



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA

---

**LA ALEGORÍA DEL FUEGO EN LA FILOSOFÍA DE  
HERÁCLITO: UNA RECONSIDERACIÓN  
METAFÍSICA**

**T E S I S**

**QUE PRESENTA:  
SAÚL PÉREZ QUIROZ**

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**DIRECTOR DE TESIS:  
DR. RICARDO RENÉ HORNEFFER MENGDEHL**



Ciudad Universitaria, Ciudad de México, mayo de 2019



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.



*A mis padres  
A todas las personas que me formaron en mi vocación.  
In memóriam, con cariño y admiración a Enrique Hülsz P.*

*Al G::A::D::U::*



## AGRADECIMIENTOS.

Primeramente, agradezco a mi madre por todo lo que hizo a fin de que consiguiera llegar a este punto. Por la posibilidad de seguir lo que me apasionaba y el apoyo incondicional, aún en contra de sus propias ideas, en ocasiones. Por ser el sustento de este logro alcanzado a través de nuestro esfuerzo en conjunto, por el amor, la comprensión, la paciencia, el esfuerzo y el pan que compartimos. A mi padre por darme la oportunidad de tomar mis propias decisiones y de demostrarle de qué puedo ser capaz. A mi hermano por el continuo aprendizaje extramuros y por la paciencia para desentramar junto a mí la noble labor de la exégesis. Por su apoyo y sus palabras de aliento en los momentos más cruciales, por los juegos, las penas y las glorias, por las horas de desvelo y el trabajo hombro a hombro.

A Ricardo Horneffer por aceptar la tarea de apoyarme, corregirme y cuestionarme a lo largo de la realización de esta tesis. Por sus palabras de aliento, su apoyo, solicitud y amabilidad. Por la oportunidad de hacer lo que más disfruto, que es dar clases. Por la atenta revisión de las fuentes en alemán, y el tiempo invertido en este proyecto. A Enrique Hülsz por dar forma a los inicios de esta investigación, a Josu Landa y Alicia Montemayor por sus contribuciones y recomendaciones bibliográficas, siempre pertinentes y puntuales, para el desarrollo de la presente tesis.

A Itzel Suárez por el apoyo, la compañía, insistencia y aprecio, por creer en algo que yo mismo no alcanzo a ver en mí, y por motivarme a seguir mi vocación más allá de todos los obstáculos. A Juan Carlos por el recordatorio continuo de la labor y el carácter del filósofo y por la permanente oportunidad de reflexionar como colegas, y aún más, como amigos que aman el saber mientras aprenden a vivir la vida que les tocó. A Santiago, Víctor y Atari por estar, por su compañía a lo largo de estos años.

A los colegas y amigos que han creído en este proyecto aún antes de que fuera realidad, en especial a Eben Ezer, sin ella nada de esto habría sido posible del modo en que lo fue. A la Facultad de Filosofía y Letras por la oportunidad de recibir una formación profesional competente y a los programas *PRONABES* y *Manutención UNAM*.



## Índice

Introducción .....	01
Capítulo 1: El fuego y la conflagración: Las lecturas tradicionales.....	04
Capítulo 2: Análisis de los fragmentos.....	18
2.1 B30.....	20
2.2 B31.....	35
2.3 B66.....	51
2.4 B67.....	55
2.5 B90.....	60
Conclusiones: Una posible definición de devenir.....	66
Bibliografía .....	73



La presente investigación refiere las fuentes canónicas para los textos griegos de Heráclito de Éfeso, usando las siguientes abreviaturas —donde las itálicas indican nombre de obra, y la tipografía normal, de autor—:

Clem. Alex.	→	Clemente de Alejandría
Eus.	→	Eusebio de Cesarea
Hippol.	→	Hipólito de Roma
Plut.	→	Plutarco de Queronea
Simpl.	→	Simplicio de Cilicia
<i>An. proc.</i>	→	“Sobre la generación del alma en el Timeo”
<i>E ap Delph.</i>	→	“Sobre la E de Delphos”
<i>In Cael.</i>	→	“Comentario al <i>De Anima</i> de Aristóteles”
<i>PE</i>	→	“Preparatio Evangelica”
<i>Ref.</i>	→	“Refutación de todas las herejías”
<i>Strom.</i>	→	“Stromata”

*Cuando era joven afirmaba no saber nada: pero al hacerse adulto, que lo sabía todo. No fue discípulo de nadie; sino que dijo que se había buscado a sí mismo y de sí mismo lo había aprendido todo.*

Ibid., 5.

...

*No enrolles presuroso sobre tu ombligo el libro de Heráclito de Éfeso.  
En verdad es un sendero de muy arduo acceso.  
Hay oscuridad y tiniebla sin luz.  
Pero si algún iniciado te introduce,  
será más luminoso que el sol resplandeciente*

Diógenes Laercio, IX, 16.



## INTRODUCCIÓN.

Heráclito de Éfeso es, sin lugar a duda, uno de los presocráticos más paradójicos y difíciles de interpretar dado el estilo característico en el que expresa su pensamiento, mismo que le ha valido el pesado epíteto de “El oscuro”. Si bien este pensador presenta ya de por sí una lectura difícil por lo enigmático de las intuiciones que intenta expresar a través de complicadas construcciones lingüísticas, hay que añadir los juegos fonéticos y gramaticales que constituyen la característica prosa del pensador efesio. Así, toda investigación que se pretenda realizar sobre su pensamiento debe partir de la relativamente escasa obra suya que ha llegado hasta nuestros días a través de una serie de fragmentos y tener en cuenta el problema de la autenticidad de éstos. Señaladas las dificultades y escasez del material disponible, se comprende la complejidad de la tarea de un análisis lo más objetivo posible del mismo. De ahí que sea preciso desentrañar los textos originales a fin de intentar formarse una idea más clara sobre el pensamiento de Heráclito.

Esta tesis abordará un tópico emblemático de la filosofía del efesio, mismo que ha dado origen a las más diversas interpretaciones; al grado de que, hasta nuestros días, se sigue discutiendo cómo es que dicho tópico debe ser leído: la alegoría del fuego. Hoy día existen dos principales vertientes de interpretación de esta alegoría: la que ve en el fuego un proceso de la mutación universal y la que encuentra en él una sustancia. Consecuentemente versa la disputa sobre si Heráclito postula o no una conflagración cósmica y sobre si este fuego debe ser entendido como principio inmaterial o como parte de una cosmogonía. Las discusiones alrededor de la conflagración y la cosmogonía serán consideradas a la par de consideraciones filológicas de los fragmentos, a fin de intentar esclarecer de manera concisa el sentido y significado de los mismos. Con miras a una lectura más rica, se tomará en cuenta tanto lo dicho por las interpretaciones conflagracionistas o sustancialistas, como lo dicho por aquellas que entienden la alegoría como principio inmaterial, poniendo de relieve sus concordancias y diferencias.

A fin de realizar un análisis lo más puntual posible sobre el tópico que nos atañe, nos enfocaremos sólo en los fragmentos relevantes, aquellos en que el fuego es mencionado de

manera explícita:<sup>1</sup> B30, B31, B90, B66 y B67<sup>2</sup> salvo el fragmento 67 en el que es una enmienda.

Así pues, tomamos como punto de partida uno distinto al de las lecturas de corte *canónico* que la tradición ha heredado, pues no se considerará el pensamiento del efesio como orientado por una cosmogonía, sino que se intentará defender —junto con Burnet, Cherniss y Reinhardt— la interpretación del fuego de Heráclito como alegoría, más que como la explicitación de una sustancia. Esta alegoría encerraría un símbolo metafísico, pues a través del uso de la imagen verbal, la metáfora, podríamos encontrar en el fuego expresada la idea del devenir comprendido desde distintos aspectos. Finalmente, con base en los resultados del análisis de los fragmentos, se articulará una noción de devenir desprendida de los textos griegos y, a su vez, se buscará proponer una interpretación del tópic que deje de lado los excesos interpretativos, tanto de las lecturas fisicalistas, como de las cosmogónicas. Esta lectura reivindicaría la filosofía de Heráclito como un pensamiento metafísico que se encarga, entre otros problemas, de intentar dar una formulación que arroje alguna luz sobre el problema del devenir.

