

01058

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras



HERÁCLITO: LO POLÍTICO

Tesis que para obtener el grado de Maestro de Filosofía presenta

Otilio Flores Corrales

Junio de 2005

m349145



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con cariño a mi Mamá.

ÍNDICE

Introducción.		4
Capítulo I	El momento griego.	8
Capítulo II	El nombre: "Heráclito".	19
Capítulo III	Las palabras de lo político	28
A)	<i>Pólemos</i> y la condición humana;	28
B)	<i>Lógos</i> , "lo Uno" y el sentido humano;	51
C)	<i>Diké</i> , discordia y utopía.	62
Capítulo IV	El orden/desorden de las provocaciones de lo político.	72
Conclusiones Generales (Una breve fuga)		135
Bibliografía.		143
Índice de imágenes		154

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo reseccional.

NOMBRE: OTILIO FLORES CORRALES

FECHA: 17 OCTUBRE 2005

FIRMA: 

INTRODUCCIÓN GENERAL

Uno solo es para mí como miles, si es el mejor.

Heráclito de Éfeso.

Prácticamente estos últimos 17 años los he dedicado al estudio de la Filosofía Política Clásica esencialmente, por vocación intelectual debido a la consolidación –y constante preparación– de mi persona como docente en el amplio campo de la academia en UNAM.

Los recorridos por los complejos y múltiples “senderos” de las ideas, me han dado pistas importantes para acentuar mi interés por las *raíces* de Occidente. Y éstas no siempre están en la historia formal que emergía todavía hasta hace poco, del mundo griego.

Primigeniamente mi tesis estuvo “centrada” (al menos titulada o piloteada) por el enunciado: *categorías políticas en el pensamiento griego arcaico, de Homero a Píndaro*, sin embargo debido al universo que representa semejante osadía y gracias a la sugerencia de mi asesor, “afiné mi puntería” en *un solo autor* de entre esa inmensidad toda importante: Heráclito. De este autor magno a la vez elegí, como tema *lo político* básicamente por haber inclinado mi vigorosidad hacia la esfera del pensamiento filosófico político clásico desde varios ángulos que han fomentado en mi formación, evidentemente fortalecida y actualizada en el Seminario de Filosofía Política que dirige el Doctor y Director de esta tesis, Cesáreo Morales García.

La tesis será necesariamente un esfuerzo filológico, pero sobre todo filosófico dada la sorprendente ausencia de trabajos de esta naturaleza ya no sólo en los círculos universitarios, sino en las producciones de índole formal en nuestro tiempo respecto a ese tema y a ese autor.

Me parece que indagar en nuestro tiempo “los principios”, no sólo como *comienzos* sino como *fundamentos*, siempre será necesario y fecundo, más

cuando las categorías y con ellas las teorías paulatinamente van alejándose de su esencia “primera”. Estos “principios” preclásicos o arcaicos en la cultura griega, tocan aristas del pensamiento que estallan en su riqueza al ser *conceptos de significado múltiple* y que, encuentran cabida en *la magia, la rapsodia, la poética o en el mito*, de manera tal, que inmiscuidos en ese laberinto, Heráclito nos lega sus sentencias todavía como lo hacían los sabios de la antigüedad desde ese momento preciso que veía *nacer a la política* como nos lo han mostrado Platón.

Heráclito de Éfeso es un momento base –y clave- para pensar la cultura general del mundo. Homero, Pitágoras y Hesíodo (dentro de un complejo universo griego que “jugaba” con otros sentidos de la cultura en “esa” época) son referencias de ese “pensamiento” heraclíteo vital para la posteridad tal cual la vio Aristóteles y Plotino. La formulación hipotética de su *peri physis*, habla implícitamente de una *natura humana* que en el fondo plantea un paisaje desconcertante sobre el alcance o los límites del Hombre.

En tal contexto, la hipótesis con la que abro mi trabajo es que el pensamiento político de Occidente, aunque no se genera necesaria y exclusivamente del griego, encuentra en el mundo helenístico los fundamentos “teóricos” que mueven al Hombre para el quehacer más alto de éste: la política. En ese aspecto, como uno de los más grandes exponentes del pensamiento todavía antiguo, Heráclito (con un conjunto de “palabras clave” transmitidas por la “tradicción” en aforismos) abre la posibilidad de pensar a la naturaleza humana y a su *sentido*.

El contenido de la tesis se divide en cuatro capítulos y unas conclusiones generales respecto al tema central de ella.

El Capítulo I, denominado “el momento griego”, parte de la complejidad prehomérica para rastrear los principales vínculos que tuvo Heráclito con su pasado. Pese a que Homero ha sido un punto de partida para la ortodoxia, damos señalamientos respecto a otros ángulos con suficiente bibliografía, para sostener que pueden existir otros referentes importantes o paralelos a ello en la con-formación del pensamiento político presocrático. Más adentrado el desarrollo de esta parte tesina, se valora la tradición poética de los *sofós* y de las repercusiones de ésta con la vida de la *polis* de los tiempos de nuestro filósofo. Hacemos alusión a la formación de algunas categorías políticas en este marco, sometiéndolo ya desde aquí, un conjunto de reflexiones filosóficas y filológicas con las que realzamos la importancia de

Heráclito como fundamento en el tránsito que hay de él, a los laberintos del pensamiento griego clásico.

En el capítulo II, “el nombre: Heráclito”, aún con las precisiones de Diógenes Laercio, los datos sobre la vida de este filósofo son muy reducidos. Sin embargo, presentando un desarrollo sobre la doxografía especializada, la unificamos con algunas visiones como las de Borges o Nietzsche. La sustancia de este capítulo, no obstante, podrá apreciarse en el contexto general en que le toca vivir a Heráclito haciendo de su tiempo, un punto cúspide de la formación del Espíritu como lo señalara Hegel al pensar a la historia de la filosofía.

En el capítulo III, “las palabras de lo político”, me centro en tres conceptos básicos pero complejos, asumiéndolos, sobre todo, en su vector político: *Pólemos* y la condición humana; *Lógos*, “lo Uno” y el sentido humano; *Diké*, discordia y utopía. Problematicar estas categorías es darle un múltiple significado a cada una y por lo tanto, no unívoco. *Pólemos* como padre de todo, abre la pauta a pensar en este concepto como *lógos* y, a la vez, en el laberinto del fundamento de la *metis* como *Diké* o Justicia de la que nos habla Homero y con la que se construirá “la” polis de Occidente en política.



En el capítulo IV, “el orden/desorden de las provocaciones de lo político”, presentamos una traducción (interpretación propia) *directa* de los textos base griegos (Diels-Kranz). El orden de los fragmentos es guiado por la numeración de Diels; el desorden de ellos tal vez respecto a lo político se lo debemos a la doxografía misma que nos los ha transmitido “así”, o al sentido inicial del texto que pudo haber sido tan heteróclito como observamos hoy en estos fragmentos. Así que todos y cada uno de los fragmentos los insertaremos en esta traducción/interpretación. La esencia aquí es aproximarnos a las variantes filosóficas y las probables interpretaciones sobre los

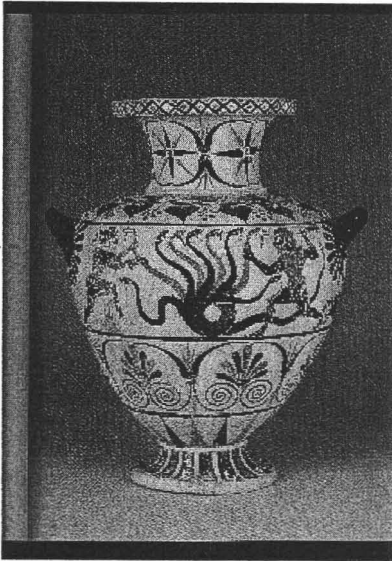
fragmentos de Heráclito, intentando con ello hacer una lectura más de corte “politológico-filosófico” que filológico comparativo. Incluyo también en este capítulo los fragmentos apócrifos, pero que Diels toma en cuenta.

Y por último, nuestras conclusiones que subtitulamos “*una breve fuga*” versan sobre algunos de los ángulos que, en lo general, podamos decir respecto del trabajo en su integralidad, añadiendo una bibliografía mínima al final la cual, esencialmente es la que usamos para este trabajo y la que puede ser guía respecto a los temas que aquí abordamos.

Deseo agradecer a mi hermano Horacio Flores Corrales por el cuidado del scaneo de las imágenes que se pueden apreciar en este trabajo.

I

EL MOMENTO GRIEGO



No lucharé por la mentira.

Píndaro¹.

El contexto general en el que vive Heráclito de Éfeso es complejo. Es un griego que se encuentra instalado, en principio, entre los magnánimos mundos que dividen a Homero de Platón. Es un pensador que hereda como *paideia*, la construcción mental que conceden los mitos arcaicos y que como tal, plasma sus ideas como lo hacían los *sabios* de la antigüedad.

Giorgio Colli, en uno de sus libros² medita desde distintos niveles filosóficos a Heráclito. Para Colli, el filósofo de Éfeso es uno de los últimos sabios de toda una tradición órfica y pitagórica, que parece más *decir* con enigmas o aforismos, que con un discurso lineal y ordenado. “Después de Heráclito, en cuyo pensamiento el enigma es algo central, los sabios pasan a

¹ Píndaro, *Odas y fragmentos*. “Epinicios número 11”. Madrid 1984, Biblioteca Clásica Gredos, p. 317.

centrar su atención en las consecuencias del enigma y no en el enigma mismo”³ Y en otro de sus textos, el mismo Colli afirma que “es un sabio, Heráclito de Éfeso, quien se proclama descubridor y poseedor de una ley divina que encadena los objetos mudantes de la apariencia, y él mismo por vez primera da el nombre de *logos* a esta ley. Es la trama oculta del dios que rige y domina todas las cosas, pero a la vez coincide con el “discurso” de Heráclito con sus palabras”⁴

Burkert⁵, recientemente ha puesto de manifiesto en su precioso libro, *de Homero a los magos*, todo un abanico (que antecede a Heráclito desde la tradición homérica) inquietante por su profundidad, y que alerta, por la bibliografía ahí referida que los griegos mantuvieron nexos en la antigüedad, naturalmente con otras grandes culturas, pero tal relación, todavía hasta muy recientemente, poco se ha explorado. Claude Mossé, Marcel Detienne, Louis Garnet, Jean Pierre Vernant, Piere Abunque, o Kerenyi, son sólo algunos de los autores más representativos que exploran hondamente, los vínculos de aquel paisaje por momentos nebuloso que ha inspirado saber sobre los vínculos existentes entre Oriente y la génesis de Occidente. Un librito interesante, por ejemplo es el de Arnoldo Momigliano en donde, al pensar en Heráclito dice: “Indudablemente es tentar explicar ciertos aspectos de los inicios de la filosofía griega a través de las influencias iránias. La repentina elevación del Tiempo a dios primitivo, en Ferécides; la identificación del Fuego con la Justicia en Heráclito; la astronomía de Anaximandro, que sitúa a

² Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona 1983, Tusquets 3ª edic.

³ *Ibidem*, p. 46.

⁴ Colli, Giorgio, *Filosofía de la expresión*. Madrid 2004, Siruela. 2ª edic. p. 210.

⁵ Burkert, Walter, *De Homero a los Magos*, Barcelona 2002, El Acantilado, número 53, 1ª edic.

las estrellas más cerca de la Tierra que la Luna; estas y otras ideas nos traen a la mente teorías que nos han enseñado a considerar zoroastrianas, o en todo caso persas, o por lo menos orientales”⁶.

De los grandes viajeros y rapsodas bohemios que llevaron en su voz el canto de los antiguos, poco sabemos⁷. La enorme influencia de pensamientos lejanos “procedentes de Siria, de Tarso, Cilicia, Chipre, Fenicia o de Egipto y de los arameos desde la Edad de Bronce hasta los tiempos propiamente del siglo VIII a.C.”⁸ queda impregnada en la formación de lo que Occidente conocerá como *Filosofía, Política y Derecho*. De esa triada de elementos que congrega la llamada “filosofía presocrática”, emerge propiamente de una reflexión sobre la *Physis* no sólo exclusiva de Heráclito, sino de pensadores como Anaximandro o Pitágoras⁹.

La conformación de la *conciencia múltiple* griega, reformula las ordenaciones que nos lega el mito, elemento esencial en la filosofía más íntima del pensamiento heleno. *Filosofía y Poesía*¹⁰ van de la mano.

⁶ Momigliano, Arnoldo, *La sabiduría de los bárbaros*. México 1988, FCE, p. 201.

⁷ De la bibliografía que nos puede servir como pistas para seguir la línea de este universo aquí referido, sobresalen los trabajos que edita la “Biblioteca Clásica Gredos”: *Fragmentos de épica griega arcaica* (Madrid 1979) y *Lírica griega arcaica* (Madrid 1986). Aunque también resaltan por su importancia los trabajos de Bermejo (...) *Los orígenes de la mitología griega* Akal, Madrid 1996, y el maravilloso libro del mismo autor *Lecturas del mito griego* Akal, Madrid 2002. Obviamente a esta lista fácilmente podríamos añadir más fundamentales títulos. Quizá dos más para no extenderla: De Walter Otto, *Los dioses de Grecia* Madrid 2003, Siruela, y de Guthrie *Orfeo y la religión griega* Madrid 2003, Siruela.

⁸ Véase: Flores Corrales, Otilio, “De Homero a los Magos”. *Boletín de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos* (AMEC) Número 3. México 2002, p. 10-11.

⁹ Cf. Escotado, Antonio, *De physis a polis* Barcelona 1995, (parte I: “la física de los elementos”). Anagrama.

¹⁰ Cf., con Zambrano, María, *Filosofía y Poesía*. México 2001, FCE 4ª edic. 2ª reimp. De Nicol, Eduardo, *Formas de hablar sublimes Poesía y Filosofía* México 1990, UNAM, y

Parménides de Eléa o Hesíodo, son ejemplos axiomáticos al respecto¹¹. Figuras como “el fuego, el Cielo y la Tierra”, no son ajenas ni a Homero¹², ni a Hesíodo¹³, ni a Heráclito¹⁴, la fuerza de los elementos otrora divinos, son la referencia protofilosófica de la que emanará el pensamiento griego y posgriego. Esta construcción mental del mundo, que va desde las postrimerías prehoméricas hasta los ángulos de la poesía de Píndaro, se formó también con elementos que logran identificarse con las señales de la formación lingüística del griego filosófico y que delatan la inserción importante de las visiones hebraicas en ello¹⁵. Fusión de culturas unas con las otras: griegos y hebreo, con árabes; asombran los ecos de ahí se desatan. “Helenos y árabes: unifiquemos el pasado añorado de unos y el presente inabarcable de los otros (...) unamos ambos espíritus (...) Persigamos la *inmersión* en la luz greco-árabe. Nada existe más *cercano* de los epigramas de la *Antología Palatina* que los poemas de aquellos arábigoandaluces refinados, Ibn al-Labbana, Ibn Jafacha, Ibn al-Zaqqaaq, al-Mutamid, Ibn Zaydun, Ibn Ammar y otros muchos: climas hermanos de vino y amores, de copas doradas y dorados cuerpos, viñas, jardines, ‘una sensualidad que todo lo impregna de dormida lujuria o de perezosa molicie’, sin que olvidemos los *tonos* bien específicos que encontramos en unos y en otros. Las diferencias sin embargo a menudo

de Hermann Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia arcaica* Madrid 1993, Visor, la balsa de Medusa número 63.

¹¹ Y no sólo en la filosofía griega, sino en prácticamente todas las culturas: Nezahualcoyotl en el ámbito precolombino, Giordano Bruno en Europa, o el Rig Veda allá en Oriente, también lo constatan.

¹² *Iliada* XV 36-38; *Odisea* V, 184-186.

¹³ Hesíodo, *Teogonía*. 881-885. *Obras y Fragmentos* Madrid 1997, Biblioteca Clásica Gredos.

¹⁴ Eggers Lan, Conrado, *Los filósofos presocráticos*. (Tomo I) Madrid 1986, Biblioteca Clásica Gredos. A propósito del fuego véase pp. 329 – 335.

parecen diluirse, para nuestra primera sorpresa y, más tarde, la satisfacción complacida...”¹⁶



Heráclito se encuentra en una posición central en la formación y en la influencia de la Filosofía, a escala universal. Su pensamiento es rememorado y analizado no sólo por los gigantes Platón o Aristóteles, sino por autores que cimentarán caminos de diverso linaje y que abren la pauta, a diferentes eruditismos como *los estoicos antiguos*¹⁷, o los gnósticos¹⁸, o la sustancia de la Patrística con la que se cimienta otro capítulo de la humanidad.

En todo caso habrá que señalar que la filosofía griega no fue una invención original de los griegos¹⁹. “Las primeras civilizaciones literarias avanzadas no surgieron en Europa, sino en la media luna fértil que parte de Irak para llegar, a través de Siria y Palestina, hasta Egipto, incluyendo Irán y Anatolia; estos pueblos no fueron necesariamente menos avanzados que los

¹⁵ Véase Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México 1985, FCE 5º reimp., pero de igual importancia hay que cotejar lo que se dice del griego preclásico respecto a la formación de la “fe” que en griego implicó la πίστις.

¹⁶ Senosiain, Serafín, *El cuerpo tenebroso*. Valencia 1981, Pre-textos. pp. 37-38.

¹⁷ Cf. *Los estoicos antiguos*. Madrid 1996, Biblioteca Clásica Gredos. Cf. también con Starr, Chester, *Historia del mundo antiguo*. Madrid 1964, Akal, p.468: “El estoicismo no era un sistema filosófico rígido, aunque su postulado fundamental fuera el concepto de que el mundo estaba gobernado por los dioses sobre la base de principios racionales y de que el hombre debía esforzarse por comprender este orden para que pudiera decir sinceramente: ‘Hágase tu voluntad’. Para sostener esta concepción, el estoicismo elaboró una física basada en los principios de Aristóteles y Heráclito...”

¹⁸ Véase es estupendo trabajo de Jonas, Hans, *La religión gnóstica (el mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo)* Madrid 2003, Siruela, 2º edic., o el importante texto de García Bazán, Fco., *La gnosis eterna*. Barcelona 2003, Trotta.

griegos desde el punto de vista intelectual”²⁰, “Los griegos no partieron de la nada”²¹. Homero, Teognis, Arquíloco o los llamados “presocráticos, conocían naturalmente y utilizaban las tradiciones más antiguas, por lo menos como andamiaje. Sin duda ese andamiaje preexistente constituía una ayuda notable para la construcción, pero es también posible que se deban a él muchas distorsiones extrañas. Además, en ningún otro lugar surgió la filosofía en la forma en que surgió en Grecia.”²²

Los orígenes, por tanto, han de encontrarse en la multiplicidad de los vectores que llegaban al “lenguaje” del griego protofilosófico. Prácticamente los principales rastros antiguos que nos legan los mitos –junto con la riqueza de su lenguaje–, son hoy por hoy, una inagotable mina de fuentes para excavar y hacer de esta, una arqueología conceptual sobre muy distintas aristas. Sin el *mito*, ni la filosofía ni nada de lo que ella conlleva nacería jamás. La poesía épica y lírica arcaica, son elemento fundamental para las postrimerías de toda reflexión filosófica en el pensamiento griego. Sin duda, no sólo Homero y Hesíodo son ejes fundamentales con los que se construirán las categorías esenciales de la compleja estructura clásica. Hay atrás u ocultamente junto a ellos, una especie de tradición que aún existente, esta ausente: se trata de los magos y de las pitonisas oraculares o no, de aquel tiempo²³.

Los problemas conceptuales no son menores y sí, numerosos. Los orígenes oscuros que legan los problemas filológicos (entre el *lineal B* y el

¹⁹ Burkert, op. cit., p.53.

²⁰ Ibidem. p. 57.

²¹ Ibidem p. 59.

²² Ibidem p. 81.

²³ Cf. Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid 1983, Taurus. (Cf. con el capítulo II “la memoria del poeta”) Ensayistas 197.

griego tanto cristiano como erudito medieval), son sólo un enclave en la trama de la interpretación del sentido posible, de los textos sobre todo, heraclíteos. Pero a ello casi siempre habrá que añadir la “problemata” que significa la presunta congregación de textos de manera fragmentaria. De la *formación* conceptual a la *historicidad* del pensamiento filosófico y político, hay tránsitos inquietantes. Los matices del nacimiento de la política, de lo político y del pensamiento político, han de encontrarse en el centro del nacimiento filosófico de la compleja *problematicidad* filológica, aún con la tendencia de quienes nos los hacen llegar.

La fusión de culturas incluye la *construcción* de los *diccionarios básicos* tanto del oficio, como del concepto de lo político. El *ποτλ* griego²⁴ que se sumerge en los laberintos del de la *πολις*, dice y encierra en Homero, el sentido Hesiódico que formulará Heráclito. *Polités*, como personaje homérico, siempre implicó a aquel que se dejaba llevar por las normas de un espacio en donde dominaba la voluntad divina²⁵. De hecho eso significa *polis*: dimensión donde gobiernan los dioses.

Pero el tránsito de Homero a Esquilo²⁶ lo impondrá ese eje que propuso re-considerar, la tarea básica que otorgaban los oráculos, la magia y el sentido de las *grandes* palabras otrora parte esencial del *sofós* arcaico rumbo a las esferas del pensamiento platónicas. Los rapsodas –y con ellos el sentido del

²⁴ Que necesariamente en orden filológico obedece a ser un vocablo que antecede al del prefijo *πολ*.

²⁵ Cf. Homero. *Iliada*. II 791; XIII 533; XV 339; XXIV 250.

²⁶ Véase el precioso libro de Mossé, Claude, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*. Paris 1984, Seuil.

certamen-, el canto, la danza y la épica aún pertenecen a la mentalidad de Heráclito y de Parménides de Eléa²⁷.

Poesía y Filosofía son expresiones paralelas de la sapiencia griega²⁸ que están acompañadas de musas y de manía²⁹. La sabiduría en la tradición arcaica no encuentra prácticamente una distancia entre lo *uno* y lo *otro*. Pero decayó esa “tradicción” con el *fin* de la *Tragedia*. Píndaro tal vez sea la última expresión de la épica y la lírica antigua *ya clásica* que proclamaba, el ideal espacio al contexto que ocupara Sócrates.

En la transhistoricidad de la palabra estética, poética, con las que decantaba esa pauta que va del mito al lógos está Heráclito. El sentido de lo poético en el mito, inaugura la transfiguración (e incluso, tal vez la devaluación) del contenido de las palabras *primeras* hacia la formación de lo que será Occidente con las palabras que detentan a partir de entonces ese logos de múltiples sentidos que, sobre todo, existen desde Platón a nuestros días.

Los sentidos del lenguaje, por tanto en Heráclito serán mutívocos, polivectoriales. Los orígenes de la civilización Occidental en sus esferas cognitivas como fenomenológicas, atraen esos multivectoriales senderos, para rehacer los fundamentos antropológicos del *sentido posible del porvenir* insospechados e incluso, ininteligibles. Sloterdijk³⁰ ya nos habla de esa

²⁷ “Heráclito fue contemporáneo de Parménides” Hermann, op. cit., p 349.

²⁸ Cf. *Ibidem*.

²⁹ Véase. Nietzsche F., *Poesía completa*. “Ditirambos de Dionisos”. Madrid 2000, Trotta, pp. 57-85 “Sólo loco!, sólo poeta...”

³⁰ Cf. Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*. Madrid 2003, Siruela, p. 223.

“psicosomática del espíritu de época” que pudiese pretender un lenguaje sin lenguaje.

La *alétheia* (como dimensión cósmica que por instantes nos puede sugerir presentar Heráclito como “fuego”), la *paideia* (como artificio), el presofistiscismo, los *disoi logoi* y la argumentación política en dicho *sentido*, quedarán encauzadas a “abandonar” esos senderos arcaicos. En Heráclito, lo político (como herencia de esta “tradición” que bien puede verse también en Teognis), contendrá un ramaje específico –entre otros-, en lo tocante al *λογος* y al *πολεμος* que se mueven aún en la esfera del mito, pero que comienzan, ese filósofo –Heráclito- a tomar otra dimensión.

Un *pólemos* como padre y basileo de todo que impregna y gobierna, como “un dios”, a toda natura tanto humana como no humana, es el sentido probable del *lógos*³¹. La incipiente metafísica de la cosmovisión heraclítica sobre el movimiento de lo humano, intentará decir que el *lógos* es el sentido de los *despiertos*, no de *οι πολλοι*³². Elemento que ya en Focílides (ese poeta lírico del siglo VI a.C.) lo encontramos con la desesperanza propia de un filósofo griego: “Muchos (*Πολλοι...*) en verdad estiman ser hombres sapientes porque avanzan con orden, siendo, empero, de mente ligera”³³.

“Nunca antes se habló con tal acritud de la “idiotez” de los hombres que no captan lo general extenso porque están repletos de lo particular obtuso.

³¹ “Pólemos y *lógos* son lo mismo”. Véase: Derrida, Jaques, *Políticas de la amistad*. Madrid, 1998, Trotta. p.389.

³² Sloterdijk, Peter, lo traduce a “los *πολλοι* como “muchedumbre de mediocres” en: *Extrañamiento del mundo*. Valencia, 2001, Pre-textos, 1ª reimp. p 333.

Heráclito denuncia el sonambulismo civil que se hace pasar por vida ciudadana (...) Pero su oído más acre está dirigido contra los charlatanes y aprendices de brujo de la cultura popular que se presentan como alógicos y huelgan en lo oscuro y descomunal; los llama ‘magos, bacantes, ménades e iniciados en misterios’ que ‘merodean en la noche’ (*nyktipóloi*); los amenaza con ser infernales tras la muerte³⁴.

Para Heráclito, lo sabio (*sophón*) –que es lo Uno-, se construye con oposiciones, con paradojas, con la *contradictio fides estructura*. Sloterdijk al abordar al *lógos*, dice que éste se transformará “en el espacio de vela de la polis griega hecho metafísico”³⁵. Y añade “a partir de ahí, también el espacio-cuita-diaria de toda la posterior ‘política’ europea y mundial”³⁶.

Los tópicos en Heráclito para perpetrar los hondos laberintos de lo político, son de vario linaje. *Nomos* es central, la multi-volatilidad de lo que es o no *koinónico*, abre las puertas al sentido más íntimo del *lógos* heracliteo que adquirirá un sendero más teológico en Platón como referente a Plotino.

La *armonía*, la “justicia”, la muerte, la vigilia frente al sueño, el *πολεμος*, entre otros elementos conceptuales, son con los que se hace la *polis* contra la *hybris* como postulado “muy griego”. El *éthos* (otro *lógos* complejo del que Heráclito da cuenta), es significativo en la vida de la *polis*. Pero

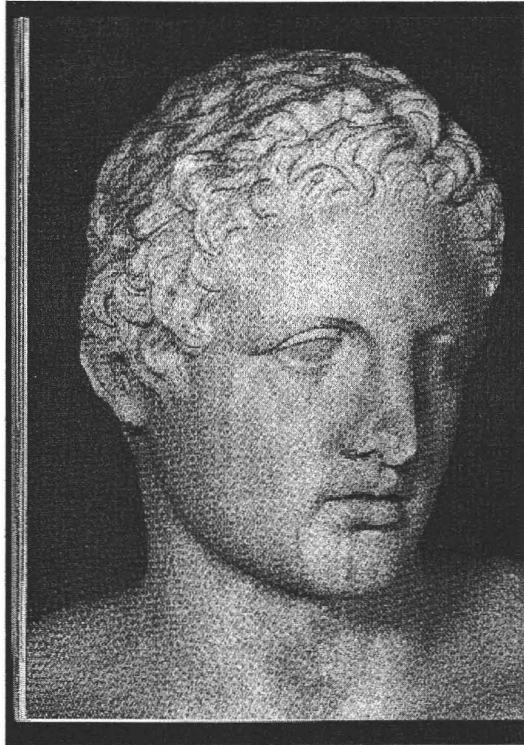
³³ Traducción de Bonifaz Nuño, R., *Antología de la lírica griega*. México 1988, UNAM, p. 63.

³⁴ Sloterdijk, op. cit. *Extrañamiento* p. 333.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

desmenuzar estos conceptos entre filológica y filosóficamente es tarea que presento más adelante.



Sin duda Heráclito de Éfeso es un punto culminante del pensamiento griego a la altura de ser y estar, con sus palabras, entre la sabiduría y la filosofía: y tal vez una de sus sentencias más hermosas sea la que dice que *comprender*, es la suprema virtud: *sophronein aretè megíste*.

II

EL NOMBRE: HERÁCLITO

“Un hombre que juega es el hombre *niño* y su cultura está impregnada por el *eterno infantilismo*. Una civilización que *no juega*: he ahí un monstruo, un ser horripilante, un universo que en nuestro interior nos resulta imposible –por insoportable- comprender.”

Serafín Senosiain³⁷.

“Heráclito camina por la tarde
de Éfeso. La tarde lo ha dejado,
sin que su voluntad lo decidiera,
en la margen de un río silencioso
cuyo destino y cuyo nombre ignora.
Hay un Jano de piedra y unos álamos.

Se mira en el espejo fugitivo
y descubre y trabaja la sentencia
que las generaciones de los hombres
no dejarán caer. Su voz declara:
*Nadie baja dos veces a las aguas
del mismo río.* Se detiene. Siente
con el asombro de un horror sagrado
que él también es un río y una fuga.

Quiere recuperar esa mañana
y su noche y la víspera. No puede.

Repite la sentencia. La ve impresa
en futuros y claros caracteres
en una de las páginas de Burnet...³⁸

Con estas magistrales palabras de Borges nos imaginamos a Heráclito en un caso de una de las tardes del mundo antiguo. Pero para escribir sobre la vida de Heráclito de Éfeso a continuación, damos unas pistas que nos ofrece Diógenes Laercio³⁹ en su libro *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*⁴⁰, particularmente el Libro Noveno de ese tratado donde se dedica a abordar a nuestro filósofo en cuestión no sin consultar, por su puesto otras ópticas como la de Nietzsche⁴¹.

“Heráclito, hijo de Blisón, o según algunos, de Heración fue efesino y floreció hacia la Olimpiada LXIX⁴²” así inicia el relato Diógenes Laercio. Pero Nietzsche dice que “Heracón” “quizá es un sobrenombre del mismo Heráclito, como Simón de Simínides, Calias de Cálides etc. Pertenecía a la preclara familia del códrida Androclo, fundador de Éfeso, de la que heredó el título de sacerdote (Βασιλευο). Heráclito fue un duro combatiente del partido democrático; en este residía no obstante, el centro de las insurrecciones contra Persia: Heráclito, como probablemente también su amigo Hermodoro (parecido al estadista Hecateo) había desaconsejado las estériles empresas

³⁷ Op. Cit. *El cuerpo...* p. 23

³⁸ Boges, Jorge Luis. *Obra poética*. EMECE. Argentina 1992. p. 496

³⁹ “En Realidad es muy poco lo que sabemos de la vida de Diógenes Laercio. Vivió, con bastante probabilidad, hacia finales del siglo II, primera mitad del III, después de Cristo.” Cf. Samaranch, Francisco, “Preámbulo a Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres”, en *Biógrafos griegos*, Madrid 1964, Aguilar, p. 1131.

⁴⁰ Laercio, Diógenes, op. cit.

