacia la mayoría de los hombres– y crítico que puede sentirse en las palabras de Heráclito parece ir más allá de un simple reproche, es necesario analizar cómo los



hombres se distinguen por su forma de comprensión y cómo esta diferencia afecta la vida misma del ser humano de manera integral. De acuerdo con el Efesio, la sabiduría consiste en “decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola” (DK 22 B 112), mientras que la mayoría de los hombres “viven como si tuvieran una inteligencia propia particular” (DK 22 B 2). Estas indicaciones, junto con la experiencia que realizamos de la naturaleza parecen llevarnos a un problema particular: el hombre mismo determina la forma como se sitúa frente al mundo, y esto puede resultar en ciertas dificultades y obstáculos en su vida y sus acciones. Según lo que he podido observar, este es el problema que la sabiduría de Heráclito nos plantea y nos invita a pensar: el ser humano como problema.

Estas son las consideraciones que he tratado de plasmar en la exposición de lo que he investigado, de manera que cada una es abordada en un capítulo de mi trabajo. En todo momento he procurado seguir estos problemas tal como aparecen en las sentencias mismas de Heráclito, tratando de que fuera mi propia experiencia la que surge de este trabajo. No obstante, para que esta no fuera una experiencia superficial fue necesario revisar distintas traducciones de las sentencias del Efesio y en ocasiones incluso mirar el texto en el griego original. En un principio comencé ateniéndome a los fragmentos tal como se conocen en una tradición a partir de la recopilación de DK, especialmente la traducción que aparece en Mondolfo (2012)<sup>1</sup>, comparando con la traducción que hacen Conrado Eggers Lan (1981), Giorgio Colli (2010), y G.S. Kirk (1970). Sin embargo, luego de ya haber realizado una buena parte del trabajo, me di cuenta de que existía una nueva reorganización de los fragmentos realizada por Serge Mouraviev, la cual pretendía reconstruir el libro de Heráclito tal como fue depositado en el templo de Artemisa hace tantos siglos; reconstrucción que además está fundamentada en tres tomos de investigaciones filológicas exhaustivas sobre Heráclito denominadas las *Heraclitea*. Ciertamente, se trata de un trabajo de gran importancia en la interpretación del Efesio y

---

<sup>1</sup> Esta es, en efecto, la traducción que utilizo a lo largo del trabajo. Los pocos casos en los que utilizo una traducción diferente están aclarados con un pie de página.

no sería sensato pasarlo por alto. Tal como explica Caballero (2015), Es un trabajo que además ha tenido buena acogida en el mundo académico y, aunque hay debate en torno a la legitimidad y exactitud de esta reconstrucción, permite una experiencia novedosa y unitaria del Oscuro de Éfeso.

En un primer momento, la aparición de este texto representó una gran dificultad para mi trabajo, pues, al otorgar un orden y un contexto a las sentencias, Mouraviev delimita de manera mucho más estricta su sentido y se reducen considerablemente las posibles interpretaciones que de ellas pueden surgir. No obstante, hay que reconocer que, por más organizadas que estén, muchas de las sentencias presentan diversas resonancias que son difíciles de ignorar. El lenguaje de Heráclito es muy particular, cada sentencia tiene un carácter enigmático y atractivo que parece ir más allá de un discurso lineal y manifiesto. Lo que uno puede deducir de las sentencias mismas es que las distintas esferas o aspectos o temas del discurso se comportan análogamente, de manera que el lenguaje puede reflejar la naturaleza y esta a su vez puede reflejar el actuar de los hombres. Con o sin orden, las sentencias obligan a la mente a reconocer ciertas cuestiones, a elaborarlas, a jugar con ellas y recorrerlas de una o varias maneras

No es mi intención valorar el trabajo de Mouraviev, pero sí quisiera resaltar que, más que una dificultad, me dio la oportunidad experimentar ciertos temas de manera diferente a como lo habría hecho en otras circunstancias. Es muy pertinente examinar a fondo el trabajo completo de este estudioso de Heráclito, así como las implicaciones que este tiene para las interpretaciones futuras del Efesio. Esta es una tarea importante que queda planteada para un futuro trabajo; sin embargo, por el momento optamos por enriquecer nuestra experiencia de los denominados «fragmentos» sin que la reconstrucción sea para nosotros una camisa de fuerza.

Por supuesto, este trabajo fue enriquecido lo mejor posible con una razonable bibliografía secundaria teniendo en cuenta lecturas diversas, desde Nietzsche (1994) y Hegel (1955) hasta interpretaciones más modernas como Cordero (2009) y Colli (2008).

Es importante resaltar que esta bibliografía secundaria, más que para resaltar acuerdos o defender posiciones, fue utilizada para aclarar y enriquecer mi propia experiencia con los textos principales. Ante todo, este trabajo busca expresar por escrito un primer ensayo de mi experiencia con Heráclito, y como tal podrá tener limitaciones y fallas propias de un trabajo de pregrado que se enfrenta a un personaje tan difícil. Tengo la esperanza de que el lector de este trabajo pueda experimentar, aunque sea levemente, estas cuestiones que tanto me impactaron y que me llevaron a leer e indagar la naturaleza del lenguaje de Heráclito, el enigma de la naturaleza y el lugar del hombre dentro de este único cosmos que es un fuego siempre vivo.

## 1. EXPERIMENTAR PALABRAS Y ACCIONES

*Quien escribe con sangre y en forma de sentencias, ése no quiere ser leído, sino aprendido de memoria. (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2013, p. 88)*

Lo que se busca con este trabajo es llevar a cabo una experiencia con la sabiduría de cierto personaje. Esta tarea exige, en primer lugar, delimitar la imagen de este personaje de acuerdo con la forma como la tradición que conservó sus historias lo percibía. En segundo lugar es necesario delimitar la forma como hemos de acercarnos a su discurso, tanto en el sentido de cómo nosotros debemos acercarnos a él, como en la forma como él mismo pide ser experimentado. Esta es la tarea que corresponde a este primer capítulo.

### 1.1 El personaje de Éfeso

Al acercarnos a Heráclito, no nos acercamos a una única cosa o a un único individuo. Muy seguramente podemos encontrar su nombre en cualquier obra que recoja la historia de la filosofía antigua como uno de los denominados «filósofos presocráticos», donde se le adjudican ciertas doctrinas y anécdotas biográficas. Ya desde Platón, sin haber un tratamiento estrictamente exegético de él, se lo menciona y utiliza dentro de las investigaciones de sus diálogos. Por ejemplo, aparece en el *Crátilo*, el *Teeteto* y es mencionado como la musa jónica en el *Sofista*. También aparece en la obra de Aristóteles como un físico y como un mal ejemplo de rigor lógico, y los Estoicos lo consideraban su predecesor y retomaban ciertos elementos de su pensamiento. Los primeros cristianos como Hipólito se referían a él, citando varias sentencias para fundamentar la crítica de ciertas herejías.

En obras más contemporáneas podemos encontrar que Hegel hace una mención muy especial de Heráclito en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, donde dice: “Heráclito es considerado en muchas partes, e incluso denostado, como un filósofo de pensamiento muy profundo. Divisamos por fin tierra; no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra *Lógica*” (Hegel, 1995, p. 258). Nietzsche, a pesar de considerarse un espíritu muy distinto del de Hegel, muestra también varias resonancias del Efesio en algunas de sus obras. Por ejemplo, le dedica varias páginas de su escrito *La filosofía en la época trágica de los griegos* y lo menciona en varios escritos posteriores, como la *Genealogía de la moral* o el *Crepúsculo del los ídolos*. Finalmente, Heidegger le dedicó extensos estudios y dictó varios seminarios sobre él. Semejante impacto en filósofos de este calibre hace surgir sin duda mucha curiosidad sobre Heráclito. Debe haber algo en él, una especie de sabiduría que incita al pensamiento y que lo hace atractivo e inquietante que ha logrado que estos grandes espíritus hayan mostrado tanta admiración hacia él, y es precisamente esto lo que queremos experimentar.

Aunque en primera instancia Heráclito se nos presenta como un nombre, resuena en muchos lugares y de distintas maneras. Cada una de estas versiones tiene particularidades que distinguen a su Heráclito del que se encuentra en las demás obras. Pero lo que todas tienen en común es que surgen de un conjunto de fuentes que consisten en citas textuales probablemente auténticas y testimonios recolectados por diversos autores<sup>2</sup> a lo largo de la historia. A pesar de que estas fuentes han sido en gran medida consolidadas y aceptadas por numerosos e impresionantes esfuerzos filológicos y filosóficos, no hay que pensar que hay una unidad completamente establecida que represente una camisa de fuerza para la interpretación de Heráclito. Pareciera que lo

---

<sup>2</sup> De acuerdo con Mansfeld (1999), la actividad de recolectar y dar cuenta de doctrinas anteriores puede remontarse a sofistas como Gorgias e Hippias, pero no comenzó a ser una actividad con un fin autónomo hasta Teofrasto. En términos generales, puede decirse que estos trabajos de recolección eran usados en el “contexto de una educación básica en filosofía y como canteras para ser explotadas cada vez que alguien que alguien que estuviera trabajando un asunto filosófico sintiera la necesidad de establecer su punto de vista en contraste con el de otros” (p. 22).

único seguro que tenemos al acercarnos al Efesio es un nombre que abarca una gran cantidad de citas, historias y versiones de un personaje que resuena en la historia del pensamiento. Lo más conveniente en este caso sería hacer lo mismo que hizo Poncio Pilatos y decir «*ecce homo*», este es el hombre, permitiendo que las fuentes mismas nos hablen y nos digan quién es Heráclito.

Lo que sabemos en la actualidad sobre la vida de Heráclito proviene de diversas anécdotas e historias. La imagen general que estas nos presentan es la de un misántropo que injuriaba a sus conciudadanos y reprochaba su forma de vida. Por ejemplo, Diógenes Laercio (DK 22 A 1) cuenta que se negó a dictar leyes por despreciar la constitución de su pueblo y que prefería jugar con niños a hablar con los adultos. También que rechazó un puesto importante en el gobierno a favor de su hermano y un ofrecimiento para ser maestro del rey Darío de Persia. Es igualmente famosa la historia de cuando Heráclito criticó la inmoderada forma de vida de sus conciudadanos, sentándose a comer silenciosamente cebada con agua frente a ellos, mientras deliberaban en una asamblea. Hay además distintas versiones de su muerte, pero en general todas aluden a que murió por intentar automedicarse contra la hidropesía cubriéndose de estiércol luego de despreciar el consejo de los médicos.

Así mismo, era proverbial también la oscuridad y dificultad de su carácter y sus escritos, al punto de que era conocido como el Oscuro de Éfeso. Cuenta Diógenes Laercio que cuando Eurípides le mostró el libro de Heráclito a Sócrates, este le respondió que necesitaría un buzo de Delos para salir a flote en aguas tan profundas (DK 22 A 4).

Como toda biografía, la de Heráclito tiene un alto contenido de ficción. De hecho, es posible que muchas historias sean inspiradas en fragmentos probablemente auténticos<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cappelletti (1969) resalta ciertas relaciones entre varias anécdotas y «fragmentos» probablemente auténticos, como por ejemplo la historia de que jugaba con niños se relaciona con la sentencia DK 52 y la historia de su enemistad con los médicos con la DK 58. No obstante, estas relaciones son planteadas solo como suposiciones y parecen tener el objetivo de resaltar el carácter ficticio de los testimonios biográficos

En realidad no sabemos quién fue, y puede que nunca lo sepamos. Sin embargo, el hecho de que haya ficción en la figura de un personaje no es algo negativo, pues estas historias reflejan la importancia de sus acciones y de su vida más allá de lo que se podría denominar su doctrina o pensamiento. Las ficciones tienen fuerza, producen un efecto en nosotros, ya sea de admiración o de rechazo y nos impulsan a actuar o pensar. Las historias sobre Heráclito, sin importar si son verdad o no, son parte integral de la identidad de este personaje y son lo que nos impulsa a pensar y a cuestionarnos acerca de la virtud y de su valor para nuestra vida<sup>4</sup>.

De todos modos, Heráclito es un personaje con identidad en la historia de la filosofía y es reconstruido y recreado constantemente a partir de lo que la tradición doxográfica ha conservado. Teniendo esto en cuenta, al experimentar con este personaje no podemos evitar participar de esta actividad de recreación. Lo que conservamos de Heráclito y lo que a partir de ahí podemos experimentar tiene la potencia de generar dudas y de llevarnos a pensar. Nos parece que el valor de la reconstrucción no está en la concordancia empírica con un individuo histórico sino en la experiencia que se realiza con ella y en los movimientos que genera en nuestra alma. En este sentido, la existencia del Efesio como «filósofo» y como sabio no puede prescindir de esa recreación. Los testimonios y «fragmentos», tal como han sido aceptados, nos permiten identificar un

---

sobre Heráclito. No obstante, sin descartar la posibilidad de que las historias sobre la vida de Heráclito sean inspiradas en sus palabras, optare por ver estas relaciones como un signo de que la cultura de la época concebía que el saber de un personaje y su vida eran indisolubles.

<sup>4</sup> Vergara (2013) llama la atención especialmente sobre el hecho de que lo que hoy denominamos actividad filosófica seguía en sus inicios una exigencia fundamentalmente práctica, lo cual se refleja en la figura del sabio-filósofo que aparece constantemente en las obras de este período. Las historias y relatos sobre un personaje particular hacen parte integral de la sabiduría o doctrina que se le adjudicaba, de manera que lo que hoy conocemos como filosofía antigua no se limitaba a un ejercicio teórico abstracto. Sócrates, por ejemplo, tal como aparece en los diálogos de Platón, es un personaje ejemplar en la historia de la filosofía. La forma como los diálogos presentan a un ciudadano ateniense que dedicaba su vida a una cierta actividad, un hombre que se preocupaba ante todo de obedecer al dios y de cuidar su alma de manera que fuera lo mejor posible. Este carácter se refleja en la forma como el personaje actúa en las situaciones concretas que nos presentan los diálogos; la forma como se defiende de su acusación en la *Apología*, la forma como discute con Trasímaco y se embarca en la extensa búsqueda que guía *La república* y la forma como Fedón lo recuerda al momento de beber la cicuta son solo algunos ejemplos que muestran ese carácter tan especial de Sócrates y de su vida entregada a la virtud y a la búsqueda de la sabiduría.

cierto carácter y una cierta sabiduría; por eso nuestra tarea es recrearla refiriéndonos a las fuentes lo más fielmente posible.

Lo primero que podríamos decir es que hablar de este personaje como si fuera un «filósofo» es algo problemático. El primero en utilizar este rótulo para referirse a estos personajes fue Aristóteles cuando habla de «los que filosofaron por primera vez», pero esto estaba enmarcado en una investigación particular. Si nos atenemos a los testimonios, Heráclito vivió a principios del siglo V a.C., mucho antes del surgimiento de la filosofía entendida como una disciplina autónoma. Considerando esta circunstancia, sería “anacrónico identificar a los pensadores arcaicos como filósofos (*sophoi* o *sophistai* sería el término correcto)” (Nightingale, 2007, p.174). En efecto, ninguno de los denominados «filósofos presocráticos», con la posible excepción de Pitágoras, se llamaba a sí mismo filósofo (Long, 1999); lo que sí podremos decir es que Heráclito y los demás personajes de este período resaltaban en la medida en que sus anécdotas y testimonios los presentan como poseedores de un cierto saber y como exponentes de una forma de vida particular. A partir de esta indicación, podemos indagar acerca de la actividad y el carácter de Heráclito a partir de la experiencia que la cultura misma hacía de él tratando de lograr una imagen integral<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Como hemos observado, llama a Heráclito «filósofo» es problemático. Eggers Lan aborda esta cuestión en su introducción al primer tomo de *Los filósofos presocráticos* (1981), en donde explica que la forma como uno aborde a estos personajes, ya sea temáticamente o por recopilación de textos, determina los personajes que pueden considerarse filósofos o autores que tratan temas filosóficos. En este caso particular, Eggers Lan opta por considerar como filósofos a todos los personajes aceptados como tales desde la tradición aristotélica, caracterizando su «actividad filosófica» como “el estudio del universo como unidad y como multiplicidad: como totalidad ordenada (...); y el puesto que corresponde en esa totalidad a las diversas «cosas»” (Eggers Lan, 1981, p.22-23). Una postura semejante es defendida por Long (1999), quien explica que es posible reconocer ciertas características comunes entre los denominados «presocráticos» y facilitar así su estudio; por ejemplo, que sus obras presentan un intento racional y sistemático de dar cuenta del mundo como totalidad. No obstante, esta caracterización puede dejar por fuera ciertos aspectos de la actividad que el personaje pretendía llevar a cabo. Por esta razón, sería preferible no tratar de enmarcar a Heráclito dentro de una actividad de carácter «filosófico» y más bien tratar de permitir que los testimonios muestren qué era lo que hacía y el rótulo que le sería más adecuado. De esta manera, podríamos ver en sus palabras ciertos aspectos y cuestiones que pueden ser abordadas filosóficamente, sin llegar al extremo de llamarlo filósofo.



Si aceptamos que el personaje de Heráclito puede ser denominado sabio, habría que preguntarnos entonces en qué consistía su sabiduría. En este período la palabra «sabio» tenía un sentido muy amplio que abarcaba una extensa gama de disciplinas, desde saberes prácticos como la carpintería y la política hasta saberes teóricos como la matemática. Sin embargo, en el caso de Heráclito, no parece haber una referencia específica a un único saber o a una disciplina específica como las ahora mencionadas. Algunos testimonios apuntan a cierto conocimiento sobre la naturaleza o del cosmos, por ejemplo Diógenes Laercio (DK 22 A 1) y Aristóteles (DK 22 A 5), así como otros parecieran adjudicarle conocimientos en el campo político, como por ejemplo Clemente de Alejandría (DK 22 A 3). Hay además en las fuentes muchas menciones de críticas dirigidas a poetas como Homero y Arquíloco, su fama de oscuro muestra además que tenía un peculiar manejo de la lengua y las historias sobre su muerte muestran un claro desprecio por la medicina.