La identificación tradicional de Heráclito con la imagen del río *en cuyas aguas no se está dos veces*, pone de relieve la preeminencia que poseían los problemas del tiempo y el flujo del mismo, en su pensamiento. Es desde esta perspectiva que haremos una relectura que permita desentrañar, a partir de los textos originales, el verdadero significado de la alegoría del fuego, mismo que ha sido pasado por alto por aquellas lecturas que lo consideran un principio material o sustancia, y que la tradición posterior a Aristóteles ha dado por sentado. Nos enfrentamos, pues, a problemas de corte filosófico y filológico cuya resolución sienta el camino para una comprensión más amplia de uno de los filósofos presocráticos más relevantes y enigmáticos.

El primer capítulo presentará un panorama sobre las discusiones relativas al tópic del fuego en Heráclito: la conflagración universal, la existencia o inexistencia de una cosmogonía postulada por el efesio y las distintas defensas hasta ahora esgrimidas por una y otra tradición interpretativa. Se considerarán las diversas discusiones en torno al tema, a fin

---

<sup>1</sup> Aunque el supuesto fragmento 76 también hace mención del fuego, no es considerado como auténtico por la mayoría de los comentaristas, por lo cual no es tratado aquí.

<sup>2</sup> Nos ceñimos a la clasificación establecida por Diels-Kranz en H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1954. La numeración de los fragmentos mencionados en el presente trabajo será siempre la propuesta por estos editores y frente a ella se hallarán las referencias clásicas canónicas.

de rescatar aspectos de cada una que contribuirían a formar una idea más amplia del pensamiento de Heráclito. En el capítulo segundo, cada fragmento será analizado de forma concreta para poner de manifiesto caracteres específicos de la idea completa detrás de la alegoría del fuego. El análisis crítico de los fragmentos permitirá discernir aquello que se ha heredado de la tradición como el pensamiento de Heráclito, de aquello que de hecho reflejan los textos originales y que en muchos casos pareciera ir en contra de la interpretación estoica. A su vez, permitirá un acercamiento a las fuentes primeras, libre de prejuicios, anacronismos y sobre-interpretación en la medida de lo posible. A través de tal acercamiento, propondremos una lectura que reivindique el carácter alegórico y metafísico de la prosa heraclíteica, enfatizando la clara preocupación del efesio por responder a uno de los problemas innegablemente dominantes en la realidad cotidiana: el problema metafísico del devenir. Dicha reconsideración nos permitirá articular una noción metafísica de devenir extraída de los textos heraclíteos, en el tercer capítulo, a la vez que depurar de anacronismos las lecturas que la tradición ha seguido, con miras a una mejor exégesis del pensamiento del oscuro. El análisis específico de cada fragmento nos permitirá recolectar las ideas expuestas por Heráclito y las diversas intuiciones presentes en cada uno de ellos, con miras a la articulación de éstas en el concepto de devenir.

## CAPÍTULO I

### *El fuego y la conflagración: Las lecturas tradicionales.*

La polémica respecto a si Heráclito postula o no una conflagración, y la concomitante corrección o incorrección de la lectura conflagracionista, han alimentado la discusión alrededor de la figura del fuego. Tal disenso ha llegado hasta nuestros días, pues existen lecturas contrapuestas que continúan discutiendo el significado *original* de los escritos del efesio en torno al tópico. Ante tal panorama, y a fin de aportar nuevas vías de acercamiento a la discusión, nos proponemos exponer los puntos clave y debilidades de las lecturas conflagracionistas y cosmogónicas. Para ello se hará un repaso crítico de las mismas, a través de la exposición que hace Rodolfo Mondolfo al respecto en su *Heráclito*,<sup>3</sup> tomamos esta como punto de partida, dada la puntualidad del análisis, y por ser una de las más importantes fuentes canónicas de estudio del pensamiento heraclíteo no sólo en nuestro idioma. Cabe resaltar que la argumentación que nos proponemos sacar adelante nos permitirá, en ocasiones, tener contacto con la tradición conflagracionista, pero a la vez irá marcando la distancia que guardamos respecto a esa interpretación. Lo anterior permitirá articular, así, una posición interpretativa más amplia, pues considera elementos tanto de las lecturas conflagracionistas, como de sus contrapuestas que niegan la conflagración.

La tradición filosófica ha perpetuado la lectura sobre la figura del fuego en Heráclito que pretende entenderlo principalmente como una ἀρχή que, a través de las transformaciones que sufre (B31),<sup>4</sup> conformaría el mundo en su totalidad. Esta lectura fue comenzada por Aristóteles, quien afirma explícitamente en *Metafísica* 1067a 4-5 que Heráclito pretendía que *todas las cosas se conviertan en fuego en algún momento*. Posteriormente, siguiendo la interpretación aristotélica, los estoicos tardíos como Teofrasto y Clemente contribuyeron a perpetuarla y terminaron relacionándola con ideas estoicas como la ἐκπύρωσις

---

<sup>3</sup> La edición utilizada para el presente trabajo es Mondolfo R., *Heráclito: Textos y problemas de interpretación*, trad. de Oberdan Calletti, México, México, Siglo XXI, 1996.

<sup>4</sup> DK B31 «πυρὸς τροπαὶ • πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ (γῆ) θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ» Giros del fuego: Primero el mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad prestér [...] (la tierra) vuelve a dispersarse en mar, y es medido según la misma razón que tenía antes de volverse tierra. Para los textos griegos se han tomado como referencia Kirk, G.S., *Heraclitus: The cosmic fragments* y Marcovich, M., *Heraclitus: Editio mayor*. Las traducciones al español son propias, dado que las traducciones existentes rescatan principalmente el contenido ideológico de los fragmentos, a fin de facilitar la comprensión de estos. No obstante, esta exigencia los hace descuidar, en ocasiones, el lenguaje poético con que fueron escritos; de ahí la decisión de ofrecer una traducción que ponga el énfasis en el uso poético del lenguaje. Sobre la intraducibilidad del término πρηστήρ vid. infra, nota 10 y pp. 36 y ss.

(conflagración) y el juicio cristiano. La imagen del fuego que brinda esta interpretación es una en la que éste, mediante su sobrevenir, juzga todas las cosas a través de una conflagración universal (B66).<sup>5</sup> Esta ἐκπύρωσις consiste en la idea de que el fuego es el material que conforma todas las cosas y en el que todas se disolverán eventualmente. El juicio así efectuado por la ἐκπύρωσις era entendido como aconteciendo en un instante, mismo en el que todas y cada una de las cosas se consumirían en el fuego para posteriormente comenzar su transformación hacia las otras formas de materia, haciendo por ello del fuego la sustancia primigenia de toda materia. Las lecturas que ponen al fuego como una ἀρχή<sup>6</sup> exponen una cosmogonía inserta en el pensamiento heraclíteo, y por ello, poseen tanto el elemento cosmológico como el cosmogónico. Consideramos importante señalar la distinción entre las lecturas que comprenden el fuego heraclíteo como la sustancia universal que conforma y en la que se consumen todas las cosas a través del tiempo —denominadas *lecturas de corte cosmogónico*—, y aquellas lecturas que, aunado a la presuposición del fuego como ἀρχή, postulan un juicio a través del fuego —*lecturas de corte conflagracionista*—.<sup>7</sup>

Mondolfo trata el tema de la conflagración universal considerando principalmente tres lecturas que niegan una cosmogonía en Heráclito, mismas que refuta: la de Burnet en *Early greek philosophy*, la de Reinhardt en *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* y la de Kirk en *Heraclitus: the cosmic fragments* y *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Esta diversidad interpretativa aportará elementos de una y otra tradición y, a su vez, nos permitirá acercarnos a ambas vertientes con el fin de analizarlas críticamente. Burnet comienza su lectura afirmando que, para Heráclito, el fuego era una novedad de elección en cuanto a la sustancia primigenia, pues no es “algo de lo cual pueda estar concebiblemente hecho el mundo diversificado que conocemos, o de lo cual sus opuestos pudieran ser *separados*”.<sup>8</sup> Así, muestra al fuego como la sustancia a partir de la cual se genera y sostiene el mundo, a través de su perpetuo cambio.

---

<sup>5</sup> DK B66 «πάντα γάρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται» Todas las cosas, al sobrevenir el fuego, juzgará (discernirá) y asirá (incautará, condenará).