⁴¹ Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*. Madrid, 2003, Trotta.

contra los persas, por lo que ambos estaban desacreditados como amigos de los persas, hasta que Hermodoro fue desterrado en ostracismo; Heráclito abandonó la ciudad voluntariamente, dimitiendo de su mayorazgo a favor de su hermano. Vivió entonces en la soledad del templo de Ártemis⁴³ (...) Parece que entonces Darío dirigió una invitación a Heráclito, que estaba enemistado con su patria, para obtener así el beneficio de un político experto; Heráclito declinó esta invitación, y otra precedente de Atenas (...) Diógenes Laercio sitúa [la madurez de Heráclito en la Olimpiada LXIX] en tiempos de Darío. Es muy importante el pasaje de Clemente (*Stromata* I, 14) en que según Eudemo, ‘Heráclito, hijo de Blisón, presionó al tirano Melancomas para que depusiera su tiranía. Él mismo, a la invitación de Darío para visitar Persia, dio una respuesta negativa’. No se dice en qué Olimpiada tuvo esto lugar, pero en todo caso parece indicar que la ακμη fue posterior a estos sucesos (Olimpiada 69). Melancomas es el mismo que, con la forma abreviada de Comas, aparece en la biografía del poeta efesio Hiponacte desterrado por él. La madurez de Heráclito debe situarse, por ello, casi al mismo tiempo que la erupción de la revolución jónica; posiblemente, el fin del tirano Melancomas esté tan poco conectado con el alzamiento contra los persas como el destierro de Hermodoro. Hay otra noticia política en Diógenes Laercio (IX, 2). Cuando los efesios le pidieron que promulgara una ley, Heráclito se negó, alegando que la mala constitución aún estaba demasiado profundamente enraizada en la ciudad.”⁴⁴

⁴² Es decir, en el año 504-501 a.C. Pero Hirschberger (*Historia de la filosofía*, Tomo I, Barcelona 1984, Biblioteca Herder) dice 544-484 a.C.

⁴³ Diógenes dice “Diana” en lugar de Ártemis.

⁴⁴ Nietzsche, op. cit. *Los filósofos pre...* p 69 y 70

Dice Diógenes Laercio que Heráclito “jugaba a los dados con los muchachos [y que] A los efesinos que estaban a su alrededor les dijo: ‘¿Qué os admiráis perversos? ¿No es mejor hacer esto que gobernar la república con vosotros?’”⁴⁵.

“Fue admirado desde niño y siendo mancebo decía ‘que no sabia cosa alguna’, pero cuando llegó a la edad perfecta decía que ‘lo sabia todo’. De nadie fue discípulo, sino que él mismo se dio a las investigaciones, y decía haberlo aprendido todo por sí mismo⁴⁶ ... Finalmente, fastidiado de los hombres, se retiró a los montes y vivió manteniéndose de hierbas; pero acometiéndole de resultas una hidropesía, regresó a la ciudad, y preguntaba enigmáticamente a los médicos ‘si podrían de la lluvia hacer sequía’. Como ellos no lo entendiesen, se enterró en el estiércol de una boyera, esperando que el calor del estiércol le absorbiera las humedades. No aprovechando nada esto, murió de sesenta años... Pero Hermipo asegura que Heráclito dijo a los médicos que ‘si alguno podía sacar humedad oprimiendo la tripa’; y respondiendo que no, se puso al sol y dijo a los muchachos que lo cubriesen y emplastasen con estiércol; con lo cual se apresuró la vida y murió al día siguiente, y fue enterrado en el Foro. Neantes Ciziceno dice que no pudiendo quitarse el estiércol ni eximirse de él, permaneció allí y se lo comieron los perros, no habiéndolo conocido por causa del disfraz del estiércol”⁴⁷.

⁴⁵ Laercio. IX, 2

⁴⁶ Ibidem IX, 4 y en 5, algunos afirman que fue discípulo de Jenófanes en versión de Suda; según Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1986, Tomo I Biblioteca Clásica Gredos 2º reimp. p. 320-321: “que fue discípulo de Jenófanes y del pitagórico Hípaso”.

⁴⁷ Laercio op. cit. IX, 3

De su carácter se dice que “era arrogante ante cualquiera, y desdeñoso, como es patente por su libro”⁴⁸. ¿De qué libro? Dice Laercio: “El libro que de él nos queda, por su contenido se intitula *De la naturaleza*, bien que esta dividido en tres discursos, a saber: *Del universo*, *De la política* y *De la teología*. Lo depositó en el templo de Diana; y, según algunos, lo escribió de industria oscuro para que solo lo entendiesen los eruditos, y por vulgar no fuese desestimado (...) Teofrasto dice que la melancolía le hizo dejar sus escritos, unos a medio hacer y otros a veces muy ajenos de verdad. La señal de su grandeza de ánimo, dice Antístenes en las *Sucesiones*, es haber cedido el reino a su hermano. Su libro se hizo tan célebre, que llegó a tener secuaces, llamados *heraclitanos*.”⁴⁹ Uno de los más famosos –al parecer– fue Cratilo, maestro de Platón⁵⁰. Hegel dice que también fue Hipócrates “de la escuela de Heráclito”⁵¹. Pero no debemos descartar las líneas que existen respecto a que fue el mismísimo Heráclito, a quien se le atribuye ser una de las influencias más profundas del universo estoico⁵².

¿Qué podemos decir de su contexto dado que este hombre vivió en pleno siglo V a.C., es decir, en una de las etapas más ricas y complejas de la humanidad toda? Poetas, rapsodas, filósofos, magos, pitonisas, políticos,

⁴⁸ Cf. op. cit., Eggers Lan, p. 320

⁴⁹ Op. cit. Laercio IX, 5.

⁵⁰ Cf. con el *Cratilo* de Platón. México 1988, versión de Ute Smditt UNAM, sobre todo, en la *Introducción* (p. XII) donde se dice lo siguiente: “es explicable que muchos helenistas hayan sospechado que atrás del nombre de ‘Cratilo’ no se esconde necesariamente el Cratilo histórico, sino Antístenes (445-360 aproximadamente) ... es posible que Platón ponga en boca de Cratilo una mezcla de doctrinas mantenidas por otros, síntesis de elementos de filosofía heraclítica y sofística”.

⁵¹ Véase Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* México 1985, tomo I. FCE, 4ª reimp. p. 261

⁵² Al respecto, puede confrontarse los interesantes trabajos tanto de Bracht Branham, *Los cínicos* Barcelona, 2000, Seix Barral, y, de la edición a cargo de Capelleti, Ángel, *Los estoicos antiguos*, Madrid, 1996, Biblioteca Clásica Gredos.

retóricos, oradores, físicos, médicos, músicos, artistas invaden una lista muy extensa para abordar esta gama de hombres que merecen todo el espacio de varios tratados.

Tan sólo de la ilación clásica de los físicos de Jonia podríamos decir, junto con Clémence Ramnoux⁵³: “Son en primer lugar, los tres milesios: Tales, Anaximandro y Anaxímenes. En segundo lugar, el efesio Heráclito. Pitágoras y Jenófanes estarían por su edad entre Anaxímenes y Heráclito. Pero Pitágoras y Jenófanes son exiliados, y su influencia se deja notar en el Oeste. Entre la madurez de Tales y la de Anaxímenes reinará el intervalo convenido de cuarenta años. Anaximandro estará a la mitad del camino entre esos dos, es decir, que tendrá la edad de estudiante cuando Tales llegó a la plenitud, y la edad del maestro cuando Anaxímenes le escuchaba. Estos tres se adaptan convenientemente entre sí en cuanto a la impugnación. Por lo que respecta a Heráclito, habrá nacido todo lo más hacia el tiempo en que Anaximandro moría, cuando Anaxímenes estaba en su plenitud y Jenófanes elegía el destino del exilio: demasiado tarde, sin duda, para recoger oralmente sus enseñanzas. Heráclito no mantuvo, que se sepa, ninguna intención agresiva contra los milesios, aunque se conocen sus palabras contra Pitágoras y Jenófanes. De ello no se puede deducir, sin embargo, su amistad por los milesios. Si depende de ellos, es también en cuanto a la impugnación.”

Werner Jaeger, uno de los más altos puntos en el eruditismo heleno del siglo XX dice: “El fin del siglo VI y los primeros decenios del V señalan un renacimiento general del espíritu religioso entre los griegos. En determinados

⁵³ Ramnoux, C., “La filosofía griega” Tomo II de la colección “*Historia de la Filosofía*”, México, 1986, editada por Siglo XXI, 15ª edic. p. 9.

obras poéticas y artísticas se manifiesta este espíritu de forma aún más impresionante que en la religión de las divinidades objeto de culto y en las sectas recién surgidas que se citan habitualmente como prueba de él. Junto con la poesía y el arte suministra ahora la filosofía un suelo singularmente fértil para el brote de las grandes personalidades religiosas producidas por estos nuevos tiempos. Lo que se llama religión en sentido estricto no presenta nada comparable. La línea empieza con Pitágoras, que funda una especie de orden religiosa. En Jenófanes nos encontramos con una personalidad de muy distinto sello. Es el audaz heraldo de la ilustración, que ataca la teoría pitagórica de la transmigración como una mistificación, con la misma rudeza con que trata a los dioses de la religión popular y a los poetas; pero hace su campaña con una íntima confianza en que ha logrado un más alto conocimiento filosófico de Dios. Es análogamente en la forma de una revelación religiosa, mística, como Parménides prefiere explorar su visión del verdadero Ser, en la que muestra que el mundo sensible es simplemente apariencia; pues ve en su recién adquirido conocimiento la respuesta a las cuestiones religiosas que agitan el mundo entero en torno suyo. Pitágoras, Jenófanes y Parménides, todos pertenecen a la nueva cultura de la Italia meridional que fue el resultado de la fusión del intelectualismo importado de Jonia con el fondo social y religioso de la raza nativa. En Heráclito, que aparece al cabo de la línea, vemos a estas mismas cuestiones religiosas alterar la Jonia, la cuna de la filosofía.”⁵⁴

⁵⁴ Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1992, FCE 3ª reimp. p. 111

En otros planos como de la historia de la tragedia o de los historiadores, podemos convenir junto con Jean Pierre Vernant⁵⁵ que “Esquilo puede ser leído, como probablemente él lo quiso, en relación con Homero y Hesiodo. Puede ser leído confrontándolo con sus contemporáneos Píndaro y Baquílides, con los filósofos del siglo V, Heráclito, Empédocles y Parménides. También se puede leer a los trágicos asociándolos con los historiadores: el paralelo Esquilo-Heródoto se impone a todo lector de los *Persas* y a veces se ha tratado de explicar a Tucídides recurriendo a Esquilo”. Todo ello inmediato pensando en la complejidad que al respecto, tridimensionalmente existe de cara a la relación de una lectura compleja.



Personalidad la de Heráclito, “arisca”⁵⁶ “sumamente altanero y desdenoso”⁵⁷, carácter provocador incluso hoy ante los ojos de Occidente. Dodds da una semblanza muy precisa: “Si, por otro lado, nos volvemos a los fragmentos de Heráclito, hallamos toda una serie de ataques directos contra el “conglomerado”, algunos de los cuales afectan a los tipos de creencia que hemos considerado en capítulos anteriores.

Hemos anotado ya que negó validez a la experiencia onírica. Se burló de la

⁵⁵ Vernant, Jean Pierre y Vidal Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua* Tomo II, Madrid, 1989, Taurus, p. 102 (y en la pág. 163 se puede leer “Claro que se puede relacionar tal o cual momento de una tragedia con fragmentos de Heráclito o de Protágoras...”)

⁵⁶ Gernet, Louis, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1981, Taurus, p. 367

⁵⁷ Laercio, op.cit. IX, 1

catarsis ritual, comparando a los que purgan sangre con sangre a un hombre que intentara lavar su suciedad bañándose en barro. Esto constituía un golpe directo contra los consuelos de la religión. Lo mismo puede decirse de su queja de que ‘los misterios acostumbrados’ se realizaban de una manera no santa, aunque desgraciadamente ignoramos en qué se fundaba esta crítica y en qué misterios pensaba exactamente. Su dicho de que ‘los cadáveres son más viles que el estiércol’, podría haber sido aprobado por Sócrates, pero era un insulto deliberado al sentimiento griego común: deshace en tres palabras todas las alharacas sobre ritos funerarios que figuran en gran medida, así en la tragedia ática como en la historia militar griega, y, lo que es más, toda la maraña de sentimientos que se centraban sobre el cadáver-espíritu. Otra máxima de tres palabras, ‘carácter es destino’, despacha de un modo parecido por implicación todo el conjunto de creencias relativas a la suerte innata y la tentación divina. Y, finalmente, Heráclito tuvo la temeridad de atacar lo que hasta el día de hoy constituye un rasgo de la religión popular griega, el culto de las imágenes, que era, según él, como hablar a la casa de un hombre en lugar de hablar a su dueño. Si Heráclito hubiera sido ateniense, es casi seguro que habría sido condenado por blasfemia, como dice Wilamowitz⁵⁸.

⁵⁸ Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*. Madrid, 1985, Alianza Universidad 4ª edic. Cf. pp. 173-174

III

LAS PALABRAS DE LO POLÍTICO

A) *PÓLEMOS* y la condición humana.

*No hay sentido común entre los Centauros.*⁵⁹

Si hay alguna *condición humana*, esta es la “constante lucha entre los hombres”. La guerra es un fenómeno antiquísimo y a la vez contemporáneo. Es como fundacional, ya lo vemos en la discordia que existió desde “el inicio” entre Abel y Caín⁶⁰. Sus fundamentos son complejos. Este parte de la tesis rastrea al *pólemos* (traducido, en inicio por “guerra”) como condición humana diferenciándolo del de “la guerra” (como concepto que se desprende del de *Ares*) desde sus raíces filológicas, míticas y humanísticas en su primera parte, luego presenta una reflexión sobre este concepto a propósito del pensamiento filosófico de Heráclito de Éfeso y, finalmente, abre la pauta para pensar en el *pólemos* como “*metis*” (engaño o mentira) en la estructura del pensamiento griego, es decir, para anteponer a la guerra como una artimaña de la inteligencia.

⁵⁹ Proverbio griego antiguo (que bien pudo haber salido de Homero). “Nous ou parà Kentaúroisi”. *Fragmentos de épica griega arcaica*. Madrid, 1979, Biblioteca Clásica Gredos 20, Pisandro de Camiro, “Heraclea”. p 305.

⁶⁰ *Biblia vulgata*. (“Génesis” IV 1-8), Madrid 1985. Biblioteca de Autores Cristianos: Dixit: “Adam vero cognovit uxorem suam Hevam... Cain adversus fratrem suum Abel, et interfecit eum.”

La palabra “pólemos” es antigua. Sin duda, es noción de múltiples significados que heredamos desde los laberintos prehoméricos. Πολεμος, como palabra griega puede significar “guerra, combate, choque, lucha, batalla”⁶¹, de ahí que en latín⁶² existan palabras claves como *pollens* (poderoso, temible), *potens*, (poderoso, potente, influyente, dueño, capaz, potencia, etcétera) que son de la misma raíz y que de ella –del pólemos– en español tengamos, al menos la de “polémica”.

Sin embargo, desde el terreno de la filología filosófica, podemos rastrear el significado que tuvo –el pólemos– en la erudición de los latinos arcaicos y de “griegos tardíos” como el mismísimo Apolodoro, bajo las figuras de los mitos griegos. De hecho, una referencia básica es el radical que se usó como adjetivo y sustantivo como palabra completa: *pol*. Por “pol”, se entendía *Pólux*⁶³, tal vez utilizado así el vocablo a manera de contracción con toda la connotación de “aquel que no conoce la muerte” (*lo eterno*), figura, por cierto muy a menudo presente en pluma de Luciano de Samosata⁶⁴.

“Pol” es un radical complejo. Implica “multiplicidad”, “lo vario”, lo que no es “unicidad”: materia prima de un documento impresionante que se le atribuye a Protágoras: los “*dissoi logoi*”. Palabra – “pol”- de donde podemos pensar derivaciones que acarician el sentido de “polis”, “polites”, “politeia”,

⁶¹ *Diccionario Vox Griego – Español*, Barcelona, 1988, Bibliograf, p.488.

⁶² *Diccionario Vox Latino español, español latino*, Barcelona, 1984, Bibliograf, p. 377 y 382

⁶³ “Pólux, hijo de Júpiter era inmortal, mientras que su hermano Cástor, hijo de Tíndaro, estaba sujeto a la muerte”. Cf. Noël, J.F. M., *Diccionario de Mitología universal*. Barcelona, 1991, Tomo II, edicomunicación, p. 1099

⁶⁴ Cf. principalmente, en “Diálogo de los dioses”, *Obras*, Madrid, 1992, T. IV, Biblioteca Clásica Gredos.

“política”, “pólemos” y varias más, incluso, las derivadas del “πτολ...” como “πολ”.

En todo caso habrá que concederle el contenido que emerge del mito que se recarga a su vez, en lenguas más ancianas que el mismo griego arcaico. El sánscrito nos da algunas pistas con el *poul* y el *pó* (que puede significar simplemente “poder”, o “fundamento de poder”, “potencia” y “posibilidad”).

Pero para pensar en “la guerra” desde el punto de vista helenístico (pretendiendo con ello delimitar -permítaseme decirlo así, “un poquito más”- la referencia conceptual sobre este fenómeno que se puede súbitamente, extender a otras lenguas y visiones también de la antigüedad), hay primero que distinguir entre el pólemos y figuras como el *Ares*, el *Eris* y hasta el *Eros* del mundo que va de Homero a Sófocles para, al menos así, rastrear el posible tránsito de esta figura mítica a la categoría referida del Pólemos en Heráclito.

Se trata de una tarea extensa⁶⁵. Aquí, antes de abordar directamente al pólemos (que más atañe a Heráclito que a Homero y a Hesíodo), me detengo a meditar sobre estas nociones -Αρεσ, Ερισ και Εροσ- para distinguirlas desde una óptica relativamente elemental.

Ares es el nombre griego del latino Marte, Aunque las diferencias que hay entre uno y otro, son esencialmente las que distinguen a una de otra cultura. Se trata al hablar de Ares, del *dios de la guerra y del combate*; pero

⁶⁵ Hay un trabajo interesante al respecto. Véase de Mossé, Claude. *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*. Op. cit.

esta palabra –ares-, también puede significar “herida”. Según Noël⁶⁶ “este nombre debe fundarse o bien sobre la destrucción y carnicería de que este dios suele ser causa, o bien sobre el secreto que debe guardarse en la guerra”, haciendo alusión filológica de la “a” privativa griega y el *reo* que significa “yo hablo”, implicando por tanto lo contrario.

Esto tiene un significado particularmente especial con la lectura que hace Robert Graves sobre *la naturaleza y hechos de Ares*: “El Ares tracio ama la batalla por sí mismo y su hermana Eris, provoca constantemente ocasiones para la guerra mediante la difusión de rumores y la inculcación de celos. Como ella, él nunca favorece a una ciudad o una facción más que a otra, sino que combate en este o en aquel lado según la inclinación del momento y se complace en la matanza de hombres y el saqueo de ciudades. Todos sus colegas inmortales le odian, desde Zeus y Hera (sus padres) para abajo, con excepción de Eris, Afrodita, quien abriga una perversa pasión por él, y el voraz Hades, quien acoge de buen grado a los jóvenes y valientes combatientes muertos en guerras crueles”.⁶⁷

De hecho en otra parte de los idilios divinos, afirma Hesíodo que es Afrodita la esposa de Ares (saqueador de ciudades)⁶⁸, traduciendo así la eterna relación que hay entre la guerra y el amor⁶⁹. Sin el uno, el otro está

⁶⁶ Op. cit. p. 151

⁶⁷ Graves, Robert, *Los mitos griegos*. México, 1986, Alianza Bolsillo, Tomo I Véase “Naturaleza y hechos de Ares”. p.87.

⁶⁸ Hesíodo, *Teogonía*. México, 1986, UNAM (Versión de Paola Vianello). 922-936

⁶⁹ Cuenta Graves (op. cit. *Los mitos griegos* p. 79) que “Rara vez se podía convencer a Afrodita para que prestase a las otras diosas su ceñidor mágico, que hacía que todos se enamorasen de su portadora, pues era celosa de su posesión. Zeus le había dado en matrimonio a Hefesto, el dios herrero cojo; pero el verdadero padre de los tres hijos que ella le dio –Fobos, Deimos y Harmonía- era Ares, el robusto, el impetuoso, ebrio y

incompleto. En cambio Eris (la hermana de Ares) en griego significa “disputa, pendencia, reyerta, discordia, riña, altercado, cuestión; lucha, pelea; porfía, rivalidad, emulación”⁷⁰, sucintamente *Ερις es la diosa de la discordia*⁷¹. Palabra muy cercana a Eros, que también tiene significados enigmáticos, sobre todo, en la parte pre-platónica de su formación.

Nuevamente Graves nos ilumina aquí⁷²: “Algunos sostienen que Eros, salido del huevo del mundo, fue el primero de los dioses, pues sin él, ninguno de los demás habría podido nacer; le hacen contemporáneo de la Madre Tierra y el Tártaro, y niegan que tuviera padre o madre, como esta no fuera Ilitía, Diosa de los Alumbramientos./ Otros sostienen que era hijo de Afrodita y de Hermes o de Ares, o del propio padre de aquella, Zeus; o hijo de Iris y del Viento Oeste. Era un niño indómito que no mostraba respeto por la edad ni por la posición social, sino que volaba de un lado a otro con alas doradas, disparando al azar sus flechas afiladas o incendiando desenfrenadamente los corazones con sus terribles antorchas”. Estos relatos conforman a la vez los de Cupido.

pendenciero Dios de la Guerra. Hefesto no se enteró de la infidelidad hasta que una noche los amantes se quedaron demasiado tiempo juntos en el lecho en el palacio de Ares en Tracia; cuando Helio se levantó los vio en su entretenimiento y le fue con el cuento a Hefesto”.

⁷⁰ Diccionario Griego, op. cit. 253-254.

⁷¹ Hesíodo en su Teogonía, op. cit. 223-230 dice: “Y parió aún a Némesis, pena a los hombres mortales, la Noche funesta; y, tras ella, parió a Engaño, a Filotes y a la Vejez funesta, y parió a la Lucha de alma violenta./ Luego, la Lucha odiosa parió a la Fatiga afligente y al Olvido y al Hambre y los Dolores que mueven el llanto y Riñas y batallas y carnicerías y Homicidios y Pleitos y Disputas y palabras fingidas y Mal Gobierno y Ruina...”

⁷² Op. cit. Mitos. *El nacimiento de Eros*. P. 68

Respecto a este maravilloso ser divino, Cupido es digno rescatar una hermosa y profunda cita: “*Hesíodo* le supone hijo del Caos y de la Tierra. *Simónides* de Marte y Venus, *Alceo* de Cefiro y Eris o la Disputa, *Safo* de Venus y Celo, *Séneca* de Venus y Vulcano. Según otros, la Noche puso un huevo, lo empolló con sus alas negras, e hizo nacer el Amor, que desplegó inmediatamente sus alas doradas y se remontó a través del naciente mundo. *Cicerón* escribe que el amor era hijo de Júpiter y de Venus y Cupido de la Noche y del Erebeo, ambos eran de la corte de Venus y la siguieron tan luego como hubo nacido esta diosa que se reunió a la asamblea de los dioses. Los griegos suponían también una diferencia entre Cupido y el Amor, llamaban al primero Imeros, *Cupido* y al segundo Eros, Amor. El uno dulce y moderado inspiraba a los sabios, el otro furioso y violento se apoderaba de los locos. Desde que nació el que los poetas suponen hijo de Marte y de Venus, descubriendo Júpiter en su fisonomía todos los desordenes que podía causar, quiso obligar a Venus que se deshiciese de él. Para apartarle de la cólera de Júpiter, lo ocultó en los bosques, donde mamó la leche de las fieras; luego que pudo manejar el arco se construyó uno de fresno, empleó el ciprés para las flechas y ensayó sobre los animales los tiros que destinaba a los hombres. Después cambió su arco y su carcaj en otros de oro. Se representa ordinariamente a Cupido desnudo, designando con esto que el amor no tiene nada suyo, y bajo la figura de un niño de siete a ocho años, con aire ocioso pero maligno; armado con un arco y una aljaba llena de flechas ardientes, símbolo de su poder sobre el alma. Algunas veces con una antorcha encendida, o con un casco y una lanza; coronado de rosas, emblema de los placeres deliciosos, pero rápidos que él procura; se pinta también ciego y vendado, porque el Amor no ve los defectos en el objeto amado [o/y porque no ve a quién flecha]; sostiene una rosa en la mano y en la otra un delfín...

Tiene alas porque nada hay de más fugaz que la pasión que él inspira, y sus alas son de color azul, de púrpura y de oro...”⁷³

Algunas posibles pistas para reconocer el tránsito del mito al logos que hay entre estos conceptos hacia el tiempo de Sócrates, las encontramos en el famoso texto de Escohotado, “*De physis a polis*”⁷⁴, pero sobre todo en la reflexión que sobre Heráclito hace Clément Rosset, en su “*Antinaturalaleza*”⁷⁵. La bibliografía es extensa⁷⁶. Lo cierto es que, de manera precisa podemos encontrar cierta claridad al respecto en un texto de Marcel Detienne y Jean Pierre Vernant, que bien valdría seguir para una reflexión de carácter aún más especializada⁷⁷. Sin embargo Kerényi⁷⁸ –cuando se trata a la vez del origen de la tragedia- nos puede ser central.

Retornemos. En el clásico texto de Dodds⁷⁹, este autor afirma que “Cuando pasamos de Homero a la literatura fragmentaria de la Epoca Arcaica, y a aquellos autores de la Epoca Clásica que conservan todavía la actitud arcaica –como Píndaro y Sófocles y en mayor medida, Herodoto- una de las cosas que más nos sorprenden es la conciencia más viva de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre, que tiene su correlato religioso en el sentimiento de la hostilidad divina, mas no en el sentido de que se crea que la divinidad es maligna, sino en el sentido de que hay un Poder y

⁷³ Noël, op. cit., p. 373.

⁷⁴ Escohotado, Antonio, *De physis a polis*. Barcelona 1995, Anagrama 2ª edic.

⁷⁵ Rosset, Clément, *La antinaturalaleza*. Madrid, 1974, Taurus.

⁷⁶ Podríamos mencionar muchísimos títulos, pero este trabajo se limitará esencialmente a los que citamos en el mismo.

⁷⁷ Me refiero, concretamente al bellissimo libro de Detienne y Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*. Madrid, 1998, Taurus.

⁷⁸ Kerényi, K., *Dionisios Raíz de la vida indestructible*. Barcelona, 1998, Herder.

⁷⁹ Dodds, E. R. Op. cit. p. 40.

una Sabiduría dominantes, que perpetuamente mantienen al hombre abatido y le impiden remontar su condición”. Es el espíritu del legado de la *paideia* homérica hasta Platón.

Y es justo este espíritu (que en el fondo es el que se quiso transformar con el advenimiento de la tragedia griega), el que le da un viraje a los conceptos capitales presocráticos en ese laberinto de *physis* a *polis* tales como, *Diké, filosofía o política*⁸⁰ desde su sentido filológico hasta su pragmatismo ontológico. Es en este momento, es decir, en el de la “transición” de *physis a polis* cuando entra Heráclito.

Ya sugerí desde el inicio de este modesto texto, que pensar en el “pólemos” no necesariamente es meditar en Heráclito. Las raíces la encontramos en el mito, pero sobre todo, en la exploración filológica de semejantes sentidos filosóficos como parece que hace, en el fondo Apolodoro⁸¹.

Heráclito sin duda, leyó a Hesiodo y fue, a su vez *su paideia* la herencia directa de las enseñanzas homéricas. La figura de Ares o de Afrodita circulaban por la mente del filósofo⁸², a quien Borges se refiriera como “el que camina por tarde de Éfeso”; al que “la tarde lo ha dejado, Sin que su

⁸⁰ Respecto a la génesis de la política en Grecia, hay un libro famoso pero muy malo que es el de Finley y que aquí, por su puesto, no tiene cabida. Finley, Moses, *El nacimiento de la política*. México, 1990, CONACULTA-grijalbo.

⁸¹ Cf. Apolodoro. *Biblioteca*. Madrid, 1985, Biblioteca Clásica Gredos 85; Véase también el estupendo libro de Hüben Kurt, *La verdad del mito*. México, 1996, S. XXI, y el de Kirk, G.S., *El mito*, Barcelona, 1985, Paidós.

⁸² Véase Kirk-Raven, *Los filósofos presocráticos*. Madrid, 1987, Gredos BHF 63 2ª edic. p. 114-115

voluntad lo decidiera, En la margen de un río silencioso Cuyo destino y cuyo nombre ignora”.⁸³

Pólemos, la palabra antigua retoma sentido y agudiza su contenido en Heráclito. Homero⁸⁴ la usa “igual” que Hesíodo, pero sólo hasta Heráclito toma las dimensiones de escala divina bajo la tutela de pensar que estas figuras son parte de la esencia del Hombre.

Tal vez, el fragmento central sobre la naturaleza del pólemos en Heráclito sea el numerado por Diels und Kranz⁸⁵ como B 53, recogido de Hipólito en sus Refutaciones:

Πολεμος παντων μεν πατηρ εστι,
παντων δε βασιλευς,
και τουσ μεν θεουσ εδειξε τουσ δε ανθρωπουσ,
τουσ μεν δολουσ επειησε τουσ δε ελευθερουσ,

El texto en sí es transparente⁸⁶. Lo que importa es el sentido de la sentencia. El pólemos genera *todo* como padre que es de todas las cosas (y

⁸³ Borges, op. cit. p. 496

⁸⁴ Homero, *Iliada* Véase la cantidad de citas señaladas al respecto en el index onomástico de la edición bilingüe griego-italiano de Einaudi 1990.

⁸⁵ Diels und Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1952, 6ª edic. Texto que seguiré aquí en griego en lo sucesivo.

⁸⁶ Giorgio Colli en su *Sapienza Greca* Milano, 1993, T. III “Eraclito”, Adelphi, p. 35, traduce así el texto:

Polemos di tutte le cose è padre, di tutto poi è re; e gli uni manifesta come dèi, gli altri invece come uomini; gli uni fa esistere come schiavi, gli altri invece come liberi.

Versión que se puede comparar con la de Enrique Hülsz (UNAM-FFyL *Fragmentos de Heráclito*, México, 1989, Cuadernos para la docencia México, p.7) sobre todo, en los géneros que usa para el pólemos y el Basileus heraclíteo:

eso lo eleva a ser sinónimo o al menos, a estar a la estatura de Zeus, si no es que más allá del mismo Zeus). Esto implica, que no se refiere esta primera parte del fragmento sólo al ámbito humano, sino a la natura de todas las cosas (a la *rerum natura* de Lucrecio) y, en consecuencia, en el reino de lo humano, ese mismo pólemos dictamina ontológicamente la “naturaleza”, estrato y nivel de los hombres.

El pólemos en Heráclito tiene diferentes aristas como para traducirlo o entenderlo con una sola palabra. No es, en rigor *kratós*, es decir, violencia. Y por lo tanto es ahí donde comienza su distanciamiento con el Ares del mito asumiendo su sentido más con un “logos”⁸⁷ que como una, en rigor, “guerra”. Por su puesto, no estoy de acuerdo con Mondolfo⁸⁸ respecto de su “diferenciación” del pólemos en Heráclito respecto del homérico. Se trata de dos concepciones diferentes, una guerrera y otra cósmica.

Así como proclama Heráclito que el *logos es común*⁸⁹, también lo hará con la guerra:

Ειδεναι δε χρε τον πολεμον εοντα ξυνον,
και δικην εριν,

La guerra es la madre de todo, la reina de todo, y a los unos los ha revelado dioses, a los otros hombres; a los unos los ha hecho esclavos, a los otros libres.