Estas pistas muestran una cierta posición dentro de la cultura de su época en general. Podemos observar, por ejemplo, una actitud polémica y aristocrática, típica de un griego, que busca distinguirse y resaltar por encima de otros tipos de saberes y de otros personajes con fama de sabios. El hecho de que su actitud crítica se dirija a personajes que resaltan en campos aparentemente diferentes nos muestra que el problema que plantea no se encuentra en ninguna de ellas en específico. Más bien puede ser que se dirige a las implicaciones que esos campos tienen para la vida. En efecto, la poesía y la política son campos en los que se ponen en juego las creencias y la vida misma de un griego, estas determinan los héroes que admira, los modelos que imita y las leyes que obedece.

Es interesante además considerar esa crítica junto con la siguiente sentencia probablemente auténtica citada por Diógenes Laercio al principio de su presentación de Heráclito: “la mucha erudición (*polymathía*) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aun a Jenófanes y a Hecateo” (DK 22 B 40).

Estos cuatro personajes son famosos por haber viajado a muchas ciudades y haber aprendido gran cantidad de opiniones y doctrinas diversas. Al decir que su «muchísima erudición» no enseña a tener inteligencia, podríamos entender dos cosas: la primera es que la vida que llevan no es apta para tener verdadero conocimiento; la segunda es que el tipo de conocimiento que adquieren (acumulación de datos), no es adecuado para desenvolverse en su vida. En cualquier caso, la sentencia muestra una misma crítica dirigida a cuatro personajes que aparentemente se destacaban en disciplinas distintas. A todos se les reprocha el hecho de tratar de aprender a tener inteligencia por acumulación de datos, poniendo así en duda su fama y reconocimiento como sabios.

En general, las peculiares acciones del Efesio mencionadas en los testimonios parecen indicar que su sabiduría se orientaba a una forma de conocimiento novedosa para su época que privilegia la experiencia de primera mano (Hussey, 1999), pero además es un conocimiento cuyo destino no es únicamente estar plasmado en un montón de papiros sino además ser expresado en la vida entera del sabio. Incluso las acciones más simples, por ejemplo al sentarse a comer de un plato de cebada con agua ante sus conciudadanos, invitar a un extraño a contemplar los dioses presentes en la más humilde chimenea o jugar con los niños en lugar de participar en asambleas, pueden ser vistos como la expresión de ese conocimiento.

Lo anterior se ve también en la medida en que, de acuerdo con la tradición doxográfica, el saber de Heráclito se orienta al cosmos y a la naturaleza<sup>6</sup>. Muchas de sus

---

<sup>6</sup> Son muy significativas las referencias a Heráclito que encontramos en textos como el *Teeteto* o la *Metafísica*. Especialmente en esta última, Aristóteles considera a Heráclito uno de «los que filosofaron por primera vez», incluyéndolo así en el grupo de personajes que buscaban de alguna manera los primeros principios y las últimas causas de todas las cosas. La forma como el Efesio aparece en estas obras parece determinar un campo específico de estudio en el que se ocupaba. Al respecto, Hussey (1999) afirma que, a pesar de que la caracterización de Heráclito como un cosmólogo es verdadera en mayor parte –una argumento interesante a favor de esto es que no hayan lo que conservamos ninguna crítica o reproche explícito a los milesios o a su actividad– no es adecuado limitar la actividad del Efesio a una cosmología o a una física. Su proyecto sería mejor caracterizado como “una crítica radical y una reformulación de la cosmología y de todo el conocimiento con fundamentos nuevos y seguros” (Hussey, 1999, p.99). Tal vez sería mejor tomar los testimonios acerca de la actividad de Heráclito más como síntomas que como

sentencias y testimonios confirman esa orientación, el saber de Heráclito no es ajeno a la naturaleza de las cosas ni ignorante de cuestiones más «científicas», por así decirlo. Considerando todas estas indicaciones, podríamos decir que su sabiduría gira en torno a una concepción total del mundo humano, no especializado en una única disciplina<sup>7</sup> sino de la vida del hombre y su entorno en general, tal como se puede ver en la siguiente sentencia: “ser sabio es virtud máxima, y la sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola” (DK 22 B 112). El hablar y el actuar de acuerdo con la naturaleza aparecen aquí como las dos condiciones que deben ser cumplidas para que un individuo pueda ser denominado «sabio».

En definitiva, observamos que la palabra «sabio» se usa como predicado de cómo se vive. Es la integridad del personaje de Éfeso lo que se nos muestra intrigante y enigmático, un personaje que refleja la tendencia y la exigencia de hacer viviente la sabiduría en su hacer y vivir que se implican mutuamente. Esta es la forma como la cultura ha experimentado la imagen de Heráclito, y el carácter de este personaje debe ser consecuente con las palabras escritas que se le adjudican.

## **1.2 «Leer» a Heráclito**

El enigmático carácter de la sabiduría de Heráclito se ve reflejado en las sentencias que hemos conservado y que hoy denominamos «fragmentos», que son citas probablemente textuales recolectadas por diversos pensadores posteriores que, por lo general, parecen ser sentencias independientes o aforismos. De acuerdo con Diógenes Laercio, Heráclito escribió un libro titulado *De la naturaleza* y lo depositó como una ofrenda en el templo

---

documentaciones exhaustivas, pues hay muchas indicaciones en las sentencias del Efesio que hacen referencia a otras cuestiones.

<sup>7</sup> Puede ser que la división entre distintas disciplinas como lo son la política, la poesía o la actividad teórica sea un hábito posterior al que hoy en día estamos acostumbrados. De hecho, en las sentencias de Heráclito no se ve de manera explícita una división como esta, lo que vemos son críticas o reproches a ciertos personajes acerca de su falta de comprensión hacia la naturaleza, como es el caso de Homero y Hesíodo, o hacia cierta manera de actuar, como es el caso de la mayoría de los hombres o de Pitágoras, Jenófanes y Hecateo. Puede ser que en definitiva los personajes de este período se acercaran a un único mundo, tratando de entenderlo y de comprender cómo habitarlo mejor, solo que cada uno lo hacía a su manera.

de Artemisa en Éfeso. A pesar de que no podría tratarse de un «libro» tal como lo entendemos hoy en día, es muy seguro que Heráclito plasmó en palabras su sabiduría en un rollo de papiro. No obstante, lo que conservamos de esas palabras es enigmático. Comprenderlas implica enfrentarse a la dificultad de determinar su autenticidad, descubrir su articulación y entender cómo operaba el lenguaje utilizado por el Efesio.

Son muchos los intentos de reconstrucción y de articulación que se han realizado desde el siglo XIX y, aunque la recopilación de Diels y Kranz es tal vez la más usada y reconocida hasta ahora, hay que reconocer que las sentencias del Efesio son un asunto muy complicado en lo que respecta a su naturaleza y unidad. Un ejemplo de organización lo ofrece Olof Gigon en su obra *Los orígenes de la sabiduría griega*, en la que presenta una versión del principio del libro de Heráclito agrupando unos pocos fragmentos (DK 1,113, 114, 2 y 17). Esta organización a simple vista muestra una conexión de ideas fluida y coherente, a pesar de que el mismo Gigon afirma que “no es posible establecer una relación de los fragmentos dotada de un poco de continuidad orgánica porque, sencillamente, no la han tenido nunca” (Gigon, 1994, p.223). La posición de este especialista muestra que es posible encontrar relaciones y articular varios fragmentos de manera que se haga visible una especie de continuidad, sin afirmar una conexión necesaria entre los mismos.

Una posición diferente es presentada por Serge Mouraviev, que en el año 2011 presentó una nueva organización y articulación de los fragmentos con la pretensión de recuperar de manera integral, y lo más fielmente posible, el libro de Heráclito. De acuerdo con Caballero (2015), en esta obra, Mouraviev toma como criterio la continuidad lingüística que presentan los «fragmentos», utilizando además algunas citas nuevas y algunos testimonios para dotar al conjunto de un hilo argumental y lógico bien definido. Sin embargo, su organización muestra una conexión fluida de las sentencias delimitando, por lo menos a primera vista, distintos temas de una manera coherente y lógica en buena medida.

Como habíamos dicho, la cuestión de cómo trabajar e interpretar las sentencias de Heráclito es bastante complicada. Sin embargo, desde la posición en la que nos encontramos, y reconociendo las distintas posturas que hay sobre la materia, quisiéramos enfocarnos en el carácter «práctico-teórico» de las sentencias como nos las presenta el personaje que supuestamente las compuso. Heráclito, tal como lo presentan los testimonios, es un personaje para el que las palabras y las acciones van juntas, el conocimiento hace parte de la vida y no es algo abstracto y meramente acumulable. Sus palabras, por lo tanto, deben también implicar acciones, deben ser más que expresiones lingüísticas que se articulan sintácticamente para «decir algo».

Puede que sea preferible pensar que no es estrictamente necesario que las sentencias encajen de una manera objetiva única. En este sentido, la palabra «fragmento» tal como la utilizaron Diels y Kranz puede no ser muy adecuada para referirse a las sentencias de Heráclito –razón por la cual usamos comillas al emplearla–. La autonomía sintáctica que presenta la mayoría de las sentencias, la forma aislada como aparecen en las citas de los distintos autores y las múltiples posibilidades de relación que parecen implicar nos dificultan verlas como «fragmentos» de una totalidad que encajen perfectamente los unos con los otros de una manera determinada<sup>8</sup>.

Podríamos mantener esa palabra en la medida en que las sentencias de Heráclito nos recuerdan una forma de *escritura fragmentaria*<sup>9</sup>, no en el sentido de que las sentencias

---

<sup>8</sup> Esta intuición parece ir directamente en contra de la intención de reconstruir completamente el libro de Heráclito encontrando un lugar determinado y una temática fija a cada sentencia. No obstante, con ella solo se busca resaltar que la forma como aparecen las sentencias pareciera implicar que durante el proceso de interpretación de los «fragmentos» es necesario “dejar que estos resuenen unos en otros para ver si con ese juego de interrelaciones se puede construir la imagen coherente de un pensamiento que presumía de ser completamente original y perfectamente distinguible del pensamiento de sus predecesores y contemporáneos” (Caballero, 2015, p.189).

<sup>9</sup> Esta es una forma de escritura que se le suele adjudicar especialmente a Nietzsche. Con respecto de esta forma de escritura, Blanchot (1977) explica que su composición e interpretación “no es develamiento de una única verdad oculta, inclusive ambigua, sino lectura de un texto que tiene muchos sentidos y que no tiene ningún otro sentido que el «del proceso, el devenir» que es la interpretación” (p.267). Esta clase de escritura muestra una actividad de interpretación constante que no termina con la comprensión última de un enunciado o un sistema. A pesar de que sería anacrónico decir que Heráclito utilizaba esta clase de escritura, es posible tomarla como modelo en la medida en que los denominados «fragmentos»

fueran partes de rompecabezas sino en la medida en que ellas no parecen expresar el intento de abarcar y dar cuenta explícita de una totalidad. En otras palabras, se puede decir que las sentencias de Heráclito manifiestan su sentido en la medida en que resuenan unas con otras de distintas formas, al remitirse mutua y simultáneamente. Si los tomamos de esta manera, los denominados «fragmentos» requerirían de una forma particular de lectura, una que sea activa, que consista en jugar con ellos, interpretarlos en diversos sentidos, probar distintas posibilidades y en seguir varios caminos en una y otra dirección, aunque pareciera que ello conlleva en algún momento a contradicciones y ambigüedades.

Consideremos ahora otra característica importante de las sentencias de Heráclito, esta vez desde un punto de vista más histórico. La escritura en el contexto de la Grecia antigua se manejaban de manera radicalmente distinta a la forma como lo hacemos hoy en día. Tal como explica Pierre Hadot (2009), los «textos escritos» de los antiguos, cualquiera que fuera su género, remitían a la oralidad. Toda la literatura que conservamos de la Grecia clásica es un ejemplo de ello: todas las formas de poesía, desde la épica hasta la lírica, eran compuestas para ser cantadas en público por los aedos griegos, las tragedias de Esquilo y Sófocles se concibieron para ser representadas por actores que les dieran vida en un escenario e incluso las obras más rigurosas como las conferencias hipocráticas y las investigaciones aristotélicas se concibieron para ser expresadas en voz alta ante un público.

Pero este carácter de los «textos» antiguos tiene serias implicaciones que van más allá de la evocación a un auditorio. Para un griego la *Iliada* no era, como lo es para nosotros ahora, un libro, sino un canto en el que se revivían las hazañas de héroes y dioses de su

---

constantemente remiten los unos a los otros y abren la posibilidad de ver una misma cuestión desde diferentes ángulos. De alguna manera, las sentencias de Heráclito parecieran no agotar lo que tienen que decir a pesar de los muchos intentos organización que se han realizado hasta ahora.

cultura<sup>10</sup>. Una obra como esa no debe ser «leída» sino cantada, pues sólo así puede transmitirle al oyente las experiencias y las imágenes que trata de expresar. Esta era la forma como los griegos antiguos imprimían en su memoria y en sus almas las historias que fundaban su cultura, su mundo.

Esto se podría aplicar a todas las obras compuestas en verso, incluso obras de carácter más «científico» como los poemas de Empédocles y Parménides. En cierto sentido, sus obras buscaban también comunicar una experiencia, buscaban producir un efecto en el oyente que lo impulsara a recorrer la vía que acompaña a la verdad o a captar la manifestación de cada cosa atendiendo a la vista y al oído. De igual manera podría aplicar para textos en prosa, ¿acaso no es posible recrear las discusiones entre Sócrates y sus interlocutores y seguir uno mismo los ejercicios y las refutaciones que le hace a Polo o a Trasímaco? No sólo es posible, es necesario si se quiere captar la inmensa riqueza de aquellos diálogos. El carácter de oralidad de los «textos» antiguos no es asunto baladí, porque nos enseña que en ellos hay algo más profundo que la transmisión de un contenido teórico o narrativo: lo que se ponía en juego era la transmisión de una vivencia, de una experiencia de mundo.

Los «fragmentos» de Heráclito no deben ser diferentes en este aspecto. En la mayoría de los casos se trata de sentencias cortas, concisas y fáciles de memorizar. Muchas de ellas presentan incluso juegos de palabras, ejemplos e imágenes vívidas e intuitivas que afectan a quien las escucha. El carácter dinámico de la obra del Efesio se resalta si pensamos que sus sentencias no deben ser «leídas», sino pronunciadas en voz alta, memorizadas, repetidas y, sobre todo, *experimentadas*. Así como uno siente el estruendo

---

<sup>10</sup> A propósito de esta cuestión, Mejía (1998) explica que la forma como está escrita esta obra épica, con versos puntualmente metrados y formulas recurrentes, produce un ritmo constante al recitarla, de manera permiten memorizar grandes cantidades de información y dejan una impresión más viva en el oyente por medio de las imágenes y eventos que narraban. La importancia de esta forma de articular un discurso que impactara el alma del oyente radicaba en la necesidad de comunicar a través de los años y de grandes distancias una misma vivencia de mundo que unificaba las costumbres y la cultura de un pueblo. Visto de esta manera, “la oralidad ha de comprenderse pues como un experiencia de mundo, como un modo específico de ser de una cultura” (Mejía, 1998, p.140).

del escudo y las armas de un soldado troyano cuando Homero canta su muerte en combate, así mismo debemos sentir lo que las palabras que se le adjudican a Heráclito nos transmiten. Cuando encontremos una sentencia como “Mar: el agua más pura y la más impura, potable y saludable para los peces, impotable y mortal para los hombres” (DK 22 B 61), hay que dejar que nos afecte como si de verdad bebiéramos un sorbo de agua salada, sentir el ardor que produce en nuestra boca y experimentar la contradicción que surge cuando imaginamos un sorbo de agua dulce, potable y saludable.

En este sentido, el contenido de los denominados «fragmentos» debe sentirse hasta en los músculos. El trabajo que se hace con ellos no es algo que se haga en un sillón en la calma imperturbable de la contemplación desinteresada. Son sentencias que nos afectan hasta la médula, y como tales deben ser memorizadas, repetidas, e interpretadas a la luz de otros fragmentos o de otras experiencias hasta que su sentido se haga palpable. «Leer» en este caso no será sentarnos en un sillón a interpretar signos escritos en un papel, sino experimentar en carne propia la vivencia que se nos presenta en las sentencias.

### **1.3 Escuchar el *Logos***

Observamos que la tarea de enfrentarse al discurso de Heráclito es distinta a la de enfrentarse a cualquier libro moderno por muchas razones. La composición misma de los fragmentos nos exige que seamos activos, que no nos limitemos a seguir un hilo discursivo sino a sentir y dejarnos afectar por las palabras como si estuviéramos experimentando la naturaleza misma. Desde el primer contacto a través del lenguaje, Heráclito nos está ya planteando cuestiones, nos está poniendo tareas. Lo que debemos hacer ahora es examinar más de cerca estas enigmáticas sentencias tal como ellas mismas nos piden que lo hagamos. El mejor ejemplo puede ser aquella sentencia con la



que, de acuerdo con testimonios de Aristóteles y Sexto Empírico, comenzaba el libro de Heráclito<sup>11</sup>:

Aun siendo este *logos* real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este *logos*, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos. (DK, 22 B 1)

Este «fragmento» es considerablemente largo y realiza muchas indicaciones importantes. Sin embargo, por lo pronto podemos observar que la sentencia muestra una especie de programa. A través de una crítica, Heráclito invita a experimentar con palabras y acciones para distinguir cada cosa de acuerdo como su naturaleza. A su vez, esta actividad parece contraponerse a lo que hace la mayoría de los hombres, que no entienden el *logos*. Esta contraposición nos permite deducir una relación entre el *logos* que aquí se menciona y el experimentar con palabras y acciones mencionadas en la sentencia. Vale la pena pues, examinar esta palabra y ver lo que de ella podemos aprender.