<sup>6</sup> Principio, origen. También tiene las acepciones de fundamento, y fuente, ambas tanto en sentido material como temporal. El término se popularizó en el vocabulario filosófico para referir al principio material del cual se derivarían todas las cosas, o entes físicos. Es en ese sentido cosmogónico que entendemos el término en el presente trabajo. Cfr. “Principio” en Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Tomo II, pp. 480 y 481.

<sup>7</sup> Mismo que tendría una clara connotación judicial y moral; un juicio relacionado con las nociones de recompensa y castigo.

<sup>8</sup> Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, p. 148, something out of which the diversified world we know might conceivably be made, or from which opposites could be separated out.



Según Burnet, este fuego “se encuentra principalmente en el sol”,<sup>9</sup> y comprende el *πρηστήρ*<sup>10</sup> mencionado en B31 como el camino de ascenso entre el mar y el sol.<sup>11</sup>

En contra de la interpretación de Burnet, Mondolfo argumenta que “parece inaceptable la identificación del fuego (siempre viviente) con el sol, (cada día nuevo)”,<sup>12</sup> y por ello, es también incorrecta la colocación del *πρηστήρ* como camino del sol al mar. Aunado a esto, aducimos lo dicho por Gigon sobre B16,<sup>13</sup> que “establece una contraposición entre el fuego del sol que se pone de continuo y el fuego cósmico que nunca se pone”.<sup>14</sup> Tanto la identificación fuego-sol, como la colocación del *πρηστήρ* como estado intermedio entre el sol y el mar, resultan ser alteraciones del pensamiento heraclíteo, pues van en contra de lo afirmado por el efesio. De ahí que no resultan decisivas o probatorias respecto a la postulación o inexistencia de una conflagración heraclíteica. Coincidimos con Mondolfo en descartar esta como una lectura adecuada de los textos, pues va en contra de afirmaciones hechas por el efesio, además de sobreinterpretar los fragmentos a la luz de su propio entendimiento del tema.

Mondolfo continúa con su exégesis, analizando la lectura propuesta por Reinhardt, quien “quiere encontrar en B31 la circulación constante de los elementos y excluir que hubiera en Heráclito una cosmogonía”.<sup>15</sup> Con miras a ello, afirma que las transformaciones del fuego no consisten en periodos que se alternen, sino que conforman un continuo traspaso entre opuestos, ley que posibilita que el cosmos persista eternamente siendo como es.<sup>16</sup> Reinhardt apoya su argumentación sobre la no periodicidad de los cambios del cosmos en el testimonio platónico que cree hallar en *Sofista* 242d, pasaje en el que Platón, hablando de los primeros pensadores que reflexionaron sobre los entes, afirma que “ciertas musas de Jonia y de Sicilia pensaron que era más fácil combinar ambos mitos y decir que el ser es múltiple y uno, pues el odio y la amistad los unen. Discordando, siempre concuerda, dicen las más ásperas de estas musas”.<sup>17</sup> Según Reinhardt, este pasaje muestra el carácter de oposición entre

<sup>9</sup> Burnet, J., *op. cit.*, p. 153, fire, we are told, is to be found chiefly in the sun.

<sup>10</sup> El término refiere a una especie de tromba inflamada acompañada de relámpagos, no obstante, al no disponer el español de un término para tal fenómeno, optamos por dejar sin traducir el término, entendiendo siempre que nos referimos a tal tromba o tormenta. vid. infra, pp. 36 y ss.

<sup>11</sup> Para más detalles cfr. Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, pp. 129 - 179.

<sup>12</sup> Mondolfo, R., *Heráclito: Textos y problemas de interpretación*, p. 255.

<sup>13</sup> DK B16 «τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;» ¿Cómo podría uno ocultarse de lo que no se pone?

<sup>14</sup> Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, p. 241.

<sup>15</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 255.

<sup>16</sup> Cfr. Reinhardt K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, pp. 183 - 201.

<sup>17</sup> Platón, *Sofista*, 242d-e.

los cambios periódicos del cosmos, postulados por Empédocles, y la inmutabilidad de este, postulada por Heráclito. Esta interpretación busca, así, apartarse de las lecturas de corte conflagracionista como la propuesta de Burnet y, a su vez, busca explicar en términos cosmológicos los giros que experimenta el fuego de B31.

No obstante, Mondolfo señala, en primer lugar que el intercambio propuesto por Reinhardt no respetaría las medidas equilibradas del cosmos, pues sólo la mitad de mar que fue tierra volvería a él, y en segundo, polemiza la validez del testimonio platónico como decisivo para la cuestión.<sup>18</sup> Respecto a la primera cuestión, la petición de exactitud, respondemos que exigir exactitud terminológica a un pensador presocrático, cuyo texto, además, nos ha llegado fragmentado, es una exigencia surgida de una exégesis excesiva, preocupada por la cuestión de la conflagración más que por lo afirmado en los textos mismos. Incluso suponiendo que fuese justa la observación de Mondolfo, cabe recordar que, como los mismo doxógrafos afirmaron, Heráclito nada explicaba con claridad y no disponemos de los testimonios necesarios para responder de manera definitiva a la cuestión sobre las medidas precisas con las que se transforman, y conservan, los elementos en B31. Si bien el equívoco podría estar en la formulación planteada por Reinhardt y ser sólo un detalle en el planteamiento de su lectura, lo cierto es que debemos recordar que todos los elementos de B31 son *medidos según la misma razón*. Así, de la ausencia de una enunciación explícita del ciclo de transformaciones y sus medidas correspondientes, no podemos concluir que, al leer B31 como hablando de transformaciones continuas, siguiendo a Reinhardt, se derive de ello un “desequilibrio” como el señalado por Mondolfo. Incluso de existir tal desbalance, difícilmente podemos negar el sentido de intercambio que mantiene, en alguna proporción, la totalidad de los giros del fuego.

La segunda cuestión resulta más controversial, pues versa sobre el pasaje platónico de *Sofista* 242d, mismo que ha sido interpretado por gran parte de la tradición filosófica como un testimonio que muestra que “Heráclito, opuesto a Empédocles, postuló la simultaneidad como opuesta a la periodicidad del cambio entre opuestos”.<sup>19</sup> Este pasaje fue tomado por Reinhardt como punto decisivo para demostrar la ausencia de una cosmogonía en los textos

---

<sup>18</sup> Cfr. Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 255.

<sup>19</sup> Kirk, G.S., *Heraclitus: The cosmic fragments*, p. 333 Heraclitus, as opposed to Empedocles, postulated simultaneity as opposed to periodicity of change between opposites.

del efesio.<sup>20</sup> Elección que resulta interesante, pues la tradición fisicalista utiliza este mismo testimonio justo para demostrar que en Heráclito existe una conflagración. Respecto a este pasaje, Mondolfo afirma tajantemente que en él “no se habla del *cosmos* ni con referencia a Heráclito, ni con referencia a Empédocles”,<sup>21</sup> pues el tema no es “el ordenamiento cósmico, sino el ser total (τὸ ὄν, τὸ πᾶν) y su unidad y multiplicidad”.<sup>22</sup> En *Sofista* 242d encontramos un testimonio acerca de la visión del todo que tenían Heráclito y Empédocles, y no uno que tenga que ver con los ciclos cósmicos y, menos aún, con una conflagración universal. Si bien Platón está tratando, someramente, el ordenamiento total de aquello *que es* (τὸ ὄν), lo que no se pone en juego es la periodicidad en las generaciones o alteraciones que va experimentando el cosmos, como afirma la lectura conflagracionista. De ahí que el pasaje no puede valer ni en pro ni en contra de esa teoría. Si bien exigir de Heráclito un desglosamiento cabal del ciclo cósmico, aparentemente descrito en B31, no resulta una exigencia formal desmedida, no obstante —a veintisiete siglos de sus días—, cabe considerar que, entonces, el pensamiento no alcanzaba aún los estándares que ahora tenemos para considerarlo “formal y rígido”; de ahí que tal exigencia resulta, en algún grado, anacrónica. Nos parece, por lo tanto, un exceso interpretativo querer juzgar el significado de los fragmentos heraclíteos a la luz de un argumento cuya principal premisa es el supuesto desequilibrio en las medidas que implicaría tomar B31 como describiendo procesos cosmológicos continuos. Desequilibrio que los llevaría a plantear un intercambio total, con miras a “respetar” el equilibrio que creen ver postulado por una conflagración en los textos del efesio. Si bien la objeción de Mondolfo aparece como inoperante respecto a cómo interpretar los τροπαὶ (giros) del fuego implicados en B31,<sup>23</sup> no obstante, defiendo con él la afirmación de que *Sofista* 242d nada tiene que ver con el tema de la conflagración.