⁸⁷ Gomperz escribe citado por Mondolfo: que “el logos en el siglo V [antes de nuestra era] griego no significa nunca razón...” Véase el texto de Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México, 1989, 9ª edic. S. XXI. Sustancialmente la “parte tercera”.

⁸⁸ Cf. esencialmente en su “Heráclito...” *ibidem* pp. 170 y ss. (que por cierto ¡cita equívocamente a Homero!. Cf. pp.169)

⁸⁹ “Por tanto es necesario seguir lo común; pero, aunque el logos es común, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular”. Versión de Kirk y Raven. Op. cit. (B;2) p. 273.

και γινομενα παντα κατ εριν και χρεων⁹⁰

afirmando que es ella común –como el logos- y como Zeus:

Εν το σοφον μουνον λεγεσθαι ουκ εθελει
και ζηνοσ ονομα⁹¹.

Desde luego, este texto lo recoge la tradición de Clemente en su *Stromata* con la connotación oriental y desconcertante de la relación entre Heráclito y Oriente⁹².

El pólemos es un “choque permanente” como una “*eris*” o discordia⁹³, como un “ordenamiento cósmico” que puede leerse en la armonía del logos. Kirk lo dirá así: “La discordia o la guerra es una metáfora que emplea Heráclito para expresar el dominio del cambio en el mundo. No cabe duda de que está conexionado con la relación entre opuestos y la mayoría de las clases

⁹⁰ En la traducción que hace Conrado Eggers Lan (*Los filósofos presocráticos* tomo I, Madrid, 1986, Biblioteca Clásica Gredos nº 12, 2ª reimp. p. 389), este fragmento –B;80-versa así: “Es necesario saber que la guerra es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad”. La traducción de Kirk (op. cit. *los filósofos...*p. 282) es: “Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobreviven por la discordia y la necesidad”.

⁹¹ B32. Traducción de Kirk. Op. cit. p. 295: “una sola cosa, la única verdaderamente sabia, quiere y no quiere que se le denomine Zeus”.

⁹² Cf., por ejemplo, este fragmento que nos lega Clemente, del que quiere y no quiere ser nombrado con la idea de Lao, Tsé: de que “el verdadero tao no tiene nombre...” Véase Lao Zi, *El libro del Tao*. Madrid, 1986, Alfaguara. Existe un estupendo libro sobre la “naciente” investigación de la relación que hay entre Oriente y el pensamiento griego. Véase: Burkert, *op.cit.*; Otro texto muy interesante y hasta cierto punto, pionero al respecto, lo encontramos en Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Véase “Historia social y evolución de las ideas en China y en Grecia de los siglos VI al II a.C.” México, 1987, S. XXI, 2ª edic.

de cambio... La “guerra”, que subyace a todos los hechos, es “común” en un sentido especial (Homero había usado el término con el significado de “imparcial”): es universal y la responsable de las condiciones diferentes y realmente opuestas de los hombres... Se llama también δικη “la vía indicada” (de la misma raíz que δεικνυμι), o la regla normal de conducta. Este modo de expresarse debe ser una deliberada corrección a la sentencia de Anaximandro, según la cual las cosas se pagan mutua retribución por la *injusticia* de su alternativa usurpación en los procesos del cambio natural. Heráclito indica que si la discordia (...) cesara, el vencedor en cada lucha de extremos establecería un dominio permanente y el mundo como tal quedaría destruido”⁹⁴. Esta lectura abre la pauta para pensar el problema del fenómeno del pólemos bajo la óptica de la ética.

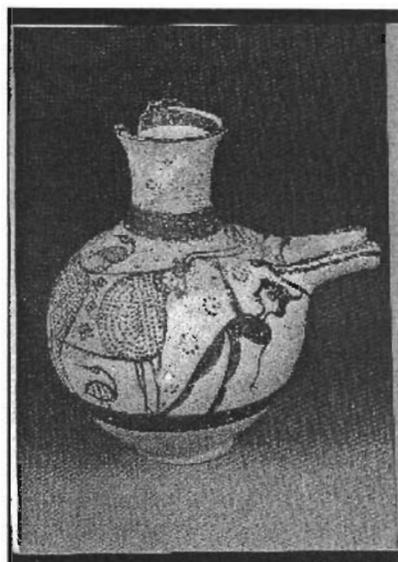
El pólemos tiene la jerarquía de Zeus, es decir, de Dios, Hipólito dice que afirmó Heráclito: “Dios es día – noche, invierno – verano, guerra – paz, hartura – hambre (todos los opuestos, éste es su significado); cambia como el fuego, al que, cuando se mezcla con perfumes, se denomina de acuerdo con la fragancia de cada uno de ellos”⁹⁵. Pólemos-Zeus; Pólemos-Lógos. *El pólemos está presente en todo porque todo es logos de la “diferencia”* como escribe Cesáreo Morales⁹⁶.

⁹³ Aunque cabe la interesante reflexión de que también “*eris*” tiene el significado de “envidia”.

⁹⁴ Kirk. Op. cit. *Los filósofos presocráticos* p. 283.

⁹⁵ *Ibidem.* B67; p.277-278

⁹⁶ “Platón, la línea y la dialéctica”, *Thesis*, II, número 6, julio, 1980, pp. 19-20. En sus referencias a Heráclito, Cesáreo Morales utiliza la traducción propuesta por Bollack Jean y Wismann Heinz *Heraclite ou la separations*, éditions de Minuit, Paris, 1972.



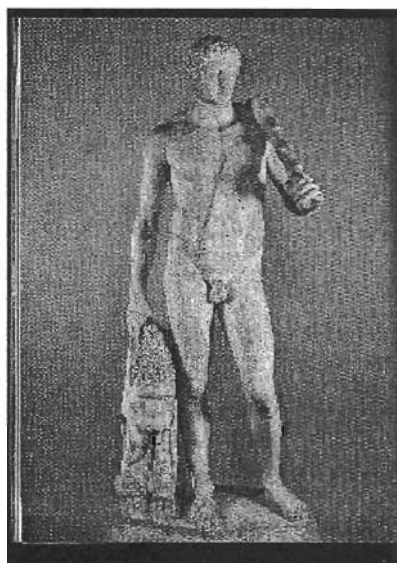
Heráclito en el fondo piensa que el cosmos (o el universo humano y no humano) en tanto que es “uno”, no es indiferente. No existe indiferencia entre los elementos “sino una relación negativa, combate generalizado de esto contra aquello y de aquello contra esto. Cada existente pone algunas presencias al brotar y excluye otras; no se limita a distinguirse de los demás, a ser él mismo y vivir su contenido específico; ese contenido implica ponerse en el lugar de otros y desplazarlos a la no presencia, aniquilarlos; por eso lo propio de cada uno, no es en última instancia sino una *relación* a otros (...) En esa medida, el cosmos posee un límite claro de *porosidad*; cada cosa no “cabe” dentro de otra que “cabe” dentro de otra y así indefinidamente, sino que el caber mismo, el tener lugar, tiene por elemento condicionante lo contrario de la simultaneidad: la sucesión; y lo contrario del ser yuxtapuesto: la superposición”⁹⁷.

De hecho, para pensar el movimiento del “ser” o del “ente”, Antonio Escohotado (junto con Paul Ricoeur⁹⁸), inserta esta reflexión: “¿Qué significa específicamente el proceso de la actividad? Que el límite no está para la presencia sólo en el antes o el después de ella, que está igualmente en el presente, o que es el presente bajo la forma de ‘determinación con consecuencias’. Esa ‘determinación con consecuencias’ constituye el ser de la

⁹⁷ Escohotado, *De physis...* op. cit., p 62-63.

⁹⁸ Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*. Madrid, 1982, Taurus.

presencia, el *logos*, cuando el contenido se concibe vuelto sobre sí mismo; pero cuando simplemente se tiene como ‘siempre’ o ‘medio’ de la presencia hace descubrir en ella un movimiento hasta entonces velado. ‘Salir’⁹⁹ de la presencia ya no es perder el presentarse y también *lo* presente; ninguna cosa ‘sale’ en realidad de la presencia, sino que todas ‘llegan a’ la presencia de su acción, dentro de cuyo cumplimiento se incluye una metamorfosis. La presencia concreta empieza a pensarse cuando se piensa el límite, la finitud”.¹⁰⁰



Pólemos pues es el padre de todo, mientras que Eris genera todo en sustitución de Eros en Heráclito¹⁰¹. El pólemos se compone de una naturaleza de contrarios “se esparce y se recoge”¹⁰², “lo contrario, conveniente. {Lo contrario es concordante, y de los discordantes resulta la más bella armonía (y todo sucede por la lucha)}”¹⁰³, “el camino directo y el camino inverso que recorre la carda del cardador es uno y el mismo”¹⁰⁴ en donde

⁹⁹ Una vez más las coincidencias con el tao. Cf de Lao Zi op. cit., los aforismos X y XIII sobre el “salir”.

¹⁰⁰ Escohotado, *De physis...* op. cit p. 70-71.

¹⁰¹ Mondolfo, op. cit., p.170.

¹⁰² B 91b. Versión de Hülsz, op. cit.

¹⁰³ B8 ibidem. Escohotado lo traduce (op. cit. p.72) así: *Lo contrapuesto concuerda, y de los discordantes se forma la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia.*

¹⁰⁴ B59 ibidem.

bajo ese mismo “principio”: “todo sucede según discordia”¹⁰⁵. Donde hay conflicto puede haber política; el nacimiento y la generación de la política radica en la situación de tensión, de movilidad de contrarios. Se trata de una práctica (la política como oficio) que requiere de “mayoría de edad”: ahí donde hay niños, difícilmente podrá haber diálogo, política, entendimiento, consenso, negociación y comprensión. Por eso desde la antigüedad la política es uno de los momentos más altos de la hombría de una cultura.

“Y sin embargo, guerra, discordia, contradicción, ley, son simples nombres del ‘decir’ o ‘determinar’ cuya substancia es el *logos*, aquello que ‘produce todo’¹⁰⁶. Todo lo produce el verbo de la palabra. Hasta el Evangelio de Juan en su comienzo concuerda con esto:

Εν αρχη ην ο λογος και ο λογος
ην προς τον θεον, και θεος ην ο λογος

Todo son palabras, expresiones del poderío contenido en el decir. Por su parte, el decir es esencialmente discriminar, determinar, definir, decir esto y aquello y aquello otro, poner entre límites algo esencialmente indiscriminado, indeterminado, indefinido. “Logos es ‘uno’¹⁰⁷, ‘único’¹⁰⁸, ‘común’¹⁰⁹, ‘todo’¹¹⁰, pero lo otro —el contenido inmediato del cosmos— no deja por ello de ser realidad, sino que el logos se ejerce allí precisamente

¹⁰⁵ B8 en Eggers Lan. Op. cit.

¹⁰⁶ B1

¹⁰⁷ B1,32,41,50,89.

¹⁰⁸ B32

¹⁰⁹ B2,89,113,114.

¹¹⁰ B50,64,72,90.

como ley y medida”¹¹¹. Por supuesto, dándole su justa dimensión a esta ‘ley’ Jaeger apunta pensando en Heráclito y en esta noción de ‘ley’ que, “es la primera vez que la idea de “ley” aparece en el pensamiento filosófico; lo que es más, ahora se considera como el objeto del más alto y más universal conocimiento; el término no se usa en su simple sentido político, sino que se ha extendido hasta cubrir la naturaleza propia de la realidad misma”¹¹².

Dice Heráclito que es –implícitamente- el pólemos logos (un logos ya en la génesis del logos de Plotino¹¹³), una κοινονία; que es ‘lo sabio’¹¹⁴, o la idea de lo sublime en Clemente, pero también que es el Basileus¹¹⁵ de todo, es decir, el que impera o reina todo. Escohotado dice que –Heráclito- “describe un absoluto que danza, que es llama y libertad”¹¹⁶, que “esparce al azar”¹¹⁷, que es como “un niño jugando”¹¹⁸ que nos recuerda el Zaratustra de Nietzsche. “El hacer de logos es un decir, un *discurso*, pero no la palabra humana convencional que va de boca en boca sustituyendo la presencia, sino un discurso idéntico a la fundación del cosmos. Heráclito dice expresamente que ese libre juego de logos ‘ninguno de los dioses ni de los hombres lo hizo’,

¹¹¹ Escohotado. Op. cit. pp. 78-79

¹¹² Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*. “Heráclito”. México, 1992, FCE 3ª reimp., p. 117.

¹¹³ Sobre todo en la *Eneada sexta*. Madrid, 1998, Biblioteca Clásica Gredos. También puede verse al respecto el interesante libro de Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, 1985, FCE 5ª reimp.

¹¹⁴ B32,41,108.

¹¹⁵ No nos da muchas pistas para seguir o rastrear esta palabra Corominas en su *Diccionario Crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, 1991, Gredos Tomo I, 3ª reimp. En cambio el *vox griego español* (op. cit) nos dice que es “ser rey, o vivir con un rey...”

¹¹⁶ Escohotado. Op. cit. p.79.

¹¹⁷ B124.

¹¹⁸ B52.

que ‘era, es y será’ con o sin ellos”¹¹⁹. Logos como cosmos. Y afirma con contundencia (Heráclito) que el hombre carece de logos¹²⁰. Tal vez por eso, - quizá- lo busque.

Εδιζησαμην εμεωυτον¹²¹ afirmará Heráclito junto con la sentencia del oráculo délfico a propósito del γγνωσις αυτος¹²² del cual se pueden extraer relaciones para formular la posibilidad del logos en la conciencia del hombre. Πολεμεω εγω εστιν¹²³, ο/γ πολεμεω εργο εστιν: ésa es (entre otras), la formulación que Cesáreo Morales¹²⁴ propone en su seminario.

También se trata de *la construcción del alma*. Pero ese tema como tal, puede ser abordado en otro momento¹²⁵, aún cuando Giorgio Colli nos diga que “en varios fragmentos de Heráclito parece incluso postular el alma como

¹¹⁹ Escohotado. Op. cit. p. 79. Y ahí mismo este autor añade: “El Dios personal de los hebreos –que, incidentalmente, estaba consolidándose por entonces en otras latitudes- se distingue del logos en proceder a través del movimiento subjetivo del deseo: Yahvéh no es el Verbo, no es discurso objetivo o *antepuesto*, inmediatamente transformado en presencia, sino voluntad subjetiva o *supuesta*, el dueño de lo aparentemente sin dueño, el señor de lo natural... Al hombre le queda sólo imitar ese trabajo de Dios, esa mediación del deseo, para conseguir lo exactamente inverso al resultado conseguido por la técnica divina; si el esfuerzo de Yahvéh por darse compañía y culto engendró un mundo (mundo, no como cosmos en el sentido griego, porque falta absolutamente la presencia divina, que está sólo supuesta), el esfuerzo del hombre consistirá en negar con perfecta radicalidad todo el mundo así sugerido, en despreciar la presencia inmediata que es ausencia –esto es: mero deseo- de Yahvéh.”

¹²⁰ Íbidem. P. 83.

¹²¹ B101. Traducido generalmente por “me busqué –*indagué, expliqué*- a mí mismo”

¹²² “Conócete a ti mismo”.

¹²³ Esta frase elemental la podemos traducir con distintos significados todos ellos precisos: “El “yo” es la guerra”; “la existencia del yo radica en la guerra”; “Yo en la guerra existo o soy”; “la reafirmación de mi identidad está en el combate con el mundo”...

¹²⁴ *Seminario de Filosofía Política del Posgrado* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

¹²⁵ Existe un libro maravilloso que puede ser referencial y capital al respecto: Galimberti, Umberto, *Gli equivoci dell'anima*. Milano, 1987, Feltrinelli.

principio supremo del mundo”¹²⁶. Pólemos como logos y logos como cosmos y fuego en este filósofo, son sinónimos que dan vuelta en los fragmentos de Heráclito. En síntesis, lo eterno¹²⁷ es materia que se establece en sus sentencias.

Frente a lo eterno y a lo “inevitable”, la *tragedia*, incluso hasta como vértigo de finitud. El pólemos como lucha es motor de lo trágico: *lucha como belleza*, según Hölderlin¹²⁸, pero también es siempre posibilidad de muerte¹²⁹. Elemento idéntico al sentimiento que genera a lo político en la configuración del mundo que vio nacer a la tragedia con el “mundo de Dionisos”.

Ciertamente el pólemos como hacedor del cosmos, o del “ser”, es una *dínamis* del universo, ergo, en el terreno del “mundo” humano (*mundano*), es justo este pólemos el que a la vez, genera a la ética como una forma de autoconocimiento en el *yo siendo otro*. Esto sin la connotación *barata* de Freud¹³⁰ y sí, más próxima a Hegel.

¹²⁶ Colli, G., *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, 1983, Tusquets 3ª edic., p 58.

¹²⁷ Cf. con el frg B30. (Kirk., op. cit., p. 288, “Este cosmos (el mismo para todos) no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida”) Véase, además, el interesante texto de Conrado Eggers Lan, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. Particularmente “El tiempo en Heráclito”. México, 1984, UNAM.

¹²⁸ Citado por Romero de Solís, Diego, en *Poiesis*. Madrid, 1981, Taurus, p. 162 “Imaginación y Tragedia”. Textualmente dice: “¿Sabéis su nombre?, ¿el nombre de lo que es uno y todo? Su nombre es belleza”

¹²⁹ Este ángulo sobre “la muerte”, puede leerse de múltiples maneras. Véase la interesante relación que existe entre pólemos con Tánathos en el libro de Vladimir Jankélévich, *La muerte*. Valencia, 2002, Pre-textos.

¹³⁰ Véase mi artículo “Psiquiatría política: las patologías de Estado”, en *la Revista de Estudios Políticos*, nº 30, sexta época, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. México, mayo-agosto 2002.

En el tiempo de Heráclito circula la sabiduría de los sabios y de los magos. Aún hay rapsodas. *Kratós* baja y se supedita al servicio de la Ley de la ciudad. Hay, pues, una recomposición de orden jerárquico en ese complejo mundo griego en donde muchos de los invitados y protagonistas son dioses extranjeros y figuras que devenían de la producción propia de ese tiempo¹³¹. La polis se configuró con esta recomposición. “*Advenimiento de la polis, nacimiento de la filosofía*. La razón griega es la que en forma positiva, reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza. Dentro de sus límites, como en sus innovaciones, es hija de la ciudad”¹³².

Aún así, Heráclito juega con el azar. El logos no es la lógica ni la *ratio* (y en ese sentido comulgamos con Mondolfo) en el conjunto de connotaciones que le dará la modernidad. Por lo tanto no es determinación ni destino fatuo. El pólemos como finitud más bien es la indeterminación que genera dicho azar. El mundo o el universo –con la connotación de Lucrecio– está gobernado por este azar. Heráclito lo pone con estas palabras: “El más hermoso arreglo es parecido a un montón de basura reunida al azar”¹³³. Un encuentro entre elementos. Una polis de la contingencia en donde “Heráclito, según esta interpretación, aparecería como el precursor inmediato de los sofistas, en particular de Protágoras: en un mundo sin medida y sin criterio, el hombre es ‘naturalmente’ la medida y el criterio de todas las cosas”¹³⁴. (Un

¹³¹ Cf. Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires, 1970, particularmente el cap. VI “La organización del cosmos humano”. Eudeba 2ª edic.

¹³² Ibidem p. 105 y 107. Este tema de la ciudad en sus orígenes es apasionante, sobre todo en la Grecia arcaica. Véase de Gernet, Louis, *Antropología de la Grecia antigua* particularmente, “Derecho y ciudad en la antigüedad griega”. Taurus, Madrid 1980.

¹³³ Fr. 124. Traducción que usa Clément Rosset en su *Antinaturalaleza*. Op. cit. 144

¹³⁴ Rosset, Clement, op. cit. p. 145.

mundo *sin medida y sin criterio* que avala el mismo aforismo heraclíteo en donde se asegura que el hombre no posee logos¹³⁵).

Pólemos (como esa *Eris* que genera la injusticia y como *Eros* que incendia el alma), como logos es un “encanto”, una artimaña, una μετις del logos, contra el logos, para el logos. El erudito Marcel Detienne hace la siguiente reflexión: Afrodita, -la diosa de sutiles pensamientos- (αιολομητις) “puede engañar a voluntad a los hombres mortales y a los dioses inmortales; por esta razón tiene el papel principal en el célebre ‘engaño de Hera’¹³⁶. Cuando Hera quiere que nazca en Zeus el deseo amoroso para sumirlo en dulce sueño, no cuenta sólo con la potencia de su propia *Charis*, que se manifiesta en su cuerpo lavado con ambrosía, en el resplandor del oloroso y brillante aceite, en los cabellos peinados, ‘las bellas y divinas trenzas’, en el vestido de Atenea, las joyas, el velo, los pies lucientes. Para volver invencible este cuerpo cargado con todas las potencias de vitalidad, suplica Hera a Afrodita que le conceda ‘ternura’ y ‘deseo’¹³⁷ mediante los cuales doma tanto a mortales como a inmortales; le pide el ‘encanto’ todo poderoso que le permitirá, según ella –encubriendo el objetivo de su manejo-, ‘adular mediante las palabras’¹³⁸, convencer a los corazones de Tétis y Océano ‘a los que obstinadas rencillas privan desde hace tiempo del lecho y

¹³⁵ Escohotado (op. cit. p. 83) nos dice: “...Heráclito niega explícitamente que haya cosa similar a una inteligencia propia (Cf. B2) o privada del hombre. El ‘logos’ es *tó periéjon*, lo que circunda o contiene, la ‘atmósfera’ o ‘ambiente’ en sentido literal. (...) Heráclito es categórico por cuanto respecta a la ubicuidad del *logos*: ‘afirma expresamente que el hombre carece de *logos* y que sólo lo envolvente (*tó periéjon*) está dotado de ello’ (Cf. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VIII, 286)”

¹³⁶ *Iliada* XIV 160 y ss.

¹³⁷ *Ibidem*. 198.

¹³⁸ *Ibidem*. 208.

del amor”¹³⁹. Pero el amor tiene otras aristas incluso, con la verdad y con la ciencia¹⁴⁰.

El pólemos arcaico mítico (desde el *kratós* y del *Ares* de Homero) que heredará la condición humana se transforma en la *inteligencia* y tendrá ese carácter del *vouσ* posplatónico, particularmente aristotélico. “En efecto, por fuerte que sea un hombre o un dios, existe siempre un momento en el que se halla enfrentado a otro más poderoso que él: sólo la superioridad en el ámbito de la *metis* confiere a la supremacía ese carácter doble de permanencia y universalidad que la hacen verdaderamente un poder soberano. Zeus (como el *Pólemos*) es el rey de los dioses, superior en poderío a las demás divinidades incluso coaligadas contra él, porque es por excelencia el dios de la *metis*. Los mitos griegos que narran la conquista del poder por el *Cronida* y la institución de un reino definitivamente seguro, señalan que la victoria en el combate por la soberanía debía obtenerse no por la fuerza, sino por la astucia, gracias a la *metis*. *Kratós* y *Bie*, Dominación y Fuerza Brutal, rodean el trono de Zeus (como servidores por siempre ligados a sus pasos) sólo en la medida en la que el poder del Olimpo supera la simple fuerza y escapa a las vicisitudes del tiempo. Zeus no contentó con unirse a Metis en su primer matrimonio; ingiriéndola, se hace a sí mismo completamente Metis. Sabia precaución: después de haber concebido a Atenea, y si Zeus no hubiera detenido la acción, Metis habría engendrado un hijo más fuerte que su padre, que lo habría destronado a su vez, al igual que Zeus mismo lo había hecho con su

¹³⁹ Detienne, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid, 1983, Taurus 1ª reimp., p. 71. Véase también el libro del mismo autor: *la vida cotidiana de los dioses griegos*. México, 1991, Planeta.

¹⁴⁰ Cf. Safranski, Rüdiger, *Nietzsche “¿Verdad o amor?”* Barcelona, 2002, Tusquets. p. 215.

progenitor. Pero desde el momento de la ingestión no hay *metis* posible fuera de Zeus y contra él. La duración a través de la que se despliega el poder del dios soberano no es en absoluto aleatoria. Nada puede sorprenderle, burlar su vigilancia, contradecir sus designios. Alterado por su *metis* interna de todo lo que de bueno o malo se urde contra él, Zeus no conoce esa distancia entre el proyecto y la realización en la que surgen las emboscadas de lo imprevisto en el camino de los otros dioses y criaturas mortales”¹⁴¹.

Apolodoro lo cuenta con estas palabras: “Zeus se une a Metis, quien había adoptado diversas formas para zafarse, y al dejarla en cinta se apresura a devorarla, pues Gea había predicho que después, de la hija que llevaba en su vientre, nacería un hijo destinado a ser dueño del cielo: por medio a esto se la tragó...”¹⁴²

El artificio del pólemos que juega es la *metis*. Algo así como lo que ha dicho Derrida de la política¹⁴³. “La *metis* es en sí misma un poder artero y engañoso. Actúa por medio del disfraz. Para confundir a su víctima toma una forma que enmascara, en lugar de revelar, su ser verdadero. En ella la apariencia y la realidad, desdobladas, se oponen como dos formas contrarias que producen un efecto ilusorio, *apate*, inducen al adversario al error y le dejan ante su derrota tan estupefacto como ante los sortilegios de un mago. La astucia de Antíloco, tal como la describe la *Iliada*, es un ‘engaño’, un ‘*dolos*’ de ese estilo”¹⁴⁴.

¹⁴¹ Detienne, M. Op. cit *las artimañas de la ...* p. 20.

¹⁴² Apolodoro. Op. cit. I,3,6 (p. 47.)

¹⁴³ Derrida, Jacques, *Palabra!* “Sobre la mentira en política”. Madrid 2001. Trotta. También es importante el texto de Colli, *Después de Nietzsche*. Barcelona, 2000, « Poder de la mentira » Anagrama, p.103-104.

¹⁴⁴ Detienne, M. Op. cit. *Artimañas de...* p.29.

Las raíces del “conflicto” que ata a los hombres desde las postrimerías en un encuentro y en un desencuentro, en un choque y en una diferencia o alteridad, en un encuentro y a la vez en una indiferencia mutua digna de atención, son lo que convoca a replantearnos a la naturaleza del pólemos. Registrar penumbras que nos den luz suficiente entre la génesis (que se lleva a cabo sobre el pólemos post-homérico) que va de Arquíloco a Teognis preparando el logos del siglo V, es tarea también de pensar al “lógos” como arista central. Concepto central del que nos ocuparemos en las siguientes páginas.



B) **LÓGOS, “lo Uno” y el sentido humano.**

Yo, en suma, creo que ningún sabio opina que hombre alguno falle voluntariamente ni que lleve a cabo actos vergonzosos y malos voluntariamente, sino que bien saben que todos los que cometen actos vergonzosos y malos, los cometen involuntariamente...

Platón¹⁴⁵.

“Lógos” es palabra central, capital¹⁴⁶. Se trata de un concepto complejo que inunda toda la literatura griega pero que, encuentra sus sentidos más profundos en lenguas y culturas aún más arcaicas¹⁴⁷.

¿Pero qué es el lógos? Ciertamente es un concepto que adquiere particularidades según autor. Por ejemplo, el que nos “revela” Clemente de Alejandría¹⁴⁸. ¿Y en Heráclito? El fragmento que nos lega Sexto Empírico y que en la enumeración de Diles es el primero encontramos:

¹⁴⁵ Palabras de Sócrates, según Platón en el *Protagoras* 345 e. Versión de Ute Schmidt Osmanczik UNAM, México 1993.

¹⁴⁶ Λογος como palabra principalísima es cima de toda latitud intelectual desde Homero con ese eco del significado del “λεγειν”; Platón en su Carta VII eleva este λογος a “definición” como antípoda de δοξα (*Obras*, Madrid, 1969, Aguilar 2ª edic. p. 1581-1582) “En todos los seres hay que distinguir tres elementos, que son los que permiten adquirir la ciencia de estos mismos seres: ella misma, la ciencia, es un cuarto elemento; en quinto lugar hay que poner el objeto, verdaderamente conocible y real. El primer elemento es el nombre; el segundo es la definición; el tercero es la imagen; el cuarto, la ciencia...”

¹⁴⁷ El Rig Veda, por ejemplo dice: “Ni la muerte ni la no-muerte eran entonces/ ningún signo distinguía la noche del día/ Lo Uno respiraba sin aliento, movido por sí mismo/ Nada aparte de ello existía fuera ... Encerrado en el vacío, el Deviniente,/ lo Uno, nació entonces por la fuerza del Calor...” Citado por Escohotado op. cit. *De Physis*. p. 21.

Του δε λογος τουδ εοντος αι αξυνετοι γιγονται ανθρωποι και προσθεν η ακουσαι και ακουσαντες το πρωτον γινομενων γαρ παντων κατα τον λογοσ τονδε απειροισιν εοικασι, πειρωμενοι και επεων και εργων τοιουτων οκοιων εγο διηγευμαι κατα φυσις διαιρεων εκαστον και φραζων οκωσ εχει τουσ δε αλλουσ ανθρωπουσ λανθανει οκοσα εγερθεντες ποιουσισ οκωσπερ οκοσα ευδοντες επιλανθανονται.

Y de este fragmentos contamos, al menos, con la traducción de José Gaos (en la edición crítica de Enrique Hülsz¹⁴⁹), la de Kirk-Raven¹⁵⁰, la de Eggers Lan¹⁵¹, y la de Colli¹⁵² proponiendo finalmente una propia que bien puede leerse así:

*Aunque el logos siempre es,
los hombres son incapaces de comprenderlo antes y después de haberlo oído.
Aún cuando todo sucede según el logos,
parecen los hombres sin experiencia, incluso cuando experimentan razones y
prácticas tales cuales son las que explico
analizando cada cosa, según su naturaleza y explicando cómo es;
pero a los demás, les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos
del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen.*

¹⁴⁸ Véase la enorme riqueza de este concepto en cuestión que expone Clemente, al menos en *El Pedagogo*. Madrid, 1988, Biblioteca Clásica Gredos.

¹⁴⁹ Op.cit. p. 4.

¹⁵⁰ Op.cit. . p. 273.

¹⁵¹ Op.cit. . p. 27

¹⁵² Op. cit. *Eraclito*

Extraordinario, provocador y complejo aforismo. ¿Quiénes son “los que duermen”? ¿Realmente el *lógos* “siempre es”? ¿no es demasiado optimismo? De *ellos* dice en B 34 “Escuchando incapaces de comprender se asemejan a los sordos: de estos atestigua el proverbio que estando presentes están ausentes”¹⁵³ y en B 19, leemos: “no saben escuchar ni hablar”¹⁵⁴ los que no entienden que todo es Uno, que el mundo se rige por el *logos*. “Heráclito dice que para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular”¹⁵⁵. En cambio, no dice expresamente cómo se puede dar la convivencia entre unos y otros sino sólo como una relación de mando: los que duermen son los *hacedores* del mundo¹⁵⁶, ¿y los que no *lo hacen* lo piensan y lo ordenan?.

“Por tanto es necesario seguir lo común; pero, aunque el *logos* es común, la mayoría (*οι πολλοι*) vive como si tuviera una inteligencia particular”¹⁵⁷; Estos *πολλοι* pueden, en ciertos fragmentos de Heráclito, ser los que duermen, pero son estos también, los que hacen lo que sucede en el mundo (B75). Esta mayoría que no converge en *que todo es Uno* (B50), siguiendo su propia “razón”, es la que dice Heráclito que son los *οι πολλοι*. “No se debe hacer ni decir como los que duermen”(B 73) recomienda “lo sabio”¹⁵⁸.