Llama la atención en primer lugar que la palabra griega «*logos*» tiene un significado amplio que no puede recogerse completamente en con una sola palabra en español. Tal como muestra Guthrie (1980), es posible hacer un listado de los posibles significados de esta palabra de acuerdo con los distintos usos que esta tiene en la literatura griega. Por mencionar algunos ejemplos, esta palabra puede traducirse al español como discurso, pensamiento, razón, medida, proporción o fórmula dependiendo del contexto en el que se encuentre. Sin embargo, Heráclito utiliza esta palabra de una forma bastante peculiar

---

<sup>11</sup> Es interesante que, a pesar de estos testimonios, la reconstrucción realizada por Mouraviev no comienza con esta cita. El libro de Heráclito que él nos presenta comienza con un proemio después del cual vendría el famoso primer fragmento. Su argumento es que, a pesar de que el fragmento no constituye las primeras palabras del libro, sí puede ser considerado el primero porque es el que encabeza el contenido fuerte del discurso.

en varios fragmentos, dificultando así elegir una de estas posibles traducciones y reemplazarla sin más, por más adecuada que fuera. No obstante, “no debe creerse que [Heráclito], aun cuando se apropia de ella para un uso peculiar a su filosofía, se aparta por completo de sus usos ordinarios” (Guthrie, 1980, p. 395). Comprender el sentido específico que Heráclito le da a esta palabra implicaría entonces identificar los distintos sentidos que esta puede tener y la forma como se articulan dentro del contexto que ofrecen los fragmentos.

El sentido más básico y general según el cual se utilizaba esta palabra era el de expresión lingüística, de discurso. Cuando un griego del siglo V a.C. usaba la palabra *logos*, se refería a un discurso, una historia o cualquier expresión verbal ya sea oral o escrita. Heráclito no es una excepción: hay fragmentos en los que se puede ver claramente que utiliza esa expresión de acuerdo con este sentido general, tanto que Mondolfo utiliza la palabra «discurso» para traducirla<sup>12</sup>. Este sentido lingüístico implícito en la palabra *logos* confirma la relación entre ella y las palabras y acciones con las que Heráclito experimenta en el extenso «fragmento» citado más arriba.

De acuerdo con este sentido, el *logos* al que Heráclito se refiere en ese fragmento puede entenderse como su propio discurso, sus propias palabras, como si quisiera decir “Aun siendo este discurso real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo...”. De esta manera, resulta que lo que querría indicar Heráclito es que sus palabras expresan el modo de surgir de las cosas y su constitución propia, sus palabras expresan la naturaleza. No obstante, esto no debe entenderse como si el discurso de Heráclito ofreciera una descripción o un simple relato del surgimiento de las cosas, sino

---

<sup>12</sup> Dos fragmentos en los que se puede ver el uso de esta palabra de acuerdo con la traducción de Mondolfo son los siguientes: “El hombre imbécil suele dejarse asombrar por cualquier discurso” (DK 22 B 87), y “De cuantos he oído los discursos, nadie llega al punto de reconocer que lo sabio es algo distinto de todo lo demás” (DK 22 B 108). No obstante, en la reconstrucción de Mouraviev la palabra «*logos*» es traducida en todas las sentencias por «discurso». En este trabajo optaremos por dejar la palabra sin traducir cuando parezca referirse al sentido específico que Heráclito parece darle en ciertas ocasiones, tal como hace Mondolfo. De esta manera, se llama más la atención de que el *Logos* apunta algo más que las palabras textuales del Efesio, aunque estas hagan parte de ello.

más bien hay que atender a lo que Heráclito mismo explica más adelante en el fragmento: la forma de distinguir cada cosa de acuerdo con su naturaleza es experimentando las palabras y acciones que él expone.

La forma como Heráclito dispone las palabras en ciertos fragmentos llama mucho la atención, tanto que se le concedió el apodo del Oscuro de Éfeso. “Con frecuencia, lo que hace de sus enunciados particularmente dignos de mención es una estructura poética de paradoja lingüística o conceptual que atrae nuestra atención pero se resiste a una comprensión inmediata” (Most, 1999, p.357). Un ejemplo es la palabra «siempre» del fragmento 1 según DK que, como explica Aristóteles en la *Retórica*, es difícil saber si se aplica a la realidad del *logos* o a la incapacidad de los hombres para comprender. La forma como está estructurada la frase, junto con la falta de puntuación del texto original, permite que la palabra pueda aplicarse a ambas partes de la oración simultáneamente.

También puede mencionarse el siguiente fragmento: “el arco, pues, tiene nombre de vida (*bios*) pero obra de muerte” (DK 22 B 48). En este caso la ambigüedad radica en que la palabra griega «*bios*» podía ser utilizada para denotar la vida o para denotar el instrumento utilizado en la cacería y en la guerra para disparar flechas. Como explica Most (1999) el fragmento presenta un juego de palabras que lleva a la comprensión de una realidad compleja. Un instrumento que produce la muerte es nombrado «vida», esta indicación parece contradictoria, parece decir que la vida está presente en el mismo objeto que la quita. No obstante, es posible pensar una situación donde vida y muerte están juntas en el arco. Por ejemplo, si en una batalla un soldado dispara una flecha a otro que está a punto de matarlo, en ese momento el arco significa vida para él pero muerte para su oponente. La ambigüedad de la palabra *bios* permite que se la pueda aplicar simultáneamente a la vida y al arco, pero esa ambigüedad lingüística apunta a una ambigüedad real.

Vemos entonces que las sentencias deben ser vistas primero como formulas lingüísticas, de manera que salgan a la luz las paradojas y juegos de palabras y por

medio de ellas experimentar un aspecto del mundo mismo y comprenderlo. “La analogía con el lenguaje resulta ser omnipresente en Heráclito, que explota todos los recursos de la lengua griega en su esfuerzo por representar cómo son las cosas. La posibilidad de comprender está relacionada con la existencia de significado” (Husserl, 1999, p. 90-91). Su forma de usar las palabras señala algo de lo que usualmente no nos percatamos, algo que ocurre en el lenguaje en general: cierta relación y disposición de las palabras que es ambigua, paradójica, que determina tanto el significado de las palabras como la comprensión. Parece ser entonces que el *logos* al que Heráclito se refiere en el primer fragmento sí puede entenderse como su propio discurso, pero sólo en la medida en que a través de él se indica algo presente en el lenguaje en general e incluso en el mundo.

Podríamos expresarnos de forma distinta diciendo que el discurso heraclítico imita el movimiento de la naturaleza, pero la palabra *mimesis* no es heraclítica. No se trata de pintar con palabras de acuerdo con la naturaleza, sino de disponer unas frases respetando ciertas medidas y leyes. Las medidas y las leyes son, en el fondo, las mismas que sirven a la naturaleza para disponer las cosas. Para el que sabe, y para quien posee el sentido, la gramática y la epigrafiología revelan al dios tanto como a las cosas, tales como se encuentran dispuestas a nuestro alrededor. La naturaleza habla actuando, el hombre actúa hablando. En el fondo, es lo mismo. La vía del hombre es la vía de la palabra: el vocablo para designarlo es *Logos*. (Rambrousseau, 1969, p. 14-15)

Pareciera que al usar la palabra *logos* Heráclito quiere indicar algo más que el carácter lingüístico. Si las cosas del mundo están dispuestas según unas ciertas medidas y un cierto orden al igual que el lenguaje, entonces se puede decir que comprender ese orden permite interpretar tanto al lenguaje como al mundo, lo que ocurre es que el lenguaje es donde esas medidas se nos hacen más evidentes. Dicho con otras palabras, investigar y experimentar la realidad requiere de un proceso semejante a la interpretación de un discurso o de un texto. Comprender un cierto fenómeno o una cierta situación implica captar las medidas y el orden según está dispuesta tal como ocurre cuando uno interpreta las palabras de un discurso. De esta manera, escuchar el *logos* significa escuchar el

discurso, pero además significa captar el orden y las medidas que lo determinan, lo que podríamos entender como el pensamiento<sup>13</sup>.

Esto se expresa también en la siguiente sentencia: “Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras” (DK, 22 B 107). En el contexto de Heráclito, la palabra bárbaro se refiere a cualquier persona que no hable o comprenda la lengua (*logos*) griega. La experiencia con el lenguaje es privilegiada en la medida en que muestra de manera explícita la manera como llegamos a la comprensión de un fenómeno y además la afinidad que hay entre dos campos aparentemente dispares, como el lenguaje y el mundo.

Ahora bien, si escuchar el *logos* significa captar una cierta medida en el lenguaje y en el mundo, podríamos preguntarnos cómo es el proceso por medio del cual se capta ese orden. La misma formulación de Heráclito nos da la respuesta. Precisamente, *logos* es algo que se *escucha*, es algo que debe afectarnos, incluso en un nivel tan elemental como es la percepción sensible. Por eso dice el Efesio; “de cuantas cosas hay, vista, oído, aprehensión, a estas tengo en mayor estimación” (DK 22 B 55). Es a través de las sensaciones que las cosas y las palabras pueden mostrarnos sus diferencias y similitudes de manera que podamos captar el orden según el cual están dispuestas. Heráclito indica la función de las sensaciones con el siguiente fragmento: “Si todas las cosas se convirtieran en humo, las narices sabrían distinguir las” (DK 22 B 7)<sup>14</sup>. Reconocer una

---

<sup>13</sup> En efecto, tal como resaltan Guthrie (1980), la palabra «*logos*» implica simultáneamente las nociones de «lenguaje», «medida», «proporción» y «pensamiento». Considerando la forma peculiar como Heráclito parece utilizar esta palabra, es posible aprovechar esos múltiples sentidos y entender el sentido específico del *logos* como “una fórmula unificadora o método proporcionado de disposición de las cosas, lo que casi podría denominarse su plan estructural, tanto en el terreno individual como el colectivo” (Kirk, Raven & Schofield, 2008, p. 218). No obstante, no sería conveniente reducir la noción de *logos* de Heráclito a una fórmula lógica pues, como veremos a continuación, el *logos* es algo que se capta de una manera que podríamos denominar fisiológica por medio de los sentidos.

<sup>14</sup> Este fragmento muestra una gran diversidad entre las interpretaciones de varios autores. Gigon (1985), por ejemplo, ve en esta sentencia la división de dos formas distintas de conocimiento, una mediante la cual se capta la multiplicidad de las cosas del cosmos, y otra superior (racional) por medio de la cual se capta la unidad del todo. Colli (2008), por otro lado, deduce de aquí la indicación de que hay una preeminencia esencial de la multiplicidad por encima de la unidad, pues “aunque se sometiera a la realidad a un principio unificador, un denominador común respecto del cual toda pluralidad apareciera como

cosa particular y distinguirla de otra requiere necesariamente tener contacto con ella. Si todas las cosas se volvieran humo, los ojos y los oídos no se verían afectados de ninguna manera y no sería posible ninguna comprensión, pues no habría un orden o forma de disposición en un mundo totalmente homogéneo; en consecuencia, la captación del orden dependería de la nariz que sí puede verse afectada por el humo. Recordando el testimonio de Sexto Empírico en su tratado *Contra los dogmáticos* (DK 22 A 16), podemos decir que los sentidos son la vía de comunicación entre los hombres y el *logos*, siendo este último lo único que realmente permite tener conocimiento y racionalidad. Podría decirse que se trata de un proceso estético en sentido amplio, no solo intelectual.

Parece entonces que el lenguaje es un ámbito especial en el que se puede ver algo que es común a todas las cosas, lo cual se ve reflejado en las palabras «todo sucede conforme a este *logos*». De alguna manera el *logos* es la naturaleza misma vista desde el punto de vista lingüístico, pues es la medida y disposición de acuerdo con la cual cada cosa se determina y puede ser comprendida como lo que es. Si en el discurso hay una contradicción, es porque en el mundo hay una contradicción. En las sentencias del Efesio encontramos un instrumental par llevar a cabo la experiencia de la naturaleza, y puede ser por eso que dice lo siguiente: “No escuchando a mí, sino a la Razón (*logos*), sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno” (DK, 22 B 50). Resultaría enigmático decir que el saber de Heráclito está contenido en sus palabras. No se trata de un «saber de Heráclito» en sentido estricto, más bien se trata de una serie de indicaciones que apuntan a la forma de operar de la naturaleza misma, que es una y única para todas las cosas. De esta manera, “se presenta la hipótesis de que toda la sabiduría de Heráclito sea un tejido de enigmas que aluden a una naturaleza divina e insondable” (Colli, 2010, p.73). El saber de Heráclito no es algo que pueda «decirse»

---

accidental [el humo], nuestra experiencia más íntima revelaría un múltiple todavía más esencial” (Colli, 2008, p.173). A pesar de ser dispares en ciertos puntos, ambas interpretaciones resaltan el papel de la experiencia como medio de captación de la multiplicidad. Con la ayuda de estas indicaciones, yo optaría por ver en esta curiosa sentencia la idea de que los sentidos son los canales por medio de los cuales el cosmos y las cosas nos afectan y permiten, de esta forma, escuchar el *logos*.

porque él no dice nada, él solo indica como el dios de Delfos (DK 22 B 93). Sus palabras, su discurso, su *logos* nos llevan al *logos* de la naturaleza.

## 2. EXPERIMENTAR LA NATURALEZA

*Ser y no ser se engendran mutuamente. Lo difícil y lo fácil se forman entre sí. Lo largo y lo corto se transforman mutuamente. Lo alto y lo bajo se completan entre sí. Sonido y silencio se armonizan mutuamente. Delante y detrás se suceden entre sí. Es la ley de la naturaleza. (Lao Tse, Tao te Ching)*

La sabiduría de Heráclito, tal como se nos muestra en sus palabras e historias, parece orientarse hacia lo que podríamos llamar «la naturaleza de las cosas». El discurso de Heráclito señala el *logos* de acuerdo con el cual todas las cosas surgen, de manera que su lenguaje puede ser visto como un vehículo por medio del cual experimentamos naturaleza. No obstante, hay que tener cuidado con esta delimitación porque, como veremos, comprender la naturaleza de las cosas implica para Heráclito mucho más que un ejercicio cognoscitivo. En este capítulo trataremos de delimitar este aspecto de la sabiduría de Heráclito que parece referirse a la naturaleza viendo cómo ella opera en cada cosa.

### 2.1 El cosmos, fuego siempre-vivo que se enciende y se apaga según medidas

Una de las historias más famosas sobre el Efesio fue conservada por Aristóteles en su tratado *De las partes de los animales* (DK 22 A 9), donde cuenta que Heráclito, estando sentado al lado de su hoguera, invitó a pasar a su casa a unos extranjeros diciéndoles que estuvieran tranquilos, pues allí también había dioses. Esta sencilla historia nos resulta muy interesante porque nos muestra a un Heráclito que indica la presencia de lo más grande y sagrado en algo común y cotidiano. Por tanto, no hay que tener miedo a acercarnos a las cosas más comunes ni tampoco habría que titubear a la hora de buscar un punto de partida para experimentar la sabiduría de Heráclito. En efecto, no hay que



viajar muy lejos ni entrevistarse con sabios reconocidos para tener inteligencia e investigar la naturaleza de las cosas. Basta con escuchar el *logos*.

Si aceptáramos la invitación de Heráclito y nos sentáramos con él junto al fuego, ¿qué es lo que veríamos? Primero contemplaríamos el danzar de las llamas, sentiríamos el calor en nuestras manos y escucharíamos el crujir de la madera a medida que se va convirtiendo en humo y carbón. Es intrigante la forma como las llamas nunca permanecen iguales, aparecen y desaparecen constantemente, bailan y luchan entre ellas manifestando innumerables formas, pero el fuego sigue siendo el mismo que calienta nuestras manos y hace crujir la leña.

No es de extrañar que el fuego tenga una gran importancia en la recepción que se ha hecho de Heráclito por parte de la tradición doxográfica posterior. Desde Aristóteles está presente la idea de que Heráclito concebía el fuego como un substrato material a partir del cual surgen todas las cosas<sup>15</sup>. Sin embargo, lo que más llama nuestra atención de las llamas que contemplamos y que sentimos con nuestras manos muestran mucho más que una mera materia. Las varias indicaciones sobre el fuego que aparecen en las sentencias de Heráclito parecen indicar algo más enigmático, y vale la pena preguntarse qué era lo que el Efesio veía en el fuego.

---

<sup>15</sup> En el primer libro de la *Metafísica*, al exponer brevemente las doctrinas de los que filosofaron por primera vez a cerca de las últimas causas de todas las cosas, Aristóteles incluye a Heráclito entre los que consideraban que las causas últimas eran de naturaleza material, específicamente el fuego (984a 7). En resumen, de acuerdo con esta doctrina el fuego consistiría únicamente en un substrato material que compone todas las cosas del cosmos. Algunas lecturas como la de Gigon (1985), que muestra una influencia más estoica en su interpretación, parece estar en buena medida de acuerdo con esta lectura, al igual que Cappelletti (1969), quien afirma que “por *physis* entiende el Efesio la substancia de la cual se hacen todas las cosas y, a la vez, la fuerza o el principio vital que a todas las hace y las transforma” (p.45). En efecto, como veremos a continuación, el papel del fuego es primordial para Heráclito, pero es posible plantearse dudas de si ese papel consiste únicamente en ser un substrato pasivo. Otras lecturas, como la de Cordero (2009), afirman que “Heráclito no hace del fuego un elemento básico de la realidad, como interpretan los autores de la antigüedad que ya intentaron catalogarlo en función de los filósofos anteriores, sino una imagen de la realidad, que, como el fuego, siempre cambia para permanecer siempre idéntica” (p. 74). Incluso aceptando que el fuego es para Heráclito la materia del mundo, puede que sea mejor verlo como una indicación de algo más que un mero substrato.