La última lectura que Mondolfo discute, es la ofrecida por Kirk. Dicha interpretación pareciera ser la mejor ensamblada con miras a negar la existencia de una conflagración en Heráclito, pues contiene numerosos elementos. Según Reinhardt, B31 “da la solución a la

---

<sup>20</sup> Cfr. Reinhardt, K., *op.cit.*, pp. 170 y ss.

<sup>21</sup> Mondolfo, R., *Heráclito: Textos y problemas de interpretación*, p. 103.

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 104.

<sup>23</sup> Tanto las interpretaciones cosmológicas como las cosmogónicas se ven obligadas a dar razón del sentido de los intercambios efectuados entre los τροπαὶ del fuego. Dado que lo que nos interesa de los textos del efesio es poner el énfasis en el intercambio claramente postulado en sus fragmentos, prescindimos de negar cualquiera de ambas interpretaciones

paradoja contenida en la última parte del fragmento B30<sup>24</sup>,<sup>25</sup> pues despliega la forma en que el cosmos se mantendría siendo un *fuego siempre vivo* a través de sus τροπαί. Kirk conserva esta idea, pero añade que los τροπαί deben entenderse como “un proceso continuo entre las tres principales masas-cósmicas [mar, tierra y fuego], y de esas tres, el fuego es considerado el principal y el punto motor del proceso”.<sup>26</sup> Esto, aunado a la predicación de eternidad del cosmos, el supuesto testimonio platónico encontrado en *Sofista* y el tiempo presente de los verbos en B30, confirman, de acuerdo con Kirk, que no es posible una lectura cosmogónica de los textos heraclíteos. Esta lectura hace del fuego heraclíteo una más de las masas cósmicas y no hace justicia al pensamiento expresado por el efesio, ya que reduce al fuego a un elemento meramente cosmológico. Mondolfo objeta a ella que 1) “al poner explícitamente el fuego a la par con mar y tierra [...] se contradicen declaraciones explícitas de Heráclito”<sup>27</sup> como B31 o B90<sup>28</sup> y que, 2) sólo es posible encontrar la afirmación de la eternidad de *este* cosmos introduciendo un punto divisorio después del verbo ἔσται de B31; además 3) que el testimonio platónico del *Sofista* no trata el tema de la conflagración universal, ni del orden del cosmos, por lo que no tiene nada que ver con la cuestión de la conflagración y, finalmente, que 4) los verbos de B30 no sólo sirven para describir procesos constantes, sino también para nombrar periodos cíclicos.

Coincidimos, por nuestra parte, en que una lectura que haga del fuego un *elemento* cosmológico más, va en contra explícitamente de los fragmentos llegados hasta nuestros días. Además, creemos que es correcto aducir, en contra de la argumentación de Kirk, el nulo valor del presunto testimonio hallado en *Sofista* 242d. No obstante, nos parece equivocado afirmar que sólo encontraríamos la eternidad interpuntuando el texto después del verbo εἰμί, ya que cabe recordar que tanto el sentido copulativo como el existencial del verbo se conservan, independientemente de la puntuación, pues la relación de predicación, la ausencia del punto y el hecho que los verbos estén en modo indicativo, permiten inferir la eternidad de *este*

<sup>24</sup> DK B30 «κόσμον τόνδε, [τὸν αὐτὸν ἀπάντων], οὕτε τις θεῶν οὕτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα» Este mundo, [el mismo de todos], por ninguno de los dioses ni de los hombres creado, sino fue siempre y es y será, fuego siempre vivo, encendiéndose según medidas y apagándose según medidas.

<sup>25</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 326, fr. 31 gives the solution to the paradox contained in the latter part of fr. 30.

<sup>26</sup> *ibid.*, p. 326., a continual process between the three main world-masses, and that of these three, fire is considered to be the chief, and the motive point of the process.

<sup>27</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 260.

<sup>28</sup> DK B90 «πυρὸς ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων, ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός» Del fuego son contracambio todas las cosas y de todas las cosas el fuego, del mismo modo que el oro de las mercancías y de las mercancías el oro.

cosmos —ya sea como fuego siempre vivo, ya porque siempre es, ha sido y será—. Respecto a la afirmación de que los tiempos de los verbos de B30 no sólo sirven para describir procesos constantes, sino también para nombrar periodos cíclicos, consideramos que el análisis filológico de los textos arrojará más luz al respecto.<sup>29</sup> Afirmar tajantemente que le corresponde una u otra significación, bien podría ser un exceso, pues a pesar de que ambas resultan posibles, la pretendida fundamentación de una u otra interpretación siempre está sujeta a crítica.

Además de estas tres interpretaciones, Mondolfo analiza la posición de Gigon respecto a B31, y halla que éste no declara expresamente que haya una conflagración en Heráclito, aunque de pautas para pensar que no la hay, pues ve en el fragmento una fisicalización de la tesis de la armonía de los contrarios, más que una cosmogonía. La objeción que Mondolfo interpone ante la incertidumbre respecto a la interpretación de Gigon es que “Heráclito presenta en B31 transformaciones de masa [...] [que] no corresponden a los intercambios constantes y siempre equilibrados en las direcciones opuestas que se presentarían en las experiencias de todos los días, sino que pueden constituir *solamente* procesos cósmicos cíclicos”.<sup>30</sup> Ya de entrada parece extraño que Mondolfo quiera dar a las transformaciones de B31 uno solo de dos posibles significados, el propuesto por Gigon o el cosmogónico. Aunado a ello, la exigencia de describir los procesos cotidianos de equilibrio cósmico como la evaporación, condensación y precipitación, sería una extraña petición al filósofo que miraba cómo los hombres ‘se dejan engañar en relación con el conocimiento de las cosas manifiestas’.<sup>31</sup> Más aún, del hecho que no describa los procesos físicos que mantienen cierto equilibrio atmosférico, no se sigue que exclusivamente tenga que referir entonces a procesos cósmicos cíclicos, pues cabe recordar que Heráclito *nada explica con claridad*.

Hasta aquí la discusión de Mondolfo se ha centrado en refutar las teorías que no ven una cosmogonía, y la consiguiente conflagración, en los textos del efesio. Falta aún revisar

<sup>29</sup> vid. infra, p. 27.

<sup>30</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 261.

<sup>31</sup> DK B56 «ἐξηπάτηνται, (φησίν,) οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρω, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπο-λείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.» Se dejan engañar (dice) los hombres en relación al conocimiento de las cosas manifiestas, de forma similar a Homero, que entre los griegos fue el más sabio de todos. A aquél, pues, unos niños que mataban sus piojos le engañaron al decirle: a cuantos vimos y tomamos, a éstos los dejamos; en cambio, a cuantos ni vimos ni tomamos, a éstos los llevamos con nosotros.

las razones que aporta a favor de la interpretación conflagracionista. La primera de ellas es la identificación que hace entre fuego y Dike. Dicha identificación parte de una exégesis de *Crátilo* 412c – 413c, pasaje en el que Platón, tratando el tema de *lo justo* (δίκαιον), narra cómo al preguntar a algunos qué sea lo justo hay uno que afirma que es el sol, más Sócrates, al ser cuestionado por un tercero si acaso la justicia cae con el sol, insiste con su pregunta hacia ése que “afirma que [lo justo es] el fuego. Pero no es fácil de entender”.<sup>32</sup> Este pasaje es interpretado por Mondolfo como hablando de Heráclito y contraponiendo su cosmovisión con otras vigentes para Platón.<sup>33</sup> La identificación que se hace entre el fuego y lo justo le parece motivada por el juego de palabras entre aquello que *atraviesa* (διαϊόντα) las cosas y, lo justo (δίκαιον), que es aquello que gobierna las cosas atravesándolas (διαϊόν). En Heráclito vemos que Dike es mencionada expresamente en el fragmento B94,<sup>34</sup> en el que se le asigna la función de vigilar que el sol no *exceda sus medidas*. Aún más, B28<sup>35</sup> la muestra como la encargada de condenar a los artífices y testigos de engaños. Esta identificación entre Dike y fuego sería, según Mondolfo, la prueba definitiva de que B66 ha de leerse en sentido cosmogónico.<sup>36</sup> Sin embargo, aquí hemos de objetar que los textos originales de Heráclito no nos permiten afirmar tal identificación como genuina, aunque sí como plausible, pues la idea de que lo justo tenía que atravesar a las cosas para regirlas a través de sí mismas, es una noción que ya hallamos en Heráclito. Aun así, la identificación expresa del fuego con Dike es una conjetura y pasa por alto la identificación expresamente formulada en B30 entre fuego y cosmos. Además, pareciera caer en el error de personificar al fuego, partiendo de ideas que, si bien estaban en el horizonte de pensamiento del efesio, no por ello podemos afirmarlas tajantemente y, menos aún, extraer consecuencias de ello con base en conjeturas.