¹⁵³ Versión de Gaos Op. cit.

¹⁵⁴ Versión de Eggers Lan Op. cit.

¹⁵⁵ B 89 Eggers.

¹⁵⁶ B 75

¹⁵⁷ B 2 Kirk

¹⁵⁸ Cf. Fr. B 50 Kirk op. cit.: “Tras haber oído al *logos* y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una”

Al *logos*, “tal vez, debe interpretarse como la fórmula unificadora o método proporcionado de disposición de las cosas, lo que casi podría denominarse su plan estructural tanto en el terreno individual como en el de conjunto. El sentido técnico de *λογος* en Heráclito está probablemente relacionado con el significado general de ‘medida’, ‘cálculo’ o ‘proporción’ y no se puede referir simplemente a su propia ‘versión’ (carecería, en este caso, de sentido la distinción entre *εμου* y *του λογου* [en B 50]) aunque el *logos* se reveló en ella y coincide con ella hasta cierto punto. El efecto de una disposición de acuerdo con un plan común o medida es el de que todas las cosas, aunque plurales en apariencia y totalmente discretas, están, en realidad, unidas en un complejo coherente (B 50), del que los hombres mismos constituyen una parte y cuya comprensión es, por tanto, lógicamente necesaria para la adecuada promulgación de sus propias vidas. Traducir, sin embargo, el sentido técnico de *λογος* por términos abstractos como ‘fórmula’, ‘disposición proporcionada’, etc. es un tanto engañoso, ya que es probable que concibiera al *logos* como un constitutivo real de las cosas y, en muchos aspectos, es coextensivo con el fuego, el constitutivo cósmico primario”¹⁵⁹

Pero el *logos* es paradoja, es contradicción en sí mismo, no es lo inmutable sino el cambio permanente, lo absoluto es el cambio; es el famoso río que fluye de Heráclito¹⁶⁰ que nos transmite Platón en su *Cratilo* en las palabras de Sócrates: “Heráclito dice en algún lugar que ‘todo se desplaza y nada permanece’; comparando lo que existe con el fluir de un río, dice que

¹⁵⁹ Kirk. op. cit. p. 274.

¹⁶⁰ Gaos, op. cit. (B91 a) “No puedes embarcar dos veces en el mismo río”; también B 49 a que dice “Nos embarcamos y no nos embarcamos en los mismos ríos, somos y no somos” Versión crítica de Hülsz op. cit. p. 9 ... *εμι τε και ουκ ειμεν*.

‘no se podría entrar dos veces en el mismo río’¹⁶¹; logos es lucha de los opuestos y ya, en el capítulo anterior dijimos que es también πολεμος. Es esa medida el logos que Kirk sugiere, pero no sólo es *medida* sino un abismo metafísico del que da cuenta Epicteto y Plotino¹⁶² como si fuese dicho logos, una resonancia de los que hay, es decir de “lo real”, pero sobre todo, de lo divino.

Logos como destino es Tánathos y también ethós. El ethós del hombre es su daimón: ηθος ανθρωπο δαιμων es como versa su aforismo 119 porque en el éthos está la idea del hombre diremos que es en el logos donde habita la idea del hombre en Heráclito¹⁶³. Kirk traduce ethós en Heráclito como “carácter” y deja al δαιμων por démon, en cambio Eggers Lan coincide en dejar ethós por carácter y sólo varía el démon de Kirk por “demonio”¹⁶⁴. A esto añádase la propuesta muy interesante que hace Jean Bollack et Heinz Wismann de interpretar al δαιμων por “el dios”¹⁶⁵, dándole una connotación muy peculiar a este concepto capital para la ética, sobre todo. Pero Hülsz lo traduce así: “Para el hombre, el carácter es destino”¹⁶⁶, traducción con la que comulgamos. De tal suerte que es coincidente el sentido que tiene el hombre en su carácter ante el sentido que habría que seguir con la existencia del

¹⁶¹ 402 a. Versión de Ute Schmidt Osmanczik, México 1988. UNAM.

¹⁶² En Plotino, por ejemplo puede verse con cierta agudeza su *Enéada V*, de manera particular el trato que le da al Uno, el Bien y la Belleza (*Enéadas*, Madrid, 1998, Tomo III Biblioteca Clásica Gredos). De Epicteto podemos encontrar “rastros” de las sugerencias que hay sobre “un camino posible” en prácticamente todas sus *Disertaciones* Madrid, 1993, véase, por ejemplo Libro II, XXII *sobre la amistad* donde textualmente nos dice “Uno ama precisamente las cosas por las que se esfuerza. ¿Verdad que los hombres no se esfuerzan por lo malo?” Biblioteca Clásica Gredos, p. 239.

¹⁶³ Cf. Hülsz, Enrique. “Heráclito. El ethos del filósofo”, en: comp.. González, J. *El ethos del filósofo* México, 2002, UNAM FFyL p. 21

¹⁶⁴ Kirk, Op.cit p. 307; Eggers, op. cit. p. 393

¹⁶⁵ Morales, Cesáreo, op. cit.

Lógos. Pero el carácter no es el lógos, sino en la individualidad del sujeto, es sólo un límite, un alcance del alma ante el lógos que en Platón contendrá dimensiones místicas. Dice Heráclito: “es propio del alma el logos que se aumenta a sí mismo”¹⁶⁷ (Fr. 115 que por cierto Eggers Lan lo considera “apócrifo” y traduce, en lugar de “logos”: “un fundamento”¹⁶⁸) aunque siempre la ψυχη es concepto límite tanto para el entendimiento como para comprensión cabal y precisa. En cuanto a ella del catálogo que nos transmite Laercio se dice que Heráclito sostuvo que:

ψυχησ πειρατα ιων ουκ αν εξευροιο,
 πασαν επιπορευομενοσ οδον
 ουτω βαθυν λογον εχει¹⁶⁹

“No encontrarás los límites del alma aún recorriendo todos los senderos, tan profundo es su fundamento”. Una “alma” humana siempre bajo el rigor heraclíteo imperfecta, será materia de interpretaciones doxográficas de alto alcance como las que nos transmite Orígenes: “El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí”¹⁷⁰. Aunque es interesante que ya Homero, se refiriese con la palabra “ethós” al significado de “lugar donde habitan las bestias”.¹⁷¹

¹⁶⁶ Cf. Hülsz op. cit., *Heráclito. El ethos del filósofo* p. 21.

¹⁶⁷ La traducción es de Hülsz (Ibidem.).

¹⁶⁸ Eggers, op. cit. p. 397

¹⁶⁹ B 45

¹⁷⁰ Versión de Eggers (op. cit. p. 389) Fr. B 78:

εθος γαρ ανθρωπειον μεν ουκ εχει γνωμασ, θειον δε εχει Cf. Con fr. 102 “Para Dios todas las cosas son buenas, hermosas y justas, pero los hombres han supuesto que unas son justas y otras injustas”.

¹⁷¹ La Doctora Paulina Rivero Weber nos dice en su artículo titulado “Apología de la inmoralidad” (*Este país*, agosto de 2004, p. 47): “Es Heidegger quien ha resaltado el hecho



Un logos que se mueve desconcertante en la libre *adecuatio fides* de esta realidad enigmática (de lo que hay) cuando se nos presenta como “política”. Movimiento de *lo pensante* y movimiento del sujeto en su *en sí*, inconfesable, indescriptible como anticognoscente, como si el mismo Blanchot¹⁷² lo dijese y velase con sus ideas que sin duda, nos pertenecen en estas realidades de las sociedades igualmente, inconfesables.

Logos del movimiento como *estrategia del poder* que no ve ni deja ver, que no indica, sino que sólo expresa con señales, como “el señor, cuyo oráculo es el que está en Delfos, ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales”¹⁷³; logos de este presente “*aeternus*” que no logra ser una *ratio* conciliadora, ni alcanzar a ser “lo uno”, sobre todo, ante el arte y que, no deja de ser sólo *eso* y se diluye en la *utopía* y el espectro del futuro; logos como *modelo e ideal* de la construcción del devenir que parece no pertenecer a la racionalidad que tal vez aún no estaba presente en Heráclito como lo estuvo, por ejemplo, en Aristóteles.

de que en Homero el vocablo *ethos* aparece como ‘guarida’ de los animales, como el lugar en donde el animal se salva de las inclemencias del tiempo o de sus predadores...”

¹⁷² Véase: Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable* México, 1992, Vuelta.

¹⁷³ B93 (Kirk)

Sociedades esféricas, sistémicas o no, que encuentran su mejor laberinto en la existencia estética que no encuadran ni con los conceptos epistémicos, ni en *contenido como sentido* alguno. Un logos posheracliteo que podría incluso, traducirse en los ámbitos cristianos como un estar en el dolor.

El ideal *se descompone*. Se diluye “la cosa” (en *ese afuera* de Foucault) en la construcción de la Utopía en donde también se desintegra un logos como porvenir “real”. La utopía sólo utopía es. Un ideal *como promesa no prometida* que sorprende desde los inicios de Occidente.

El *espíritu* que congrega historia¹⁷⁴ y tiempo (omnipresente), sobre todo en el ámbito helénico, trastocó el sentido de la temporalidad como un “orden” en el “caos” del presente pensante y pensado, entre los laberintos y los límites de nuestra conciencia. ¿Nos quedamos sin un porvenir pensable entre el estoicismo y un *logo-ludens* jamás traducido y sí descartado en las obscuridades dionisiacas preclásicas?

Quizá no sea para tanto. Pero vale el esfuerzo en decantar en el tenor de una reflexión sobre el tiempo, en las fronteras del conocimiento, sobre todo, en política. El tiempo se transformó en el *pólemos* porque ese *logos* lo fue desde le inicio. El tiempo que ordena es discordia y nos transmutamos así, en

¹⁷⁴ El concepto mismo de *historia* es problemático hoy. No tocamos el tema, pero sugerimos para los fines de este texto la lectura de García Gual, CarlosA, *La antigüedad novelada*. Barcelona, 1995, Anagrama, “parte I, 1.”; de Calasso, Roberto, *La literatura y los dioses*. Barcelona, 2002, Anagrama, Parte VII, “Literatura absoluta”; y de Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona, 2003, Anagrama.

“el otro”, en el espectro, en lo indefinido, en lo tras-dibujado entre lo incompleto, lo inconcluso y lo “falso”: φυσιο κριπτεσθαι φιλει¹⁷⁵.

“Un tiempo” de *pólemos* verificado en la enemistad de temple caínico y en el choque permanente del *algo*, del *alguien* también indefinido, unifica lo real como idea de *logos universal*, se torna en una ineficaz idea de unidad entre “los muchos”, esos *polloi* (que no abarcan sólo al *demos*) que cuando duermen, se vuelven diferentes, pero en vigilia todos marchan como soldados sin autenticidad ni sentido propio. Hay una paradoja en el fondo de todo esto irresoluble.

Un *logos* temporal que se resiste a la utopía, es decir, al futuro como dimensión de ella en el *λεγειν* clásico. La utopía como incertidumbre en el tiempo es lo que vale cuando se des-dibuja el porvenir como *logos*. *Logos* en el tiempo; en el “yo hablo”; futuro en la incertidumbre. De esta ecuación jamás se podrá traducir al *λογος* como *αλητεια* tal vez diluida en la voz del que habla, en la voz como pasión.

El Hombre -ανθρωπος-, inmerso en la mentira e incapaz de *verdad*¹⁷⁶, circula entre las fronteras de la muerte y de la nada. Así el porvenir se presenta sin *ratio* ni legalidad, sino como arquitectura de una crónica desesperada (es decir, sin esperanza) que buscó ilación entre la “historia” indeterminada carente de lógica “llena de furia y rabia, pero sin sentido” y la composición poética, estética, artística. *Kunst versus Real Politik*.

¹⁷⁵ B 123.

¹⁷⁶ Véase para este concepto la reflexión de Sloterdijk, Peter, *Esferas II*. Madrid, 2004, Siruela “Expedición y verdad” p. 779-785.

Sensus est laetusque amor. Nos faltó desde el inicio esa dirección (el amor) en la reflexión y en los hechos, sobre todo, no en la vida cotidiana del hombre de carne y hueso, sino en la propia vida y experiencia de Estado. De ello Heráclito dice que *lo que quiere el corazón, con la vida se paga*¹⁷⁷.

El porvenir pues, en cuestión, es un porvenir encarnado en el verbo indefinido como la muerte inasible de Jankélévich¹⁷⁸ que se deshace en el movimiento del espíritu o en la expresión del logos. Lo que está siempre en juego no es sólo la validez del recuerdo epistémico que Platón llevará a la cúspide, ni la μνημεσις bajo su concepción clásica, sino el inexistente posible que cobija “el olvido” (público y privado también como logos)¹⁷⁹.

El λογος es el ocultamiento del mundo, es decir, *physis como logos*; un conjunto de “palabras” que sólo como huellas, manejan su pretensión casi inerte y que sin embargo, viven frívola y fugazmente en este momento que nos escuchamos o que leemos esto o aquello.

¿Qué es lo que mueven a las palabras como λογος en el tiempo? ¿Cuál es “el ser” del lenguaje y de toda expresión de la “lógica”? ¿Qué dice *lo que dice* en el tiempo? Parece que dice algo. ¿Será Dios? ¿Sugerirlo no es ya una

¹⁷⁷ De este interesante aforismo (B85), hay varias versiones:

θυμω μαχεσθαι χαλεπον ο ψαρ αν θελη φυγησ ωειται que Kirk (op. cit. p. 304) traduce “penoso es combatir con cólera; pues cuando se desea se adquiere a expensas del alma”, pero en Eggers (op. cit. p. 390) encontramos esta versión: “difícil es combatir con el corazón: pues lo que desea se compra al precio de la vida”; Gaos (op. cit p. 11) “Difícil es luchar contra el deseo: lo que quiere lo compra con el alma”.

¹⁷⁸ Cf. Jankélévich. Op. cit. *la muerte*.

¹⁷⁹ Véase el trabajo de Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, 2003, Trotta. pp. 539-546.

tentatio saeculi que cubre todo sentido político? La pista es que la palabra (como razón política), sólo es promesa que sin la fe, nada nos puede decir. Quizá sin ella –es decir, sin la fe-, todo movimiento del λογος sea solo una promesa sin fundamento que acaece en los consensos democráticos de toda estructura teológica que, vuelve a dimensionar y reminensionar lo que se oculta en la mentira y en la promiscuidad erótica de todo porvenir político. Λογος και πιστις O, con palabras de Heráclito: “la mayoría de las cosas divinas ‘escapan al conocimiento por falta de fe’”¹⁸⁰.

El problema kierkeggardiano sobre si *existe un deber absoluto para con dios*, aún es un abismo con el qué replanteamos el sentido del λογος (por su puesto, de Estado encarnado en la ética y en la moral). Dolor, amor, muerte, desesperanza, gritos, (*jeroglíficos indescifrados* dice Cesáreo Morales), se encuentran en la reducción del λογος que es humanamente acariciable y cognoscente con todo límite que por naturaleza, ciega al hombre.

¹⁸⁰ B 86 en traducción de Eggers. Para “sin fe” el texto griego usa απιστινι (Gaos p.12) Cf. También con el fragmento 18 que dice así, a propósito de “la fe” “quien no espera lo inesperado, no llegará a encontrarlo, por no ser ello ni escrutable ni accesible”. Xenófanes en su fragmento 18 que nos remite Estobeo (Kirk p. 262) dice: “Ciertamente los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres, sino que, mediante la investigación, llegan éstos con el tiempo a descubrir lo mejor”. Cf. = fr. 24 de Xenófanes y 60 de nuestro filósofo “el camino arriba y abajo es uno y el mismo”. Coincidencias con Heráclito.

C) *DIKÉ*, discordia y utopía.

Un hombre estúpido suele excitarse con cualquier palabra
Heráclito¹⁸¹.

En Heráclito encontramos unidad en los contrarios, en opuestos. “Las cosas en conjunto son todo y no todo, idéntico y no idéntico, armónico y no armónico, lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas”¹⁸²; “Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre (todos los opuestos, éste es su significado); cambia como el fuego, al que, cuando se mezcla con perfumes, se denomina de acuerdo con la fragancia de cada uno de ellos”¹⁸³; “El fuego eterno es indigencia y hartura”¹⁸⁴. La conjugación de los elementos propone una armonía¹⁸⁵ cósmica y humana como posible. La sentencia “cambiando reposa”¹⁸⁶ es reveladora en este contexto, como dice Heráclito en

¹⁸¹ B 87 En versión de Eggers. Pero Colli (op. cit p. 103) asevera en su italiano que pudiese decir: “Di fronti a ogni espressione, l'uomo stolidamente inerte suole infocarsi con passione”. Βλαξ ανθρωπος επι παντι λογωι εποιησθαι φιλει Marco García Quintela, *El rey melancólico antropología de los fragmentos de Heráclito* Madrid, 1992, Taurus, p. 258, traduce así: “El hombre imbecil ama dejarse asustar por cualquier discurso”

¹⁸² B 10 Traducción de Kirk op. cit.

¹⁸³ B 67 Kirk. Véase el interesante libro de Alberto Bernabé, *Textos órficos (materiales para una comparación) y filosofía presocrática*, Madrid, 2004, Trotta, p. 127, a propósito de la imagen de la divinidad que tenían justo los órficos y su relación con Heráclito.

¹⁸⁴ B 65 ;Véase también los fragmentos B 76 “El fuego vive de la muerte del aire y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte de la tierra, la tierra la del agua”; el B126 “lo frío se calienta y lo caliente se enfría, lo húmedo se seca y lo seco se hace húmedo” o, B 53 “... a unos los ha revelado como dioses, a los otros hombres, a unos ha hecho esclavos, a otros libres”; b 58ª “Bien y mal son una cosa” Versiones de Gaos op. cit.

¹⁸⁵ Dice Heráclito en B54 “una armonía invisible es más intensa que otra visible” (Kirk)

¹⁸⁶ B 84ª μεταβαλλον αναπαυεται

otra parte: “ponerse al lado”¹⁸⁷; “No comprenden cómo esto, dada su variedad, puede concordar consigo mismo [literalmente, cómo esto, estando separado, puede reunirse consigo mismo]: hay una armonía tensa hacia atrás, como en el arco y en la lira”¹⁸⁸.

En este universo constituido por las partes en donde *todo es uno* pero que *cambiando reposa*, todo es lucha (y *pólemos*), común a todo; todo es discordia y necesidad:

ειδεναι χρη τον πολεμον εοντα ξυπον, και δικην εριν,
και γινομενα παντα κατ εριν και χρεων¹⁸⁹

Del mismo modo bajo el imperio de los contrarios, “justicia es discordia”. “Todo sucede según discordia” (B 8). *Eris*, es un concepto que modestamente hablamos de él en cuanto a su relación con el *pólemos* en una parte anterior de este mismo texto¹⁹⁰. “La discordia o la guerra es una metáfora que utiliza Heráclito para el dominio del cambio del mundo”¹⁹¹.

La Justicia (Δίκη) en inicio fue una diosa. Apolodoro¹⁹² es esencial aquí: “Zeus se desposa con Hera¹⁹³ y engendra a Hebe, Ilitía y Ares, pero se une con otras muchas mortales e inmortales; con Temis, hija de Urano,

¹⁸⁷ B 122 Eggers.

¹⁸⁸ B 51 Kirk

¹⁸⁹ B 80 “Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobreviven por la discordia y la necesidad” (Kirk)

¹⁹⁰ Sobre todo p. 27 y ss.

¹⁹¹ Kirk. op. cit. p. 283

¹⁹² Apolodoro, op. cit., I, 3, 1.

¹⁹³ “Según Hesíodo, la primera esposa de Zeus fue Metis (*Teog.* 886) y la segunda Temis (*Teog.* 901)”. *Nota del Texto de Apolodoro.* Ibidem. p. 44.

engendra hijas: las Horas, Eirene, Eunomía y Diké¹⁹⁴, y las Moiras, Cloto, Láquesis y Átropo; con Dione, Afrodita¹⁹⁵; con Eurínome, hija de Océano, las Gracias, Aglaya, Eufrosine y Talía; con Éstige, Perséfone¹⁹⁶; con Mnemósine, las Musas, primero Calíope, luego Clío, Melpómene, Euterpe, Erato, Terpsícore, Urania, Talía y Polimnia¹⁹⁷.

Diké es [¿fue?] una diosa que, siendo hija *virgen* de Temis y de Zeus (según Hesíodo¹⁹⁸), respetada y digna de sus padres, está sentada junto al mismísimo Zeus y “proclama a voces el propósito de los hombres injustos”¹⁹⁹. Una diosa así presocrática, que impulsaba ángulos estoicos que Heráclito (por ejemplo, en los fragmentos 28 y 94, principalmente) comenzaba, junto con los órficos, a proponer (en lo pensante) como columna vertebral de la posible vida de la *polis*²⁰⁰.

Los laberintos, sin embargo de la δικη no se han de hallar en Heráclito en una idea de la legalidad sino más bien, de la costumbre, del uso, de la

¹⁹⁴ “Eirene ‘paz’, Eunomía ‘orden’ y Diké ‘justicia’” Ibidem.

¹⁹⁵ “Afrodita, ‘diosa nacida de la espuma’ (en griego *aphros* ‘espuma’). Se considera a Dione madre de Afrodita en *Ilíada* V 375 ss.; Eurípides, *Helena* 1098. En cambio Hesíodo, *Teog.* 190 ss., la tiene por hija de Urano, cuyos órganos sexuales cayeron al mar y engendraron a la diosa. Platón en el *Banquete* 181 b acepta los dos orígenes, pero la considera dos diosas distintas” Ibidem.

¹⁹⁶ En la versión más común, Perséfone es hija de Demeter: Hesíodo *Teog.* 912; *Himno homérico a Demeter* (II) I ss.; Pausanias, VIII 37,9; Higino, *Fábulas* 30. Cf. I 5,1. Ibidem.

¹⁹⁷ Cf. Hesíodo, *Teog.* 75 ss.

¹⁹⁸ *Trabajos* 257.

¹⁹⁹ Añadiendo de inmediato “para que el pueblo pague la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos. Teniendo presente esto, ¡reyes!, enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos!, olvidaros de una vez por todas de torcidos dictámenes. El hombre que trama males para otro, trama su propio mal; un plan malvado perjudica más al que lo proyectó”. (Hesíodo *Trabajos* op. cit. 261-267) Nótese “para que el pueblo pague”.

²⁰⁰ Cf. Lledó, Emilio, *La memoria del logos*, Madrid, 1984, Taurus, (particularmente: “el paradigma de la ciudad” pp. 177-179).

manera de ser o de obrar²⁰¹ acorde con el autor de la *teogonía*, pese a las discrepancias que tiene nuestro *efesiano* con Hesíodo; laberintos arcaicos que más tendrían el sentido de “ejercer venganza” que buscar equidad. Esta idea en sí misma convoca replantearnos los fundamentos del *logos* como *diké*, como sentido antiguo de una tradición seguramente oral, como expresión de un *fenómeno originario* compartido con otras culturas²⁰².

Pero Heráclito no trata sólo la idea de Δίκη como un fenómeno humano, sino cósmico que envuelve *al humano* como parte de la expresión del *logos* al que “podría seguirse”²⁰³ y que se nos presenta no como camino, sino como una posibilidad ante el desacierto, es decir, como una premisa de poder ser libres y tener “voluntad”. Otra vez una lectura ética. Aunque no queda claro en los fragmentos de Heráclito, sino sólo saber que los que no la poseen, son los *οι πολλοι* y entre ellos, también no incluye sólo al *demos*, sino a los que gobiernan²⁰⁴. En todo caso *error* y *acierto* serían “lo mismo” en la vida humana en tanto que devenir inevitable sin ese camino preestablecido que hace del hombre, *un ser que erra*.

Estos opuestos hacen *unidad* como lo hace justicia-injusticia en un *espíritu trágico* que no acaba de construirse jamás. De hecho Heráclito

²⁰¹ Cf. Op. cit. *Diccionario griego-español*.

²⁰² La idea de justicia y de sus implicaciones conceptuales como fenomenológicas, las encontramos en prácticamente todas las culturas. Por ejemplo en Egipto antiguo se le representaba con una estatua “sin cabeza, símbolo de que los jueces debían despojarse de sus propios sentimientos para seguir la decisión de las leyes...” (op. cit. Noël) o, en el ámbito cristiano, hebreo o judío, con las figuras que se pueden encontrar en prácticamente, toda la *Biblia*.

²⁰³ Y no necesariamente es el “bien” como lo sugiere el fragmento 135

²⁰⁴ Cf. con el maravilloso aforismo B 29 que Gaos (op. cit.) traduce así: “Los mejores lo dan todo por una cosa, la fama eterna entre los mortales; los más se contentan con atiborrarse como bestias”.

sugiere en su fragmento B 23, que sin injusticia ni siquiera sabríamos el nombre de justicia.



Uno”²⁰⁵.

Sin embargo, esta *Diké* proclama – como en Hesíodo-, ser un movimiento que “vigila” los actos que escapan a ella. Por ejemplo, en la segunda parte del fragmento B 28 en versión de Gaos leemos que: “...Bien entendido, la justicia prenderá a los autores y testigos de mentiras” haciendo alusión a un castigo o padecimiento, abriendo caminos de la reflexión rumbo a Platón, porque “es ley, también, obedecer la voluntad de lo

En Heráclito “ley” y “justicia” no son lo mismo. Como en prácticamente cualquier pensador sensato. Ni en B 33 ni en B 44²⁰⁶, por ejemplo, son usados los conceptos de manera sinónima. El ideal de equilibrio griego antiguo conformado en un orden cómico y de *physis*, rebasa ser sólo el ángulo legal que los hombres ejercen. De alguna manera, *diké*, es sólo un postulado en las *principia* referencias de lo que después será “la reducción del mundo” en el laberinto de la razón Occidental como esa idea de lo Uno (en

²⁰⁵ B 33 (Eggers) Hay, desde aquí que poner atención al Νομος... que utiliza el texto griego que le atribuimos a Heráclito (Clemente, en *Stromata* V - 115) en contraparte al uso que se le da al de *diké*.

²⁰⁶ En B 44 el texto usa ...νομον... y en el B 33 ya leímos que es el de νομος... y no el de δικη el que usa para estos fragmentos.

más de las veces autoritaria) que figura más ser un consuelo, que una respuesta sensata. Lo *Uno* como idea de *logos* transformada o *encarnada* en la idea del *pólemos*, como padre de todo y rey de todo, hace que “Diké” sea justo también *discordia*, *pólemos* y por tanto, tensión entre opuestos que a la vez producen “la más bella armonía”²⁰⁷.

Legalidad que deviene de la discordia porque sólo en el conflicto puede haber justicia, porque sólo en el *pólemos* puede haber política. “Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina”²⁰⁸ pero el desconcierto de la tragedia es ya, inmanencia de la naturaleza humana. Pues “para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas”²⁰⁹.

La desmesura es tema central en *Δίκη*, es más importante apagarla que un incendio²¹⁰, y de ello, no humedecer el alma, lo óptimo. “Si no celebran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades es el mismo que Dioniso”²¹¹, por el que enloquecen y hacen bacanales”²¹². Esto, sobre todo iba en son de ser una crítica a los farsantes –que nunca faltan- de su época, “a los que en vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien tras sumergirse en el

²⁰⁷ Cf con Aristóteles *Ética Nicomaquea* VIII 2, 1155 b.

²⁰⁸ B 114 Eggers

²⁰⁹ B 102 Eggers

²¹⁰ B 43

²¹¹ La interpretación de Dionisos en semejanza con otro que nos ofrece Deleuze, Gilles, es muy interesante *Nietzsche y la filosofía*. “Dionisos y Cristo”. Barcelona, 2002, Anagrama.

fango se limpiara con fango”²¹³, sobre todo, de los πολλοι que, aún presentes siempre estuvieron ausentes de toda mística de todo rito. El fragmento que dice “el sol no traspasará sus medidas; si no, las Erinias, asistentes de Diké, lo descubrirán”²¹⁴ es un eco de favorecer la sobriedad estoica. Plutarco comenta que “también cuando Heráclito, el físico, dice ‘Hades y Dioniso son lo mismo; por ello enloquecen y celebran Bacanales’, la gente llega a la misma opinión. En efecto, los que estiman que ‘Hades’ es llamado el cuerpo, mientras el alma está trastocada y ‘embriagada’ en él, interpretan la alegoría mezquinamente”²¹⁵.

Y es que esta “tarea” humana trastocada por *diké* hecha orden legal, sin embargo es, para Heráclito cosa de niños: “Juego de niños pasan por conjeturas humanas”²¹⁶ haciendo del porvenir un lugar de ninguna parte echando al “ánthropos” a la alternativa no seguir al *logos*, ni de guiarse por la *diké*, sino por continuo error como un constante conocerse a sí mismo baja, paradójicamente, de la desmesura del *pólemos* en tanto que estamos “como” condenados a la falsedad y a la inmediatez de los sentidos, sobre todo, de la vista. “La opinión”²¹⁷ es una enfermedad sagrada, y la vista, un mentir”²¹⁸.

²¹² B 15. Versión de Alberto Bernabé (op. cit.)

²¹³ Eggers op. cit. p 368

²¹⁴ B 94 Eggers

²¹⁵ Eggers op. cit. p. 368

²¹⁶ B 70. Pero en B 112 se puede leer: “No hagamos conjeturas al azar acerca de cosas supremas” Eggers.

²¹⁷ Eggers (op. cit) traduce “opinión”, pero en la versión de Gaos (op. cit), esta palabra es traducida por “presunción”, anotando Hülsz que son sinónimos (“opinión o noción ‘especialmente, la falsa’)” doxa y “[hóiesis]”:

την τε οιησιν ιεραν νοσον ελεγε και την ορασιν ψευδεσθαι

²¹⁸ B 46 Eggers

Por ello (es decir, por la *condición de inmediatez* que tienen los humanos), el “comprender” acaso sea el verbo mayor porque en él se podría depositar el *logos*. Pero no comprender lo que “los muchos” dicen, sino lo que el *logos* mismo indica. “¿Qué es lo que comprenden o se proponen? ¿Hacen caso a los aedos del pueblo y toman como maestro a la masa, ignorando que muchos son los malos, pocos los buenos?”²¹⁹. Se trata de una idea, ni siquiera a favor de los “aristócratas” versus “demos”, sino de que “el comprender es la suprema perfección, y la verdadera sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos”²²⁰.

Empero, la idea de “unidad como punto de partida”²²¹ que sugiere Heráclito, implica una comunión entre el camino sugerido por el *logos* y el de los límites de lo humano y éste, ha de ser la construcción misma del Hombre pues él es el artífice o traductor de lo Uno que se concretiza en la idea de lo justo en su devenir.

La Diké como ordenamiento posible es y será siempre discordia, siempre injusticia porque de ella se entretajan *las más bellas armonías*, de la lucha entre opuestos está tejida el enjambre de todo y, es ella (*Diké*) la que junto con su hermana *Eris*, transforma la condición humana en un postulado de conquista perpetua como *physis* del movimiento de la vida humana y de la vida de la *polis* y del poder.

²¹⁹ B 104 Eggers

²²⁰ B 112 Eggers

²²¹ Cf. Nicol, E., *La idea del Hombre* (de la primera edición de 1946) Particularmente capítulo IV “De la política a la filosofía como concepción del mundo. Unidad y pluralidad”. México, 2004, Herder.