Puede ser que al percibir este juego y lucha de las llamas, Heráclito viera reflejado el movimiento de las cosas en el mundo, o eso podríamos pensar al escuchar una sentencia como esta: “este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viniente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas” (DK, 22 B 30). A primera vista podemos resaltar tres indicaciones importantes en esta sentencia. La primera es que la sentencia habla de *este cosmos*, calificándolo como uno único e igual para todos los seres. Esta indicación nos muestra el sujeto gramatical de la sentencia, de manera que las otras dos indicaciones deben referirse de alguna manera a ella. La segunda predica del cosmos que no fue creado por una fuente externa, negando un momento o un acontecimiento particular que pueda señalarse como un origen. Finalmente, la tercera indicación habla de un fuego eternamente vivo que se comporta de cierta manera. Podríamos ver esta tercera indicación como un segundo predicado acerca del cosmos, como si fuera una aclaración en tono afirmativo que rectifica aquella concepción que fue negada con el primer predicado.

La palabra «*Kosmos*» suele entenderse como el mundo en tanto que totalidad ordenada; sin embargo, como resalta Kirk (1970), en la época de Heráclito esta palabra se utilizaba para designar más específicamente al *orden* que a la totalidad como tal. Pareciera entonces que con esta sentencia Heráclito está refiriéndose a la forma como el mundo está organizado y no al mundo propiamente. Por lo tanto, podemos decir que las dos indicaciones siguientes se refieren a la forma como las distintas cosas dentro del mundo se ordenan y relacionan unas con las otras. El orden no proviene de una fuente externa, no hay un principio externo que se encargue de otorgar una función o disposición propia a cada cosa. En vez de eso, se trata de un orden eterno, que siempre fue, siempre es y siempre será<sup>16</sup>, sin tener un punto específico de inicio ni una fuente

---

<sup>16</sup> Siguiendo a Kirk (1970), el verbo *ēinai* que aparece en esta sentencia conjugado en pasado, presente y futuro parece tener un sentido existencial y no un sentido de cópula de identidad. El autor explica que “Heráclito tendía a evitar el verbo *ēinai* como cópula en declaraciones abstractas y prefería la conexión por aposición” (Kirk, 1970, p. 310).

diferente de él mismo<sup>17</sup>. El mundo estaría organizado entonces de la misma forma como está organizado un fuego, encendiéndose y apagándose igual que las llamas que contemplamos en la chimenea<sup>18</sup>.

Visto desde los ojos de un griego del siglo V a.C., el fuego es efectivamente una sustancia material. No obstante, visto desde los ojos de Heráclito, es una materia que además exhibe un comportamiento muy particular. El fuego es exuberante, colorido, volátil, dinámico y activo. Esas mismas características pueden verse en otros elementos y en otros lugares distintos de la chimenea, por ejemplo, frente al mar. Ahí uno puede escuchar el rugir de las olas, sentir el sabor salobre en la boca, la brisa fresca que proviene del mar y el ritmo de las olas. En este caso, hay un cambio semejante al que se siente frente a la hoguera, pero esta vez el movimiento es más lento. El agua y la brisa danzan y luchan al igual que el fuego que se enciende y se apaga según medidas, todas siguen un mismo ritmo pero con un tempo un poco diferente. A pesar de que nuestras manos no se queman al entrar en contacto con el aire o el agua, podemos reconocer que estos elementos son semejantes al fuego; más aun, podríamos decir que son transformaciones de este: “transformaciones del fuego: primero mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad vapor inflamado... Vuelve a derramarse en mar, y tiene su medida en la misma razón [*logos*] que tenía antes de volverse tierra” (DK, 22 B 31).

---

<sup>17</sup> Esto muestra también que lo divino hace parte del mismo mundo. En efecto, el predicado que acompaña al fuego que se relaciona con el cosmos en la sentencia 30 según DK es «siempre-vivo», o *aeizōon*, el cual, siguiendo a Cappelletti (1969), es un adverbio utilizado principalmente para referirse a la divinidad. Con esto se resalta aun más el carácter divino e inmanente del cosmos, de manera que hasta el fuego en una chimenea puede ser visto como un dios.

<sup>18</sup> Puesto que el verbo *ēinai* no necesariamente debe ser visto como cópula lógica en esta sentencia, podemos decir que “en este fragmento no hay formalmente una afirmación estricta de que este *kosmos* es fuego; se podría entender, si lo deseáramos y si pareciera más adecuado, que «hay un fuego», o incluso que «se parece a un fuego»” (Kirk, 1970, p. 311). La relación que hay entre el cosmos y el fuego puede verse de una manera compleja, sin abogar exclusivamente por interpretaciones tajantes como «el cosmos está hecho de fuego» o «el fuego es una alegoría del cosmos». El cosmos es efectivamente fuego, pero lo importante de esta afirmación no es saber de qué está hecho el mundo, sino captar intuitivamente cómo se comporta y ordena.

Esta sentencia nos presenta cambios físicos en términos de transformaciones del fuego, pero lo que verdaderamente llama nuestra atención es que estos procesos mantienen una misma medida, igual que el fuego siempre-vivo. Así como las llamas transforman cierta cantidad de madera en cierta cantidad de humo, el agua se convierte en aire con cada exhalación del mar y el aire retorna a ser agua al condensarse en las nubes manteniendo siempre una misma proporción. Aunque haya transformaciones y cambios de un elemento a otro, siempre se mantiene una equivalencia. El agua, el aire y la tierra –y todo lo que esté hecho de ellos– está siempre cambiando y moviéndose manteniendo una misma proporción, un mismo *logos*. En este sentido, se podría decir que cada cosa particular es un equivalente del fuego. “Del fuego son cambio todas las cosas y el fuego es cambio de todas, así como del oro [son cambio] las mercancías y las mercancías del oro” (DK 22 B 90).

El fuego nos llama la atención sobre el orden que rige a todas las cosas, nos muestra un orden dinámico, basado en ciertas medidas y proporciones que delimitan el movimiento de cada cosa particular y la forma como estas surgen. Esto nos recuerda la noción del flujo universal que Platón<sup>19</sup> presenta de Heráclito en varios de sus diálogos<sup>20</sup>. La sentencia que es más famosa por reflejar esta idea del flujo es el fragmento del río. La versión completa citada por Plutarco y aceptada por DK muestra el carácter dinámico y constante del cambio en cada cosa.

No es posible ingresar dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; sino que por la vivacidad y rapidez de su cambio, se esparce y de nuevo se recoge; antes bien, ni de nuevo ni sucesivamente, sino que al mismo tiempo se compone y se disuelve, y viene y se va. (DK 22 B 91).

---

<sup>19</sup> La descripción de la doctrina del flujo se ve específicamente en el *Teeteto* (152d-153d) y en el *Crátilo* (412c-413c).

<sup>20</sup> A pesar de las sospechas que expresan Mondolfo (2012) y Kirk (1970), me atrevería a ver en esos testimonios una pauta interpretativa interesante para comprender mejor el papel del fuego en Heráclito. La razón para este atrevimiento es que esa noción permitiría articular mejor la doctrina del fuego con la doctrina de los contrarios que, según afirma Kirk (1970), no parecen estar bien articuladas.

Al igual que el fuego, toda sustancia mortal esta en un devenir en el que constantemente está aumentando y disminuyendo, cambiando de una y de otra forma, encendiéndose y apagándose. Las medidas y el ritmo que rigen este devenir son las mismas para todos y determinan qué es generado, qué es destruido y qué es transformado. Ningún ser particular puede ser indiferente, ni siquiera el mismo sol: “el sol, pues, no traspasará sus medidas; sino las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo” (DK 22 B 94). La fuerza con la que todas las cosas se ven sometidas a las medidas del devenir es la misma necesidad de la justicia, imparcial y común a todos los habitantes de la polis, tanto así que podríamos utilizar la expresión «ley divina» para referirnos a ella<sup>21</sup>.

Observamos que el orden que rige a todas las cosas es eterno, común a todos y estrictamente gobernante. No debe parecernos extraño que estas sean características propias de la divinidad, pues nuestro punto de partida fue la indicación de que en una simple chimenea había también dioses. Experimentar la naturaleza lleva a intuir que hay algo divino en cada cosa que encontramos a nuestro alrededor<sup>22</sup>. La naturaleza es ella misma divina y no depende de un creador externo, ya que las medidas y leyes que determinan el surgir de cada cosas están en ellas mismas. El gobierno del rayo (DK 22 B 64) podría verse en la forma como todas las cosas son gobernadas por medio de todas.

## **2.2 Todas las cosas gobernadas a través de todas**

Lo que gobierna es el cosmos, el orden, la medida y la ley según la cual cada cosa es generada, destruida y transformada. Esto es lo que, al menos en primera instancia, la sabiduría de Heráclito parece llevarnos a experimentar. En efecto, esta idea resuena con

---

<sup>21</sup> La noción de que hay un carácter jurídico y político en el cosmos es una idea que puede encontrarse en la generalidad del pensamiento griego de esta época, no se limita a las sentencias de Heráclito. Por ejemplo, Nietzsche (1994) resalta esta idea en Anaximandro y muestra al Efesio como un seguidor suyo en este sentido. Jaeger (2012) hace partícipe a la cultura griega en general cuando afirma que “todo pueblo ha producido un código legal, pero solo los griegos buscaron la «ley» que actúa en las cosas mismas y trataron de regir por ella la vida y el pensamiento del hombre” (p.10). Los griegos no veían su actuar separado de su mundo, el orden de las cosas es también una forma de ley y de justicia (DK 114).

<sup>22</sup> Esta noción puede resonar con la indicación de Tales que dice «todo está lleno de Dioses», tal como se ve en *De Anima*. De hecho, es interesante que Mouraviev incluye esta cita de Tales en su reconstrucción del libro de Heráclito en el apartado que trata sobre el medio circundante y las almas.

la enigmática sentencia que encontramos a continuación: “Una cosa es lo sabio, conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas” (DK, 22 B 41). Esta sentencia es muy difícil de manejar, comenzando por su traducción<sup>23</sup>; sin embargo, escucharla con cuidado puede ayudarnos a comprender mejor esa ley divina que impera tanto cuanto quiere.

Recordando la indicación de Heráclito sobre el fuego siempre-vivo, las medidas y la justicia que determinan y gobiernan a todos los seres no son abstractas ni separadas del mundo mismo. En efecto, las cosas son gobernadas por medio de las cosas mismas según ciertas medidas intrínsecas. Podríamos examinar esta idea en términos más concretos tomado como ejemplo las relaciones entre los seres vivos de un hábitat cualquiera. Todo animal tiene su depredador, desde las pequeñas hormigas hasta los leones. Incluso animal que se encuentra al final de la cadena alimenticia es devorado por los gusanos y los hongos en algún momento y transformado en abono para el pasto. Las plantas, los insectos, los herbívoros y los animales rapaces devoran y son devorados, todos participan en una compleja red de interrelaciones en la que cada individuo es engendrado, destruido y transformado en algún momento. Lo que determina el constante flujo de los individuos son los individuos mismos, las medidas y leyes que gobiernan quién devora a quién o quién engendra a quién son las relaciones y luchas que se dan entre cada individuo. De la misma manera, cada cosa en el cosmos afecta y transforma otra, el agua, las piedras e incluso el hombre participan de ese entramado dinámico de

---

<sup>23</sup> Esta es una sentencia muy difícil de trabajar, comenzando por su traducción. Por ejemplo, el texto original en griego de la última parte de esta sentencia dice «*Epistasthai gnomēn, hotēē ekybērnēse pánta dia pántōn*». En la versión de Mondolfo (2012), este texto es traducido por «conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas», mientras que Kirk (1970) traduce «ser experto en el juicio verdadero, como todas las cosas son dirigidas por medio de todas». La discrepancia entre estas dos versiones no parece ser tan problemática en la medida en que expresan un sentido similar: hay una especie de inteligencia, juicio o razón que gobierna todas las cosas y conocer eso es lo sabio. No obstante, la traducción que presenta Mouraviev dice: «adquirir el conocimiento con el que gobernar todas las cosas a través de todas». A diferencia de las dos primeras traducciones, la de Mouraviev implica que quien se vuelve sabio adquiere la capacidad de gobernar las cosas, dándole así un carácter activo al conocimiento sobre el cosmos.

relaciones. Este es el flujo y el gobierno inmanente del cosmos, el ser de cada cosa es dependiente de las múltiples relaciones con las cosas con las que choca.

No obstante, esto no debe verse simplemente como revoltijo de cosas chocándose y relacionándose azarosamente. La forma como cada cosa se relaciona con las otras sigue una cierta medida. Podemos encontrar otro ejemplo en el lenguaje desde sus elementos más sencillos:

Nada conviene inherentemente al fonema *b* para su papel en el lenguaje salvo su contribución sistemática a compuestos tales como *barco*, *boomerang* o *bota*, de los que correctamente forma parte. Pero esto equivale exactamente a decir que nada conviene correctamente a su papel salvo sus diferencias sistemáticas respecto de otros sonidos igualmente arbitrarios como *r*, que a su vez se define por su contribución a compuestos como *rojo*, *remo* o *rata* –es decir, por su diferencia con todos los otros fonemas–. (Nehamas, 1985, p. 108)

En el lenguaje vemos una compleja red de relaciones en las que se generan innumerables sonidos dependiendo de las distintas relaciones que hay entre las diferentes letras. Sin embargo, lo que permite que surjan verdaderas palabras es el hecho de que hay una forma particular de diferencia entre las letras que entran en contacto. No basta con que unas letras se junten unas con otras, el conjunto «hrclt» no forma una palabra legible ni pronunciable a pesar de que haya un contacto entre los elementos que la componen. Falta un ingrediente, faltan elementos que contrasten y luchen contra las letras consonantes que forman ese conjunto de manera que pueda surgir la palabra «Heráclito». La diferencia entre las cualidades opuestas de las letras consonantes y las vocales es lo que permite que se formen las innumerables relaciones de letras que llamamos palabras.

Este ejemplo resuena con el siguiente pasaje de la obra *De mundo* de Ps. Aristóteles, en el que se cita una sentencia de Heráclito:

Acaso la naturaleza se deleita de los contrarios y de éstos produce lo acorde y no de los semejantes; así como, sin duda, al

macho lo une con la hembra, y no a cada uno de los dos con el del mismo género, y el primer acorde lo compuso mediante los contrarios y no mediante los iguales. Y el arte también parece hacer esto, imitando a la naturaleza; pues la pintura, mezclando las naturalezas de los ocre blancos y de los negros y de los colores rojos, suele producir las imágenes acordes con los modelos; y la música, mezclando conjuntamente tonos agudos y graves, largos y breves, produce en los sonidos diferentes una armonía única; y la gramática, formando una composición de letras sonoras [vocales] y mudas [consonantes] ha constituido de ellas todo su arte. Esto mismo era también lo expresado Heráclito el Oscuro: «Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos» (DK, 22 B 10)<sup>24</sup>.

En todos los ámbitos, tanto en procesos naturales como en los elementos del arte y de la gramática, se puede ver cómo un contrario gobierna al otro, la tensión entre las cualidades contrarias es algo común a las innumerables formas de relación que hay entre las cosas del mundo. Dicho de otra manera, la tensión que se produce entre los contrarios hacen surgir las cosas tal como se muestran ante nosotros. Cada vez que tenemos un objeto enfrente lo distinguimos como lo que es al contrastar sus cualidades con las cualidades de otros objetos. La forma de relación que gobierna todas las cosas por medio de todas, las medidas y leyes que gobiernan el devenir del mundo puede verse como la lucha que hay entre los contrarios.

Muchas son las sentencias de Heráclito que señalan y que permiten experimentar por nosotros mismos esta lucha, e incluso es posible identificar distintas formas como los contrarios se relacionan entre sí<sup>25</sup>. La primera muestra que los contrarios está unidos en

---

<sup>24</sup> Esta extensa cita del texto de Ps. Aristóteles es incluida en la colección de fragmentos del libro *Heráclito, textos y problemas de su interpretación* de Rodolfo Mondolfo (2012) para complementar la cita. Parece oportuno traer la referencia completa porque ilustra como la armonía de contrarios convergente-divergente, consonante-disonante, está presente en diversos ámbitos que a primera vista podrían parecer completamente independientes. Desde seres naturales hasta productos de distintos artes expresan la misma ley divina.

<sup>25</sup> Esta división de las distintas formas como se puede dar la relación de los contrarios está presente en Kirk (1970) y es retomada en sus líneas generales por Guthrie (1980) y Kirk et al. (2008). Nosotros adoptaremos esa división como una ayuda para experimentar con las sentencias que se citarán a continuación, pero nuestro objetivo es llegar a captar algo común a todas ellas y que nos permita comprender mejor la forma de operar de la guerra indicada por Heráclito.



un mismo objeto, pero se manifiestan como diferentes para distintos observadores. Una de las sentencias más llamativas que muestra esta tensión es la siguiente: “Mar: el agua más pura y la más impura, potable y saludable para los peces, impotable y mortal para los hombres” (DK, 22 B 61). Las cualidades puro y potable son opuestas a impotable y mortal, y afirmarlas simultáneamente de un mismo objeto puede ser visto como una contradicción manifiesta. Sin embargo, esa aparente contradicción se da realmente, pues el agua que beben los peces de mar es la misma que resulta impotable para un ser humano. De esta forma, resulta difícil decir si el agua es realmente pura o impura, pues en realidad es ambas; el hecho de que muestre una u otra cualidad depende de la perspectiva que tiene el observador que entra en contacto con ella.