A pesar de haber afirmado con anterioridad la incertidumbre, por parte de Gigon, sobre la afirmación o negación de una conflagración en los textos heraclíteos, Mondolfo comienza a analizar su postura interpretándola como una “defensa que hace O. Gigon [...] de la existencia de la *ekpyrosis*”.<sup>37</sup> La lectura de Gigon pareciera la menos orientada a afirmar

<sup>32</sup> Platón, *Crátilo*, 413c.

<sup>33</sup> Cfr. Mondolfo, R., “Dos textos de Platón sobre Heráclito”, en *Notas y Estudios de Filosofía*, Tucumán, 1953.

<sup>34</sup> DK B94 «Ἡλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται [τὰ] μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.» El sol, pues, no excederá sus medidas; si no las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo.

<sup>35</sup> DK B28 «δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη κατὰ-λήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.» El más digno de confianza, pues conoce y custodia sólo lo que le parece más digno de fe. Y sin embargo también Dike condenará a los artífices y testigos de mentiras.

<sup>36</sup> Cfr. Mondolfo, R., *Heráclito*, p. 271.

<sup>37</sup> *ibidem*.

una conflagración, pues según él, la principal preocupación de Heráclito no es la descripción de los procesos físicos, sino la ley de los opuestos. Además, afirma explícitamente que el fuego “No está en parte alguna del cosmos, porque es, de manera invisible [o metafísica] el cosmos mismo en su totalidad”.<sup>38</sup> Por estas razones consideramos excesiva la interpretación de Mondolfo, respecto a la posición de Gigon. La hipótesis de lectura que propone Gigon, abre el tema de la discusión del tópico del fuego más allá de las lecturas llanamente cosmogónicas.

Posteriormente, Mondolfo retoma una identificación hecha por Karl Jöel,<sup>39</sup> misma que aporta como una razón más a favor de la mostración de una conflagración en Heráclito. Jöel afirma que existe una oposición-identidad entre fuego y cosmos, misma que es paralela a la oposición-identidad que Heráclito pareciera predicar de los opuestos. No obstante, esta interpretación nos parece un poco descuidada, pues pareciera pasar por alto, en primer lugar, que la predicación de identificación en B30 no implica una oposición, y, en segundo lugar, el hecho de que la oposición-identidad entre noche-día, guerra-paz, etc. son más bien predicaciones de los pares de opuestos que constituyen, como tal, fenómenos y que se identifican únicamente como contrapuestos, en tanto que partes constitutivas de un mismo ciclo. Tomar la identificación cosmos-fuego en el sentido propuesto por Jöel, es algo claramente motivado por una lectura conflagracionista. Así, es necesario discutir esta supuesta identificación-oposición más a detalle.

La identificación-oposición que Jöel parece ver, está mostrada de forma más clara en los fragmentos B57<sup>40</sup>, B61<sup>41</sup>, B62<sup>42</sup> y B67<sup>43</sup>, en los que se contraponen los pares de opuestos como una identidad compleja en la que convergen divergiendo (B10<sup>44</sup>), al igual que el arco

<sup>38</sup> Gigon, O., *op. cit.*, p. 234.

<sup>39</sup> Jöel, K., *Geschichte der antiken Philosophie*, 1. Ed., 1921, p. 323.

<sup>40</sup> DK B57 «διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.» Maestro de los más es Hesíodo: creen que tenía la más grande sabiduría, este que ni siquiera conocía el día y la noche; pues son una sola cosa.

<sup>41</sup> DK B61 «θάλασσα ὕδωρ καθα-ρώτατον καὶ μαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.» Mar: el agua más pura y la más impura, potable y saludable para los peces, impotable y mortal para los hombres.

<sup>42</sup> DK B62 «ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκεί-νων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.» Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de aquellos.

<sup>43</sup> DK B67 «ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τάναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ (πῦρ), ὁπότεν συμμιγῆ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.» Lo divino [el dios]: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre; y sufre alteraciones igual que el (fuego) cuando se mezcla con especias es nombrado de acuerdo con el olor de cada una.

<sup>44</sup> DK B10 «συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.» Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante, y de todos uno y de uno todos

y la lira (B51<sup>45</sup>). Aquí es importante hacer una anotación: ¿qué es lo que está convergiendo de forma divergente en el arco o en la lira? O, dicho de otro modo, ¿dónde está la armonía de tensiones opuestas en el arco y la lira? Es claro que las tensiones opuestas son aquello que permite el funcionamiento de ambos artefactos, pero no es que la lira sea convergente-divergente con cualquier otra cosa con la que se le predique identidad, digamos, caparazón que resuena. Del mismo modo, en el arco es más visible que dicha tensión no es del arco completo con alguna otra cosa que se predique idéntica al arco, o que *es* el arco. En el primer caso, la tensión es entre el caparazón que  *fija*  la cuerda y el mecanismo formado por el yugo y los montantes, que la mantiene  *tensa* , tensión misma que convergería en la lira, pero no sería la lira toda; en el arco, la tensión de la cuerda se ejerce entre el punto fijo, el arco y el proyectil, la flecha. La armonía de tensiones opuestas pareciera desplegarse siempre en unidades que la engloban y no por ello pierden su identidad ni contienen una  *coincidentia oppositorum*  con algo más que no sean ellas. Los ejemplos de predicación de identidad-oposición del arco y la lira son los más accesibles en un primer acercamiento; vayamos ahora a aquellos más complicados para intentar mostrar más este punto.

De acuerdo con Mondolfo, que sigue a Jöel, los opuestos que hallamos expresados en B67 tendrían una función gramatical idéntica a la predicación de identidad de B30.<sup>46</sup> Si llevamos esta interpretación al límite, ¿qué nos diría Jöel sobre la identificación entre lo divino y los pares de opuestos? ¿También lo divino es idéntico-opuesto a todos los pares de contrarios que se despliegan en el cosmos? Ante tal pregunta respondemos negativamente; a continuación, exponemos las razones que nos llevan a ello. En B67 se presentan cuatro pares de opuestos que son identificados con  *lo divino* , una inteligencia que toma formas mudables. Estos pares son: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. El último de estos pares fue interpretado por Teofrasto, a quien posteriormente siguió una gran parte de los intérpretes y comentaristas de Heráclito, como refiriendo a la conflagración universal, pues un lado sería saciedad, el cosmos, mientras que el otro sería el hambre, la conflagración. Como hemos dicho, predicar esta identidad-oposición entre el fuego y el cosmos nos parece inadecuado. Si bien existe la postulación explícita de identidad del cosmos con el fuego, en ningún momento expresa Heráclito que éste sea  *idéntico-opuesto*  al fuego. No negamos que

---

<sup>45</sup> DK B51 «οὐ ξυνιᾶσιν ὅπως διαφερόμενον ἑωυτῶ ὁμολογέει· παλίν-τροπος ἄρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.» No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas como el arco y la lira.

<sup>46</sup> Jöel, K.,  *op. cit.* , pp. 277 – 324.



el cosmos sea fuego, negamos el tipo de predicación que Mondolfo quiere ver en B67 siguiendo a Jöel.<sup>47</sup> A fin de aclarar más este punto, es necesario ver la relación de predicación que Heráclito hace entre los opuestos, y cómo la idea de armonía de los opuestos no pone el énfasis en que deban existir dos *fases* de las cosas en las que su tensión se *sacia* o bien pasa *hambre*, sino en el hecho ontológico de que todas las cosas contienen dentro de sí, y en potencia, los contrarios que son capaces de realizar, o llevar al acto. La relación de identidad-oposición está regida por tal principio, por eso día y noche son la misma cosa (B57), pues conforman los opuestos de un ciclo natural llamado día, entendido éste como la armonía de tensiones opuestas que lo conforman: un amanecer y la luz del día, más un atardecer y la oscuridad de la noche.