Este es el movimiento también de la memoria y de la palabra como fuerza de la *rethorica*²²², máxime, en el argumento político donde el *λεγειν* debe estar sustentado de esa *persuasión* que elevará a su plenitud Aristóteles en su *retórica*²²³, sobre todo, con relación al ejercicio del sofista ante el filósofo.

El entendimiento de *Diké* en Heráclito sin embargo, en la magnitud de alcanzar a ser “un a priori” en tanto que contradicción en sí (justicia es injusticia), como unidad, no es un *deber* sino un *ser* en sí. Un ser dual que compete a la “incompletud” permanente del hombre y por tanto, que genera en él, una idea de *lo que pudiera ser* pero que es imposible que *sea*.

De tal suerte que la justicia-injusticia hace que los elementos no sean indiferentes a sus contrapartes, a *sus distintos* como lo apunta Escotado²²⁴ porque todo es simultaneo y la sucesión del cambio es eterna como logos perpetuo. La unidad de los contrarios es la presencia porque la contradicción es la misma apariencia. El logos *es* y *no es* a la vez como aquello que quiere y no quiere ser llamado Zeus²²⁵. Así también la justicia; del mismo modo que la guerra y la paz.

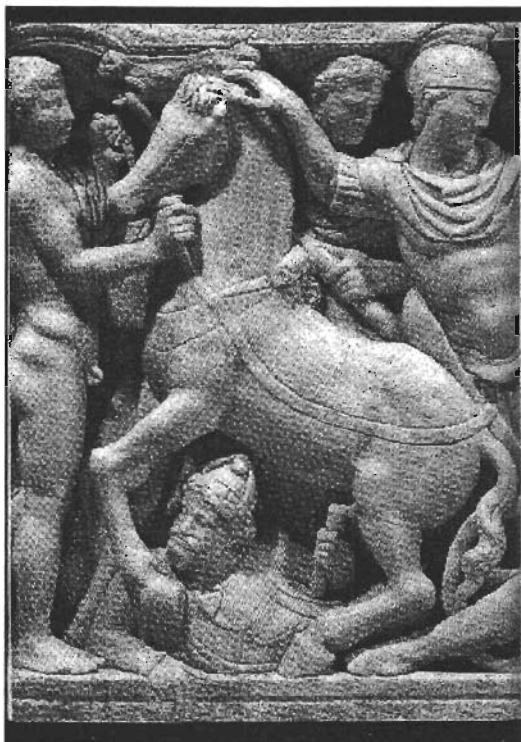
La construcción del mundo –y de la apariencia- se engendra por discordia (B 8), por la consecuencia de que nada es permanente, es decir que todo es una constante destrucción. Como Shiva: “Inmortales mortales,

²²² Cf. Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*. (Particularmente: “Descripción de la retórica antigua”), Madrid 2000. Trotta.

²²³ Existen muchos ejemplos con relación a esto. Cf. 1367 b 5- 20. Aristóteles *Retórica*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985.

²²⁴ Op. cit.. *de physis* 62

mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de éstos²²⁶; este cambio es el *rayo* que todo lo gobierna²²⁷.



²²⁵ Cf. B 32

²²⁶ B 62 Eggers.

²²⁷ B 64 “El rayo gobierna todas las cosas” τα δε παντα οιακιζει κεραυνοσ (como “fundamento” del *aufgeben* (echar, abandonar, poner... *Langenscheidts-Taschenwörterbuch* Zurich 1980.) que se usa en filosofía, sobre todo en la kantiana y en Hegel).

IV
EL ORDEN/DESORDEN
DE LAS PROVOCACIONES DE LO POLÍTICO²²⁸



“...aproximación...”

Heráclito²²⁹.

El recorrido que seguimos con Diels, que por instantes pudiese parecerse caprichoso, es una continuidad del capítulo anterior en donde indagamos tres palabras de lo político en el pensamiento de Heráclito: Pólemos, logos, y diké. Estos impregnan sentido al orden posible de los fragmentos en el desorden en el que nos llegan.

²²⁸ *El orden* que seguiremos de los fragmentos será *el numérico* de Diels y Kranz. La interpretación será “propia” siguiendo muy de cerca las traducciones de Quintela, la de Colli, de Kirk, de Eggers, Hülsz (Gaos), de Mondolfo, de Escohotado y de Alberto Bernabé (sin descuidar los señalamientos que de esos *textos* nos presenta la versión de Aguilar de Diógenes Laercio, y las de Nietzsche que en lo esencial, hemos ya citado y que se encuentran inscritas en nuestra bibliografía y en las notas que preceden esta parte de esta Tesis).

²²⁹ Se trata del fragmento B 122. Eggers lo traduce “ponerse al lado” y añade un comentario (como nota de pie de página a su traducción) donde dice que: “traducimos *amphisbatein* por ‘ponerse aparte’ y, en dialecto jonio, *anchisbatein*, que significa lo contrario. Así figuran en el léxico bizantino *Suda*.” (Op. cit. p. 394).

“*ἀμφισβᾶτειν; και ἀγχίβαστην Ηρακλειτος*” donde la primera palabra puede significar también “disentir, discutir, sostener en discusión o disputar” y *agsí*, “junto, al lado de, pronto, parecidamente a...” (*Diccionario griego-español* op. cit.) que Quintela

El entramado en donde se combinan la crítica a la condición humana y los alcances de lo posible, provoca replantearnos en las interconexiones de los fragmentos, ideas base para pensar en la acción (y en los límites de la acción) de lo que sucede o deja de suceder, según logos, según discordia, según polemicos, como ejes del poder y de la política en sus más íntimas raíces hasta sus consecuencias desconcertantes.

Cada palabra “clave” es a la vez unitaria y polivalente. Lo multifactorial de los sentidos de cada una de ellas se plasma en los diversos fragmentos, dándole entonces a éstas, muy distintos significados según donde se encuentren. Lo polifacético y la paradoja en los fragmentos de Heráclito, son recursos incluso de una poética arcaica de los nacimientos de la filosofía misma.

La desigualdad de la importancia en ellos es relativa porque todo se complementa en una cohesión en donde lo “uno”, el “logos” y la “guerra” impregnan el designio del porvenir e, incluso del pasado (y del olvido²³⁰). De tal manera que la inclusión de todos los fragmentos (autorizados por Diels), nos dan una idea integral, no de un pensamiento fragmentario ni obscuro, sino de uno poético y profundo.

Y es que el laberinto por donde nos conducen los fragmentos, utiliza símbolos y signos que son de importancia esencial en prácticamente todas las grandes culturas del mundo (sobre todo, antiguas). Dice Raymond Queneau

traduce así: “Y Heráclito dice: aproximación” (op. cit. p. 264) cuyo sentido filosófico es, por enigmático y bello, más óptimo para iniciar esta parte de este texto.

²³⁰ Cf. con Ricouer, Paul, op. cit. *La memoria...* “el olvido y la memoria impedida” pp. 577-581.

que “los signos poseen la propiedad singular de adquirir una vida autónoma y de representarse al hombre, que está convencido de haberlos creado con los mismos caracteres de heterogeneidad y de misterio que los objetos del mundo exterior. Así ocurre con el lenguaje [y con el logos]. Si se admite que la palabra posee una realidad igual o superior a la cosa que debe significar, se entiende que el estudio mismo de la palabra pueda llevar al conocimiento del mundo, y la logología pueda convertirse en la ciencia por excelencia. Pero para conseguir sus fines, esta ciencia no empleará las vías de la etimología ordinaria; necesitaría recurrir a otros medios, en los cuales la ciencia oficial no verá mas que juegos de palabras y retruécanos”²³¹.

En el movimiento la paradoja y viceversa; en la paradoja la unidad de lo múltiple en la presencia de lo dual. Y las repercusiones de esta dispersión tocan la posteridad de Heráclito en lo más hondo de las *philosophiae* más importantes en Occidente: la “verdad, la realidad” y el “conocimiento”, son problematizados aquí sin la solución inmediata que querrá imposiblemente ver la filosofía clásica secular.

Si bien es cierto que Heráclito “ve” un limitado campo de acción humano, error permanente y ceguera humana, en esa “basura” echada al azar en el mundo, también en estos fragmentos o aforismos pueden haber lecturas de vario linaje con las cuales se pueda escuchar al logos. Aunque escucharlo no signifique seguirlo.

²³¹ Queneau, Raymond, *En los confines de las tinieblas. Los locos literarios*. Madrid 2004, Asociación Española de Neuropsiquiatría. .p. 165.

1) *Aún cuando este logos es eterno, la humanidad es incapaz de comprenderlo, igual antes que después de percibirlo; aún cuando todo sucede según este logos, los hombres parecen torpes al experimentar con palabras y hechos tales, como yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a “los imbéciles” les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen.*

Quizá una de las palabras más controvertidas de este aforismo sea la del “logos” que, evidentemente en Heráclito tiene varias posibles y precisas traducciones e interpretaciones. Particularmente no la traduzco y la dejo intacta por considerar que no podría ser sometida a ser un sinónimo de la de “razón”, como lo sugiere Eggers (op. cit.) y la traducción de Gaos en la versión de Hülsz (op. cit.) al menos. Se trata, en este inicio, de asumir al logos como sentido cósmico y humano del devenir; como un orden de las cosas *según naturaleza* que sin duda, como veremos repetidamente en varias de las sentencias heraclíteas, será una raíz importante del estoicismo.

Sin embargo los alcances del hombre ante este logos, aún “teniéndolo” frente así, se muestran muy limitados, ya que con palabras y con hechos no distinguen las cosas según éste. Torpes e incapaces de comprender²³², los hombres no distinguen la naturaleza de las cosas pero a οἱ πολλοί (que traducimos por “imbéciles”, y que distinguimos de los *idiotas* en su concepción griega, pues a los primeros se les da más la connotación de “masa” y de “los muchos” y a los segundos, de desinteresados por la vida

²³² Cf. con Spinoza, *Ética* México 1983, UNAM, Cuarta Parte: “De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos”. “Prefacio”.

pública), se les da una connotación más particular aún al del “común de los hombres” (torpes e incapaces), pues, son insensibles los πολλοι, entre lo que les acontece privada y públicamente. Esta idea arrojada a los que duermen es recurrente en Heráclito diciendo más adelante, en el fr. 89: “para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular” de los cuales, hablaremos en dicho fragmento. Los imbéciles, los dormidos²³³, los que “hacen el mundo”, se dice también que, “no saben escuchar ni hablar” (fr. 19).

2) *Por tanto es necesario seguir a lo común; pero aunque el logos es común, los imbéciles viven como si tuvieran una inteligencia propia.*

Eminentemente una de las lecturas políticas más representativas que pudiera tener el logos a lo largo de la tradición filosófico política de Occidente, es que pudiésemos entender a este concepto, al del logos, por el del Estado, entendiendo a éste, como *la conciencia posible*²³⁴ o vínculo de intersubjetividad o, espíritu del derecho como construcción de aquel ideal de Rousseau respecto al *bien común*. Esto, con toda medida, sin la connotación que le dio a los sistemas fascistas su epicentro autoritario y sí en cambio, con la que le concede la noción de orden o “normalidad” que tienen las ciencias psiquiátricas.

²³³ Cf. una idea distinta de la de Heráclito al respecto de los dormidos en Eliade, Mircea, *Fragmentarium*. Madrid, 2004, Trotta. (Véase “Sueño” pp.106-108).

²³⁴ Cf. fundamentalmente con la idea de este concepto que tiene Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* & 535 Juan Pablos, México 1974.

3) (Y, 94) *El sol se rige en el mundo según naturaleza, siendo solo del ancho del pie de un hombre; no sobrepasa los límites, pues si lo hiciera, las Erinias, agentes de Justicia, lo descubrirían.*

Igual que en la tradición homérica, la idea del *sol que todo lo ve*, que se remonta a tradiciones aún más antiguas, “el sol” en Heráclito es como un referente, un signo (o al menos puede serlo) en tanto que movimiento y ritmo de lo que acontece: es parámetro de medición y por tanto, un punto de partida para asumir que todo está bajo el rigor de cierta medida que podría traducirse en la “razón” del derecho y de un logos que lleva implícito valores y formas tales como las de la justicia y del pólemos como garantes de, igual, ser referencias de lo que sucede de manera inevitable tanto en la *physis* humana como en la cósmica.

Sobrepasar los límites es transgredir el logos, e incluso el pólemos como esencia del logos. Hay, en el pensamiento mítico estas figuras “las Erinias”²³⁵ que “vigilan” y luego vengan esta desmesura. La idea de Justicia (Δικη) en Heráclito, como bien lo maneja Lucrecio en su *de reum natura*, es uno de los tránsitos más interesantes del mundo antiguo al ámbito clásico pues, fue en ese momento “presocrático” y “poshomérico”, cuando se transmutaban los grandes conceptos (Tiempo, justicia, derecho, verdad...) de *physis a polis* sobre todo, con el advenimiento del orden que proponía la naturaleza misma de la construcción de la *ciudad* como lo entendieron los griegos justo en ese periodo de tiempo relativamente corto y, particularmente en el de Heráclito.

4) *Si la felicidad estuviera en los placeres del cuerpo, diríamos entonces que las bestias son felices cuando encuentran comida para tragar.*

Este aforismo eminentemente raíz de lo estoico y quizá, en parte, herencia del pitagorismo y del orfismo, pueden leerse como una crítica a la entrega de placeres inmediatos que los contemporáneos de Heráclito mantenían. Pero con seguridad la pertinencia de este dicho penetra en los recónditos pasajes de las transmutaciones de la ética en su tiempo. Probablemente esta idea matriz haya influido de manera determinante en la visión que tendrían después los gnósticos pero también, pudiésemos aventurarnos a decir que esta sentencia fue efecto directo de una conjunción de las culturas de Oriente con la griega como sucedía con las cosmovisiones que importaban los helenos de la India, por ejemplo. En rigor, este aforismo ya nos habla de lo que más tarde el cristianismo patrístico vía Platón llamará “el Espíritu”. La vida de la ciudad como la de los hombres no se debe concentrar en el soma (cuerpo y pragmatismo sin más) sino en una metafísica que haga posible a la política.

5) *En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien tras sumergirse en el fango, con fango se limpiara. Parecería estar loco si algún hombre lo observase actuar así. Y rezan a estas estatuas como si estuvieran charlando con la casa, no conociendo en absoluto quiénes son dioses ni héroes.*

La crítica aguda a los ritos de su tiempo que formula Heráclito, es la expresión de cierta “decadencia” de la antigüedad ya en las postrimerías del

²³⁵ Hesíodo. *Teogonía* 185 op. cit. Hijas de Urano y de Gea.

mundo clásico. Los ritos a Dionisos que ya para Platón eran cosa del pasado, tal vez nuestro filósofo de Éfeso, tuvo ocasión si no de presenciarlos, sí de tener noticias sobre ellos de viva voz de sus contemporáneos al respecto. Y sin embargo la actualidad y contundencia de lo que se lee en este fragmento hoy es indudable, sobre todo en su segunda parte que nos remite a la vez, a los dormidos que no distinguen ni una ni otra cosa, ni quienes son dioses ni quienes héroes, asunto que ya desde la antigüedad, es materia-guía de los que se dejan llevar en los ritos también públicos (cf. con el fragmento 104 que dice : “¿Qué inteligencia o pensamiento tienen ellos? Se dejan persuadir por los cantores del pueblo y toman a la multitud como su maestro, no viendo que la mayoría son los males y los pocos buenos”). Este fragmento 5, con seguridad fue parte integral de lo que se sostiene el 128: “dirigen plegarias a las estatuas de los dioses que no oyen, como si oyeran, a ellas que no otorgan recompensas como si no las reclamaran”.

6) *El sol es nuevo cada día.*

Como si fuese parte del fragmento 3, la sentencia nos hace pensar en la idea de “sorpresa filosófica”, pero que en política podríamos transcribir como *contingencia y azar*, medida pero contingente, referente pero no metódico ni aritmético: sorpresa y *fortuna*. Eso es lo más hondo o hermoso del mundo, del orden del mundo: cosas (o basura) arrojadas al azar, como se lee en el fragmento 124. Esa es otra lectura del sentido del logos, no el anti-logos, sino la naturaleza propia de asumir que todo es contradicción.

En la psiquiatría contemporánea, *el sol* puede tener varios significados: excremento y falo²³⁶ (al menos) y que en Heráclito encontramos como signo evidente, al primero (Cf. con el fragmento 96).

7) *Si todo se convirtiera en humo, las narices reconocerían.*

Evidentemente los sentidos están acordes con el objeto que se pretende percibir. Pero aún así no se comprende que siendo todo discordia, se pretenda (aún) una *paz* imposible. Si esta situación humana es y se establece en el *conflicto*, los sentidos nos dictan desde el inicio: sobrevivencia.

8) *Lo contrario, conveniente. Lo contrario es lo concordante, y de los discordantes resulta la más bella armonía (y todo sucede según discordia).*

No sólo lo contrario sino lo múltiple. Pero de la diversidad (como idea de *anti homo simplex*), la confrontación y la guerra (pólemos y no ares). No habiendo un camino único y absoluto, lo absoluto y único es *lo múltiple* – incluso como idea de logos en Heráclito-. Esta idea es central en política: sin el *otro* no existe la política²³⁷, no posible sin contrarios y sin iguales. Esta “armonía invisible vale más que la visible” (fr 54).

9) *Los asnos prefieren el pasto antes que el oro.*

²³⁶ Cf. Queneau, Raymond, op. cit. *En los confines de las tinieblas*. “El simbolismo del sol” pp.102-111.

²³⁷ Cf. Flores Corrales, Otilio. “Sócrates a 2400 años de su muerte” *Revista de Estudios Políticos*, Número 29, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM México 2002.

Puede haber varias interpretaciones respecto a lo que se entienda más allá de una traducción directa de “oro”. Quizá simplemente “lo más valioso”. Y de los “asnos” también, tal vez sólo sea esa idea de “los muchos”. Y en efecto, como se afirma en el fragmento 29: “los mejores escogen una cosa en lugar de todas: gloria perpetua en lugar de cosas mortales, pero la mayoría es saciada como ganado” de la misma manera que la tradición antigua afirma que siempre será mejor *uno*, si éste es el mejor²³⁸, o, como lo dice directamente Heráclito en su fragmento 49: “uno sólo es para mí como miles, si es el mejor”. Pero frente a *los mejores* siempre los *insaciables*, esos superfluos de los que habla Nietzsche²³⁹. Este fragmento está íntimamente ligado al 13 que dice: “los cerdos gozan más del cieno que del agua limpia”.

10) *Uniones: todo y no todo, reunido, separado, consonante disonante; de todo uno y de uno todo.*

La idea de *unidad* a partir de la *pluralidad* parte, con Parménides, con la idea de circularidad (cf. fr. 103 que dice: “es común el principio y el fin sobre la periferia del círculo) de que *todo como uno*, es lo mismo. Dice Heráclito en su fragmento 60: “el camino que sube y baja es uno y el mismo” y que el movimiento de la tensión del arco hace a la vez unidad en una armonía de contrarios. En ese sentido, en política y en filosofía moral, cabría la pertinencia de decir que igual, bueno y malo es lo mismo y uno; eficacia y metafísica también; política y barbarie lo uno: sólo donde hay conflicto,

²³⁸ Así desde la antigüedad se sabe. Etienne de La Boétie, en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (Barcelona, 1990, Tusquets) dice “No veo un bien en la soberanía de muchos; uno sólo sea amo, uno solo sea rey. Así hablaba en público Ulises, según Homero...” (p. 51).

²³⁹ Véase particularísimamente de Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. “Del nuevo ídolo”. Madrid, 1985, Alianza Bolsillo.

puede haber política. “A los ojos del dios, bellas son todas las cosas y buenas y justas, pero los hombres consideran unas injustas, otras justas” (Fr. 102).

11) *A las bestias, incluso a golpes hay que llevar a comer.*

Los que duermen, los muchos, los πολλοι, que no distinguen lo óptimo de lo peor, dejándose llevar por su insensibilidad y su desinterés por lo público (por lo que se dice y se hace como si se durmieran), teniendo a la masa por su maestra (véase el aforismo 104 que importa sobre manera al respecto), están inhabilitados para distinguir incluso, su propio beneficio a cambio de una inmediatez desconcertante. La división del interés que existe entre el privado y el público, entre el de la colectividad y el del sujeto, pertenece también al divorcio que hay respecto a la certeza epistémica y ontológica de la eficacia de las democracias²⁴⁰.

12) *Para quienes entran en los mismos ríos fluyen aguas diferentes. Y las almas exhalan de lo húmedo.*

La idea de que todo es tránsito en Heráclito es bien conocida sobre todo por la herencia de Platón²⁴¹. Se lee en el fragmento 91 que: “no es posible entrar dos veces al mismo río”, y en el 49^a: “en los mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos”: el eterno fluir en combinación con el tiempo hace pensar que nunca estamos en el mismo sitio, que todo pasa y que

²⁴⁰ Véase, Flores Corrales, Otilio. “Algunas formulaciones del concepto y del fenómeno de la democracia”. *Revista de Estudios Políticos* número 3 septiembre.-diciembre de 2004 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México 2004.

²⁴¹ Cratilo 402-a.

nada permanece. Esta idea es clave para asumir que todo tiene “su” tiempo y que el poder no es eterno; ni siquiera los sistemas políticos más sólidos.

Este fragmento claramente se puede dividir en dos partes, la primera en el fluir constante y la segunda en el tema de las almas que exhalan de lo húmedo. En la segunda, confluyendo con el fragmento 118 “el alma seca es la más sabia y la mejor”, podemos decir que se trata de una sentencia –esta, la segunda- sobre el tema de la lucidez en la embriaguez, pues se sostiene que un hombre con alma húmeda puede ser dirigido por un púbero como un ciego de su bastón. Pero en su carácter más místico, nos aventuramos a distinguir que es la humedad lo que concede vida, pues, “las almas exhalan de lo húmedo”. Humedad como exceso.

13) *Los cerdos gozan más del cieno que del agua limpia.*

El mismo comentario merece este fragmento y el 9 que según hemos dicho, tienen una estrechísima relación y sentido semejantes. Aunque su relación va más allá y con el 11, por ejemplo en este, se nos habla de “un gusto” por lo “peor” aún viendo que es necesario “lo otro”.

14) *Errantes nocturnos, magos, bacantes, adoradores de Dionisos, iniciados en los misterios; a unos los amenaza con lo que les sucederá tras la muerte, a otros les profetiza el fuego: pues sacrílega es la iniciación en lo que pasa por los misterios entre los hombres.*

La sentencia una vez más critica los ritos y de alguna manera a los simuladores en ellos. La incertidumbre frente a los misterios como la muerte

(o finitud²⁴² como límite de lo cognoscible) es el inicio de todo enigma, como lo es igual, todo comienzo. El fuego y el rayo (como sí se tratase del “instante” mismo), semejantes al oráculo: ni dicen ni ocultan pero presentan. Por lo demás, la iniciación como proceso²⁴³ y como forma de conservar la historia sagrada de los pueblos o culturas, inmiscuye directamente la idea de poder en las cúpulas en donde se decide la legitimidad del recuerdo²⁴⁴.

15) *Si no celebran la procesión en honor de Dionisos y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades el mismo que Dionisos, por el que enloquecen y hacen bacanales.*

La estrecha relación que guarda la sabiduría órfica con los textos de Heráclito, asombra²⁴⁵. En las laminillas de hueso de Olbia del siglo V a.C. ya se vislumbran semejanzas que hablan de una tradición a la que probablemente perteneció, sino el mismísimo Heráclito, si, al menos su pensamiento, y por ende, las aristas que toca esta particular visión del mundo respecto a las latitudes que del porvenir (político –entre otros-) pudieran venir de allí hacia la configuración de un logos emergido de Dionisos, son aún insospechadas.

16) *¿Cómo podría alguien ocultarse de lo que no se pone?*

Se pudiera pensar en inicio que se trata del sol, pero este se pone y cada día es nuevo (Cf. fr. 6). Sol, en el sentido egipcio de asumirlo como “el ojo

²⁴² Véase esta idea de “finitud” en la obra citada de Jankélévich, op. cit., *La muerte*.

²⁴³ Cf. Eliade, Mircea, *Iniciaciones Místicas*, Madrid, 1989, Taurus.

²⁴⁴ Cf. Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. Op. cit. pp. 453 y ss.

²⁴⁵ Sobre esto, véase el maravilloso trabajo de Alberto Bernabé *Textos órficos, materiales para una comparación y filosofía presocrática* (op. cit).

que todo lo ve”, como divinidad omnipresente, quizá sea una primera aproximación metafórica entre él y el alcance divino que nos viene del mito. Pero parece que es más complejo descifrar o interpretar este mensaje. En una lectura política –politológica- pues (desde los ángulos filosóficos de una noción de poder-humano sobre lo humano), quizá debamos entender que de lo que se nos habla es sobre el poder mismo de Estado, o sobre el peso de la ley en la polis como herencia de lo divino en lo humano sobre el ciudadano que se esfuerza por engañar u ocultar su “querencia” frente a éste, pues, como se lee en el fragmento 110: “para los hombres, lo óptimo es que no se realicen las cosas que quieren”. Leviathan en el fondo.

17) *La mayoría no comprende las cosas tal como las encuentra, ni aunque se las hayan enseñado, sino que creen sus propias opiniones.*

“La mayoría”, palabra clave: los que duermen; los que no comprenden ni antes de oír ni después de haber escuchado, los incapaces de hablar y de oír; los que creen tener un mundo particular y sin más, al asomarse a lo común, se dejan llevar y sorprender por cualquier palabra. Un “pueblo” sin educación, no puede ser gobernado. Estos que duermen y que sin “gusto caminan por su existencia son también los que hace referencia el fragmento 11 que dice que “a las bestias, incluso a golpes hay que llevar a comer”.

18) *Si no se espera lo inesperado, no se hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es.*

La idea de sorpresa una vez más²⁴⁶. Pero en esta ocasión con el matiz de poder encontrar o hallar *dentro de uno mismo*, pues se observa en el fragmento 45 esta sentencia: “los límites del alma nos los hallarás caminando aunque intentes recorrer todos los caminos, tan profundo es su fundamento”, esto, en contrapartida (de buscar en *un hacia fuera*) del aforismo 22 que dice: “los que buscan oro excavan mucha tierra y encuentran poco” (Véase también el fr. 27²⁴⁷ que dice: “a los hombres aguarda tras la muerte lo que no esperan ni imaginan”).

19) *No saben escuchar ni hablar.*

Insensatos que ni una ni otra cosa pueden hacer. ¿Los “políticos”? Quizá. Pero en este caso seguramente estamos hablando de los πολλοι. No es un reclamo o una queja, en rigor, sino una descripción de quienes seguramente, a la vista de Heráclito, hablaban y oían. ¿Retóricos, sofistas, filósofos, magos, sacerdotes, pitonisas? Todos ellos lo hacían y es en ese sentido que los πολλοι no se concentran en ser, necesariamente, de una clase social o de cierto rango en la nomenclatura del poder en el contexto de Heráclito, al referirse a “ellos” (es decir a los imbéciles), también abarcaba a la clase aristocrática y letrada, sin duda.

20) *Una vez que nacen quieren vivir y tener su muerte, pero todavía más descansar y dejar hijos que generen muertes.*

²⁴⁶ Cf. fr. 6

²⁴⁷ Véase también “la objetualidad de dios” en Heidegger. *Estudios sobre mística medieval*. Madrid, 2001, Siruela, pp 46-48 .

Reproduciéndose (quieren vivir aún sin un sentido sino el de su misma muerte) ocasionan más muerte al reproducir para morir. Esta sentencia que se acopla al Eclesiastés del Antiguo Testamento, toca a la vez tradiciones aún poco exploradas en relación con la griega que se expresan magistralmente en los Evangelios Apócrifos²⁴⁸, y que, son luz para estudios tan importantes como recientes del mundo gnóstico. Pero si el veredicto antiguo es aún más arcaico, habría en todo caso que releer las sentencias de los mandamientos y replantearnos junto con Girard²⁴⁹, ese “no matarás” aún cuando de lo que se trata la vida es también, saber morir y matar. *Dar la muerte* en Jacques Derrida.

21) *Muerte es cuantas cosas vemos al despertar, sueño cuantas vemos al dormir.*

Fundirnos con el mundo es morir (como acto iniciático y posible del nirvana védico). Aproximarnos es sólo la intención (cf. con el fr. 122: “aproximación”) del único vínculo que tenemos con el mundo, es decir, de la palabra. *El silencio y lo mudo* nos concede un campo de acción muy complejo. El sueño es un retorno a nosotros, al yo. Muerte como “delegar” nuestro “yo” en lo “otro” es también en contraste, vivir, estar en vigilia, despertar.

22) *Los que buscan oro excavan mucha tierra y encuentran poco.*

²⁴⁸ “¿Hasta cuando los hombres seguirán muriendo?... Mientras las mujeres sigan engendrando” *Evangelios Apócrifos*. “Evangelio de los egipcios”. Madrid, 1996, Biblioteca de Autores Cristianos. Edición crítica bilingüe. 9ª edic. pp 55-56.

²⁴⁹ Cf. Girard, René, *La ruta antigua de los hombres perversos* Barcelona, 2002. Anagrama.

Ya en el fragmento 18 leemos que “si no se espera lo inesperado, no se hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es”. Pero con seguridad este fragmento 22 también se refiere a los insaciables y a los miserables (que no a los “pobres”) que aún “teniendo nada tienen”.

23) *Ni siquiera el nombre de Justicia conocerían si estas cosas no estuviesen.*

Dicho de otro modo: sin la realidad, ni siquiera sabríamos, del nombre de *la Justicia*. Todo es un choque de contrarios, sin la injusticia, ni siquiera sabríamos el nombre de la justicia. Es un punto de referencia y como tal, un postulado la injusticia que da nombre a lo que puede ser.

24) *Dioses y hombres honran a los muertos en la guerra.*

Es un honor morir en la guerra, en el combate, en la conquista, esa es una verdad desde la antigüedad. Desde estos ángulos se han desatado varias visiones encontradas para las éticas militares, sobre todo, y sin embargo desde las aristas de la épica hasta, al menos la prosa y la rima de Goethe, esta sentencia conserva su carácter íntegro sobre todo, cuando la lucha es por la libertad y por principios morales que pueden también ser leídos con las acepciones del romanticismo más clásico. (cf. con el fr. 136 “las almas de los muertos en la guerra son más puras que los muertos en las enfermedades”). Este fragmento con seguridad estuvo desde el inicio junto al siguiente.

25) *Muertes mayores obtienen suertes mayores.*

Fusiones más contundentes y finales más trágicos, crean suertes más grandes. La idea de proporcionalidad implica que una muerte mediocre, sin honor, no tiene gloria. Saber morir a tiempo es saber retirarse a tiempo.

26) *El hombre en la noche enciende para sí una luz, cuando, al morir, se apagan sus ojos; viviendo toca al muerto al dormir cuando se han apagado sus ojos; despierto toca al que duerme.*

Se funden las nociones del dormir y morir en este fragmento. El hombre cuando duerme enciende para sí una luz (que es su sueño). Y cuando duerme es capaz de tocar al muerto viviendo su sueño, pero despierto, toca al que duerme. ¿Quién es el despierto?, el que no duerme, y lo toca para ordenarle. ¡Sueña lo que quieras, pero obedece!.