Una segunda forma de ver la relación entre los contrarios es cuando un mismo observador ve un mismo objeto desde diferentes perspectivas. “El camino hacia arriba [y] hacia abajo [es] uno y el mismo” (DK, 22 B 60). A diferencia del caso del agua de mar, en esta ocasión no necesitaríamos ponernos en el lugar de los peses para experimentar las dos cualidades contrarias del mismo objeto, nosotros mismos vemos como el mismo camino pasa de ser el «camino hacia arriba» al «camino hacia abajo» con solo situarnos en cualquiera de sus extremos. Nuevamente, en la realidad de un mismo objeto se percibe que dos predicados contrarios pueden ser aplicados simultáneamente. Lo mismo ocurre en esta otra sentencia: “Es común, pues, el principio y el fin sobre la circunferencia de un círculo” (DK, 22 B 103). Al trazar un círculo en una hoja de papel, el punto donde comenzamos el trazo resulta ser exactamente el mismo en el que terminamos.

Un ejemplo tomado de un ámbito diferente puede verse en la siguiente sentencia: “La enfermedad suele hacer suave y buena la salud, el hambre la saciedad, la fatiga el reposo” (DK, 22 B 111). No hay salud sin enfermedad, cuando gozamos de plena salud durante largo tiempo, tenemos la posibilidad de dedicarnos a nuestras actividades diarias sin ningún impedimento. Podemos concentrarnos en una buena lectura, deliberar, o

disfrutar de un paseo; estamos tan ocupados en vivir que nos acostumbramos al ritmo que llevamos y no nos percatamos de lo agradable que se siente estar sano. Cuando sufrimos una enfermedad, por otro lado, somos incapaces de actuar y de pensar con la misma fluidez que lo hacíamos normalmente. Sufrir un dolor en un pie nos impide caminar y es justo en ese momento que nos damos cuenta de lo agradable que es movernos con libertad. En este caso, la presencia de un contrario hace presente al otro, una cualidad no puede existir sin su contraria, ambas son mutuamente dependientes en la medida en que para nosotros la una manifiesta a la otra.

Lo mismo puede verse en la siguiente sentencia:

Bien y mal [son una sola cosa]: Los médicos, pues –dice Heráclito– al cortar, quemar y torturar por todas partes y de mal modo a los enfermos, piden además recibir una remuneración de los enfermos, a pesar de no merecer nada, ellos que producen idénticamente los beneficios y los sufrimientos. (DK, 22 B 58)

Al igual que en los casos anteriores, una cosa puede ser contraria de si misma. Un acto que causa dolor puede al mismo tiempo evitarlo, cauterizar una herida evita que se infecte, amputar un miembro evita que la corrupción se esparza. Lo particular que muestra este ejemplo es que la valoración hace parte de esta lucha de contrarios, la relación entre los predicados «bueno» y «malo» parece ser relativa en la medida en que el mismo acto implica ambas cualidades simultáneamente. Juzgar algo exclusivamente como bueno o malo depende de una limitada perspectiva. Esto es lo que ocurre cuando los médicos exigen pago y reconocimientos por las quemaduras y dolores que provocan sus tratamientos, mientras que los pacientes se quejan y maldicen las curaciones y la salud que conservan.

Finalmente, una cuarta forma como se experimenta el conflicto entre los contrarios es en ciertas cualidades que se suceden naturalmente la una a la otra: “Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se vuelve húmedo” (DK, 22 B 126). Es normal sentir que una camisa o una piedra mojada tienda a secarse si se la deja

al aire libre un tiempo, así como una taza de agua caliente se va enfriando poco a poco. El movimiento que presenta el objeto está enmarcado por una polaridad, el cambio se da en la medida en que cualidades concretas como el calor o la humedad se transforman en la cualidad que le es contraria. El calor y el frío interactúan en objetos particulares, mudando constantemente del uno al otro y viceversa. En cualquier momento que miremos la camiseta o la taza con agua, podremos determinarla en un punto entre un contrario comienza a transformarse en su opuesto, a tender hacia él, a llamarlo, pues invariablemente se suceden y casi siempre están presentes en ciclos naturales.

Aunque con ligeras diferencias, estos ejemplos muestran que cada objeto particular, ya sea un vaso de agua salada, un camino o incluso la salud, es escenario de una lucha. Los colores que vemos, los sonidos que escuchamos e incluso las texturas que sentimos al distinguir una cosa de otra son resultado de una oposición; en este sentido, podemos decir que el ser de cada cosa es dependiente del ser de las demás. Esto resuena con la antigua doctrina que Sócrates le expone a Teeteto cuando examinan la primera definición de saber con la que se encuentran:

[Esta doctrina] afirma, en efecto, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podría darle una denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande, resulta que parece también pequeña y, si dices es pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo (...). Ciertamente, todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras (...). Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles. (Platón, Teeteto, 152d)

La idea de que todas las cosas están en un constante flujo implica que el ser de cada una surge de una relación, de una interconexión con todas las demás cosas, de manera que no se puede decir que haya un ser permanente ni independiente sino que todo está constantemente siendo determinado. El motor que impulsa este movimiento, aquella

naturaleza de la que surge cada ser y cada determinación es la lucha y la tensión entre contrarios.

El gobierno del cosmos es dinámico y exuberante<sup>26</sup>, no se detiene al determinar una cosa como grave o aguda, ni como buena o mala, sino que está constantemente manifestando todos los contrarios a partir de la lucha y el encuentro entre todo lo que hay en el mundo. No es de extrañar que Heráclito vea a la guerra como algo común y que la identifique con la justicia cuando dice: “es preciso saber que la guerra es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por discordia y necesidad” (DK, 22 B 80). La justicia que mantiene al sol dentro de sus medidas es la discordia y la lucha entre los contrarios<sup>27</sup>, este cosmos que se comporta como un fuego eternamente viviente es un campo de batalla en el que todas las cosas participan necesariamente gobernándose y determinándose de manera constante.

### **2.3 La naturaleza ama ocultarse**

La naturaleza de cada cosa es la guerra y la discordia en la que está sumergida. El «ser» de una cosa particular depende de que el «ser» de otra le sea contrario de alguna manera, el camino que sube solo es tal en la medida en que se diferencia del camino que baja, y lo mismo ocurre con los ejemplos que vimos hace poco. Sin embargo, esta polaridad implica también que estas cualidades diferentes conforman, al mismo tiempo, una unidad. La naturaleza entendida como la lucha tiene un carácter enigmático, incluso

---

<sup>26</sup> En general, la imagen de la naturaleza se nos ha presentado hasta ahora es la de un cierto orden inmanente a las cosas desde el cual todo está constantemente generándose, destruyéndose y transformándose. Desde la perspectiva de un individuo, esto se vería como una exuberancia tremenda en la que miles y miles de cosas están surgiendo a cada segundo. Es difícil no sentir una resonancia entre esa imagen de la naturaleza y la que expone Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* cuando reprocha a los estoicos. Esta, en efecto, es una naturaleza “derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo” (Nietzsche, 2015, p.36).

<sup>27</sup> Si tuviéramos que elegir un tema en el cual clasificar la indicación de la lucha de los contrarios, lo más seguro es que erigiríamos la ontología. En efecto, lo que se pone en juego con esta lucha es el ser mismo de las cosas: “cada ser particular se determina como tal por su oposición a otro ser particular” (Cappelletti, 1969,p.61). No obstante, Heráclito no lo pone en estos términos. La guerra es justicia, la determinación ontológica de las cosas no es un asunto de generación espontánea o de definición conceptual sino de obediencia a una ley y una justicia.

paradójico, parece una contradicción manifiesta en la que una cosa puede ser contraria de sí misma y en la que la multiplicidad es lo que permite que haya unidad.

En esta realidad, una y la misma para todos, los contrarios se afirman simultáneamente, aunque en ciertas ocasiones se manifieste ante nosotros una u otra cualidad determinada. Esta idea también podría expresarse de la siguiente manera: “El Dios [es] día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos; esta inteligencia toma formas mudables, así como [el fuego], cuando se mezcla con aromas, se denomina según el gusto de cada uno [de ellos]” (DK 22 B 67). En esta sentencia vemos que todos los contrarios se unifican en la divinidad. Este cosmos no fue creado por un ser divino, él mismo es divino, él mismo es la ley y la medida de todo lo que ocurre, y en ese sentido él es la unidad de los contrarios que están en constante lucha.

Esta paradójica forma de operar de la naturaleza se ve también si observamos más de cerca la sentencia con la que termina la extensa cita de Ps. Aristóteles. En efecto, esta dice “Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos” (DK, 22 B 10). Tal como se ve en esta traducción, no hay una estructura sencilla de sujeto y predicado que nos aclare el sentido que tiene la sentencia. Parece que los pares de contrarios «enteros y no enteros» y «convergente divergente», son muestras o ejemplos de conexiones. Posteriormente, la expresión «de todos uno y de uno todos» pareciera referirse a esas mismas parejas de contrarios. A pesar de que este es un panorama algo confuso, permite intuir una cierta indicación de que los contrarios no solo permiten una forma de relación, sino que conforman una unidad. La expresión «conexiones», que también puede entenderse en el sentido de «cosas tomadas juntas»<sup>28</sup>, pareciera indicar que una misma cosa puede verse como

---

<sup>28</sup> Es tema de discusión la restauración de esta sentencia por la palabra que aparece traducida por «conexiones», pues el texto original no deja leer claramente si la palabra es *synápsies* o *syllápsies*. A pesar de que ambas palabras tiene un sentido muy cercano, hay ciertas diferencias en la medida en que *syllápsies* tiene un sentido más activo y dinámico. Aceptar esta última palabra implica no solo que hay una

entera y como no entera, como si la conexión fuera precisamente la condición en la que cada cosa se encuentra constantemente. Complementando esta intuición con la parte final del fragmento, podríamos decir que en una cosa pueden verse dos predicados contrarios simultáneamente y estos pueden aplicarse a una misma cosa: «de todos uno y de uno todos».

Las cosas que se separan, que divergen, también están juntas, convergen; más aun, es porque se separan que se las puede ver como juntas. Ahora bien, estas afirmaciones resultan extrañas y paradójicas para nosotros que estamos acostumbrados a ver las cualidades contrarias como dos cosas separadas e independientes. Esto es lo mismo a lo que se refiere Heráclito cuando dice que la mayoría de los hombres “no comprende como lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y la lira” (DK 22 B 51). Experimentar el orden que gobierna todas las cosas nos mostró que dos cualidades contrarias pueden estar presentes en una misma realidad, pero eso no es lo que vemos en la cotidianidad de nuestro día a día. Para un ser humano el agua de mar es impura, nada más; cuando estoy en la base de la colina, el camino es de subida, nada más. Sin embargo, al ver las cosas de esa manera no nos damos cuenta que lo impuro del agua de mar solo es posible porque existe un agua pura para nosotros, así como tampoco nos damos cuenta de que el camino es de subida sólo en la medida e que también es de bajada. En vez de repelerse lógicamente, como solemos pensar, los contrarios conforman una misma unidad que se mantiene en equilibrio. Muestras de esa unidad que se nos oculta son precisamente el arco y la lira:

Miremos un arco tenso colocado en el suelo o apoyado contra una pared. Ningún movimiento es visible (...). Pero de hecho, una continua tensión de lucha se está produciendo en él, como se evidenciará si la cuerda no es lo bastante fuerte o se la deja deteriorarse. El arco inmediatamente adquirirá predominio, la hará saltar y se enderezará de golpe, demostrando así que cada uno por su lado ha estado desplegando un esfuerzo todo el

---

conexión entre los contrarios, sino que hay una tendencia de los contrarios a juntarse. Un análisis más exacto de estas palabras puede verse en Kirk (1970), p. 167 y ss.

tiempo. La *harmonía* consistía en una dinámica de movimientos vigorosos y contrarios neutralizados por el equilibrio y, por consiguiente, no evidentes. (Guthrie, 1980, p. 415)

La guerra y la discordia que conforman la ley divina del cosmos no son mera diferenciación entre contrarios, son una tensión en la que los contrarios convergen y divergen en todo momento. Lo mismo se muestra en la siguiente sentencia: “La armonía oculta es superior a la manifiesta” (DK 22 B 54). La armonía manifiesta para nosotros es aquella que captamos desde nuestra perspectiva, es el «ser» determinado de las cosas, sus cualidades; pero esta armonía depende precisamente de aquella que se nos pasa desapercibida en la cotidianidad, que es la oposición entre las cualidades que captamos y sus contrarias.

Sin embargo, esto implicaría que la «armonía oculta» no está oculta en sentido estricto, como si fuera una verdad esotérica o algo semejante. Como experimentamos en varias de las sentencias, la tensión y unidad de los contrarios es algo que está presente en todas las cosas y que es accesible a nosotros en todo momento. Más aun, el hecho de que en nuestra cotidianidad solo nos percatemos de uno de los contrarios es prueba de que la tensión existe y que está ahí presente. Al experimentar la naturaleza, el orden cósmico, la ley divina, o como la queramos denominar, captamos una tensión que en realidad no es solucionable. Los contrarios solo existen en la medida en que se distinguen como contrarios, pero esta misma circunstancia los unifica e iguala. Esto nos recuerda una de las sentencias más hermosas y memorables de Heráclito: “la naturaleza suele ocultarse”<sup>29</sup> (DK 22 B 123).

---

<sup>29</sup> La traducción más común que suele encontrarse de este fragmento dice «la naturaleza ama ocultarse», lo cual sería una traducción literal del griego original *physis kryptesthai philei*. Sin embargo, según explica Hadot (2015), la palabra *philei* en la época de Heráclito tenía también el sentido de tendencia, o de comportamiento habitual. En este sentido, es aceptable la traducción de Mondolfo (2008) que es la misma que utilizamos en el texto principal. La naturaleza tiende a ocultarse, se ve movida a hacerlo como impulsada por el deseo. Esta forma de ver la sentencia implica un cierto carácter activo que nos hace pensar que el «ocultamiento» de la naturaleza se debe a la forma misma como ella opera y no tanto por una realidad estática y escondida debajo de un velo de apariencia.

Imaginemos que estamos sentados en lo alto de una montaña y que desde ahí contemplamos el valle. Podemos ver muchas hectáreas de tierra cubierta por árboles y arbustos, percibimos la brisa y el calor del sol en nuestra piel y no podemos evitar sentir una gran paz. Desde este punto de vista, el valle con todo lo que hay en él se ve pacífico, se ve tranquilo y estable, solo una extensión de tierra en la que no hay mayores cambios. Ahora imaginemos que bajamos de la montaña y caminamos por ese mismo lugar que vimos desde la distancia. Podemos ver que los árboles se mueven por el viento, sentimos lo áspero e irregular del terreno, escuchamos el agua de los ríos, vemos un halcón cazando un pequeño roedor y una gran variedad de movimientos que no veíamos desde la cima de la montaña. El mismo valle ya no se ve pacífico, ahora muestra numerosas luchas y tensiones entre los muchos elementos que hay en él.

En este caso, lo que percibimos como contrarios son la guerra y la paz, la quietud y el movimiento. Podemos observar que la paz que se ve desde arriba de la montaña oculta la guerra que capta de cerca, al igual que esta oculta aquella. Los dos contrarios están contenidos en la cosa<sup>30</sup>, el mismo valle es pacífico y beligerante, solo que estas cualidades se nos aparecen en momentos distintos. La manifestación de la paz oculta a guerra y viceversa, pero también ese manifestarse cambiante de las cualidades nos oculta el hecho de que son la misma cosa. La naturaleza ama esconderse en la medida en que ella es esta tensión entre contrarios, este dinamismo en el que la unidad y la multiplicidad convergen y divergen. Al concentrarse un lado de la tensión no se puede

---

<sup>30</sup> De acuerdo con Hussey (1999) la forma como se comprende la realidad de los contrarios puede llevarnos a pesar en un relativismo si no se mira con cuidado. En efecto, varios de los ejemplos parecen hacer depender la realidad de los contrarios de una perspectiva, como la de pez con el agua salada o el hombre que sube o baja por el camino. Sin embargo, al experimentar distintas perspectivas del mismo objeto la conclusión a la que se llega es que el mismo objeto *es* ambos contrarios; el agua de mar *es* pura e impura y el camino de subida *es* el mismo de bajada. Podría mencionarse como objeción la lectura de Nietzsche (1994), que muestra esa cuestión en términos un poco diferentes: “las cosas mismas en cuya permanencia y consistencia cree la estrecha cabeza del hombre y del animal, no tienen verdadera existencia: son chispazos y relampagueos que lanzan las espadas que se cruzan, son el brillo de la victoria en la guerra de las cualidades contrarias” (p.26). En favor de esta última lectura, podríamos decir que la imagen de los contrarios como brillos y destellos resultantes de la lucha es una idea que ilustra de manera muy vívida el carácter creador de la guerra y la discordia. No obstante, llegar a una conclusión acerca del estatuto ontológico de los contrarios es problemático.



ver el otro, captar solo la unidad no deja ver la multiplicidad. Podríamos decir que “la naturaleza es este algo que nunca descansa, y el todo el tránsito de lo uno a lo otro, del desdoblamiento a la unidad, de la unidad al desdoblamiento” (Hegel, 1979, p. 267).