Así, vemos que esta identidad-oposición nunca nombra a alguno de los miembros incluidos en ella como la totalidad de aquello que el par de opuestos conforma. Si bien un día comprende un día y una noche, es claro que las dos acepciones de día que utilizamos aquí difieren de sentido: la primera refiere a la unidad astronómica de tiempo en la que la tierra completa una vuelta sobre su propio eje, la segunda sólo refiere a la parte iluminada de esa medida temporal. Guerra y paz no son dos opuestos que se reconcilien sucesivamente, sino los opuestos que marcan el tiempo de los hombres, el tiempo para sembrar o para almacenar. La guerra y la paz representan los polos contenidos en una unidad más grande que podríamos llamar tiempos humanos. Del mismo modo, invierno-verano son los opuestos contenidos en el transcurso de las estaciones en el lapso de un año, y a su vez hambre y saciedad son elementos contrapuestos que conforman una determinada condición del hombre, su apetito. Desde esta perspectiva, podemos comprender que los contrarios en Heráclito aluden siempre a tránsitos temporales, no a transformaciones súbitas, no a cualidades espaciales, sino a *acontecimientos* entre contrarios. De acuerdo con Gigon, este es el segundo carácter de la cosmología de Heráclito, que representa la totalidad del cosmos en términos temporales. Su filosofía no apuntaba a construir un todo intuible, sino “a la demostración de una ley unitaria: lucha y unidad de contrarios; *lógos* que rige la vida del cosmos y el obrar humano”.<sup>48</sup> Si bien todos los pares de opuestos poseen un carácter primordialmente temporal, de esto no debe deducirse que sean una especie de fases sucesivas y definidas que devienen de una a la otra

---

<sup>47</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 271.

<sup>48</sup> Gigon, O., *op. cit.*, p. 272.

súbitamente, como las postuladas por las lecturas conflagracionistas. De ahí que no sea adecuado afirmar que el fuego parte de un opuesto (e.g. las cosas) para llegar a otro (el fuego), y ese tránsito repentino conforme el ciclo de transformaciones universales; más bien, que el ciclo se conforma por encontrarse siempre en un continuo tránsito de ida y regreso entre ambos opuestos en su carácter de oposición y en su carácter de concordancia. Es decir, los opuestos *son una misma cosa* al coincidir, primeramente, en su oposición, pues comparten su carácter de contrapuestos y por ello contrarios y, posteriormente, por coincidir en su carácter de concordancia, ya que, a pesar de su contraposición, ambos conforman los polos opuestos de una unidad que los subsume dentro de sí, haciendo posible el *cambio* entre ellos. Cabe, además, recordar que “Lo que se opone es concorde, y de los discordantes la más bella armonía, y todo se engendra por discordia”.<sup>49</sup> La oposición, que para Heráclito es la fuente de todas las cosas, exhibe así una profunda concordancia ontológica que pone su énfasis en las totalidades conformadas como ciclos o lapsos temporales que comprenden a los contrarios.

Vemos, pues, que del carácter temporal de los opuestos no podemos inferir un carácter cosmogónico súbito como el postulado por la ἐκτύρωσις. Los opuestos no referirían, así, a una conflagración, más bien colocarían el énfasis en la unidad temporal compleja que forman en tanto que opuestos. Dicha unidad posibilitaría el devenir dinámico del todo que contiene entre sus límites. Ya hemos mostrado que la identidad-oposición no sólo refiere a los opuestos en sí, sino que tácitamente refiere también a la unidad de carácter temporal que subsumiría a las tensiones opuestas y que sólo conteniendo a ambas está completa. Este carácter temporal no refiere a ciclos cosmogónicos, pues no busca dar una explicación física, intuible o tradicional a la pregunta por el origen del cosmos; lo que Heráclito buscaba era expresar la intuición compleja de las unidades temporales que posibilitan el devenir entre opuestos y lo hacen perceptible al ser humano.

Afirmar la existencia de una cosmogonía en Heráclito requiere la identificación cosmos-fuego, entendida como identidad referida a ciclos temporales totales entre el fuego, como ἀρχή del cosmos, y la totalidad plena de éste, todas las cosas. Tal forma de tomar la predicación que Heráclito hace parecería errada, porque de aceptarla, tendríamos que aceptar

---

<sup>49</sup> DK B8 «ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.» Lo que se opone es concorde, y de los discordantes la más bella armonía, y todo se engendra por discordia.

que Heráclito habla del horizonte temporal en un sentido primordialmente cosmogónico en el que se subsumirían ambos contrarios. Si bien esto pareciera plausible, la objeción es que Heráclito nunca contrapone fuego a cosmos de esta manera. Más bien, esta identificación-oposición —que no es perfectamente paralela a la de los opuestos de B67, como creía ver Jöel— es una extrapolación suya, motivada por una interpretación de corte conflagracionista. A su interpretación, que es seguida por Mondolfo, objetamos que Heráclito no nombra una relación de opuestos-idénticos entre el fuego y el cosmos, en el sentido en que quiere leerla Jöel, y mucho menos afirma que el cosmos sea contrario al fuego por ser idéntico a él. De los textos heraclíteos sólo podemos extraer la predicación de identidad del cosmos como fuego siempre vivo que despliega, dentro de sí, el λόγος<sup>50</sup> de la armonía de las tensiones opuestas apagándose y encendiéndose según medida. Ésta, como he querido mostrar, pone el énfasis en el carácter temporal de los contrarios como totalidad de devenires determinados. Así, la lectura de Jöel, aducida por Mondolfo como testimonio a favor de la conflagración,<sup>51</sup> no nos parece determinante en torno a la cuestión, pues descuida el hecho que las predicaciones de identidad del cosmos en B30 y de lo divino en B67 no son del mismo tipo que las hechas entre los pares de opuestos. De ahí que tal relación de identidad-oposición no permee todas las predicaciones de identidad que hallamos en los textos que nos han llegado de Heráclito, sino explícitamente aquellas que presentan a los elementos de forma contrapuesta.<sup>52</sup> La presente investigación no pretende ni podría demostrar la completa corrección de nuestras hipótesis, sino que se enfoca en cuestionar a la tradición y mostrar la plausibilidad de una lectura que busca resolver problemas teóricos como la atribución cosmogónica al efesio, o las consecuencias de la transmisión estoica de su pensamiento, problemas que desde antaño han dividido a los lectores de Heráclito. El análisis de los textos originales nos permitirá marcar distancia con las lecturas de corte conflagracionista que postulan una ἐκπύρωσις repentina, acaecida a modo de juicio del mundo.

---

<sup>50</sup> Es bien sabida la complejidad del término griego dada su polisemia, misma que lo hace un término que siempre debe responder a su contexto, e interpretarse desde este, al menos en el griego. La presente investigación refiere al sentido de relación y proporción cuando λόγος está referido a los elementos del universo. Cuando el término refiere a la unidad de los opuestos, lo tomamos en el sentido de principio o ley, y en ese sentido proporción o relación equilibrada e ineludible, pues regula el acontecer de los contrarios en sus tránsitos.

<sup>51</sup> vid. supra, nota 48.

<sup>52</sup> Cfr. Bernabé, A., "Expresiones polares en Heráclito", en Hülsz, Enrique, *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Symposium Heracliteum*, pp. 103 - 137.

Es frente a tales lecturas que proponemos la interpretación del fuego en el pensamiento de Heráclito como una alegoría destinada a representar al devenir ordenado que mantiene al universo siendo lo que siempre ha sido, es y será. Nuestra propuesta interpretativa pone el énfasis, por un lado, en el uso poético del lenguaje del efesio al considerar al fuego una alegoría y, por el otro, en el aspecto metafísico complejo del problema del devenir, ambos, elementos innegables en el pensamiento de Heráclito. Así, proponemos un camino que reivindique la especial refinación tanto lingüística como conceptual y de pensamiento que le harían valer su epíteto: el oscuro. Todo ello con miras a una comprensión, quizá, más refinada del pensamiento de Heráclito, cuyos ejes habrán de extraerse sólo del escrutinio de sus textos, apoyándose de manera crítica en los estudios, doxografía y testimoniales necesarios para el caso. Se realizará una exégesis que parta de una consideración crítica, tanto de las lecturas de corte cosmológico como de las lecturas de corte conflagracionista, a fin de articular una lectura que conjunte elementos de ambas tradiciones. Esto con miras a abonar más a la discusión respecto al significado del fuego en la filosofía del efesio. Nuestra lectura, así, no puede decantarse por una sola vertiente interpretativa, pues busca asir el significado primordial de los textos. El procedimiento a seguir es la valoración crítica de elementos interpretativos de ambas tradiciones con miras a una exégesis objetiva a partir de las propuestas de los autores arriba mencionados. Estos elementos interpretativos, al relacionarse de manera conjunta, proponen un camino de acceso al pensamiento de Heráclito.