27) *A los hombres aguarda tras la muerte lo que no esperan ni imaginan.*

El enigma de la muerte cifrado también en los fragmentos 18, 22, 25 y 27 se encuentra en este. Los hombres esperan “algo”, lo que sea, no la nada²⁵⁰ pues es impensable²⁵¹. Incluso en el *Eclesiastés* se puede leer: “El hombre no sabe lo que llegará a suceder, y lo que llegará a suceder después de él, ¿quién se lo puede informar?”²⁵²

²⁵⁰ Véase, Flores Corrales Otilio, “Algunas consideraciones sobre el infierno”. En *Revista de Estudios Políticos* número 33 mayo-agosto de 2003. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México 2003.

²⁵¹ O como lo dice el *Eclesiastés* 9-10 “Todo lo que tu mano halle que hacer, hazlo con tu mismo poder, porque no hay trabajo ni formación de proyectos ni conocimiento ni sabiduría en el Seol, el lugar a donde vas”.

²⁵² *Ibidem* 10-14.

28) *El más digno de confianza conoce y custodia sólo lo que le parece digno de fe. Y sin embargo Diké condenará también a los procreadores y testigos de mentiras.*

Ese más digno es digno de confianza por su fe en lo que él cree. Pero los hombres carentes de fe ¿de qué valen? “La mayoría de las cosas divinas escapan al conocimiento por falta de fe” (fr. 86), La fe es el fundamento del conocimiento y en el fondo del amor. No olvidemos que es el amor la esencia misma del Estado²⁵³. Y Diké que castiga mediante la vigilancia de las Erinias, es a la vez un *meta-fuego*, pues como se dice en el fragmento 66: “a todas las cosas al llegar el fuego las juzgará y las condenará”. Pero hay que recordar que Hesíodo²⁵⁴ ya habla de una justicia vengadora que no descansa y que es materia semejante en lo que respecta a la Diké en Heráclito.

Ya lo constatamos al hablar de las Erinias (pues ellas siguen a los malvados incluso después de la muerte), que hay una “justicia” (Δίκη) –tal vez piadosa- que castigará a los procreadores y testigos de mentiras (no a los que se equivocan ni a los que cometen error, sino al que con artimañas le da intencionalidad al sentido del logos que usa). Es ella, Diké, una fuerza que igual que en Epicteto ese “Uno”, busca –¿sin lograrlo?- el “bien” como teleología del mundo²⁵⁵.

29) *Los mejores escogen una cosa en lugar de todas: gloria perpetua en lugar de cosas mortales, pero la mayoría es saciada como ganado.*

²⁵³ Cf. Hegel. *Enciclopedia*. Op, cit. & 535.

²⁵⁴ *Trabajos*. 257.

Esta tradición épica es legada al menos desde Homero. Los principios y los fundamentos de honor, nos remiten a que hay que escoger una cosa y no todas, un tiempo y no la perpetuidad en el poder. Morir a tiempo, retirarse a tiempo. Pero “la mayoría” ni se limita ni se mesura. En el aforismo 49 reafirmamos esto con estas palabras: “Uno solo es para mí como miles, si es el mejor”.

30) *Este mundo el mismo para todos, ningún dios ni hombre lo ha hecho, sino que fue siempre, es y será, fuego siempre vivo que se enciende a medidas y se apaga a medidas.*

Este mundo (cosmos) como unidad, es para todos el mismo –el presente- y representa *lo común* en alguna de sus facetas, pues el logos, *lo común*, no es sólo la materialidad de la inmediatez. Esta vigilia (en contraste con el mundo de cada cual, del que duerme) es eterna como *physis y logos*. La representación figurativa del fuego (como signo de temporalidad y de medida), no implica un relativismo aritmético de las cosas, sino un estar y no estar a la vez según naturaleza. Pero aunque ningún dios ni ningún hombre ha creado (o hecho) al mundo, el polemós, “la guerra es padre de todos y rey de todos pues; a unos ha designado dioses y a otros hombres; a unos los hace esclavos y a otros libres”, como se lee en el fragmento 53. Lo desconcertante como real, no obstante es lo que dice Heráclito en su fragmento (para la mayoría apócrifo) 132: “los hombres vuelven esclavos a dioses y a hombres”.

²⁵⁵ Epicteto *sobre la amistad*. op. cit. p. 239.

31) *Fases del fuego: primero el mar, del mar la mitad tierra, y la mitad tormenta... La tierra se disuelve en el mar, y se mide en la misa proporción que antes de devenir tierra.*

Quizá se refiera a las fases míticas de la formación del mundo pues, se coincide que el mar es primogénito (esto, incluso desde las tradiciones prehoméricas) y luego la tierra. ¿O tal vez debamos de asumir que fue primero lo húmedo –es decir, la embriaguez- y luego lo seco y la medida y luego decir que, la medida se disuelve en la embriaguez?. No es del todo inverosímil esta lectura. Si la tierra se disuelve en el mar, la medida entonces se da en la proporción de lo que antes era. Que nadie se jacte de ser puro y santo. “Lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se moja” (fr. 126)

32) *Uno lo sabio: quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus.*

La relación que guardan los aforismos de Heráclito con Oriente es apenas muy recientemente estudiada²⁵⁶. La impresionante semejanza, por ejemplo con Lao Zi respecto a “lo Uno”, y al “quiere y no quiere...” son contundentes. La maravilla de los efectos de los viajeros de aquellos tiempos que no lograron plasmar sus datos en los anales de la doxografía aún inquieta. Lo cierto es que el Tao y el logos (*Uno-¿Zeus?*) son uno; que lo sabio tiene y no tiene nombre. Las enseñanzas para ejercer el poder están inscritas en el libro del Tao, “...un hábil vencedor de su enemigo, no entabla con él combate”.²⁵⁷

²⁵⁶ Véase el capítulo II *Inciso A* de esta tesis.

²⁵⁷ Lao Zi. *El Libro del Tao*. (op. cit. xxxiii p. 67).

33) *Es también ley obedecer la voluntad de lo Uno.*

Tal vez el problema central sea el kierkegaardiano²⁵⁸ respeto a sí tenemos un deber absoluto “hacia lo uno” y luego entonces, someternos a una exhaustiva reflexión sobre libertad y voluntad. Al menos en Heráclito obedecer la voluntad de “lo Uno” lleva implícito acatar *lo mejor* y en cierta medida, la de *uno* mismo en concordancia con la de *lo uno*. Esta es una raíz de la democracia, con todas sus cauces problemáticas. Aunque no deja de ser compleja y paradójica la lectura de esto si añadimos a este fragmento el 104: “¿Qué inteligencia o pensamiento tienen ellos? Se dejan persuadir por los cantores del pueblo y toman a la multitud como maestro, no viendo que la mayoría son los males y los pocos buenos”.

34) *Sin inteligencia, escuchando parecen sordos; el refrán lo atestigua para ellos: aún presentes están ausentes.*

Un eco del fragmento 19 “no saben escuchar ni hablar” es éste. Un preludeo al 78 que dice: “el carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí”, o al 87 “el hombre imbécil suele dejarse asombrar por cualquier discurso”. Se refiere a οἱ πολλοί. Los que aún presentes están ausentes son esos que no comprenden, aunque “comprender sea la más grande virtud” (fr. 112). Pero para Heráclito “común es a todos pensar” (fr. 113) y no es –comprender- facultad exclusiva de “unos pocos”, pues “a todos los hombres les está permitido conocerse a sí mismos y comprender” (fr. 116). Lo

que no dice, al menos veladamente nuestro filósofo, es *qué* es lo que hace que no comprendan los que no comprenden, qué es lo que los hace sordos, lo que los hace ausentes. Lo cierto es que siempre han sido, son y serán dominados no por *los mejores* a ellos, sino por el polemos.

35) *Es necesario que los filósofos sean conocedores de muchas cosas.*

Esta exigencia es un ideal griego, y no entramos a cierto debate *estéril* si dijo esto o no Heráclito aún tomando en consideración el fr. 40 que dice “mucha erudición no enseña inteligencia...”, por ejemplo. Lo que sí es un hecho, es que un filósofo (amante de la sabiduría) que aspire no sólo a pensar sino a intervenir en el mundo, debe de tener un conocimiento integral de su contexto (polis).

36) *Para las almas es muerte convertirse en agua; para el agua es muerte convertirse en tierra: pero de la tierra nace el agua y del agua el alma.*

El sentido de muerte es el sentido de transformar lo seco a lo húmedo. Y lo esencial es que de lo húmedo nace el alma, de la embriaguez la vida, a tras Dionisos. La danza y *la forma más sobria* son lo mismo: la política y la finitud de fusión también.

37) *Los cerdos se lavan en el cieno –Cf fr.13- , las aves de corral en el polvo o cenizas.*

²⁵⁸ Obviamente me refiero a la obra de Sören Kierkegaard, *Temor y Temblor*. "Problemata II "¿Existe un deber absoluto para con dios?" Madrid, 2004, Fontamara 5ª

El aforismo 9, 11, 13, 29 y 49 al menos corresponden a una unidad con este 37. Asnos, cerdos, bestias, monos o imbéciles son los mismos para nuestro filósofo usa como metáfora e estos animales para describir a el común de los hombres que no pueden seguir al logos y que, incluso aún habiéndolo escuchado son incapaces de comprenderlo como versa en el fragmento 2.

38) *Según algunos parece que él (Tales) fue el primer astrólogo... Heráclito y Demócrito en su favor lo testifican.*

El fragmento 105 dice: “Homero, astrólogo”. Una contrariedad de orden cronológico, pues si Homero lo fue, Tales no fue el primero. Pero si lo fue, un sentido doble probablemente tiene la palabra “astrólogo”, uno para cada uno. De no serlo, uno de los dos fragmentos es apócrifo. En todo caso sabemos por la tradición presocrática (inserta en una reflexión fundamentalmente de la physis), que Tales era un ferviente observador de las estrellas y que Homero inscribía poéticamente en el imaginario humano sobre ellas.

39) *En Pirene nació Bías, hijo de Teutames, su discurso supera el de los demás.*

Obviamente Bías, uno de los siete sabios de Grecia, era reconocido incluso por Heráclito como un hombre importante por sus sentencias, y la valía de este fragmento probablemente sea saber que Bías, antecedió a Heráclito y que, los fragmentos de carácter ético –y político- (no sólo de physis) que nos llegan como corriente de pensamiento, tenían ya cierta

reimp.

circulación e injerencia no sólo en la poesía, sino en este capítulo esencial de la historia de la filosofía.

40) *Mucha erudición no enseña inteligencia, de lo contrario a Hesíodo se la habría enseñado, y a Pitágoras, y también a Jenófanes y Hecateto.*

No es que Heráclito esté contra “saber mucho” pues también dijo que (en el fr. 35) “es necesario que los filósofos sean conocedores de muchas cosas”. La erudición (como colección de datos) no es, ni jamás ha sido “conocer” bajo el rigor del sentido más profundo del *cogitum* latino. Hay personas o personajes en todos los tiempos que “hablan y opinan de todo” sin poseer esencia alguna sus palabras. Sólo repetidores. La eterna confrontación y diferencia entre ser culto y ser educado, incluso, entre ser un demagogo y un político siempre es pertinente.

41) *Uno lo sabio: conocer la razón por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas.*

La estrecha relación que guarda este aforismo con el número 33 es capital: “es también ley obedecer la voluntad de lo Uno”. Asumir la idea de unidad entre la pluralidad y de que todo es piloteado por todo; que todo tiene conexión con todo y que las partes no son ajenas al todo, es el contenido de una sabiduría (que no de una erudición, por cierto, tan criticada por Heráclito) dicha a la manera de los maestros de verdad de la Grecia arcaica. Uno lo sabio: logos²⁵⁹.

42) *Homero debe ser expulsado de los certámenes y apaleado; Arquíloco también.*

Con seguridad Homero (y Arquíloco también) era un lugar común en aquellos tiempos, sobre todo, para argumentar citándolo como autoridad sobre cuestiones que hoy podríamos denominar “académicas”. Esta sentencia exigía menos “repetición” y más lucidez.

43) *La desmesura es necesaria extinguirla más que un incendio.*

Este principio lo adoptaron los estoicos como principal; es probablemente, un reclamo de los excesos de los antiguos, sobre todo en los ritos; es una concordancia de que todo tiene una medida y una naturaleza y que, no hay que sobrepasar esa medida, como dicen los fragmentos 28 (sobre Diké) y el 94, pues “si lo hiciera, las Erinias, agentes de la Justicia, lo descubrirían”.

44) *Es necesario que el pueblo luche por la ley así como por los muros de su ciudad.*

Esta sentencia no sólo tiene el carácter civil del deber, sino un principio político que es el espíritu mismo del derecho. La ley, desde tiempos remotos es fundamento de humanidad. La ley es principio y fin de todo acto político²⁶⁰. Contiene una muy estrecha relación con los fragmentos 41 y 33,

²⁵⁹ Fragmentos 1, 2, 32, 41, 50, 64, 72, 89, 90, 113 y 114

²⁶⁰ La reflexión sobre “los mandamientos”, por ejemplo en el mundo antiguo, nos la da Girard en *La ruta antigua de los hombres perversos*. op. cit.

en donde se pone de manifiesto que “es también ley obedecer la voluntad de lo Uno”, en donde todo es gobernado por todo.

45) *Los límites del alma no los hallarás caminando aunque intentes recorrer todos los caminos, tan profundo es su fundamento.*

Este tema órfico, y sin duda mucho más antiguo, el del alma, es recurrente en las grandes cosmovisiones de todo tiempo²⁶¹. La profundidad o los fundamentos del alma y de sus límites, incluso hoy, aún son un enigma. Si esta dualidad, alma-cuerpo la aceptamos como válida, hemos de convenir con el Antiguo Testamento que, “entonces el polvo vuelve a la tierra, justamente como sucedía que era, y el espíritu mismo vuelve a Dios, que lo dio”²⁶².

46) *La presunción es una enfermedad sagrada y la vista engaña.*

Tiene, como todo aforismo heraclíteo, varios sentidos este dicho. Puede leerse que la presunción (del hombre) es un *pathós*, o que, la presunción es sólo para dioses. Quedémonos con la primera versión. Pero la segunda parte

²⁶¹ En Hipólito de Roma (235 d.C.) encontramos, por ejemplo –haciendo alusión a una tradición antigua -: “Dicen los nassenos que el alma es difícil de encontrar y de comprender, pues no permanece siempre, ni en un mismo modo, ni en una misma forma, ni en una misma pasión, de manera que se puede expresar en su imagen y comprender en su esencia. Estas diversas mutaciones las tienen contenidas en el evangelio titulado “según los egipcios” (*Evangelios Apócrifos*, op. cit. p. 57). Quizá este evangelio sea producto de la sentencia de Heráclito, pero dadas las fuentes que tenían los egipcios, no descartamos que haya sido Heráclito el que fue influido por tales.

²⁶² Eclesiastés 12-7

de la sentencia es reveladora respecto de la primera (puesto que la presunción es para ser vista), pues la representación es sólo un grado del conocimiento²⁶³.

47) *No hagamos conjeturas al azar acerca de las cosas supremas.*

Aunque en el fr. 124 se dice “cosas arrojadas al azar lo más hermoso del mundo, el orden del mundo”, cuando pensamos en “cosas supremas”, no hay que hacerlo al azar, aunque suceden por azar. Sin el azar ni la fortuna, no habría movimiento sensato entre los hombres.

48) *Para el arco su nombre es vida, su obra muerte.*

Tensión: vida-muerte²⁶⁴; Pólemos. Muerte: salir, fundirse. Vida como tensión de contrarios. “Armonía invisible” como se dice el fragmento 54. Es como lo explica el mismo Heráclito en el fr. 51: “no entienden como al divergir se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira”

49) *Uno solo es para mí como miles, si es el mejor.*

Se trata de una reafirmación del fragmento 29 donde leemos que “los mejores escogen una cosa en lugar de todas: gloria perpetua en lugar de cosas mortales, pero la mayoría es saciada como ganada”. Es un eco que nos viene

²⁶³ Y sin embargo la mística medieval tenía por ciertas las palabras que nos transmite Clemente de Alejandría: “Admira lo presente, poniendo esto como primer grado del conocimiento del más allá” (*Evangelios Apócrifos*, op. cit. p. 58)

²⁶⁴ Cf. con Bernabé, A. *Textos órficos*, op. cit. p. 72.

de la épica y que será parte fundamental de la ética griega que en este renglón, lleva hasta sus últimas consecuencias Píndaro.

49ª) *En los mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos.*

Todo fluye y nada permanece²⁶⁵. Todo cambia, todo es movimiento; todo es y no es a la vez. Rotación como exigencia elemental en política: todo tiene un tiempo. “El tiempo de vida es un niño que juega a los dados” (fr. 51), un tiempo de vida jugueteo y festivo. Estamos y no estamos, somos y no somos los mismos como aquel camino que es el mismo que sube y que baja (fragmentos, 10, 59, 60, 65, 88, 91). El énfasis sobre este eterno cambio que inmiscuye directamente al logos y al polemos, igual lleva implícita la idea de finitud en todo.

50) *Cuando se escucha, no a mí sino al logos, lo sabio es convenir que se sabe que todo es uno.*

El fragmento 10, “uniones: todo y no todo, reunido, separado, consonante disonante; de todo uno y de uno todo” con éste, hacen una resonancia reiterativa junto con el 33 y con el 41: “uno lo sabio: conocer la razón por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas”. Pero aún así, “la humanidad es incapaz de comprenderlo, igual antes que después de percibirlo” como se manifiesta en el fragmento 1 haciendo alusión a los dormidos en el mejor de los casos puesto que en esta situación abarca a la humanidad misma. El 81 también es relevante porque “lo mismo es lo vivo

²⁶⁵ Platón. *Cratilo* 402 op. cit.

que lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues estos al cambiar son aquellos y aquellos al cambiar son éstos”

51) *No entienden como al diverger se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira.*

La figura del arco ya la encontramos en el fragmento 48. La paradoja que envuelve este aforismo tiene el sentido relativamente explicativo de aquel en donde se dice que la justicia es conflicto o discordia o injusticia (fr. 80), o como en el 67 donde también encontramos unidad entre contrarios.

52) *El tiempo de vida es un niño que juega a los dados: de un niño es el reino.*

La coincidencia griega con el pensamiento hebreo es notable²⁶⁶. Y aunque hay encuentros significativos entre una y otra cultura, no deja de sorprendernos algunas de las partes en donde coinciden casi literalmente. Este es el caso de este fragmento, que por cierto, nos lo transmite Hipólito en donde junto con Pablo, se asevera que es “de un niño el reino”. La ironía, no obstante griega de poner a este infante jugando a los dados, separa esta sentencia de la cristiana. Todo es cambio, pero festivo y trágico.

²⁶⁶ Véase, por ejemplo Werner, Jaeger *cristianismo primitivo y paideia griega* op. cit. Pero también las coincidencias (al menos con Heráclito) se hacen notar también con las cosmovisiones orientales tales como nos las presentan, por ejemplo, los Upanishads que dicen: “Esto es aquello, esto no es otra cosa que aquello...” (Citado por Colli, *Filosofía de la expresión* op. cit. p. 31.)

53) *Guerra es padre de todos y rey de todos; a unos designa dioses y a otros hombres; a unos los hace esclavos y a otros libres.*

Este aforismo central ha merecido una parte exclusiva de esta tesis. Guerra como pólemos, no significa lo que Ares en el mundo griego. Guerra como conflicto y como choque permanente de opuestos hace del mundo, humano y divino, lo que hay. El pólemos es logos²⁶⁷. Si ha de haber algún desencuentro este se refleja en la palabra.

54) *La armonía invisible vale más que la visible.*

Un sentido metafísico que involucra necesariamente al alma humana tiene este texto. Armonía como equilibrio que *vale*, pero que *igual*, no está presente el mundo donde se carece de equidad, armonía y equilibrio, por eso vale tanto, porque se carece de ello.

55) *De cuantas cosas es posible ver, oír y aprender: esas son las que prefiero.*

La *coma* entre el *ver* y *oír* es clave en este fragmento. Si la tuvo o no en el texto original, tal vez nunca se sabrá. Pero si aceptamos su existencia ahí, “de cuantas cosas es posible ver (,)...” entonces las que *prefiere* son las que *escucha* y *aprende*. De tal suerte que en la percepción de los sentidos *prefiere* el oído que los ojos (Cf. con, por ejemplo, el fragmento 46 que dice “... y la vista engaña”). Aunque de manera clara en el 101^a dice: “los ojos son testigos más exactos que los oídos”. Como testigos, no como instrumentos para la

sabiduría. Esto se logra ver como mayor precisión en 107: “malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras”

56) *Se equivocan los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas, como Homero, quien fue el más sabio de todos los griegos. Pues los niños que mataban piojos le engañaron diciéndole: aquellos que hemos visto y atrapado los hemos dejado; aquellos que no hemos ni visto ni atrapado los llevamos encima.*

Heráclito reconoce como el más sabio de los griegos a Homero, pese al aforismo 42. Aquí lo usa como ejemplo de la condición humana que vive en el equívoco sin saber de las cosas manifiestas. Y hay varios fragmentos que lo demuestran, el 78, 79, 87, 110 son representativos al respecto. Si a Homero lo engañaron unos niños, qué se espera de los demás.

57) *Maestro de muchos es Hesíodo. Reconocen que sabía muchísimas cosas, él que no conocía día y noche, ya que son uno.*

Hesíodo es uno de los eruditos al que se refería en el fragmento 40 (“muchísima erudición no enseña inteligencia...”). Ya en los tiempos de Heráclito por este texto se deduce que Hesíodo tenía “una escuela”, o, al menos “muchos” seguidores. Frente a esa erudición, Heráclito lanza aún sus sentencias como lo hacían los maestros antiguos, hablando de sabiduría, no de enseñanzas: *el día y la noche son uno.*

²⁶⁷ Derrida, *Políticas...* op. cit., particularmente “Algunos” pp. 387-388.

58) *Los médicos cuando cortan, queman y torturan de todas las formas, recriminan a los enfermos que no reciben el salario justo, a pesar de que es de los enfermos de quienes obtienen bienes y enfermedades.*

Se trata aquí de poner como ejemplo esta situación para afirmar su paradoja de encuentro y lucha de contrarios. En 111 dice: “la enfermedad suele hacer a la salud dulce y buena, el hambre a la saciedad, la fatiga al reposo” El juego de interpretaciones es amplia en este sentido, sobre todo con el número de fragmentos dedicados a reiterar esta lucha. Cf. con los fragmentos 8, 31, 36, 59, 62, 88 y 126.

59) *El camino recto y curvo del rodillo que carda es uno y el mismo.*

Idea de unidad, de que todo es gobernado a través de todas las cosas. Es y no es al mismo tiempo. Como el siguiente aforismo “el camino que sube y baja es uno y el mismo”, de la misma manera, esta idea la encontramos en varias resonancias como en la de los fragmentos 1, 2, 32, 41, 50, 61, 62, 64, 65, 72, 89, 90, 113 y 114.

60) *El camino que sube y baja es uno y el mismo.*

Los ecos de esta idea esencial, dijimos en la nota anterior, se repiten a lo largo del legado de Heráclito. Es en semejanza, la enseñanza que nos dice nuestro filósofo que no entendió Hesíodo que es lo mismo el día y la noche. O como se señala en el fragmento 126 “lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se moja”.

61) *El mar, agua más pura y más impura: para los peces potable y salvadora, para los hombres imbebible y destructora.*

Este bloque de fragmentos 1, 2, 32, 41, 50, 59, 62, 64, 65, 72, 89, 90, 113 y 114 que ya enumeramos, le dan el cuerpo a la idea de unidad del movimiento del universo, es decir, también del cosmos humano. Quizá habrá que entender que en este afán, lo que habrá que entender a la vez es que es esto el logos como lucha perpetua de contrincantes en un ser incompleto que es sólo gracias a su contraparte.

62) *Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de aquellos.*

Viviendo la muerte, muriendo la vida, en esto se resume, o se dice de otro modo este dicho.

63) *Contra lo que existe ahí sublevarse y llegar a ser guardianes diligentes de vivos y de cadáveres.*

¿Sublevarse contra la injusticia acaso pues es lo que existe en el mundo? Quizá. Y entonces cuidar a vivos y honrar a muertos.

64) *Todas las cosas las gobierna el rayo.*

Puede utilizarse el rayo como sinónimo del logos y del pólemos. Pero también puede leerse como “el presente”, como el instante y contundencia de

todo “lo que hay”. La tonalidad de este dicho está íntimamente vinculada al espíritu arcaico en donde aún la fuerza del mito impera y hereda.

65) *Indigencia y saciedad.*

Son “uno” y lo mismo como aquel camino que sube y que es el mismo que baja, pues como contrarios que hacen unidad, uno deviene de lo otro y son a la vez, lo uno. Esta idea mística la encontramos en el Tao también, en el Ying yang, en el Tae, y en las grandes religiones del mundo como en el Torá, en la Biblia, en el Corán e incluso en los textos Vedas como en los mayas²⁶⁸.

66) *A todas las cosas al llegar el fuego las juzgará y las condenará.*

Hay una estrecha relación con el fragmento 28. Diké condenará y castigará, pero es necesario que llegue “el fuego” como *alétheia*. Aunque Quintela traduce este mismo texto así: “el fuego sobreviniendo juzgará y condenará todo”²⁶⁹ diciendo que es el fuego y sugiriendo por ende, que no es Diké, coincidiendo en darle ese mismo sentido al fuego: *alétheia*. Pero aún y con todo es Heráclito aquí el influido por Hesíodo²⁷⁰.

67) *El dios: día noche, invierno verano, guerra paz, hartura hambre, se transforma como cuando se mezcla con perfumes (en el sacrificio), se nombra según el aroma de cada uno.*

²⁶⁸ Cf. Eliade, Mircea, *Tratado de la historia de las religiones*. “Capítulo VIII” México, 1975, Era.

²⁶⁹ Op. cit. p. 253.

²⁷⁰ *Teogonía* 185.

“El dios” como *unidad*, como *totalidad*, o como *carácter* o sinónimo del *ethós*, según Wismann²⁷¹. Nos encontramos ante el esquema general de pensar al Estado; al Leviatán; a la cosmópolis desde una metafísica de la paradoja. Vale el esfuerzo de comparar este fragmento con el 51, y 80: “no entienden como al divergir se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira”; “justicia es injusticia”.

67^a) *Así como la araña, estando en medio de la tela, siente inmediatamente cuando una mosca rompe alguno de sus hilos y corre rápidamente hacia allí como si le doliese la ruptura del hilo, así también del hombre si alguna parte del cuerpo se daña, se precipita hacia allí como si no soportase el daño del cuerpo, al que está unida sólida y proporcionalmente.*

Unidad de los contrarios. Cuerpo y alma. Dualismo. Dualismo que se conforma de partes que al fundirse se transforman en “lo impuro”. “Si el dual es el primer plural más allá del singular y la primera complejidad inmediatamente posterior a la unidad, parece legítimo decir que la impureza de dos es la más elemental y ejemplar de todas”²⁷².

68) *También cuando contemplamos y escuchamos ritos obscenos, nos deshacemos del daño producido por ellos sobre nuestros actos. Se emplean estas cosas para el cuidado de nuestra alma y la delimitación de los males que han surgido en ella debido al nacimiento es para que se libere y desligue de tales cadenas por lo que se realizan esas acciones. Y probablemente por*

²⁷¹ Morales, C., op. cit.

²⁷² Jankélévich, Vladimir, *Lo puro y lo impuro*. Madrid, 1990, Taurus, p.41

todo esto los denominó Heráclito “remedios”, como apaciguadores de las calamidades y conduciendo las almas a liberarse de los males del nacimiento.

El contexto en el que Jámblico nos transmite este texto (sacado *de los misterios de Egipto*) nos remite a ideas de *iniciación* y de *bautismo*. Quizá Heráclito se detuvo a proponer o a criticar ciertos “remedios” en los ritos en un contexto medicinal, pero con miras a injerir en el alma.

69) *Considero dos tipos de sacrificios: por un lado, los de los hombres que se han purificado completamente, tales que uno raramente los realizaría, como dice Heráclito, o unos pocos varones felices de contar; por otra parte los materiales, corporales, realizados en cambio...*

Este fragmento, muy en tono del anterior, enmarca la posibilidad de que Heráclito se haya dedicado en algún momento no sólo a reflexionar sobre los ritos o sacrificios de su tiempo, sino a ejercer ciertos.

70) *Juguetes de niños, las opiniones humanas.*

La *doxa* ya desde Heráclito era un nivel de conocimiento disminuido. Las opiniones, en contraste a la sabiduría, son instrumentos que no hay que tomarse “en serio”. En esto se deja ver que existen otros niveles de conocimiento, quizá *el divino* frente al humano.

71) *Acordarse también del que olvida por donde lleva el camino.*

No excluir como premisa de cierta tolerancia en este fragmento, parece ser el sentido profundo de éste. Tomar en cuenta al “que olvida por donde lleva el camino” es significativo. No olvidar al que olvida lleva una carga ética que importa.

72) *Con lo que se relacionan con una especial asiduidad, es de lo que más se separan, y con lo que cotidianamente se encuentran, eso se les muestra extraño.*

La torpeza humana hace que se separen de lo más familiar y que lo tengan por extraño. El fuego, la inmediatez, el rayo, el presente, tal vez no sea un laberinto metafísico sino *todo* a la vez, que no se oculta, pero que tampoco dice, sino que, como el Señor cuyo Oráculo está en Delfos: ni dice ni oculta, sino que indica mediante señales. (Cf. con el aforismo número 93).

73) *No hay que hacer ni decir como los dormidos.*

Esta sugerencia alerta de evitar actuar, como si tuviéramos un mundo particular, es decir, que hay que vivir en vigilia, sabiendo que lo sabio es que todo es común (cf. fr 2). En el mundo de “los despiertos” hay un interés siempre, por “el otro”, esto es un principio en política²⁷³. “Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen²⁷⁴ se vuelve hacia uno en particular” (fr. 89).

²⁷³ Véase mi artículo, “Psiquiatría filosófica política: las patologías de Estado”. Op. cit.

²⁷⁴ No sólo la reflexión sobre los que duermen la da Eliade op. cit. *Fragmentarium*, sino el mismo Nietzsche según lectura de Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Madrid, 2004, Arena libros. (Véase “la más bella invención del enfermo”).

74) *No hay que hacer ni decir como hijos de sus padres.*

Los “hijos de sus padres” son los que duermen, por lógica. ¿Habría que ser “hijos” de “otros”, de *los maestros*, de las *pitonisas*? En todo caso hacer como hijos del polemos, padre y rey de todo.

75) *Los dormidos son hacedores y colaboradores de lo que sucede en el mundo.*

Si los dormidos hacen el mundo, los despiertos lo piensan, lo ordenan.

76) *Muerte de la tierra devenir agua y muerte del agua devenir aire y del aire fuego y viceversa.*

De la tierra al agua, del agua al aire, del aire al fuego. Cada uno de los cuatro elementos es simbólico. De lo seco a lo húmedo, de lo mojado al éter, del aire al fuego. Son niveles en donde lo seco es vida y el fuego es, como ya dijimos en el comentario al fragmento 66: “la verdad”.

77) *Para las almas devenir húmedas placer o muerte.*

Se trata de los niveles mencionados en el fragmento anterior pero con la connotación de añadir el “placer” con el conjuntivo en la “muerte”. Humedad como embriaguez: “el alma seca es la más sabia y la mejor” (fr. 118), pues ya se dibujaba ver en el cuerpo “el mal”, lo pueril y lo fugaz.