En último termino, solo podríamos decir que la naturaleza es su exuberancia, su gobierno, su acción mediante la unidad de los contrarios. La unidad y la multiplicidad están juntas en todo momento, no puede primarse una por encima de la otra y definirse como algo concreto. Pareciera que lo que encontramos es más bien como un juego, “el mundo es el recreo de Zeus, o expresado físicamente, del fuego, que juega consigo mismo, y en este sentido, lo uno es a la vez lo múltiple” (Nietzsche, 1994, p. 27-28). Por ello, puede que el problema no esté en la naturaleza sino en la forma como nos acercamos a ella. La realidad, la naturaleza, el dios, es todos los contrarios, es decir, la afirmación simultánea de dos cualidades y fuerzas totalmente contrarias que experimentamos como una contradicción. Nosotros, sin embargo, no podemos soportar esta tensión y por eso parece ser algo que se oculta. Puede que nunca podamos decir con exactitud qué es la naturaleza, sino que más bien deberíamos esforzarnos por experimentar su movimiento y sus medidas e intentar captar lo que es común.

### 3. VIVIR DE ACUERDO CON LA NATURALEZA ESCUCHÁNDOLA

*Admitir que la no-verdad es condición de toda vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal. (Nietzsche, Más allá del bien y del mal, 2015 p.31)*

Al contemplar y sentir la naturaleza imperando por medio de todas las cosas, no podemos hacer más que maravillarnos de su exuberancia. Dentro de este orden todo forma parte de un mismo gobierno. Desde la piedra más pequeña hasta el sol y los demás astros, todas las cosas forman parte de esta colosal red de interrelaciones y luchas que es el universo. El devenir del fuego siempre vivo es como la luz inteligible que no tiene ocaso y de la cual no podemos ocultarnos (DK 22 B 16).

Ante esta grandeza de la naturaleza, el ser humano pareciera ser muy pequeño. Al tenerla frente a nosotros, reconocemos que ama ocultarse, no solo por la forma como ella misma opera, sino también por la forma como la experimentamos. El hombre debe habitar este mundo, no tiene más opción que vivir bajo sus leyes y seguir el flujo del constante devenir, ya sea que lo quiera o no, ya sea que lo sepa o no, “pues todo animal es llevado a pastar mediante latigazos” (DK 22 B 11). Este parecieran ser un llamado a reconocer *necesidad* con que se cumplen las medidas del cosmos. Precisamente por ser parte del cosmos, al hombre le está dada la posibilidad de reconocerlo, aceptarlo y reconciliarse con él. Es en la relación con este orden necesario y exuberante que el hombre resulta ser problemático para sí mismo; dependiendo de cómo él se sitúe ante el *logos* se configura una forma de vida, y es esto lo que examinaremos a continuación.

### 3.1 Vivir despierto, vivir dormido

La cultura griega del período clásico mostraba un carácter fuertemente aristocrático. Desde Homero, tal como se ve en el verso 208 del canto VI de la *Iliada*, la divisa básica que todo griego tenía ante los ojos desde su educación más básica es la de sobresalir entre los demás. Como explica Jaeger (2012), el ideal de belleza perseguido por los griegos fue cambiando y modificándose ligeramente debido a diversas circunstancias. En el caso concreto de Heráclito, podemos ver ese carácter aristocrático en su fama de misántropo y la fuerte actitud polémica con la que se refiere a a muchos sabios de su cultura. Varias de sus palabras son claros reproches y críticas por medio de los cuales parece marcar una diferencia y tomar distancia con respecto a la mayoría de los hombres. Para él no era extraña la divisa de sobresalir por encima de los demás, tal como puede verse en la sentencia “prefieren, pues, los mejores, una cosa única en vez de todas [las demás], gloria eterna antes que cosas mortales; la mayoría, en cambio, quiere atiborrarse como ganado” (DK 22 B 29). No obstante, el criterio con que distingue a un hombre noble y bello de la plebe es algo que debe ser visto con cuidado.

Hemos visto que el primero de todos los «fragmentos» es metodológico en la medida en que muestra que la actividad de Heráclito consiste en distinguir cada cosa de acuerdo con su naturaleza experimentando palabras y acciones, pero también es importante atender al gesto crítico en el que se enmarca toda la sentencia. En efecto, la forma como Heráclito describe su actividad surge de una contraposición con la mayoría de los hombres.

Aun siendo este *logos* real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este *logos*, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos. (DK, 22 B 1)

En esta sentencia podemos observar que Heráclito establece claramente una distinción entre dos tipos de personas. Por un lado, están los hombres que escuchan el *logos*, los que se esfuerzan por comprender y no se muestran torpes al experimentar. Por otro lado, están aquellos que aun después de haberlo oído, no lo escuchan. Estos últimos se muestran torpes y lo que ocurre alrededor se les pasa desapercibido a pesar de que ocurra justo en frente de sus narices.

Al menos en un primer momento, parece que el criterio de distinción entre los dos tipos de hombres es la capacidad de comprensión. Todo acontece según el *logos*, el reconocimiento de este hecho sería lo que sirve de referente. Sin embargo, hemos observado que la comprensión del *logos* tiene ciertos requisitos que van más allá de una actividad puramente contemplativa. Para escuchar el *logos* hay que abrirse al mundo, hay que dejarse afectar por medio de los sentidos y saber interpretar las medidas y reglas comunes que hay en todas las cosas. Es necesario permitir que las cosas nos hablen, por así decirlo, y esto requiere de una cierta actitud o un cierto carácter, un cierto *ethos*.

Suele ocurrir que no vemos ciertas cosas aunque las tengamos frente a nosotros por el simple hecho de negarnos a verlas. Esta idea se ve reflejada en la siguiente sentencia: “pero de las cosas divinas, la mayoría, según Heráclito, por falta de fe escapan al conocimiento” (DK 22 B 86). Si uno quiere acercarse a lo divino y contemplarlo, hay que tener una cierta disposición. No sería posible saber algo de Dios si lo que se espera es encontrar cifras o enlaces moleculares, así como tampoco se puede disfrutar de una buena canción si uno no procura escuchar atentamente y sentir como el ritmo, la armonía y la melodía forman una unidad.

Suele pensarse que es necesario entrar en un plano neutral y separado para poder conocer objetivamente, de manera que nuestras costumbres y emociones no interfieran y alteren nuestra percepción; sin embargo, los que así piensan no se dan cuenta de que las emociones y disposiciones están siempre presentes en toda actividad humana. Por ejemplo, un individuo como Galileo que contemplaba la bóveda celeste y pasaba

incontables noches calculando los movimientos de los astros debía sentir una genuina pasión para realizar todo este trabajo sin desfallecer. De igual manera, sentimientos como la rabia, la indignación o la tristeza permiten que uno vea un mismo hecho de distintas maneras y vea aspectos que no habría visto de otra forma. La disposición con la que nos acercamos a las cosas afecta la experiencia que tenemos de ellas, el conocimiento no es algo independiente del resto de la vida.

De esta manera, podemos decir que la comprensión del *logos* que distingue los dos tipos de hombres que señala Heráclito no es un fenómeno meramente «epistemológico». No es extraño que después de hablar de la comprensión, el Efesio diga que “a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos” (DK 22 B 1). Nuestra disposición y nuestras acciones afectan el conocimiento de la misma manera como este las afecta a ellas. No se trata de que nuestro conocimiento tenga como consecuencia ciertas acciones y por eso hay que conocer para vivir bien; más que eso, se trata de que el conocimiento y la acción hacen parte de la misma vida. Relacionarse con el mundo es algo que implica palabras y acciones por igual.

El estar despierto y el estar dormido son imágenes recurrentes en varias sentencias que, en términos generales, parecen reflejar dos maneras de moverse en el mundo, dos maneras distintas de vivir. Una de las sentencias más interesantes que presenta estas imágenes dice que “los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular” (DK 22 B 89). Llama la atención que en este caso lo que marca la diferencia es el mundo en el que se habita: mientras que los despiertos tienen un mundo único regido por las mismas reglas, los dormidos pretenden vivir en un mundo privado. Pareciera que sus hábitos y la actitud con la que actúan afecta lo que ellos ven ante sí, de manera que se podría decir que la forma como viven configura su experiencia que mundo.

Esta idea resuena también con esta sentencia: “por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo este *logos* general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular” (DK 22 B 2). Podemos observar que en estas palabras se resalta el mismo criterio de distinción que encontramos en la sentencia anterior, pero además nos aclara que escuchar el *logos* equivale a captar y seguir algo que es común, algo que es válido para todos igual que el mundo común de los despiertos. También nos dice que la mayoría de los hombres *vive* como si tuviera una inteligencia propia particular, actúa y se comporta según una cierta creencia que es privada, alejada de lo común.

El criterio de distinción entre estas dos formas de vida nos da la clave para entender lo problemático del ser humano según la sabiduría de Heráclito y las implicaciones que esta tiene. Observamos que los dormidos habitan un mundo particular porque viven de acuerdo con la creencia en una inteligencia particular; los despiertos, por otro lado, habitan un mundo único común porque escuchan aquello que es general a todas las cosas y las gobierna por igual. Ahora es necesario examinar más afondo este criterio de distinción, comenzando por la creencia en la inteligencia particular del dormido.

### **3.2 Creer que se tiene una inteligencia propia particular**

El dormido es aquel que está volcado hacia su mundo privado, lo cual significa que el hombre que vive de esta manera muestra una cierta pretensión de hablar y actuar según una «inteligencia propia particular». Podemos encontrar esta indicación en forma de una crítica explícita en la siguiente sentencia: “no conviene obrar y hablar como dormidos, pues aun entonces creemos obrar y hablar” (DK 22 B 73). Este punto es sumamente interesante, pues pone entre paréntesis la vida –las palabras y las acciones– del ser humano en tanto que las muestra como creencias. El dormido no actúa, sino que cree que actúa. Ahora bien, tal vez esto se refiera a que el hombre no es el agente de sus actos en sentido estricto, a que no es el principio de movimiento de la acción, por decirlo aristotélicamente.

Imaginemos que un joven cualquiera está relajadamente sentado en su sillón leyendo un libro o viendo una película, cuando de pronto su perro entra al cuarto ladrando, saltando y empujando la puerta con la pata. Ante tanta insistencia, el dueño se levanta del sillón con gesto de fastidio y busca la trailla para poder sacar al perrito, que ahora ha dejado de ladrar y mueve la cola con contento, a dar una vuelta. Si encontramos a este individuo en el parque y le preguntamos qué está haciendo, nos contestaría «estoy sacando a pasear a mi perro», sin embargo, si miramos detenidamente, en realidad fue el perro el que lo hizo levantarse de su cómodo sillón a punta de ladridos. En cierto sentido, él no sacó a pasear al perro sino que fue el perro el que lo sacó a pasear a él.

Este escenario puede ser algo caricaturesco, pero muestra como un hombre puede interpretar ciertos hechos como si fueran obra suya sin que esto sea totalmente cierto. Sería extraño que el personaje contestara «mi perro me está sacando a pasear»; él no pensaría que está siendo el objeto de una acción, al contrario, se consideraría el sujeto y el agente. De esta forma, la acción «sacar a pasear al perro» resulta ser precisamente una creencia. Esto no significa que el hombre no haya hecho absolutamente nada, incluso “los que duermen son artífices y colaboradores de los acontecimientos que ocurren en el cosmos” (DK 22 B 75). Todo el asunto del perro puede verse como el resultado de varias relaciones entre cosas del cosmos moviéndose y gobernándose las unas a las otras, y el hombre participa de eso como agente y como paciente.

En realidad, lo problemático no es si el hombre tiene agencia o no. Lo problemático es la forma como el hombre experimenta esa relación, pues él hace una interpretación y lanza un juicio acerca de las muchas cosas que ocurren y las convierte en un enunciado sencillo: «estoy sacando a pasear a mi perro». Al hacer esto, él centra su atención en ciertos momentos e ignora otros; por ejemplo, se fija en que es su cuerpo el que se levanta del sillón y que es su mano la que busca la trailla y abre la puerta del apartamento utilizando la llave, mientras que ignora que el escándalo del perro lo impulsó a moverse y que el sistema digestivo del animal lo obliga a hacer ese escándalo.

El hombre ve sólo las cosas que le competen a él, observa sólo lo que llama su atención, y en ese sentido vive en un mundo privado en vez de un mundo común donde muchas otras cosas participan y ejercen su influencia sobre él.

Podemos decir entonces que obrar y actuar como dormidos consiste en una cierta forma de interpretar los hechos y ver sólo esa interpretación como efectivamente real. Esta cuestión puede ir más allá de acciones sencillas como sacar a pasear el perro, pues, como vimos antes, lo que está en juego es la forma como el hombre experimenta las cosas y la forma como así se va configurando su mundo. Esto se ve en la sentencia que dice “no entiende, pues, cosas semejantes, la mayoría de los que se encuentran con ellas, ni las conocen aun cuando se las enseñen, sino que creen [conocerlas] por sí mismos” (DK 22 B 17). Recordemos que el conocimiento también se ve comprometido por la disposición con la que el hombre se dirige a lo que hay a su alrededor. Al igual que el joven del perro, los hombres que pretenden conocer las cosas por sí mismos creen que son ellos quienes se acercan a los objetos e identifican sus distintas cualidades. Al hacer esto, sólo toman en cuenta aquellos aspectos que llaman su atención y delimitan así el objeto de su «conocimiento». De esta forma, no se dan cuenta de las muchas relaciones en las que está sumergido el objeto de su conocimiento, no ven que las cualidades que perciben dependen ontológicamente y epistemológicamente de los contrastes y las oposiciones con otras cualidades y objetos. Ignoran aquello que todas las cosas comparten y que las condiciona, no ven las luchas y las tensiones y por ello no las entienden.

La naturaleza es una tensión constante, es un eterno juego en el que los contrarios se afirman simultáneamente. Ante este juego y este devenir, el hombre sin quererlo puede imponer su perspectiva en lo que alcanza a captar en un momento determinado y limitar a ello su experiencia. Esto es lo que ocurre cuando un individuo dice «el agua de mar es impura», al manifestar esta opinión, se está dando una delimitación arbitraria a partir de lo que él cree conocer por sí mismo. En este sentido, una opinión podría entonces



entenderse como una liberación de la tensión de los contrarios, la paralización momentánea de una cosa del mundo, es captar un solo aspecto de ella y tomarlo como algo verdadero, autónomo y estable desconociendo todo el conflicto del que surge.

Un ejemplo para ilustrar lo problemático de este asunto puede ser el siguiente discurso:

Se purifican manchándose con sangre, como si alguien, después de haber entrado en el lodo, tratase de limpiarse con [otro] lodo. Parecería que estuviera loco si alguno de los hombres lo observara al obrar de esa manera. Y dirigen oraciones a estos simulacros, tal como si uno dirigiese la palabra a las mansiones sin conocer a los dioses ni a los héroes quiénes son<sup>31</sup>. (DK 22 B 5).

Esta sentencia comienza describiendo una conducta explícitamente contradictoria: los hombres tratan de limpiar sangre con otra sangre, como si una cosa fuera contraria de sí misma. Sin embargo, llama la atención que esta conducta no es directamente valorada por Heráclito. La sentencia no dice que los hombres estén locos por actuar de esta manera, dice que un hombre que se limpie el lodo utilizando lodo parecería estar loco a ojos de los otros hombres. Aunque ellos purifican la sangre con la que están manchados utilizando más sangre, consideran extraño que alguien se limpie el lodo con más lodo. Desconocen la contradicción que está presente en su mismo actuar, fiándose de lo que ven en un determinado momento. En cierto sentido, uno sí puede purificar su lodo con

---

<sup>31</sup> La forma como suele entenderse este fragmento es como una crítica a los ritos religiosos celebrados entre los hombres. En efecto, Mouraviev sitúa este fragmento en el apartado titulado «Contra los ritos obscenos e insensatos», que es la misma temática bajo la cual Kirk et al. (2008) lo sitúan. No obstante, sin descartar que hay un reproche en la sentencia, yo resaltaría del fragmento la forma como los hombres comprenden y califican lo que ocurre en los ritos, más que buscar un juicio de valor sobre el rito mismo. En la primera parte Heráclito describe la forma como los hombres se comportan normalmente, mientras que en la segunda pone en la boca de los mismos hombres un juicio acerca de un comportamiento similar. La concepción Heraclitiana de la divinidad es problemática, y ciertamente hay varios reproches hacia las figuras religiosas tradicionales, tal como puede verse en la sentencia DK 15. Sin embargo, debemos recordar que “lo uno, lo único sabio, no quiere y sin embargo quiere ser llamado con el nombre de Zeus” (DK 22 B 32). Con esta sentencia resulta difícil defender un juicio de valor definitivo hacia las imágenes religiosas por parte de Heráclito. Posiblemente, al igual que en la cuestión de la creencia en la inteligencia propia particular, sea más conveniente ver la crítica del Efesio hacia la actitud de los hombres que se niegan a ver al dios en otra parte que no sea una estatua o una pintura.

lodo, los cerdos y las aves de corral lo hacen todo el tiempo (DK 22 B 37). Al experimentar la naturaleza vimos como los contrarios convergen en cada cosa constantemente, de manera que no es extraño que una cosa sea contraria de sí misma. Nuevamente, lo problemático es la disposición del hombre ante lo que ocurre frente a él. A partir de lo que alcanza a captar, juzga y denomina las cosas pretendiendo conocerlas por sí mismo gracias a su «propia inteligencia».