## CAPÍTULO II

### Análisis de los fragmentos.

Ya hemos mencionado que la escasa obra heraclíteica que ha sobrevivido hasta nuestros días consiste en una serie de fragmentos extraídos de los testimonios de filósofos y doxógrafos pertenecientes a distintas épocas históricas. A fin de presentar un análisis lo más puntual y ordenado posible, examinaremos los fragmentos por separado para, en el siguiente capítulo, recolectar las intuiciones presentes en cada uno de ellos a fin de articular con ellas una noción de devenir.

Hasta nuestros días existe un disenso en torno a algunos testimonios de Diógenes Laercio sobre la existencia de un libro recopilatorio escrito por Heráclito, mismo que habría sido depositado “en el santuario de Artemís, según algunos, habiéndose cuidado de escribirlo en un estilo bastante obscuro”.<sup>1</sup> Tal disenso fue iniciado por Kirk, al considerar la posibilidad de que el contenido expresado en los fragmentos heraclíteos haya sido más bien transmitido a través de una tradición oral.<sup>2</sup> Los testimonios de Laercio nunca terminan por ser concluyentes, pues en ninguno afirma él la veracidad del hecho, a pesar de pretender dar razón de las supuestas partes del libro. Presenta además, una carta supuestamente escrita, y dirigida a Heráclito, por el Rey Darío, hijo de Histaspes, misma en la que menciona que ha leído su tratado, y le pide que sea su maestro.<sup>3</sup> Respecto de los testimonios doxográficos pertinentes, Hülsz hace notar que “aunque poseemos un centenar de textos probablemente auténticos, ignoramos la manera precisa en que éstos se integraban en la unidad del libro original, y en esto consiste, en esencia, el problema de interpretación.”<sup>4</sup> De ahí que las lecturas del efesio giren en torno a la idea que se tenga de la unidad y articulación de la obra que escribió. Independientemente de la posibilidad de la existencia de un libro —y la consecuente distinción en el estilo de escritura: manual técnico o aforismo—, los textos llegados hasta nuestros tiempos y los testimonios de los filósofos antiguos respecto del efesio no son suficientes para probar nada respecto de tal polémica. No obstante, son las fuentes primarias de transmisión de su pensamiento y se ha de atender a lo dicho por ellas, sin querer

---

<sup>1</sup> Diógenes Laercio, *vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, p. 459.

<sup>2</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 7.

<sup>3</sup> Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 462.

<sup>4</sup> Hülsz, E., *Lógos: Heráclito y los orígenes de la Filosofía*, p. 29.

encontrar unidades estilísticas o de contenido, más allá de lo afirmado expresamente por los textos, y sin querer utilizarlos como pruebas definitivas respecto a la ya mencionada polémica. De ahí que, aunque consideramos que lo más plausible es, de hecho, la existencia de un libro o rollo, no propongamos ninguna hipótesis al respecto, pues la unidad semántica de los fragmentos que pretendemos analizar nos exime de la tarea de pretender hallar un estilo específico, y más, de postular la existencia de un libro con sus partes determinadas. Si bien esta discusión resulta más pertinente cuando se pretende hacer una presentación sistemática de todos los fragmentos llegados hasta nuestros días, resulta pertinente mencionarla, pues no pretendemos demostrar que la unidad estilística del libro sustente nuestra hipótesis interpretativa, sino lo opuesto, aducir la unidad semántica del tópico del fuego en Heráclito, como una posible razón para apoyar la validez de la hipótesis de la existencia de un libro que sistematizara y dejara grabado su pensamiento.

La consideración respecto al estilo general con que los fragmentos fueron escritos, no presentará complicaciones para la presente investigación, ya que estos se analizarán por separado considerando que cada uno “es, en realidad, una tentativa de explicitar y sacar a luz un aspecto de la única intuición total, [misma que] es muy rica y compleja”.<sup>5</sup> Es decir que independientemente de si el efesio sistematizó o no su pensamiento, buscamos hacer un análisis que respete los ejes de pensamiento que se hacen evidentes en los fragmentos, y a partir de dichos ejes o ideas, articular nuestra interpretación. A partir de lo analizado en los textos, se irá condensando el pensamiento del efesio en torno a uno de los principales problemas que permean su pensamiento: el problema del devenir.

---

<sup>5</sup> Cappelletti, A. J., *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, p. 27.

## 2.1

**DK B30** Clem. Alex. *Strom.* 5.105.2, Plut. *An. proc.* 1014a, Simpl. *In Cael.* 294.15-16, 294.6.  
 κόσμον τόνδε, [τὸν αὐτὸν ἀπάντων], οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ  
 καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα

△

Este mundo, [el mismo de todos], ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha creado, sino que ha sido siempre y es y será fuego siempre vivo, encendiéndose según medidas y apagándose según medidas.

Este fragmento ha sido fuente de las más diversas interpretaciones, debido a las múltiples cuestiones que implica: primeramente, el carácter de increado y eterno del κόσμος (mundo), luego, una crítica predicación de este κόσμος como un *fuego siempre vivo*, y finalmente la aparente dialéctica presente en el hecho de que *se enciende y se apaga regulado según medidas*.

El inicio del fragmento nos da la idea de este mundo particular al referir a *este orden* a través del pronombre demostrativo τόνδε. Aunque Kirk extrapola el sentido del término a uno que “obviamente limita el κόσμος a lo que experimentamos”<sup>6</sup> y argumenta también que el pronombre podría referir a que este mundo es real como opuesto a los diversos mundos que el hombre dormido proyecta en sus sueños y que no son comunes sino propios (B89<sup>7</sup>). La investigación muestra que, si bien la posibilidad de la realidad de *este* mundo frente a los mundos del dormido resulta altamente plausible, hay que recordar que la idea “que el κόσμος (es decir, el conjunto ordenado de todas las cosas, incluyendo sus relaciones) es fuego, requiere interpretar κόσμος no sólo como un orden, ordenamiento o arreglo particulares, sino dándole un alcance total”.<sup>8</sup> De ahí que no sea posible atribuir la idea de Kirk a Heráclito, pues, aunque este refiere explícitamente a un orden particular, no es plausible la reducción que lleva a cabo Kirk del sentido del término: de un alcance total, a referir a la esfera de la experiencia humana. La noción κόσμος ha de ser interpretada, según Hülsz, “reconociéndole la universalidad que efectivamente implica”,<sup>9</sup> pues este incluiría no sólo este mundo, sino a

<sup>6</sup> Kirk, G.S., *Heraclitus: The cosmic fragments*, p. 314. The addition of τόνδε is important, since it obviously limits the κόσμος to that which we experience.

<sup>7</sup> DK B89 «ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι» Dice Heráclito que los despiertos tienen un mundo único en común: de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular.

<sup>8</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, pp. 178 – 179.