78) *El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí.*

El $\eta\theta\omicron\sigma$ como carácter es un tema recurrente en Heráclito. En el fragmento 119 lo encontramos también “el carácter para el hombre es su daímon”. Lo limitado que es el hombre se puede encontrar muy frecuentemente en el pensamiento de este efesino (particularmente, el fragmento 1 es revelador al respecto). En el siguiente fragmento encontramos una clara alusión a pensar en el nivel mediocre del conocimiento humano ante el divino. El juego de resonancias y su reiteración, son un recurso de alertar sobre la existencia de un logos que es *lo sabio*.

79) *El hombre puede ser llamada niño frente a la divinidad, tal como el niño frente al hombre.*

Con seguridad si nos pudiéramos comparar con la divinidad ni siquiera figuraríamos. Esta idea que seguramente retomó Nietzsche para su “superhombre”, no es sino sólo un eco de los fragmentos 82 y 83 en donde se dice que “el mono más hermoso es feo” (en comparación con el hombre) y que “el más sabio de los hombres ante dios un mono parecería en cuanto a sabiduría y belleza y todo lo demás”.

80) *Hay que saber que la guerra es común, y que la justicia es conflicto, y que todas las cosas llegan a ser por el conflicto y la necesidad.*

El pólemos es común, y ya hemos visto que incluso, este pólemos es padre y rey de todo (fr. 53). Y al ser el pólemos también “conflicto”, diremos

entonces que es “justicia”, que todo sucede por el pólemos y la necesidad. Justicia es conflicto: en ello no hay contradicción pues, “no entienden como al divergir se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como el arco y la lira” (fr. 51).

81) *Pitágoras es conductor de los mentirosos.*

Esta sentencia no va dirigida contra Pitágoras, sino contra algunos de sus adeptos.

82) *El mono más hermoso es feo.*

Si la referencia o parámetro de lo bello es “el hombre”, con seguridad que será feo el mono. Pero si nosotros tuviéramos aquella naturaleza *simia* tal vez no lo sería. Aquí aplica la sentencia de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”. Y la semejanza de este fragmento con los fragmentos 79 y 83, nos hace pensar en su unidad con argumentos diferentes.

83) *El más sabio de los hombres ante dios un mono parecerá en cuanto a sabiduría y belleza y todo lo demás.*

Con una íntima relación con el fragmento anterior, en este se muestra el nivel de la belleza y de la sabiduría humana frente a la divina. Pero esta idea de “mono” debe de ser sopesada frente a las otras figuras que también usa Heráclito para referirse a la condición humana: asnos, bestias, cerdos, imbeciles.

84ª) *Transformándose reposa.*

La idea del cambio en este aforismo inunda la reflexión sobre una metáfora que quiere darnos *una idea de movimiento* “de caída”. Lo que cambia al hacerlo reposa, pero es un reposo en movimiento; reposando se transforma.

84b) *Es fatiga esforzarse para otros y ser mandado.*

Obviamente, aunque el discurso piadoso y cristiano, nos ha hecho querer ver esto de otra manera. En el mundo servicial, lo que impera es una ética de esclavos.

85) *Es difícil combatir con el corazón: pues lo que desea se paga con el alma.*

Lo que desea el corazón se paga con el alma. Enamorarse, amar, querencias peligrosas sobre todos los querer. El corazón no puede acoplarse al logos ni entender siquiera que el pólemos es padre y rey de todo. Esta sujeto al capricho de Cupido, de los dioses. “No está permitido a los dioses amar y ser sensatos”²⁷⁵. Perder el alma y la cordura es un instante de juventud. También aquí gobierna el rayo.

86) *La mayoría de las cosas divinas escapan al conocimiento por falta de fe.*

²⁷⁵ Aristóteles, *Retórica* lib III cap. XXIII, 29 (1400b). Citado por Jacques Ferrand, *Melancolía erótica*. Madrid, 1996, Asociación española de neuropsiquiatría, p. 28

Quintela lo traduce así: “ la incredulidad huye para no ser conocida”. Es como otro fragmento aparte. Optamos por la interpretación de Eggers. La *απιστιη* es clave. La razón política sin la fe es sólo humo y polvo, pues sin ella (es decir, sin la fe), la palabra política poco –o nada- nos puede decir²⁷⁶.

87) *El hombre imbécil suele dejarse asombrar por cualquier discurso.*

Βλαζ puede significar también “perezoso, torpe, flojo, estúpido”²⁷⁷, pero igual significa *imbécil* como lo traduce Quintela. No habla del *πολοσ*, este aforismo pero tiene el mismo significado de este vocablo y bien se puede usar como sinónimo. Añadiríamos que aquellos, no sólo se dejan sorprender por cualquier discurso (o palabra), sino que ellos mismos (bestias, monos, cerdos, asnos) las usan.

88) *Lo mismo es lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos al cambiar son aquellos y aquellos al cambiar a su vez son éstos.*

La idea de “contrarios” una vez más, la transformación de lo uno que “cambiando reposa” (fr. 84^a) le da sentido a esta sentencia que dicta que todo se transforma y nada permanece, como la idea del río que fluye (fr. 91).

²⁷⁶ Hay un librito muy interesante sobre la “fe” que es de Royo Marín, Antonio, *La fe de la iglesia*. Madrid, 1979, Biblioteca de Autores Cristianos.

²⁷⁷ *Diccionario Vox*. Op. cit.

89) *Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno en particular.*

El mundo común y único “es necesario seguir” (fr. 2), éste es el de la vigilia, común para todos. Pero los que “duermen” se vuelven hacia uno en particular haciendo del “dormir” una metáfora del *indiferente* y con él, todos los adjetivos que usa para los πολλοί, esa “muchedumbre de mediocres” como lo ha traducido Sloterdijk²⁷⁸.

90) *Todas las cosas se cambian por fuego y el fuego por todas, como el oro por moneda y la moneda por oro.*

Fuego como punto cúspide del proceso del cambio para que, de ahí, como círculo (Cf. fr 103 que dice “es común el principio y el fin sobre la periferia del círculo”), que empiece otra vez el proceso del cambio y mutación de todo. Quizá, como ya le hemos sugerido, el fuego como signo sea un matiz de otra palabra griega clave: la de *verdad*. (Cf. con los fragmentos 66 y76)

91) *No es posible entrar dos veces al mismo río.*

Sobre todo porque las aguas son distintas, evidentemente. Todo es un eterno fluir. (Cf. con los fragmentos 12 y 49^a) “Para quienes entran en los mismos ríos fluyen aguas diferentes...”, “en los mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos”. Las semejanzas se imponen en la sentencia que dicta alteridad permanente y fugacidad del ser que es y no es, como el principio y el fin de Parménides de Elea.

92) *La Pitonisa, con su boca delirante sin sonrisas ni maquillajes ni perfumes, llega con su voz del fondo de mil años en virtud del dios.*

La relación que tienen los fragmentos de Heráclito con los ritos antiguos, hace valorar la importancia que tenían éstos para nuestro filósofo y que sin duda, eran parte de su vivencia y de su crítica más aguda. Sorprende la profundidad de este fragmento, sobre todo su final cuando habla “del dios” que le da sentido a toda la frase: es a ese ethós-dios-daímon-carácter-pitonisa al que hay que escuchar con su voz del fondo de mil años sin la máscara.

93) *El Señor cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica mediante señales.*

Este “señor”, la pitonisa del fragmento anterior o “el dios” encubierto el ethós, no dicen sino que indican mediante señales (signos). Indicando se manifiesta la naturaleza que ama ocultarse (fr. 123).

94) (Y 3) *El sol no sobrepasa los límites, pues si lo hiciera, las Erinias, agentes de Justicia, lo descubrirían.*

Evidentemente son una serie de fragmentos interconectados el 3, el 28, 43 y 90 junto con este. El sol como figura y signo desde tiempos remotos ha sido “el ojo” que lo ve todo, y es este el astro mayor, referencia mayor respecto a que todo tiene una medida y “un tiempo”, una duración, un ciclo.

²⁷⁸ *Extrañamiento op. cit. p. 333.*

95) *La ignorancia mejor ocultarla que presentarla en público.*

Ocultarla, al menos con el *silencio*, pero la impertinencia de los que se mantienen por el oficio de la política, hablan aunque no sepan que dicen: “no saben ni escuchar ni hablar” (fr. 19).

96) *Los cadáveres, más desechables que los excrementos.*

¿Quiénes eran esos cadáveres? ¿O está hablando literal? Caben las dos posibilidades. Lo cierto es que, en efecto, vale más deshacerse de ellos antes que otra cosa. No se puede cargar con ellos en el camino.

97) *Los perros ladran al que no conocen.*

Perros como “escandalosos”, y viceversa. Generalmente la ofensiva se da como ellos cuando se desconoce al interlocutor. Hay que dejar hablar, saber escuchar, también saber escuchar es saber escucharse²⁷⁹.

98) *Las almas olfatean en el Hades.*

Ese sitio a donde van a parar las almas de los muertos (¿sólo de *humanos*? así, en genitivo), por este fragmento deduciríamos que es etéreo (en el aire), que como “aliento” se disipan las almas entre los aromas del mundo²⁸⁰. La relación con el fragmento 7 es notable “Si todo se convirtiera en

²⁷⁹ Cf. Sloterdijk, Peter, *Esferas I*. Madrid, 2003, Siruela. Capítulo VII “el estadio-sirenas” (p.451). Y del mismo autor, Sloterdijk, *El sol y la muerte*. Madrid, 2003, Parte I “tener oído para los terrores de la propia época” p. 11-24.

²⁸⁰ Véase mi artículo *Algunas consideraciones sobre el infierno* Op. cit.

humo, las narices lo reconocerían”. La tonalidad de estos fragmentos respecto a las visiones órficas de los elementos nos habla de la importancia de Hades, pero sobre todo de la preocupación perenne del más allá del rayo o de este eterno presente.

99) *Si el sol no estuviese, por los astros sería de noche.*

El sol como aquel que “todo lo ve” en su ausencia, la ignorancia. Pero el sol es más que eso, también lleva consigo el significado implícito de fertilidad, de virilidad y de temporalidad. Sin el sol también nosotros mismos no veríamos el mundo. Luz, logos, rayo, noche, todo es uno.

100) *Las estaciones llevan todas las cosas.*

Las fases que se hayan en el fragmento 31, y la naturaleza de las cosas según el 36 y 90, llevan implícito el tema del tiempo y del cambio. En este caso, las estaciones como divisiones del tiempo cíclico, lo devoran todo, como Κρατος y como Shiva. La relación que guarda este aforismo con el 126^a hace pensar que estuvieron quizá unidos en una parte específica de la obra de nuestro filósofo.

101) *Me he buscado a mí mismo.*

O “me he investigado a mí mismo”. Tema ético por excelencia, es uno de los puntos cardinales del pensamiento griego que en este fragmento, parece ser un eco las palabras que estaban escritas sobre el oráculo de Delfos: “conócete a ti mismo”. (véase el comentario a los fragmentos 113 “común es

a todos pensar” y 116 “a todos los hombres les está permitido conocerse a sí mismos y comprender”). También habría que añadir a esta sentencia un sentido irónico que tal vez lo tuvo alguna vez: “me he buscado a mí mismo, y no me encontré”.

101ª) *Los ojos son testigos más exactos que los oídos.*

Los fragmentos 46 “...la vista engaña”, 55 “de cuantas cosas es posible ver...”, 107 “malos testigos son para los hombres los ojos...”, 102 “a los ojos del...”, unidos con éste que equipara y compara a los ojos con oídos, nos indican como unidad, que hay que fiarnos unas veces de ellos y otras veces de aquellos. Pero aún cuando el común “no sabe ni escuchar ni hablar”, los que ven no pueden ser fiables porque la armonía invisible vale más que la visible.

102) *A los ojos del dios, bellas son todas las cosas y buenas y justas; pero los hombres consideran unas injustas, otras justas.*

Los hombres tienen una visión parcial de lo que ven. Para un dios piadoso “que comprende” (como lo sugiere el fragmento 112) todas las cosas son buenas y justas. Pero los hombres son incapaces de comprender que tales cosas son y no son a la vez justas y buenas. Y en todo caso, si para el dios “todas” son buenas y justas, no sabe que son y no son a la vez. Pero si para él así lo son, *el cambio del mundo* solo es la escenografía de lo humano puramente.

103) *Es común el principio y el fin sobre la periferia del círculo.*

La coincidencia que tiene este aforismo con Parménides parece ser un tema de la época, pero sobre todo, una herencia de las filosofías de Oriente²⁸¹.

104) *¿Qué inteligencia o pensamiento tienen ellos? Se dejan persuadir por los cantores del pueblo y toman a la multitud como su maestro, no viendo que la mayoría son los males y los pocos buenos.*

Evidentemente que se está hablando de οι πολλοι. De esos que se dejan persuadir por cualquier palabra (fr. 87. Confróntese también los comentarios a los fragmentos 5, 11 y 33). “Toman a la multitud como su maestro”, esos seguidores y repetidores que se dejan llevar por donde les lleve el placer –complaciendo siempre a los demás- y el dinero, sin saber que “los muchos (πολλοι en el texto), son el mal” (κακοι) y los pocos (no los *aristós*) los αγαθοι, es decir los buenos. Crítica al espíritu de la democracia. Tal vez por ello “es cosa de *hombres libres* vivir por sí mismos y no por causa de otros (Cf. con 84b). Por eso los griegos consideraban la profesión como algo indecoroso” como bien lo apunta Nietzsche²⁸².

105) *Homero, astrólogo.*

Se dijo en el fragmento 38 que Tales fue el primer astrólogo. Si Homero lo fue entonces queda invalidado ello. Probablemente este adjetivo este usado de manera indiferente para dos cuestiones también distintas. Si aceptamos que Homero fue astrólogo, hemos de decir que en el firmamento encontraba sitio para dioses y hombres y que Tales al poner su mirada en el

²⁸¹ Cf. con Burkert, *De Homero a los magos* Op. cit.

²⁸² Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política*. Madrid, 2004. Trotta, p. 130.

cielo, proponía otra lectura respecto a las estrellas y al movimiento de los astros.

106) *La naturaleza de cada día es única.*

Única, como lo testifica el fragmento 6 “el sol es nuevo cada día”. La naturaleza también fluye como el río y nada en ella es inmóvil ni eterno. El movimiento aún azaroso y contingente (cf. fr. 124) lo es y se presenta *así* para el hombre, no para el logos. La natura ama ocultarse a los ojos humanos, cambia y nada permanece. Paradójicamente siempre al ser *otra*, es siempre la *misma*.

107) *Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras.*

Si de por sí, los ojos no son fiables como fuente de conocimiento, esto se acentúa con quienes tienen almas bárbaras. (Aunque era sólo un prejuicio muy griego hablar así de los “bárbaros”, pues ahora sabemos de la riqueza invaluable, no solo de los persas de aquel tiempo, sino de culturas maravillosas que no pertenecían a la lengua griega).

108) *De cuantos he escuchado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo Sabio es distinto de todas las cosas.*

A los que ha escuchado ya los ha criticado en el fragmento 19: “no sabes escuchar ni hablar”. Lo sabio es lo Uno, como dice en el 32 “Uno lo sabio: quiere y no quiere ser llamado Zeus” y en el 41: “Uno lo sabio: conocer

la razón por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas”. Pero de esto nada saben los que ha oído Heráclito, por ello sostiene, entre otras cosas que “la ignorancia mejor ocultarla que presentarla en público” (fr. 95)

109) *La insipiente, pues, es mejor disimularla, pero es difícil si uno se entrega al desarreglo y al vino.*

Se trata del fragmento 95 pero en este se añade que “es difícil si uno se entrega al desarreglo y al vino”. Insipiente o ignorancia aquí son lo mismo. Y es mejor disimularla (aunque con el silencio y con el “arreglo”), pero es difícil ocultarla (si se la tiene) en la embriaguez pues en 117 y 118 leemos: “un varón, cuando está ebrio, se deja llevar por un niño impúber, tambaleándose, sin saber a dónde va, por tener el alma húmeda”, “el alma seca es la más sabia y la mejor”²⁸³.

110) *Para los hombres, lo óptimo es que no se realicen las cosas que quieren.*

Como si fuera un eco de la palabra de Teognis²⁸⁴ nos llega esta sentencia, pues van (los hombres) en pos de lo peor aún sabiendo que es mejor para ellos²⁸⁵. La semejanza que tiene este fragmento con el 56, 78, 79 y

²⁸³ Aunque Teognis dice “Bebe el vino que bajo las cimas –para mí– del Taigeto, produjeron las vides plantadas por el viejo Teotímo, a los dioses querido, sobre las faldas del monte, del Platanisto de agua gélida conduciendo. Del cual bebiendo, en verdad, disiparás las ásperas cuitas y mucho más ligero serás, emborrachado” Versión de Rubén Bonifaz Nuño. *Antología de la lírica griega* op. cit. p. 75.

²⁸⁴ Íbidem. “De todas las cosas, no nacer, para los hombres, la óptima”.

²⁸⁵ Cf. Rosset, Clement, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica* (particularmente Capítulo II 2 y 3), Barcelona, 1976, Barral. Y también con Spinoza *Ética*. Op. cit.

87, es muestra de los límites de acción que guarda el común de los hombres que conforman la humanidad. Lo excepcional está en la genialidad, pero ella es amiga de *Nomos*.

111) *La enfermedad suele hacer a la salud dulce y buena, el hambre a la saciedad, la fatiga al reposo.*

Lucha de contrarios; orden aleatorio, renovación. Como en el fragmento 126: “lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se moja”. De la misma manera que hambre hartura son lo mismo, el movimiento de los contrarios nos indica que todo lo presente siendo y no siendo a la vez, se encuentra en un grado de incompletud preludio del conflicto, como naturaleza de las cosas.

112) *Comprender es la más grande virtud y sabiduría, decir cosas verdaderas y actuar según naturaleza, escuchándola.*

El punto más alto del Hombre está en “comprender” σοφρονειν. “Pensar bien” traduce Quintela. Este es un momento cúspide de la humanidad. *Virtud* por antonomasia y *sabiduría* envuelve este verbo mayor y se añade a ello “decir cosas verdaderas y actuar según naturaleza”. Comprender es un nivel más elevado que entender, pues la comprensión es sobre todo, un estado o nivel de ética que lleva implícitas aristas como la tolerancia y el respeto como fundamentos de la política. Pero pensando en que

el sabio es el que no se deja engañar, es el que más capacidad de engaño tiene sobre todos los demás²⁸⁶.

113) *Común es a todos pensar.*

Eggers no coincide en que este dicho ni el numerado 116 sean de Heráclito pues, en efecto, después de decirnos sobre lo limitado que es el alma humana (Cf. fr. 78 “el carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí”, también 79, por ejemplo), pareciera entonces con éste contrariarse. No dice “pensar bien”; pudo haber sólo tenido el significado de “es facultad del hombre pensar”, o, incluso, solamente de que “el pensar, no es garantía de nada”.

114) *Los que hablan con inteligencia tienen que fortalecerse con lo común a todos, como la ciudad con la ley y la ciudad más fuertemente. Pues se nutren todas las leyes de los hombres de una divina. Pues ésta domina tanto como quiere y basta a todas y prevalece sobre ellas.*

Sobre el hombre, lo divino, ya lo señalamos en el comentario anterior. Pero en el pensamiento humano, los que hablan con inteligencia, deberán apoyarse en “lo común a todos, como la ciudad con la ley”. Ley divina que parece mostrarse en “lo común”, aunque el fr. 104, otra vez, nos problematiza la coherencia entre “lo común” y lo que se dice en él.

115) *Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo.*

²⁸⁶ Colli, G. *Después de Nietzsche*. “No ser engañados y engañar” p.80-81. Op. cit.

No dice “del alma humana”. El logos que habita en el alma humana crece, se va afinando con la *paideia* que se le da, en las demás, según este dicho, también.

116) *A todos los hombres les está permitido conocerse a sí mismos y comprender.*

“Les está permitido”, pero ello no es garantía de que así lo hagan; tienen la facultad de hacerlo, el permiso (la libertad de hacerlo), conforme al dictado del “conócete a ti mismo” y de “comprender” (fr. 112). Pero parece que no lo hacen. No es imposible aunque quizá no haya en el mundo, alguien que pueda jactarse de conocerse a sí mismo.

117) *Un varón, cuando está ebrio, se deja llevar por un niño impúber, tambaleándose, sin saber a dónde va, por tener el alma húmeda.*

El fragmento 109 es prelude de este que predispone el sentido del 118. Ya citamos a Teognis respecto del vino en uno de sus fragmentos²⁸⁷ que traduce Bonifaz Nuño. Otra cita para compensar este dicho 117, la sacamos del Antiguo Testamento pensando en los hombres-mayoría de los que nos habla Heráclito: “den ustedes licor embriagante al que está a punto de perecer, y vino a los que están amargados del alma. Beba uno y olvídense de su pobreza, y no se acuerde más de su propio penoso afán”²⁸⁸.

118) *El alma seca es la más sabia y la mejor.*

²⁸⁷ op. cit. *Antología*. P. 75

²⁸⁸ Proverbios 31 6 y 7.

Esta alma seca, con seguridad es de las más escasas sobre la faz de la tierra puesto que un hombre sabio, difícil es de encontrar. ¿O debemos en todo caso decir que es el alma húmeda la natural que porta el hombre? En el fragmento 126 se lee que lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se moja. Los puros y los santos también humedecen su alma.

119) *El carácter para el hombre es su "daímon"*.

"Daímon" que puede tener significados varios: "destino" es uno de ellos²⁸⁹. En el fragmento 78 ya comentamos algo sobre el "carácter" y en la última arte del capítulo II de esta tesis también. Podemos reincidir diciendo, junto con el Dr. Enrique Hülsz que el éthos del hombre es su daímon, porque en el éthos está la idea del hombre²⁹⁰. Es este éthos la medida del hombre y los límites de sus alcances, sobre todo, partiendo de la ética, en los senderos más íntimos y contundentes de la política.

120) *Los límites del amanecer y del atardecer: la Osa. Y frente a la Osa, el confín de Zeus que brilla.*

Una idea cosmológica de Heráclito que se sumerge en la espacial. Frente a la Osa (límites del crepúsculo) o el sol que brilla; o el lucero

²⁸⁹ Aunque *tardío* para el contexto de Heráclito, un estudio serio sobre el "daímon" lo encontramos en Tovar, Antonio, *Vida de Sócrates*. (Capítulo IX *el demonio socrático*) Madrid, 1984, Alianza Universidad. Pero quien nos podría dar más "luz" sobre el tema es Colli, en *el nacimiento de la filosofía* op. cit.

²⁹⁰ Hülsz, Enrique. *Heráclito. el ethos del filósofo*. Op. cit.

(¿Venus?) del atardecer. Las distancias del firmamento eran medidas para los viajeros y para los antiguos sabios.

121) *Lo que merecen los efesios adultos es ser muertos todos, y dejar la ciudad para los niños, ya que expulsaron a Hermodoro, el varón más útil de entre ellos diciendo: de entre nosotros que ninguno sea el más útil, y si hay alguno así, que lo sea en otra parte y entre otros.*

Obviamente es un comentario a raíz de la expulsión de su “amigo” Hermodoro de Éfeso.

122) *Aproximación.*

Adelantamos parte del comentario de esta “palabra-fragmento” en la nota con la que abrimos este capítulo. Quizá tenga que ver con el fragmento 84^a que dice “transformándose reposa” (aproximándose cambia), hay un gran crisol de posibilidades de combinación de esta palabra con prácticamente cualquier fragmento heraclíteo. Eggers al traducirlo por “ponerse al lado”, probablemente lea con nosotros la proximidad de los contrarios en su devenir siendo siempre elementos que cambian y no cambian a la vez. “Lo uno que permanece inmutable en su devenir otro incesantemente vuelve desde ese otro sobre sí, la *physis* misma pero presentida ya como *logos* o como aquello que reposa cambiando”²⁹¹.

123) *La naturaleza ama ocultarse.*

Se oculta pero no se esconde, no dice pero indica. Evidentemente que está hablando de que se oculta a los hombres. *Physis* como *logos*. Se muestra pero no dice. "... Y los signos son, desde tiempos remotos, el lenguaje de los dioses"²⁹². Al no decir, no habla, pero expresa, porque *el habla habla*²⁹³. No dice que el *logos* está en ella ni que ella misma es el *logos*, porque es así y no es así a la vez, pues la naturaleza humana no está sólo en la *physis* y los límites del alma, tampoco los podemos encontrar.

124) *Cosas arrojadas al azar lo más hermoso del mundo, el orden del mundo.*

Eggers tiene esta versión: "el más bello ornamento es como un montón de desperdicios echados al voleo". Rosset esta: "el más hermoso arreglo es parecido a un montón de basura reunida al azar"²⁹⁴. Basura echada al azar, el orden del mundo. Entendiendo por "basura" "lo que no importa" y tal vez así entendido se pueda afirmar también: "nada importante hay en el mundo". Esta más bella armonía concuerda perfectamente con el fragmento 8 "de los discordantes resulta la más bella armonía".

125) *La bebida de cebada se descompone si no se mueve.*

Es parte de una "receta" y que pudiera ser un ejemplo del movimiento y del proceso de lo que cambia.

²⁹¹ Escohotado, Antonio. *De physis a polis*. Op. cit. p. 45

²⁹² Hölderlin. Citado por Heidegger en su *Arte y poesía*. México, 1992, FCE. p. 144

²⁹³ Heidegger, M., *De camino al habla*. Barcelona, 1987, Odós. (Parte 1: "el habla").

²⁹⁴ Rosset, C., op. cit. *La antinaturalidad* p. 144.

125^a) *Que no les falte la riqueza ¡oh efesios!, para que salga a la luz la prueba de su vileza.*

Otro reclamo descendiente del aforismo 121 sobre la expulsión de Hermodoro, pero con alcances aún más extensos. Οι πολλοι encarnados en sus paisanos, de quienes seguramente se inspiró Heráclito para postular su decepción de la condición humana como mediocre y tibia.

126) *Lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se moja.*

Confróntese con los comentarios de los fragmentos 8, 31, 36, 59, 60, 61, 62, y 88. El transito de los contrarios y el eterno fluir de ellos en su unidad en el movimiento del cosmos, provoca que este choque perpetuo sea unidad y que lo Uno así lo dicte: todo es conflicto y la injusticia es la más bella armonía.

126^a) *De acuerdo con el logos de los tiempos, se calcula el número siete según las fases de la luna, pero se divide según las Osas, ambas constelaciones de la inmortal Memoria.*

El fragmento 100 también nos habla de las estaciones. La coincidencia y el énfasis en este juego de interpretaciones sobre los ciclos que cambian, se da a raíz de la observación del cielo. Si se ha dicho que Tales y que Homero fueron astrólogos, sin duda que Heráclito también lo fue desde el punto de vista de estos fragmentos.

127) *Si son dioses ¿para qué los lloran?, y si los lloran, ya no los consideren dioses.*

La crítica mordaz que tenía Heráclito a los ritos de su tiempo, por ejemplo en lo que se logra ver en los fragmentos 5, 14, 15, 128, bien le pudo ocasionar serios problemas a nuestro filósofo. Reiteramos: “Si Heráclito hubiera sido ateniense, es casi seguro que habría sido condenado por blasfemia, como dice Wilamowitz”²⁹⁵.

128) *Dirigen plegarias a las estatuas de los dioses que no oyen, como si oyeran, a ellas que no otorgan recompensas como si no las reclamaran.*

Con seguridad este fragmento fue dirigido a esa *muchedumbre* que sin comprender nada sobre los ritos, “se entregaba a ellos” sin el más remoto contenido; dedicado a esos a quien estuvo también dirigido el fragmento 5 que dice: “en vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien tras sumergirse en el fango, con fango se limpiara. Y rezan a estatuas como si estuvieran charlando con la casa, no conociendo en absoluto quiénes son dioses ni héroes”.

129) *Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación en grado máximo entre todos los hombres, y habiendo escogido estos escritos, los convirtió en su propia sabiduría, mera erudición y arte de maldad.*

Pitágoras es uno de los que menciona en el fragmento 40 como maestro de mucha erudición, tal vez también “maestro de muchos” (fr. 57) y, en el fr.

81 dice que es “Pitágoras conductor de mentirosos”. Aquí lo corrobora y remarca. Este es, bajo la numeración de Diels el último fragmento aceptado por Eggers, los siguientes siguen siendo numeración de Diels pero para el profesor Conrado Eggers Lan apócrifos²⁹⁶.

130) *No conviene mover a la risa hasta tal punto que parezcas ridículo tú mismo.*

Parece ser una sentencia más estoico-medieval que heraclítea. Y sin embargo, podría considerarse de Heráclito tan solo por que podría ser continuación de su dicho 43: “la desmesura es necesaria extinguirla más que un incendio”.

131) *La excesiva estimación de sí mismo es obstáculo al progreso.*

El ser un ególatra nunca ha sido una buena fórmula para llegar a algo. También pensar en la importancia de uno mismo, es pensar en las cosas echadas al azar, como lo apuntamos en el comentario al fragmento 124.

132) *Los hombres vuelven esclavos a dioses y hombres.*

El polemós dicta quien es hombre y quien es dios, quien esclavo y quien libre (fr. 53). Este fragmento 132 solo intenta centrar al hombre en el

²⁹⁵ Dodds. *Los griegos y lo irracional*. Op. cit. p. 173-174.

²⁹⁶ De la numeración de Diels, los que Eggers considera apócrifos son los numerales 35, 38, 46, 68-71, 76, 77, 109, 113, 115, y 116. Los que recogemos son los que nos comparte Mondolfo. Op. cit.

hacedor (u operador) de lo que el polemos dicta pretendiendo –sin lograrlo-, creer que son los hombres los que pueden hacer de un dios, un esclavo.

133) *Los hombres malos son adversarios de los veraces.*

Esta visión más bien cántara, quizá se la atribuyan a Heráclito, aunque sea por añadidura, por los *contrarios* que maneja²⁹⁷.

134) *La educación es un segundo sol para los educados.*

Con la idea de “sol” se maneja so pretexto, en los fragmentos que nos llegan de la antigüedad, ideas que se le atribuyen al filósofo de Éfeso pero que, dudosamente en este caso, pueda ser este dicho de Heráclito. La idea es mucho más romana que griega. Un griego podría en todo caso decir que es la *paideia*, una segunda naturaleza del hombre.

135) *El camino más breve hacia la reputación decía que está en volverse bueno.*

Obviamente, esta lectura piadosa es ya cristiana pero con los claros tintes que Heráclito debió sugerirles a los gnósticos y a los estoicos tardíos. Seguir al logos, no necesariamente es ser un hombre bueno, aunque Clemente lo traduzca (al logos) igual, como pedagogo²⁹⁸.

²⁹⁷ Véase “¿Es bueno? ¿Es malo?” de Deleuze, Gilles *Nietzsche y la filosofía*. Op. cit. pp. 168-172,

²⁹⁸ Clemente. *El pedagogo*. Op. Cit. libro I, 4 (página 49).

136) *Las almas de los muertos en la guerra son más puras que los muertos en las enfermedades.*

El fragmento 24 “Dioses y hombres honran a los muertos en la guerra” ya es un antecedente directo a este 136. El espíritu épico aún conformaba el realce guerrero que debía tener todo *polités*. De ese empuje se mantenía la seguridad de la polis aunque lejos están los que combaten por su polis, de los dueños de ésta.

137) *Todas las cosas se realizan según el destino, y éste es también necesidad; escribe, en efecto: hay pues, destinos en todos los casos.*

Quizá hubiese de decir “todas las cosas humanas...” pues, según hemos dicho, el *ethós* del hombre es su destino (fr. 119). Pero si la idea *fatalista* del destino es la postulada por el cristianismo inmerso en este aforismo, desvirtuaríamos el posible sentido heraclíteo de éste. La palabra “necesidad” aquí involucra el sentido que existe en el fragmento 80 donde encontramos que “hay que saber que la guerra (como destino) es común, y que la justicia es conflicto, y que todas las cosas llegan a ser por el conflicto (como destino) y la necesidad”.