No se trata de que los sentidos sean engañosos o que no sean suficientes, recordemos que “malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras” (DK 22 B 107). En realidad, los sentidos no nos engañan de ninguna manera<sup>32</sup>, somos nosotros los que nos engañamos cuando establecemos juicios u opiniones sobre lo que ellos nos comunican sin escuchar el *logos* y considerar todos los aspectos de la lucha. Tampoco se trata de abandonar toda opinión asumiendo que son meramente falsas. El hombre necesita de las opiniones, necesita distinguir entre esta o aquella cualidad para poder sobrevivir; por ejemplo, el agua de mar es efectivamente impura para el ser humano, un hombre que asuma esa opinión como falsa y la beba solo llevaría a causarle daños e incluso a matarlo. Un hombre puede mostrarse valiente, incluso sensato y admirable al enfrentarse a una determinada situación a partir de sus creencias. No obstante, la más loable de las empresas puede ser aun demasiado vanidosa si no reconoce su lugar en el mundo. “El más digno de confianza, pues conoce y custodia sólo lo que le parece digno de fe. Y sin embargo también Dike condenará a los artífices y testigos de mentiras (DK 22 B 28)”

La realidad es compleja, pero ante esta complejidad paradójica el hombre mantiene una actitud soberbia e impone su perspectiva creyéndose independiente del resto del cosmos. Esta es la disposición con la que se acerca a las cosas y es por eso desconoce la

---

<sup>32</sup> Esta idea es planteada por Nietzsche en el apartado «La razón en la filosofía» en *El ocaso de los ídolos* justamente después de mencionar a Heráclito. La idea general dice que los sentidos no mienten ni cuando afirman multiplicidad y cambio ni cuando afirman unidad y estabilidad sino que “lo que nosotros hacemos de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira” (Nietzsche, 2016, p.64-65).

forma como la naturaleza opera. En vez de reconocer su lugar en el cosmos como una de las múltiples cosas que obedecen la ley divina, el hombre se cree activo e incluso gobernante de sí y, en algunos casos, de la vida de otros seres humanos. Lo que reprocha el Efesio es esta forma de vida que cree que actúa por sí misma y que conoce por sí misma sin reconocer las medidas y leyes a las que está sujeta. La verdad es algo a lo que uno tiene que plegarse, más que obrar habría que dejarse obrar. El que cree que gobierna no se da cuenta de que debe obedecer la naturaleza de las cosas, y quien pretenda desobedecerla directamente terminará obedeciéndola de otra manera. Creemos que nuestras acciones están completamente bajo el control de nuestra libre voluntad, pero en realidad ocurre que hay hechos o situaciones que nos llevan a actuar a la fuerza.

No es extraño que una de las sentencias más interesantes se refiera precisamente a este punto. Hemos visto que el cosmos del que habla Heráclito tiene un cierto carácter político en la medida en que la naturaleza puede también ser denominada «ley divina». Las acciones y la vida de los hombres están sujetas a esa ley, al punto de ser incluso alimentadas por ella tal como se ve en la siguiente sentencia:

Los que hablan con inteligencia es menester que se fortalezcan con lo que es común a todos, así como una ciudad con la ley, y mucho más fuertemente. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la única ley divina: ésta, en efecto, impera tanto cuanto quiere, y hasta a todas las cosas y las trasciende. (DK 22 B 114).

Es vanidoso el hombre que pretende imponer leyes y modelos de justicia desde sí mismo. La forma como el ser humano se relaciona con la naturaleza afecta su vida de tal forma que pueden identificarse también problemas en la polis. Las leyes son algo común, algo que se aplica a todos los habitantes por igual. Si estas surgen de las creencias o caprichos de un hombre o un grupo de hombres particular sin considerar las interrelaciones que gobiernan todas las cosas en todo momento, la «justicia» que de ahí saldría no sería más que una justicia parcial. Uno de los nombres con los que Heráclito se refiere a las medidas que determinan el surgir de todas las cosas es, precisamente,

justicia; por lo tanto, podemos decir que el hecho de reconocer el lugar que nos corresponde y respetar estas medidas es una forma de ser justo. La verdadera justicia no la encuentra Heráclito en un acuerdo entre seres humanos, sino en el movimiento y el gobierno mismo del cosmos. Por ello la justicia que impera en las ciudades no debe creerse independiente de los mandatos de la naturaleza<sup>33</sup>.

### **3.3 El hábito humano y el hábito divino**

En contraposición a la forma de vida de la mayoría de los hombres, aparece la forma de vida que escucha al *logos*, el despierto. Hemos visto que el ser humano puede alejarse del *logos* común por la sola disposición con la que se acerca a la naturaleza. La vanidad con que el hombre juzga y percibe las cosas le hace creer que sus opiniones son conocimientos verdaderos y que con ello tiene un control total sobre sus acciones. No obstante, al hombre también le está dada la posibilidad de reconocer el orden común del que hace parte, de la ley divina que lo gobierna.

El hombre es una de las cosas del cosmos, y como tal está sujeto a las constantes luchas y relaciones con todo lo que hay a su alrededor. Por ejemplo, al compararse con un mono, el hombre es bello y sabio; al compararse con un dios, es feo e ignorante (DK 22 B 82-83). El hombre no puede escapar de la naturaleza, constantemente está siendo afectado y ello determina cómo son las cosas con las que se relaciona. Visto de esta forma, el conocimiento y el aprendizaje se dan precisamente en la medida en que hay una conexión real con el entorno; casi podríamos decir que formar la «mente» es acercarse a las cosas y a la manera como ellas se afectan y se relacionan entre ellas. El hombre, precisamente en tanto que es una parte del cosmos, tiene que ser parcial.

---

<sup>33</sup> Esta idea no aparece sólo en Heráclito, también puede ser encontrada en la *Teogonía* de Hesíodo cuando habla sobre la acción de las musas sobre los hombres. En efecto, al hablar de el efecto de las musas sobre los descendientes de Zeus, Hesíodo explica que “todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea” (Hesíodo, *Teogonía*, 85).

Para sobrevivir y mantenerse en la existencia debe afirmar ciertas cualidades conforme a su condición. No obstante, a pesar de no poder escapar del orden necesario de las cosas, el hombre puede manifestar una disposición distinta. La posibilidad o imposibilidad del conocimiento aparece en la siguiente sentencia: “el hábito humano no tiene conocimientos verdaderos, el divino en cambio los tiene” (DK 22 B 78). Estas palabras no dicen simplemente que el hombre no tenga conocimientos mientras que el dios sí; más que eso, dice que es el *ethos* divino, la forma de ser, el hábito, el que tiene conocimientos verdaderos. Para comprender esto mejor, hay que distinguir adecuadamente entre lo que sería el hábito divino y el hábito humano y ver en qué medida un hombre podría participar de uno o del otro.

Sabemos, por ejemplo, que “para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas justas y otras injustas” (DK 22 B 102). El dios no ve lo «justo» o lo «injusto» porque cada cosa tiene su lugar y participa en el eterno juego de creación y destrucción que es la lucha. Para el dios solo hay lo que tiene que ser, y en ese sentido puede decirse que todo sigue las leyes y la justicia del cosmos. El hombre, por otro lado, al ser parcial y limitado como las demás cosas, juzga lo que hay a su alrededor a partir de la forma como afecta y es afectado. Las valoraciones como bueno y malo, bello y feo, hacen parte de las cualidades que están en constante lucha y solo se manifiestan cuando hay un punto de vista.

Un ejemplo para ver como estos dos hábitos se distinguen a la hora de acercarse a una misma realidad puede ser el caso de Homero, quien censura la guerra y desea que se extinga la discordia entre dioses y hombres (DK 22 B 9a). El hábito humano repudia la guerra porque trae destrucción y muerte<sup>34</sup>, ambas situaciones desagradables para

---

<sup>34</sup> Experimentar la exuberancia de la naturaleza desde la perspectiva d un individuo debe ser algo aterrador. No solo se ve esta idea en el apartado de *Más allá del bien y del mal*, sino que Nietzsche (1994) también expresa esta experiencia desde su lectura de Heráclito: “El devenir único y eterno, la radical inconsistencia de todo lo real, como enseñaba Heráclito, es una idea terrible y perturbadora, emparentada inmediatamente en sus efectos con la sensación que experimentaría un hombre durante un temblor de tierra” (p.25). También Jaeger (1977) menciona este sentimiento angustioso del hombre hacia la guerra:

cualquier hombre. Al dejarse llevar por esta sensación y por el juicio que de ella surge, no se percatan del verdadero papel que tiene la guerra en la naturaleza: “*pólemos* es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a otros hombres, a unos los hace libres, a otros esclavos” (DK 22 B 53). La guerra es la que hace surgir cada cosa particular gracias al contraste y la oposición con las demás, gracias a ella se manifiesta el verdadero carácter de cada hombre, pues “a los muertos por Ares los honran dioses y hombres” (DK 22 B 24). La guerra destruye ciudades, pero también puede crearlas. Censurarla sin más equivaldría a negar el carácter fértil y productivo que implica. Sería distinto separarse de las valoraciones como «bueno» y «malo», y ver la guerra como una de las cosas que impulsa el movimiento de la vida humana, observando cómo los opuestos como creación y destrucción son uno en la misma realidad, en el mismo orden. El hábito divino es el que acepta que todos los opuestos son uno y cómo cada cosa tiene su lugar en el cosmos. El dios no censuraría la guerra porque reconoce que muerte y destrucción son uno con la vida y la creación.

De esta forma, podríamos identificar el hábito humano como la forma de vida del dormido, pues ambas expresan una disposición por juzgar y determinar las demás cosas desde una perspectiva puramente individual, mientras que el hábito divino implicaría, por usar una expresión más moderna, elevarse más allá del bien y del mal captando lo común. Adicionalmente, participar del hábito divino implica reconocer esas medidas comunes y, por tanto, reconocer que todas las cosas son uno (DK 22 B 50). Esto no es otra cosa que ser sabio.

Debemos preguntarnos ahora cómo sería posible para el hombre alcanzar esa perspectiva «más allá del bien y del mal» y participar del hábito divino. La clave para

---

“para el hombre de sensibilidad normal no hay nada más horrible que la guerra ¡Qué pesar de un mundo donde este mal prevalece incesantemente!” (p.120). Los sentimientos del ser humano no son insignificantes en su relación con el mundo, y puede que estos representen uno de los obstáculos más grandes que el hombre tiene ante sí al acercarse a la naturaleza. Un mundo en el que se tiene el control, en el que uno es capaz de imponer sus propias reglas y controlar en alguna medida los acontecimientos es, ciertamente, un escenario menos angustiante.

abordar esta pregunta podríamos encontrarla en la siguiente sentencia: “a todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos<sup>35</sup> y ser sabios<sup>36</sup>” (DK 22 B 116). Esta respuesta no debe parecernos extraña si recordamos que experimentar la naturaleza no es algo que requiera mucha erudición, las leyes y medidas están presentes en las cosas más cercanas, incluso en nosotros mismos. Heráclito resalta este gesto de autoconocimiento cuando dice “me he investigado a mí mismo<sup>37</sup>” (DK 22 B 101). Sin embargo, hay que aclarar que esa investigación de sí mismo es distinta de la pretensión de la mayoría. A diferencia del dormido que cree ser él mismo la medida de todas las cosas, el que se investiga a sí mismo ve en sí mismo lo común, la naturaleza y el orden que impera al mismo tiempo en todo lo demás. Reconocer que todos son uno no se refiere solo al reconocimiento de medidas o leyes universales abstractas, implica también ver como cada cosa está conectada con las demás en un sentido literal, incluso material.

Esto se ve de una manera muy interesante en la forma como Heráclito habla del alma. Aquello que es concebido en la antigüedad griega como el principio de vida y de movimiento no es algo que nos pertenezca a nosotros en sentido estricto, sino que como el agua, el aire y los demás elementos, hace parte de procesos físicos materiales: “para

---

<sup>35</sup> La experiencia más fundamental de la naturaleza, la guerra y la discordia, no es algo extraño para el ser humano aun antes de prestar la de vida atención a lo que hay a su alrededor. “La hostilidad y choque de fuerzas contrarias –una de las grandes experiencias de la vida humana– resulta aquí que es el principio universal que gobierna todos los reinos del ser” (Jaeger, 1977, p.120). Ya sea entre nosotros y otro individuo o entre dos fuerzas dentro de nosotros mismos, la tensión entre contrarios es parte de nuestra vivencia cotidiana desde que nacemos. Esto muestra el carácter reflexivo de la investigación de la naturaleza que parece en las indicaciones de Heráclito.

<sup>36</sup> La palabra griega que aparece en esta sentencia es *fronein*. De acuerdo con Jaeger (1977), llama la atención el hecho de que esta palabra, que puede ser traducida por inteligencia, es mucho más abundante que otra palabra similar, a saber, *noein*. Lo interesante de esto es que la primera palabra tiene un sentido muy orientado a la forma de actuar y al papel de la inteligencia en la vida del hombre, mientras que la segunda se refiere más al acto de entender puramente.

<sup>37</sup> De acuerdo con Guthrie (1980), el verbo griego aquí traducido por «investigado» es *dízēmai*, que puede ser traducido como «buscar» o como «inquirir» en el sentido de preguntarle a alguien. Esta palabra solía ser usada en el contexto de la práctica oracular en Delfos, en la cual un hombre *busca* el significado de un oráculo. Teniendo en cuenta estos sentidos de la palabra griega, la sentencia de Heráclito podría entenderse como «me he preguntado a mí mismo» o «me busqué y examiné a mi mismo como si se tratara del enigma de un oráculo». De cualquier modo, hay una fuerte indicación de que nosotros somos enigmáticos igual que la naturaleza. Puede ser que, como dice Nietzsche, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos, y por tanto no habría que escatimar esfuerzos y recursos en esta búsqueda.

las almas es muerte convertirse en agua, para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma” (DK 22 B 36). Con esta sentencia vemos que el alma aparece como uno de los elementos del cosmos, sujeto a los mismos cambios y las mismas relaciones que los demás. Las funciones vitales que se le adjudican al alma implican todas una relación directa con las cosas: la alimentación, la percepción e incluso el conocimiento consisten en la asimilación de otros objetos distintos de nosotros mismos. El contacto del alma con las demás cosas es real – podríamos decir incluso fisiológico– pues ocurre a través de nuestro cuerpo, con el cual “está unida de manera firme y proporcionada” (DK 22 B 67a). Por ejemplo, al escuchar música se da una variedad de fenómenos físicos, como las vibraciones del aire y el movimiento del tímpano y los huesillos del oído; pero este mismo contacto material con nuestro cuerpo afecta también nuestros sentimientos y pensamientos, los cuales suelen ser adjudicados exclusivamente al alma. En este sentido, lo que llamamos «mente» puede ser visto como una relación entre el alma con las cosas.

Esto concuerda con el testimonio de Sexto Empírico en su obra *Contra los dogmáticos* (DK 22 A 16), en el que explica que para Heráclito la racionalidad y la comprensión dependen enteramente de la comunicación que tenemos con el medio circundante, pues el es el fuego divino dotado de inteligencia. Hemos visto que para escuchar el *Logos* hay que padecer lo que hay a nuestro alrededor, y esta es la única manera de tener una verdadera comprensión<sup>38</sup>. En efecto, cuando el hombre está

---

<sup>38</sup> Este testimonio de Sexto Empírico resalta de manera especial el carácter fisiológico de la relación con el *logos* y permite ver otra perspectiva de la imagen del despierto y el dormido que vimos más arriba. Guthrie (1980) explica que esta explicación de la doctrina heraclitiana es confiable en buena medida a pesar de usar una terminología tardía, e incluso es tomada por Mouraviev como parte legítima del libro de Heráclito en el apartado que titula *Alma, inteligencia y discurso*. Dicho en pocas palabras, Sexto Empírico explica que el pensamiento y la racionalidad del hombre se debe enteramente al contacto que tiene con el medio circundante. El *logos* divino que está presente en todas las cosas entra en nosotros por medio de la respiración y los canales de los sentidos cuando estamos despiertos y gracias a ello participamos de la racionalidad. Por otro lado, cuando dormimos, los canales de los sentidos se cierran y perdemos el contacto con el elemento racional manteniendo solo la conexión por medio de la respiración. En cierto sentido, la conexión con el *logos* nunca se pierde porque hacemos parte del mismo cosmos, pero podemos plantearnos la pregunta de cómo la conexión se puede hacer más fuerte o más débil considerando que la



sumergido en sus creencias particulares, su atención no se sitúa en las relaciones y afecciones que padece sino en los juicios que ya ha hecho sobre ellas, no escucha el *logos* común sino su propio *logos* privado. En este sentido está separado de su medio circundante, separado de lo divino. La imagen que menciona Sexto Empírico para ejemplificar esta situación es la de unos carbones encendidos: entre más cerca están del fuego, más brillan y más se convierten ellos mismos en fuego; por otro lado, cuando se separan y alejan del fuego, se enfrían y se vuelven estériles. Las almas vistas como un elemento material padecen efectos semejantes, también se ven alimentadas por exhalaciones que las acercan al fuego y se ven debilitadas cuando se transforman en agua.

Las almas y sus funciones se ven afectadas en su ser por los demás elementos, y esto tiene implicaciones éticas para los hombres en la medida en que ciertas conductas pueden tener repercusiones. Podemos ver, por ejemplo, estas dos sentencias: “para las almas es placer o muerte volverse húmedas” (DK 22 B 77), y “es difícil luchar contra el deseo [*tymos*]; pues lo que quiere lo quiere a expensas del alma” (DK 22 B 85). Una vida moderada, que se controla en sus deseos y placeres, parece estar relacionada con el grado de similitud que tiene el alma con el fuego, que puede ser identificado con el mundo y con la divinidad. Podemos observar que el estado y la disposición del alma, en términos materiales, tiene una relación directa con la disposición a captar lo común y a llevar una vida moderada. El contacto entre el alma y el mundo afecta directamente la vida del hombre, pues sus acciones afectan el estado material de su alma y viceversa: “el alma seca es la más sabia y mejor” (DK 22 B 118).