138) *Cual uno abre el camino de su vida.*

En 119 se dice que el carácter del hombre es su destino. Cada cual con su carácter esculpe la “obra o el fracaso” de su vida. “Todas las cosas se realizan según el destino” dice el fragmento anterior, “según el carácter con las que se hagan”.

139) *Puesto que dicen algunos que los astros están en dirección de los principios... hasta donde lo quiere el creador.*

Eminentemente este dicho es de corte patrístico. Al menos los fragmentos 100, 120, 126^a nos hablan de las estaciones y de los astros. La variante de este 139 es el uso (como sinónimo) del “creador” respecto al de “Zeus” en el 120.

CONCLUSIONES GENERALES (UNA BREVE FUGA)

*Cosas arrojadas al azar lo más hermoso del mundo,
el orden del mundo.*

Heráclito.



Las raíces pensamiento griego, tienen una inocultable influencia de Oriente. La fusión arcaica entre filosofía y poesía, mezclan la esencia del pensamiento desde los tiempos más remotos. La sabiduría de la antigüedad es fundamentalmente poética y por lo tanto también, enigmática.

Las delineaciones de la estética filosófica no sólo poética, han marcado las raíces del pensamiento griego. La danza y los ritos fueron otrora, signos de una sapiencia que se trasmutó entre los hombres que dejaban la épica con el advenimiento de lo clásico hacia un pensamiento que dejó también a tras a la mística con las iniciales conjeturas de “lo uno”, con lo que vieron nacer aquellos hombres, el punto “más alto” del pensamiento no sólo griego sino hasta romano. Y con la consolidación de la lírica y de la comedia, se dejó

paulatinamente a tras el espíritu con el que surgió la tragedia. De Homero a Esquilo o a Píndaro, al menos, así fue.

En ese maravilloso universo de tránsitos de la conciencia de la humanidad se circunscribe Heráclito; ese sabio que todavía expresó sus sentencias como lo hacían los antiguos; ese fue el filósofo que besó el siglo quinto antes de Cristo griego en Éfeso, lugar del mundo heleno, pero testigo de los pasos (que se diluyen en los secretos de la historia) de los que llevaban y traían ideas y creencias de Oriente y del majestuoso Egipto.

Los pasados de Heráclito no son Homero ni Hesíodo ni Pitágoras solamente. Los órficos también con sus ritos eran fundamento de lo que él aprendía y luego sentenciaba; Dionisos en el fondo le inquietó siendo él mismo (es decir, Heráclito), uno de los últimos humanos que lograría ser contemporáneo de signos de ese *dios-raíz de la vida indestructible* que caía y junto con ello, de la inicial decadencia de oráculos, que sólo hasta el mundo de Roma, encontraron sepultura siendo suplidos por otro *dios extraño*, allá entre los gnósticos, los estoicos y los cínicos.

El pensamiento de Heráclito es fundamental, “fundacional” y provocador; paradójico y profundo. Es ruptura y círculo. La sabiduría que se expresa en los fragmentos que hoy la erudición le concede como suyos, es manifiesta en textos *atemporales*. Sus dichos “enigmáticos” (que son partes de *un libro* que no conocemos), hablan de lo que no se puede hablar. Logos, Tao, Nirvana... hermanan a este efesino con Buda, Lao Tsé (Zi) o con cualquier patristico.

El aforismo y la paradoja son sólo recursos de un discurso con silencios, pero que escapan por instantes también, a los misterios tanto de los que duermen, como de la verdad que no se demuestra sino que sólo se muestra. Un lenguaje que se encierra en el logos para vivir en la polis donde la discordia prevalece. Este lenguaje y este logos son el pólemos porque de él emanan todas las naturalezas tanto humanas como divinas. El mundo polivectorial de este logos-pólemos, es un laberinto que juega con lo múltiple. El asombro del logos ante *lo vario*, y ante la dispersión en Heráclito, lo retornan al mundo del mito: a la *Metis*.

Pero más allá (o quizá sólo más acá) de los misterios a los que él se refería, Heráclito en la incipiente y engañosa polis, denuncia “la indiferencia” de los hombres que aún presentes están ausentes del interés que pudiese ser legítimo, que les exigía aquella polis que desde siempre tuvo, contrastes en ello: Teognis y Arquíloco luchando contra Homero en los inicios reflexivos de la vida pública y política, aún nos sorprende.

La fundamentación de unidad de lo diverso, sólo fue pauta de acción de los sofistas y también de Heráclito que coincidía con ellos en que no hay develación, sino sólo paradojas en el fondo. La unidad nació en la utopía de la unidad y en la diversidad del logos que se estableció en el movimiento de la lucha eterna de sí mismo.

Al hablar de los *indiferentes*, pretendía decirnos la importancia de lo común, pero esos indiferentes (parte de ellos en la cúpula misma de la polis), se han olvidado de esos aún *muchos más*, y han impuesto, con su vigoroso poder egoísta, la barrera material entre los hombres.

Indiferencia y envidia entre los hombres, herencia caínica, ruta antigua de los hombres perversos. Pero justo tras el discurso de unidad, se justifica la estupidez política de una cohesión de simulación en la aparente civilidad cada vez más frágil entre nosotros. Ni fraternidad ni amor a flor de piel, sólo en lo profundo de unos y de otros pueden existir estos elementos de los que con ello, creen tener, un mundo particular que difícilmente se puede compartir. Consuelo y tragedia.

Heráclito al denunciar a los charlatanes de los ritos –por ejemplo- hace que debemos preguntarnos, ¿a quién voltear a ver entonces como el anticharlatán, *el verdadero y auténtico* si el mundo es pura simulación, pura representación ante un logos inalcanzable? ¿Quién está a tras de la escenografía, quién habla a tras de la máscara? ¿Hay esencia en el mundo?. El demiurgo se transforma en la razón de Estado.

Solo conflicto: pólemos, guerra como *artimaña* de la inteligencia y del conflicto. *Métis* en el centro quiere y no quiere ser llamada *kratós*, violencia, que eso significaba en Hesíodo y que eso mismo veía Heráclito en su logos. Sin la discordia, la envidia ($\epsilon\rho\iota\sigma$), o la injusticia, la *inmovilidad* recaería en el cosmos. Conflicto cósmico que atañe a la conducta y al movimiento humano.

Inmovilidad y totalitarismo sin la injusticia, sin la discordia. Pero a los hombres les gusta obedecer y ser mandados –aunque no siempre haya sido así-. Los muchos que tienen por maestros a la muchedumbre, optan por una querencia de una *paz perpetua* sin comprender que es la discordia la justicia, la que les quita el aparente yugo del sectarismo totalitario sobre de ellos bajo

el manto optimista y piadoso, del derecho que solo esconde venganza en esa falaz paz del que más puede.

De esa discordia resulta la más bella armonía, o, en todo caso, de la estrategia del logos traducido éste —el logos—, por un logos estratégico para el *poder* de un Leviatán (cada vez más planetario) hecho como si fuese ése poder encarnado “el nuevo ídolo”, esa metáfora fantástica y contundente del genio de Nietzsche.

Y sin embargo el logos como fundamento no es un logos conciliador. Se diluye en la nada como espectro del futuro, o como valija del mercado de un presente que se compra y que se vende, al mejor postor. El polemos aritmético se transforma en la contienda democrática bajo esa misma tutela liberal y salvaje, que dejó a los ideales humanistas muy a tras. Y sin embargo el pólemos ahí está.

El logos desde Heráclito se empezó a formular (no a formar) como un modelo, como una *medida natura* del devenir y del alma cosificada y diluida en el espíritu decadente de la conciencia misma del hombre; y entonces, ese modelo, ese ideal, también (a excepción del espíritu artístico) ha dejado de ser un logo-ludens relegado para la vida particular sin saber de su esencia lúdica y jocosa en lo público, sino hasta hace apenas muy poco.

La unidad siempre incompleta descansando reposa, se renueva, la incompletud acompaña desde el inicio al hombre, y de ello ya el viejo Platón también daba cuenta. En lo inconcluso se mueve el hombre, y en lo privado intercambia intentos ciegos tocando las puertas del amor, y en lo público,

intercambiando batallas y postulando “guerras en la política”, combates en “el yo”, tormentas en “el otro”.

Y sin embargo, en medio de la iniquidad inmediata que nos muestra el mundo, la Justicia es un consuelo optimista y no una respuesta a la inconformidad de la situación humana aquí. No hay justicia si quiera sin esa contundencia de la sumatoria que diluye la culpa y la responsabilidad de quien la quiere ejercer. Un logos estratégico y regulador en todo caso del dolor se separa de posturas epistémicas y ontológicas para complacer al “uno” y a lo común.

Pero el logos se diluye en la intención que usa y que le hacen usar. Un logos vacío como promesa en política adquiere sentido en el marco de lo público sólo si hay fe. Solo la fe salva incluso al logos porque él es la esperanza y el fundamento de lo que apenas medio milenio más tarde de Heráclito, sería el poder de la Iglesia.

Los opuestos son un paso primario que también los sofistas veían, pero la idea de unidad no quedaba reducida sólo a eso, a una visión del mundo y del universo bipolar, sino a una congregación de vectores mucho más amplia que los puros contrarios y que ello dio pie, junto con otras cosmovisiones, al mundo gnóstico y estoico del que tenemos noticia entre los escombros y las sombras de lo que por momentos, nos deja ver el esoterismo de todos los tiempos. Apolo y Dionisos son sólo una combinación tardía del mundo arcaico, Heráclito conjuga los elementos de manera más aguda diciendo que Hades es Dionisos y por tanto concediéndole naturaleza similar a lo vario sin

la necesidad absoluta de pensar solo en “el par”, nuestro filósofo piensa en la más bella armonía que presentan las cosas echadas al azar.



El polemos impone no la unidad, sino el movimiento de unidad presentando una parte sobre la otra, haciendo injusticia así hace justicia. Y en ese imponer, “lo común” propone *marchar en fila* y no salirse de la hilera así, uniformados bajo una idea de unidad engañosa en un estado de envidia en donde “los mejores” distan de serlo y el ideal griego llega en ese renglón, a su límite. Pero Heráclito no se engaña y se pregunta: “¿Qué inteligencia o pensamiento tienen ellos? Se dejan persuadir por los cantores del pueblo y

toman a la multitud como su maestro, no viendo que la mayoría son los males y los pocos buenos”.

Esos “buenos” que acataron el estoicismo y que finalmente también como secta, vivieron en la incertidumbre armados de una capa moral falaz como peligrosa. ¿Cómo se vestiría un hombre bueno? Ya lo preguntaba Luciano de Samosata ¿Cómo se puede conciliar al estoico, al monje, al célibe, al asceta con “los demás”? El mal no existe sino sólo la ignorancia, la incomprensión. Esos κακοι, esos “malos” son los que no saben siquiera que la más alta virtud es comprender. Y “comprender” es uno de los postulados más altos en política.

BIBLIOGRAFÍA

- 📖 Apolodoro. *Biblioteca*. Versión de Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1985.
- 📖 Aristóteles. *Metafísica*. Gredos. Versión trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid 1987.
- 📖 Aristóteles. *Obras*. Aguilar. Versión de Samaranch, Fco. Madrid 1982.
- 📖 Asimov, Isaac. *Los griegos*. Alianza Bolsillo. México 1987.
- 📖 Baca, Víctor. *La Iliada: Canto a la guerra y a la política. Selección y notas*. Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública. México 1988.
- 📖 Barzun, Jacques. *Del amanecer a la decadencia*. Taurus. Madrid 2001.
- 📖 Bengston, Hermann. *Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la antigüedad*. Siglo XXI. México 1984.
- 📖 Bermejo Barrera. J.,C. *Los orígenes de la mitología griega*. Akal Universitaria. Madrid 1996.
- 📖 Bernabé, Alberto. *Textos órficos y filosofía presocrática* Trotta, Madrid 2004.
- 📖 Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Vuelta, México 1992.
- 📖 Bonifaz Nuño, Rubén. *Antología de la lírica griega*. Nuestros Clásicos UNAM. México 1988.
- 📖 Braham, Bracht. *Los cínicos*. Seix Barral, Barcelona 2000.
- 📖 Burkert, Walter. *Cultos místéricos antiguos*. Trotta, Madrid 2005.
- 📖 Burkert, Walter. *De Homero a los magos*. El Acantilado. Barcelona 2002.
- 📖 Calasso, Roberto. *La literatura y los dioses*. Anagrama, Barcelona 2002.
- 📖 Calasso, Roberto. *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Anagrama. Barcelona 1994.

- 📖 Caniff, Patricia. *Pitágoras*. EDIMAT 2002.
- 📖 Capizzi, Antonio *Eraclito e la sua leggenda*. Istituto di filologia classica. Università di Urbino. Roma 1979.
- 📖 Cioran, E. *El ocaso del pensamiento*. Tusquets, Barcelona 2000.
- 📖 Cioran, E. *Historia y Utopía*. Tusquets, Barcelona 2003.
- 📖 Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1988.
- 📖 Cohen; Robert. *Atenas, una democracia*. Orbis. Barcelona 1985.
- 📖 Colli, G. *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets. Barcelona 1983.
- 📖 Colli, G. *La sapienza greca*. Tomos I, II y III. Adphi. Milano 1993-1995.
- 📖 Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Anagrama. Barcelona 2000
- 📖 Colli, Giorgio. *Filosofía de la expresión*. Siruela. Madrid 2004.
- 📖 Cherniss, Harold. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. UNAM. México 1991.
- 📖 Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona 1986.
- 📖 Derrida, Jacques. *Palabra!*. Trotta, Madrid, 2001.
- 📖 Detienne, Marcel y Sissa, Giulia. *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Planeta. México 1991.
- 📖 Detienne, Marcel y Vernant, J.P. *Las artimañas de la inteligencia. La "metis" en la Grecia antigua*. Taurus. Madrid 1988.
- 📖 Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Taurus. Madrid 1983.
- 📖 Diels-Kranz. *Die fragmente der Vorsokratiker*. Berlín 1960.
- 📖 Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Alianza Universidad. Madrid 1985.
- 📖 Duque, Felix (comp.) *Lo santo y lo sagrado*. Trotta, Madrid 1993.

- 📖 Eggers Lan, Conrado. *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. UNAM. México 1984.
- 📖 Eliade, Mircea. *Fragmentarium*. Trotta, Madrid 2004.
- 📖 Eliade, Mircea. *Iniciaciones místicas*. Taurus. Madrid 1989.
- 📖 Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el andrógino*. Kairós. Barcelona 2001.
- 📖 Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Era. México 1975.
- 📖 Epicteto. *Disertaciones*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1993.
- 📖 Escohotado, Antonio. *De physis a polis*. Anagrama. Barcelona 1995.
- 📖 Esquilo. *Tragedias*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1986.
- 📖 Ferrand, Jacques. *Melancolía erótica*. Asociación española de neuropsiquiatría. Madrid 1996.
- 📖 Finley Moses, I. *El nacimiento de la política*. Grijalbo-CONACULTA. México 1990.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Algunas consideraciones sobre el infierno”. En la *Revista de Estudios Políticos* Número 33 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México 2003.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Algunas formulaciones del concepto y del fenómeno de la democracia”. En la *Revista de Estudios Políticos* Número 3 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México 2004.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Nietzsche: la tragedia griega y Zaratustra. (Los orígenes del Zaratustra de Nietzsche en el pensamiento griego clásico)”. En la *Revista de Estudios Políticos* Número 26 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México 2001.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Orden y libertad en el mundo Occidental de nuestro tiempo y estética fundamental en el discurso de las naciones”. En la *Revista de Estudios Políticos* Número 28 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México 2001.

- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Pensar la ciudad (o sobre la construcción de la convivencia en Occidente)”. En la *Revista de Estudios Políticos* Número 31 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México 2002.
- 📖 Flores corrales, Otilio. “Política y Humanismo”. En la *Revista de Estudios Políticos* Número 16 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México 1997.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Psiquiatría filosófico-política: las patologías de Estado”. En la *Revista de Estudios Políticos* Número 30 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México 2002.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. “Sócrates a 2400 años de su muerte”. En la *Revista de Estudios Políticos* Número 29 de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. México 2002.
- 📖 Flores Corrales, Otilio. Síntesis y Reseña de los libros: “De Homero a los magos (Burkert, Walter)” y “Homero y la filología clásica (Nietzsche)”. En el *Boletín de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos* año 3, números 3-4 diciembre de 2002.
- 📖 *Fragmentos de épica griega arcaica*. Versión de Alberto Bernabé Pajares. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1979.
- 📖 Fränkel, Hermann, *Poesía y Filosofía de la Grecia arcaica*. Visor (la balsa de la medusa, número 63). Madrid, 1993.
- 📖 García Bazán. *La gnósis eterna*. Trotta, Barcelona 2003.
- 📖 García Gual, Carlos. *La antigüedad novelada*. Anagrama, Barcelona 1995.
- 📖 García Quintela, M.V. *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid 1992.
- 📖 Garibay, Angel Ma. *Mitología griega. Dioses y héroes*. Porrúa. México 1989.
- 📖 Gernet, Louis. *Antropología de la Grecia antigua*. Taurus. Madrid 1980.

- 📖 Girard, René. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Anagrama, Barcelona 2002.
- 📖 Graves, Robert. *Los mitos griegos*. Tomo I y II. Alianza Bolsillo. Madrid 1985.
- 📖 Graves, Robert. *La comida de los centauros*. Alianza Tres. Madrid 1994.
- 📖 Graves, Robert. *Los dos nacimientos de Dionisio*. Seix Barral. Barcelona 1984.
- 📖 Graves, Robert. *Los mitos hebreos*. Alianza Universidad. Madrid 1986.
- 📖 Guthrie, W. K. C. *Orfeo y la religión griega*. Siruela, Madrid 2003.
- 📖 Hans, Jonas. *La religión gnóstica. El mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela, Madrid 2003.
- 📖 Hans, Küng. *Ser cristiano*. Trotta, Madrid 2003.
- 📖 Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo I, II y III. FCE. México 1985.
- 📖 Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. FCE México 1981.
- 📖 Heidegger, M. *Arte y poesía*. FCE México 1992.
- 📖 Heidegger, M. *Estudios sobre mística medieval*. Siruela, Madrid 2001.
- 📖 Heráclito (Edición de Luis Farre). *Fragmentos*. Aguilar. Argentina, 1973.
- 📖 Heráclito. "Fragmentos". Versión de Enrique Hülsz. En *Cuadernos de apoyo a la docencia*. FFyL UNAM. México 1989.
- 📖 Heródoto. *Historias*. Tomo I, II y III. Versión Bilingüe de Arturo Ramírez Trejo. UNAM. México 1984.
- 📖 Hesíodo. *Teogonía*. . Versión Bilingüe de Paola Vianello de Córdoba. UNAM. México 1986.
- 📖 Hesíodo. *Los trabajos y los días*. Versión Bilingüe de Paola Vianello de Córdoba. UNAM. México 1986.
- 📖 Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1997.

- 📖 Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía* Tomos I y II. Herder. Barcelona 1985.
- 📖 Homero. *Iliada* I-XII. Ed. Bilingüe, tr. Bonifaz Nuño. UNAM. México 1996.
- 📖 Homero. *Iliada* XIII-XXIV. Ed. Bilingüe, tr Bonifaz Nuño. UNAM. México 1997.
- 📖 Homero. *Iliada y Odisea*. Jus. México 1960.
- 📖 Homero. *Iliada*. Versión de Emilio Crespo Gümes. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1991.
- 📖 Hübner, Kurt. *La verdad del mito*. Siglo XXI México 1996.
- 📖 Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. FCE. México 1992.
- 📖 Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE. México 1985.
- 📖 Jankèlèvich, V. *La Muerte*. Pre-textos. Valencia 2002.
- 📖 Jankèlèvich, V. *La paradoja de la moral*. Tusquets. Barcelona 1983.
- 📖 Jankèlèvich, V. *Lo puro y lo impuro*. Taurus. Madrid 1990.
- 📖 Kerényi, Karl. *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Herder. Barcelona 1998.
- 📖 Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*. Fontamara, México 2004.
- 📖 Kirk, G.S. *El mito*. Paidós studio. Barcelona 1985.
- 📖 Kirk. *Los poemas de Homero*. Paidós studio. Barcelona 1985.
- 📖 Klossowski, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Arena libros, Madrid 2004.
- 📖 La Boétie, Etienne. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Tusquets, Barcelona 1980.
- 📖 Laercio, Diógenes. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. En "Biógrafos griegos". Aguilar. Madrid 1964.

- 📖 *Lírica griega arcaica*. Versión de Francisco Rodríguez Adrados. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1986.
- 📖 *Los estoicos antiguos*. (Edición a cargo de Ángel J. Cappelletti). Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1996.
- 📖 *Los evangelios apócrifos*. (Edición de Aurelio de Santos Otero) Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1996.
- 📖 *Los filósofos presocráticos*. Versión de Conrado Eggers Lan. Tomo I, II y III. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1985-1986.
- 📖 *Los filósofos presocráticos*. Versión de Kirk-Raven. Gredos. Madrid 1987.
- 📖 *Los Gnósticos*. Tomo I y II. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1983.
- 📖 Luciano. *Obras*. Tomos I, II, III y IV. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1981 – 1992.
- 📖 Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño. UNAM. México 1984.
- 📖 Marco Aurelio. *Meditaciones*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1994.
- 📖 María Mir, J. (Dir). *Diccionario latino-español; español-latino*. Vox-Bibliograf. Barcelona 1976.
- 📖 Martínez Nieto, Roxana. *La aurora del pensamiento griego*. Trotta, Madrid 2000.
- 📖 Momigliano, Arnaldo. *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*. FCE México 1988.
- 📖 Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI. México 1989.
- 📖 Morales García, Cesáreo. “Platón, la línea y la dialéctica”, en *Thesis*, II, número 6, julio, 1980.
- 📖 Mossé, Claude. *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*. Seuil. Paris. 1984.

- 📖 Nestlé, W. *Historia del espíritu griego, desde Homero hasta Luciano*. Ariel. Barcelona 1970.
- 📖 Nicol, E. *Los principios de la filosofía*. FCE. México 1984.
- 📖 Nicol, E. *El porvenir de la filosofía*. FCE. México 1997.
- 📖 Nicol, E. *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*. UNAM. México 1990.
- 📖 Nicol, E. *Historicismo y existencialismo*. FCE. México 1989.
- 📖 Nicol, E. *Ideas de vario linaje*. UNAM. México 1990.
- 📖 Nicol, E. *La idea del hombre*. (edic de 1946) Herder, México 2004.
- 📖 Nicol, E. *La idea del Hombre*. FCE. México 1989.
- 📖 Nicol, E. *La reforma d la filosofía*. FCE: México 1980.
- 📖 Nicol, E. *Metafísica de la expresión*. FCE. México 1989.
- 📖 Nicol, Eduardo. *Crítica de la razón pura*. FCE. México 1982.
- 📖 Niedner, Heinrich. *Mitología Nórdica*. Edicomunicacion. Barcelona 1986.
- 📖 Nietzsche, F. *Escritos sobre retórica*. Trotta, Madrid, 2000.
- 📖 Nietzsche, F. *Escritos sobre retórica*. Trotta. Madrid 2000.
- 📖 Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política*. Trotta. Madrid 2004.
- 📖 Nietzsche, F. *Homero y la Filología Clásica*. Ediciones Clásicas. Madrid 1995.
- 📖 Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. Trotta, Madrid, 2003.
- 📖 Nietzsche, F. *Poesía completa*. Trotta, Madrid 2000.
- 📖 Nietzsche. *La gaya ciencia*. Aguilar, Madrid. 1984.
- 📖 Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Alianza Bolsillo. Madrid 1985.
- 📖 Nietzsche. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. FCE. México 1985.
- 📖 Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*. Libros E. México 1940.
- 📖 Nietzsche. *El origen de la tragedia*. Austral-Espasa Calpe. México 1988.
- 📖 Nietzsche. *Genealogía de la Moral*. Porrúa. México 1984.

- 📖 Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Porrúa. México 1984.
- 📖 Noël, J.F.M. *Diccionario de mitología universal*. Tomo I y II. Edicomunicación. Barcelona 1992.
- 📖 Omero. *Odissea*. Edición griego-italiano. Einaudi. Torino 1989.
- 📖 Omero. *Iliade*. Edición griego-italiano. Einaudi. Torino 1990.
- 📖 Omero. *Odisea*. Versión de José Manuel Pavón. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1982.
- 📖 Pabón, José M. De Urbina. *Diccionario Griego Español*. Vox-Bibliograf. Barcelona 1988.
- 📖 Pániker, Salvador. *Filosofía y mística (una lectura de los griegos)*. Anagrama, Barcelona 1992.
- 📖 Parain, Brice. "La filosofía griega". En *Historia de la filosofía. Tomo II: Siglo XXI*. México 1986.
- 📖 Parain, Brice. *Historia de la filosofía. Tomo I: El pensamiento prefilosófico y oriental*. Siglo XXI. México 1986.
- 📖 Parmenide. *Poema sulla natura*. Versión Giovanni Reale e Luigi Ruggiu. Rusconi. Milano 1991.
- 📖 Pérez Cortés, Sergio. *Palabras de filósofos*. Siglo XXI, México 2004.
- 📖 Píndaro. *Odas y Fragmentos*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1984.
- 📖 Platón. *Obras completas*. Aguilar. Madrid 1969.
- 📖 Plotino. *Enéadas I-II y III y IV*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1992 y 1985.
- 📖 Ramírez Trejo, Arturo. *Heródoto. Padre y creador de la historia científica*. UNAM. México 1984.
- 📖 Reyes, Alfonso. *Obras completas*. Tomos V, XIII, XVI, XVIII, XIX y XX. FCE. México 1981.
- 📖 Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*; Taurus, Madrid 1982.

- 📖 Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta, Madrid 2003.
- 📖 Rivero Weber, Paulina. "Apología de la inmoralidad". *Este país*. México, Agosto de 2004.
- 📖 Rivero Weber, Paulina. *La concepción de la verdad y la ilusión en "el nacimiento de la tragedia" de Nietzsche* (Tesis de licenciatura de la FFyL), México, UNAM, 1992.
- 📖 Romero de Solís, Diego. *Poiesis*. Taurus. Madrid 1981.
- 📖 Rosset, Clement. *La antinaturalidad*. Taurus. Madrid 1974.
- 📖 Rosset, Clement. *Lógica de lo peor*. Barral. Barcelona 1976.
- 📖 Royo, Marín. *La fe de la iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1979.
- 📖 Ruggiu, Luigi. *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele*. Paideia. Brescia 1970.
- 📖 Ruggiu, Luigi. U. *L'Uno e i molti*. Vita e pensiero. Università Cattolica del Sacro Cuore. Milano 1990.
- 📖 Safranski, Rüdiger. *Nietzsche*. Tusquets, Barcelona 2002.
- 📖 Sagols, Lizbeth. *¿Ética en Nietzsche?*. UNAM-FFyL. México 1997.
- 📖 Schoen und T. Noeli. *Langenscheidts Taschenwörterbuch S-D; D-S*. Langenscheidt. Berlin 1980.
- 📖 Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Porrúa. México 1983.
- 📖 Senosiain, Serafin. *El cuerpo tenebroso*. Pre-textos. Valencia 1981.
- 📖 Sierra, Justo. *Obras completas*. Tomos IX, X y XI. UNAM. México 1984.
- 📖 Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. Pre-textos. Valencia 1997.
- 📖 Sloterdijk, P. *Esferas*. Pre textos. Valencia 2ª edic. Valencia 2003.
- 📖 Sloterdijk, Peter. *El sol y la muerte*. Siruela, Madrid 2003.
- 📖 Sloterdijk, Peter. *Esferas II*. Siruela, Madrid 2003.

- 📖 Sloterdijk, Peter. *Extrañamiento del mundo*. Pre-textos. Valencia 2001.
- 📖 Sófocles. *Tragedias*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1992.
- 📖 Solovine. *Heráclito*. París 1964.
- 📖 Spinoza. *Ética*. UNAM, México 1983.
- 📖 Starr, Chester. *Historia del mundo antiguo*. Akal. 1964.
- 📖 Teócrito, Bion, Mosco. *Bucólicos Griegos*. Versión Ipanandro Acaico. SEP. México 1984.
- 📖 Tovar, Antonio. *La vida de Sócrates*. Alianza Universidad. Madrid 1984.
- 📖 Trías, E. (y otros). *En favor de Nietzsche*. Taurus. Madrid. 1972.
- 📖 Trías, Eugenio. *La dispersión*. Taurus. Madrid 1971.
- 📖 Vernant, J.-P. y Vidal-Naquet, P. *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Tomos I y II. Taurus. Madrid 1987 y 1989.
- 📖 Vernant, Jean-Pierre. *El universo, los dioses, los hombres*. Anagrama. Barcelona 2003.
- 📖 Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. EUDEBA. Buenos Aires 1965.
- 📖 Vidal – N, Jean-Pierre *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo XXI. Madrid 1987.
- 📖 Zambrano, María. *El Hombre y lo divino*. FCE 2ª edic. 3ª reimp. México 2001.
- 📖 Zambrano, María. *Filosofía y Poesía*. FCE 4ª edic. 2ª reimp. México 2001.
- 📖 Zambrano, María. *Los bienaventurados*. Siruela. Madrid 1990.

ÍNDICE DE IMÁGENES

Todas las imágenes han sido extraídas del libro *Obras Maestras* del J. Paul Getty Museum, (*Antigüedades*), California, 1997.

Número
de página

observación del texto

1	Estela funeraria ática de Filoxenos y Filomena. Atenas, mármol Pentélico, hacia 400 a.C.
6	Sin dato.
8	Hidria de Caere donde se ve a Heracles y Iolao en el acto de matar a Hidra de Lerna. Etruria, terracota, hacia 525 a.C.
12	Sin dato.
18	Sin dato.
26	Fragmento de relieve con escenas mitológicas. Sur de Italia. Plata sobredorada. Hacia 500 a.C.
40	Jarra-colador micénica con un friso continuo de figuras – Esfinge, toro con ave en el lomo, un hombre agarrando las astas de toro. Chipre o Grecia (?) 1250-1225 a.C.
41	Hércules de Lansdowne. Copia romana de un original griego del siglo IV a.C., mármol pentélico, hacia 125 d.C.
50	(Detalle) Grupo escultórico (soporte de mesa) con dos grifos que atacan a una cierva derribada. Sur de Italia, mármol de Asia Menor policromía, finales del siglo IV a.C.
57	(Detalle) Poeta sentado (quizá Orfeo) y sirenas. Sur de Italia (Terento) Terracota, hacia 310 a.C.
66	Sin dato.
71	(Detalle) Sarcófago que muestra a Aquiles arrastrando el cuerpo de Héctor. Mármol, finales del siglo II- principios del III d.C.
72	(Detalle) Kilix ática de figuras rojas tipo C. Interior: Iliupersis (saqueo de Troya), Exterior: Briseis es quitada a Aquiles. Atenas, terracota, 500-490 a.C.
135	Estatua para el culto de una diosa, quizá Afrodita. Sur de Italia, caliza, mármol de Paria y policromía, 425-400 a.C.
141	(Detalle) Placa con decoración en relieve de Tolomeo y Hermes Trismegisto en una discusión filosófica, Bizancio, plata, siglo VI a.C.