En nosotros está la naturaleza, por eso conocernos implica también conocerla a ella y por eso el hombre puede participar del hábito divino. Como él es parte de la naturaleza, también es, en cierto sentido, algo divino. Alcanzar la perspectiva de la divinidad requiere experimentar las contradicciones y las tensiones en nosotros mismos y todo lo

---

mayoría de los hombres, aun con los ojos y los oídos funcionales y bien abiertos, pueden alejarse del *logos*.

que hay a nuestro alrededor sin caer en la ilusión de que somos algo especial o privilegiado. Un ser humano, en tanto que ser humano, no puede salir de su parcialidad y de las distintas luchas en las que siempre está sumergido. Siempre será necesario para él declarar unas cosas como buenas, malas, justas o injustas. No obstante, le es posible reconocer esas casillas como arbitrarias y dependientes de las demás relaciones, abriéndose a experimentar y a investigar cómo cada situación en la que se encuentra está determinada por la ley divina. Ser sabio no significa tener todas las respuestas, ni siquiera Heráclito habría podido conocerse a sí mismo por completo: “no podrás encontrar los límites del alma aunque recorrieras todos los caminos, tan profundo tiene su *logos*” (DK 22 B 45). Lo que nos hace sabios es la disposición de estar abiertos a la naturaleza y aceptar las contradicciones en nosotros reconociendo el lugar que nos es propio.

En esta actitud pueden consonar Jenófanes y Sócrates, quienes se consideran a sí mismos como sabios con respecto a las cosas humanas, pero ignorantes con la verdadera sabiduría que pertenece a los dioses<sup>39</sup>. Como Heráclito nos muestra, lo problemático del hombre consiste en que, debido a la forma parcial como experimenta su relación con las cosas del mundo, es capaz de hacerse opiniones y de sumergirse soberbiamente en ellas,

---

<sup>39</sup> De acuerdo con Lesher (1999), la poesía antigua que encontramos, por ejemplo, en Homero y Hesíodo, presenta un panorama de pesimismo frente a la capacidad humana de alcanzar conocimiento. En general, la idea es que el verdadero conocimiento de los eventos presentes pasado y futuros le está reservado a los dioses. Esta misma actitud está también muy presente en Jenófanes. No obstante, el autor resalta que muchos pensadores, especialmente los milesios, empezaron a manifestar un optimismo con respecto a la capacidad humana de lograr conocimientos. En el caso de Heráclito, podría decirse que hay vistas de este optimismo en la medida en que es posible una “comprensión teórica del cosmos que está disponible a nosotros a través de la reflexión sobre su compleja y oculta naturaleza” (p.236). Cabe resaltar, no obstante, que el conocimiento y la inteligencia para Heráclito consiste en una relación con el mundo en un nivel más amplio que el solo conocimiento conceptual. Comprender el *logos* no es hacerse un concepto de él ni del mundo, es entablar una relación y experimentar de forma fisiológica, emocional y vital las leyes y medidas que rigen todas las cosas. En este sentido, siguiendo la terminología de Lesher, tendríamos que decir que Heráclito manifiesta tanto el pesimismo que se experimentaba en la poesía arcaica como el optimismo de los milesios. Por un lado, el hábito humano no puede tener conocimientos verdaderos porque limitan drásticamente la experiencia con las leyes del cosmos, limitándose a una creencia y una interpretación parciales; por otro lado, el hábito divino que le está dado al hombre por ser una parte del cosmos implica abrirse a estas relaciones y permite elevarse por encima de estas perspectivas parciales.

ignorando así la relación con todas las cosas que le es inherente en tanto parte del cosmos. La naturaleza misma del hombre es lo que le pone obstáculos en su experiencia del mundo y en su vida; sin embargo, investigar los propios límites y abrirse a padecer el gobierno de las cosas es una actitud que nos libra de caer en vanidosas pretensiones y de sumergirnos en estériles creencias particulares. En cierto sentido, esta idea puede incluso resonar con el escepticismo. Reconocer nuestra limitada perspectiva y ser capaces de reconocer el orden común de las cosas es lo que le corresponde a seres como nosotros con respecto a la sabiduría, y actuar en consonancia con esto es vivir de acuerdo con la naturaleza: “ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola” (DK 22 B 112).

#### **4. CONSIDERACIONES FINALES**

En concreto, este trabajo podría verse como un ejercicio, como la experiencia que surge al abordar al personaje de Heráclito y tratar de investigar en qué consiste su sabiduría. Cada paso que damos en nuestra reflexión nos permite apreciar distintos aspectos de una intrigante y original visión del mundo que ha marcado un punto de referencia fundamental en la historia del pensamiento occidental.

En primer lugar, al examinar al personaje y el discurso de Heráclito, vimos que este es un personaje que exige un ejercicio de reconstrucción que es inevitable. No existe un referente al que podamos atenernos con seguridad para decir qué fue lo que Heráclito dijo o pensó mientras estuvo vivo, pero sí podemos tomar las distintas indicaciones y pistas conservadas por las diversas obras que se han referido a él de alguna manera y delimitar así la silueta de un personaje. Al realizar nosotros este ejercicio, encontramos un sabio con una actitud crítica y aristocrática que se sitúa de cierta manera frente a la cultura de su tiempo, reprochando la forma de vida de los hombres y de los que son considerados sabios por ellos. Además, no aparece como alguien que imponga una doctrina positiva sino más bien como alguien que expresa en sus palabras y en sus acciones una forma integral de habitar el mundo en el que el saber y la vida se implican mutuamente.

También observamos que las sentencias del Efesio reflejan con especial fuerza la dimensión práctico-teórica de su sabiduría. Por un lado, Heráclito mismo habla de experimentar palabras y acciones como las que él expone, de manera que su lectura no puede limitarse a recibir ciertos enunciados sino que implican la acción. Esa dimensión

se puede ver más fácilmente si atendemos a la manera como los textos antiguos remiten a la oralidad de manera que afectan directamente el alma del oyente. En este sentido, los actos lingüísticos de la antigüedad requerían un papel activo del oyente o lector, requerían memorizar, revivir imágenes, recitar con cierta entonación y ritmo, representar un papel, etc. Las palabras son, en este caso, también acciones que se experimentan.

Adicionalmente, la forma como los fragmentos nos afectan al alma y la forma se ve en la manera como están compuestos. Si se atiende con cuidado, podemos ver que cada fragmento refleja el mundo, tanto en ciertos contenidos como en el estilo mismo de su composición. No se puede interpretar un fragmento sin interpretar la realidad de la que habla, pues las ambigüedades, contradicciones y juegos de palabras del lenguaje muestran la forma de ser del mundo mismo. Hay algo compartido entre el lenguaje de Heráclito y el mundo; si sus sentencias nos parecen acertijos, es porque el mundo también lo es de cierta manera. En este sentido, vemos que «leer» a Heráclito es lo mismo que escuchar el *logos*. Experimentar el lenguaje nos lleva a ver la naturaleza misma, la composición y lectura de los fragmentos nos sumerge en esa relación entre *logos* y naturaleza.

En segundo, lugar vimos que para captar el *logos* es necesario verlo en cada cosa, en todos los ámbitos. Vemos entonces que cada cosa cambia, pues todo sigue un flujo que sigue unas determinadas medidas y reglas. El cosmos es como un fuego *siempre-vivo* porque siempre está en proceso y siempre está encendiéndose y apagándose según esas medidas. No obstante, estas medidas o leyes no son trascendentes sino inmanentes, pues el gobierno que determina cada cosa en el cosmos se da por las cosas mismas. Las medidas están encarnadas en el contacto que se da entre todo lo que está a nuestro alrededor, incluidos nosotros mismos. Todo hace parte de una compleja red de interrelaciones determinada por la constante tensión entre cualidades contrarias.

Sin embargo, esas dos cualidades opuestas son en el fondo una sola cosa. Esta es la parte más difícil porque nos hace entrar en el núcleo enigmático de la naturaleza. Lo que

permite que haya una determinación, un «ser», es el hecho de que hay una *tensión*, los opuestos son dos cosas y una cosa al mismo tiempo. La paradoja del mundo se ve en todos los niveles, desde el básico contraste entre blanco y negro, hasta la tensión misma entre unidad y pluralidad. Las cosas que vemos como determinadas y estables son chispazos, pequeñas liberaciones de la tensión. Esa contradicción absoluta está más allá del hombre, no podemos ponerle un único nombre u ofrecer una simple explicación porque hacer eso implicaría liberar la tensión y detener el movimiento. La naturaleza no es algo que nosotros debamos definir o explicar, más bien es algo que debemos experimentar, reconocer y permitir que nos afecte. De esta manera, la investigación de la naturaleza no lleva a una respuesta, sino a la consigna de seguir investigando.

Finalmente, esto nos lleva a ver el lugar del hombre dentro de esa paradójica naturaleza y la forma como se sitúa ante ella. La relación del hombre con su mundo es integral, al mismo tiempo que está viviendo está también conociendo, sintiendo y actuando. La disposición con la que él se acerca al mundo determina la totalidad de su vida y, de esta manera, es posible distinguir entre dos tipos de hombres. Al liberar la tensión en ellos, los dormidos viven de manera parcial, atendiendo solo a uno de los lados de la contradicción y tomándolo como absoluto, como la totalidad. El hombre es soberbio, le impone al mundo su perspectiva creyendo que conoce las cosas por sí mismo.

De esta forma, cree que lo bueno para él es lo bueno en sí, cree que él se da su propia ley y de que sus acciones son completamente autónomas y libres de las demás cosas del mundo. Incluso puede llegar a ignorar que su alma y su cuerpo están materialmente conectados con su entorno. Lo que el hombre llama «mente» debe nutrirse con las cosas que hay a su alrededor y con el conflicto que ahí surge. Su narcicismo no le deja ver que, aunque él escribe las leyes, lo hace obedeciendo al *logos*, no ve que sigue la ley divina, no ve que todo se gobierna a través de todo y que él hace parte de ese mundo. El hombre no vive de acuerdo con la naturaleza en la medida en que cree que vive de acuerdo con

su propia ley privada. En realidad, no puede vivir sin seguir al *logos*, el problema es su actitud soberbia y la creencia en su inteligencia particular.

¿Cómo vivir de acuerdo con la naturaleza? Tal vez aceptando la contradicción, reconociendo que la naturaleza es exuberante y que impera cuanto quiere, que el bien y el mal, lo justo y lo injusto, son perspectivas de mortales. Al hombre le está dada la posibilidad de investigarse, cuestionarse a sí mismo y experimentar en él la unidad de lo bueno y lo malo. Ver la naturaleza que hay en él, reconocerse como una de las innumerables cosas del mundo le permite participar del hábito divino y llegar a una perspectiva «más allá del bien y del mal».

Las cuestiones que abordamos en cada uno de estos capítulos nos llevaban naturalmente de la una a la otra. La necesidad de delimitar el personaje al que nos enfrentamos nos llevó a experimentar primero el lenguaje de Heráclito, pero esto resulta imposible sin remitirse a la naturaleza y hablar de ella exige a su vez cuestionar al hombre. El orden en el que presentamos esta reflexión no es de carácter deductivo, no se trata de un sistema en el que se establezcan premisas de las cuales surgen conclusiones; más bien, ocurre que los temas resuenan entre sí y se evocan constantemente. En realidad, hubiéramos podido comenzar por cualquiera de los tres temas y la reflexión igualmente nos hubiera remitido naturalmente a los demás.

La sabiduría de Heráclito no sigue una división estricta de temáticas. Es interesante la forma como la ontología y la ética se entrelazan en sus sentencias, de manera que lo que podríamos llamar el «principio metafísico» de Heráclito es también un fenómeno de carácter político y moral denominado «justicia» y «Ley divina». Podríamos interpretar esto como una proyección humana sobre las cosas del mundo, pero también podríamos interpretar —y esto es más interesante— que las valoraciones y conductas humanas dependen de la forma como funciona el mundo y no pueden simplemente separarse en campos distintos. Reconocer que todo es uno implica que las observaciones que hacemos en un determinado ámbito pueden resonar con otras de otro aparentemente

diferente. En Heráclito no hay ontología, epistemología y ética por separado, solo hay una sabiduría que las implica a todas.

Estas cuestiones nos hacen pensar que Heráclito puede servir como una especie de terapia para afrontar los problemas de nuestra sociedad actual. Sus indicaciones nos hacen salir de nosotros mismos en cierto sentido y cuestionar el lugar que presuponemos que nos corresponde en el universo. Nos permite captar lo limitado de nuestra perspectiva y poner un gran signo de interrogación sobre cosas que damos por sentadas. No debe parecernos descabellado volver la vista al pasado cuando se nos presenta una cuestión, indagar y revivir la forma como los antiguos daba curso a ciertos problemas puede ser una buena terapia para nosotros en la medida en que nos permite repensar los problemas que tenemos hoy en día desde una perspectiva diferente.

En definitiva, la experiencia que tuvimos con Heráclito nos llevó a investigar, cuestionar y conversar con otros, a llevar a cabo un ejercicio genuinamente filosófico. Lo que encontramos es la paciencia, la osadía y el arte de experimentar y jugar con los fragmentos. El trabajo nos exigió recorrer distintos caminos e investigar distintas fuentes para preparar una buena lectura de Heráclito, así como a preguntar y conversar con mis profesores acerca del Efesio y sus enigmáticas sentencias. En este sentido, hemos tenido una experiencia enriquecedora en la que se han recorrido varios caminos y se ha dado curso a una cuestión que apareció ante nosotros. Si tuviera que resumir toda mi experiencia en una frase, no podría decir otra cosa que esto: “no escuchando a mí, sino al *logos*, sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno” (DK 22 B 50).



## BIBLIOGRAFÍA

### Traducciones de las sentencias de Heráclito

- Álvarez, O., & Hülsz, E. (Ed.). (2015). *El libro de Heráclito 2500 años después*. (R. Caballero, Trad.) México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Colli, G. (2010). *La sabiduría griega* (Vol. III). (D. Mínguez, Trad.) Madrid: Editorial Trotta.
- Diels, H., & Kranz, W. (1978). *Los filósofos presocráticos*. (C. Eggers Lan, & V. E. Juliá, Trads.) Madrid: Editorial Gredos.
- Kirk, G. S. (1970). *Heraclitus, The Cosmic Fragments*. London: Cambridge University Press.
- Mondolfo, R. (2012). *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*. (O. Caletti, Trad.) México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

### Obras de apoyo

- Blanchot, M. (1977). Nietzsche y la escritura fragmentaria. En R. Pérez. (Ed.), *Nietzsche, 125 años, (259-299)*. Bogotá: Editorial Temis.
- Caballero, R. (2015). El libro de Heráclito reconstruido por S. Mouraviev: ¿Una ofrenda a Ártemis Efesia o al dios marino Glauco?. En O. Álvarez & E. Hülsz (Ed.), *El libro de Heráclito 2500 años después*. (pp. 153-190). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cappelletti, A. (1969). *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Cordero, N.L. (2009). *La invención de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Colli, G. (2008). *La naturaleza ama esconderse*. (M. Morey, Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Colli, G. (2010). *El nacimiento de la filosofía*. (C. Manzano, Trad.) Buenos Aires: Tusquest editores.
- Guthrie, W. K. C. (1995). *Historia de la filosofía griega*. (A. Medina González, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?*. (E. C. Tapie, Trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida*. (S.A. María Cucurella, Trad.). Barcelona: Alpha Decay S.A.
- Hadot, P. (2015). *El velo de Isis*. (S.A. María Cucurella, Trad.). Barcelona: Alpha Decay S.A.
- Hegel, G. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Vol. I). (W. Rocés, Trad.) México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Hussey, E. (1999). Heraclitus. En A.A. Long. (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. (pp. 88-112). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeger, W. W. (1977). *La teología de los primeros filósofos*. (J. Gaos, Trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. W. (2012). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (J. Xirau y W. Rocés, Trad.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kirk, G. S. (1970). *Heraclitus, The Cosmic Fragments*. London: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (2008). *Los filósofos presocráticos* (Vol. I). (J. García Fernández, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Long, A.A. (1999). The scope of early Greek philosophy. En A.A. Long. (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. (pp. 1-21). Cambridge: Cambridge University Press.
- Leshner, J.H. (1999). Early interest in Knowledge. En A.A. Long. (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. (pp. 225-249). Cambridge: Cambridge University Press.

- Mansfeld, J. (1999). Sources. En A.A. Long. (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. (pp. 22-44). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mejía, J.F. (1997-1998). Las investigaciones sobre oralidad y escritura y su aporte al trabajo filosófico. *Universitas Philosophica*, 15 (29-30), 261-271.
- Mondolfo, R. (2012). *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*. (O. Caletti, Trad.) México d.f.: Siglo Veintiuno Editores.
- Most, G.W. (1999). The poetics of early Greek Philosophy. En A.A. Long. (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. (pp. 332-362). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche, la vida como literatura*. México, D.F: Fondo de cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1994). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Buenos Aires: Los libros de Orfeo.
- Nietzsche, F. (2015). *Más allá del bien y del mal*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2016). *Crepúsculo de los ídolos*. (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Nightingale, A.W. (2007). The Philosophers in Archaic Greek Culture. En H.A. Shapiro. (Ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. (pp. 169-198). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gigon, O. (1985). *Los orígenes de la filosofía griega*. (M. Carrión Gúties, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Ramnoux, C. (1982). Los presocráticos. En B. Parain. (Ed.), *Historia de la filosofía siglo XXI*. (pp. 12-15). (J. Santos & M. Bilbatúa, Trad.). México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Vergara, F.A. (2013). En torno a la historia de la filosofía antigua. *Universitas Philosophica*, 30 (61), 261-271.