<sup>9</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 69.

su vez, contendría los mundos propios de aquellos que duermen. Al respecto, Cappelletti afirma que Heráclito no sólo refiere a este orden, sino a “este todo ordenado” [que] es algo que existe más allá de las opiniones y creencias de los hombres, algo que trasciende el mundo individual y cerrado de los dormidos”.<sup>10</sup> Cabe recordar, también, lo afirmado por Laercio, según el cual Heráclito pensaba que “Todas las cosas surgen por oposición y fluyen en el conjunto a modo de un río, el todo es limitado y constituye un único cosmos.”.<sup>11</sup>

Respecto al término κόσμος —que aparece sólo en este fragmento genuino—, Kirk hace notar que en tiempos de Heráclito no podía significar “mundo” entendido simplemente como la totalidad de los entes, sino que “el significado básico de κόσμος es ‘orden’ (es decir, algún tipo de arreglo en oposición a ninguno) [...] en la mayoría de las apariciones filosóficas de κόσμος previas al siglo cuarto, su sentido es ‘orden’, ‘arreglo’ o ‘grupo’ —en Diógenes quizá ‘orden-del-mundo’, pero sólo allí y en Empédocles, y luego, no sin dudas, puede ser traducido simplemente como ‘mundo’, es decir, el conjunto de las cosas naturales sin referencia a su arreglo”.<sup>12</sup> Esta interpretación es reforzada por las observaciones que, respecto a Alejandro, realiza Simplicio en su *Comentario a Acerca del cielo de Aristóteles*, mismo en el que refiere que éste dice que el significado del término “no significa la organización de este mundo, sino en general las cosas que existen y su disposición, en virtud del cual el cambio del todo toma lugar alternadamente en ambas direcciones, a veces en fuego, a veces en este mundo.”.<sup>13</sup> Al respecto, Finkelberg señala que la traducción del término κόσμος sin referencia a su orden, resulta un error, pues aunado a lo anotado por Kirk, “El sentido de "secuencia ordenada" no sólo armoniza bien con "encenderse según medidas y extinguirse según medidas", sino que, significativamente, elimina la dificultad que implican las traducciones habituales”<sup>14</sup> que incluyen como genuina la frase ‘el mismo para todos’,

---

<sup>10</sup> Cappelletti, A. J., *op. cit.*, p. 51.

<sup>11</sup> Diógenes Laercio, *op. cit.*, IX. 8., p. 460.

<sup>12</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, pp. 312 – 313. The basic meaning of κόσμος is ‘order’ (i.e. some kind of arrangement as opposed to none) [...] in most pre-fourth-century philosophical occurrences of κόσμος its sense is ‘order’, ‘arrangement’ or ‘group’—in Diogenes perhaps ‘world-order’, but only there and in Empedocles, and then not certainly, can it be translated simply ‘world’, i.e. the sum of natural things with no reference to their arrangement.

<sup>13</sup> Laks A., W. Most, G., *Early Greek Philosophy Vol. 3*, p. 213 [Referring to Heraclitus] He does not say anything contradictory, as someone might suppose: for he does not mean by ‘world’ here the organization of this world, but in general the things that exist and their arrangement, in virtue of which the change of the whole takes place alternately in both directions, sometimes into fire, sometimes into this world.

<sup>14</sup> Finkelberg, A., "The cosmic cycle, a playing child, and the rules of the game", en Hülsz, Enrique, *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Symposium Heracliteum*, p. 320 The sense ‘ordered sequence’ not only attunes nicely with “kindling in measures and extinguishing in measures” but, significantly, gets rid of the difficulty the customary translations involves.



pues, según Finkelberg, la oración ‘esta secuencia ordenada, la misma para todos’ enfatiza más el sentido de orden, que la tradicional traducción ‘este mundo, el mismo para todos’.

Así, aunque traducimos κόσμος llanamente como mundo, colocamos el énfasis en el factor de ordenamiento o arreglo inherente del mismo. Tal factor de ordenamiento que le sería intrínseco es puesto de relieve en fragmentos como B1<sup>15</sup> y B41<sup>16</sup>, que dejan en claro que el pensador efesio consideraba que *todas las cosas se gobernaban a través de todas, movidas por una razón* (γνώμην); intuición que, expresada de forma más poética, nos hablará de las armonías manifiesta y no manifiesta (B54<sup>17</sup>) como los constituyentes esenciales de la totalidad de lo real. Con el término referimos, primeramente, al *orden de la totalidad del mundo en tanto que ordenado* y, consecuentemente, al *mundo como totalidad de entes naturales o fabricados insertos dentro de este orden*. En otras palabras, entendemos por κόσμος “la racionalidad inmanente de la realidad como un todo unitario y dinámico: el orden de todas las cosas, sin excepción, tanto en el registro espacial como el temporal”.<sup>18</sup>

La frase τὸν αὐτὸν ἀπάντων [el mismo de todos], ha sido imputada por Reinhardt y Kirk como inauténtica por faltar en las citas de Simplicio y Plutarco. Kirk señala que es una glosa añadida por Clemente con miras a una interpretación estoica conflagracionista y por ello la rechaza.<sup>19</sup> Este argumento, a su vez, es retomado por Reinhardt y debatido por Gregory Vlastos, quien argumenta que “carece de fuerza lógica, ya que sólo Clemente cita el resto de los fragmentos en su totalidad, mientras que los otros dos sólo dan partes de ellos.”<sup>20</sup> A su vez, Mondolfo señala que estas palabras han sido aceptadas como genuinamente heraclíteas por Diels, Gigon, Kranz, Vlastos, Walzer y Zeller. Si aceptamos la dicción como genuina, “es quizá el caso de ver en ella, con Gigon, un repudio de la idea anaximandro-jenofanea (y

<sup>15</sup> DK B1 «(τοῦ δὲ) λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ (πάντων) κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτων, ὁκόϊων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται» Aun siendo este *lógos* real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este *lógos*, parecieran carentes de esta experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos.

<sup>16</sup> DK B41 «εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.» Una sola cosa es lo sabio, conocer la razón por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas.

<sup>17</sup> DK B54 «ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.» La armonía no manifiesta es superior a la manifiesta.

<sup>18</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 177.

<sup>19</sup> Cfr. Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 309.

<sup>20</sup> Vlastos, G., “On Heraclitus”, en *The American Journal of Philology*, Vol. 76, No. 4, p. 345 “...lacks cogency, since only Clement cites the rest of the fragment in its entirety, while the other two give only pieces of it;”

de algún pitagórico: Petró) de la pluralidad de los mundos, y la afirmación de que este mundo es el único, esto es, que encierra en sí todo lo existente”.<sup>21</sup> Al respecto, Vlastos señala que de aceptar como auténtica la frase τὸν αὐτὸν ἀπάντων, es posible identificar en el término κόσμος el orden de la totalidad de lo existente en este mundo que aparecería como el único, pues sería *el mismo de todos*. Esta idea no sólo se asemeja a las ya expuestas por Laercio, sino que refuerza la interpretación que da un alcance universal al término κόσμος.

De no aceptar la dicción como genuina, no cambiaría la identificación del κόσμος con un alcance total, pues “el mundo natural y el orden en él’ [...] es el sentido de κόσμος en los fragmentos B30 y B89 de Heráclito”.<sup>22</sup> Únicamente quedaría abierta la posibilidad de contrastación de *este mundo* (κόσμον τόνδε) con la existencia de múltiples mundos ensoñados por los hombres dormidos, o bien el rechazo a la noción jenofanea de la pluralidad de mundos, ideas ambas que no entran en conflicto con una lectura universal del término. Así, si bien es posible que se trate de una glosa, el hecho de que sólo Clemente ofrezca versiones completas de los fragmentos hace imposible toda tentativa de negar autenticidad a la frase. No obstante, tampoco podemos concluir de manera tajante la autenticidad de esta. Por fines de exhaustividad, la consideramos sin fijar postura al respecto, pues la polémica detrás de la autenticidad de estas palabras está más allá de los propósitos de esta investigación.

Kirk critica la adición, y la toma por apócrifa, tachándola de ser una condensación del pensamiento conflagracionista. Ya hemos discutido la relación del pensamiento conflagracionista respecto al de Heráclito en el capítulo anterior. Cabe señalar aquí, que uno de los principales equívocos de tal interpretación es que se deriva de leer a los primeros pensadores o filósofos de la naturaleza (φύσικοί), como orientados todos al planteamiento y exposición de una cosmogonía. Esta interpretación toma el pensamiento de los ahora denominados filósofos presocráticos, entendiendo las sustancias a las que refieren como *elementos* a partir de los que se desarrollarían todas las cosas a través de una cosmogonía como la trazada por los pensadores milesios. De ahí que lo afirmado en este fragmento sea interpretado por Aristóteles<sup>23</sup> como “una teoría física que ha de ser juzgada según los propios

<sup>21</sup> Monodolfo, R., *Heráclito*, p. 250.

<sup>22</sup> Vlastos, G., *op. cit.*, p. 346. "Natural world and the order in it"-this is the sense of κόσμος in B 30 and B 89.

<sup>23</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1067a 4-5. "Pues independientemente de que (es imposible que) alguno de éstos sea infinito, es imposible que el Todo, aun siendo limitado, sea o se convierta en uno de ellos, como pretende Heráclito que todas las cosas se convierten en fuego en algún momento."

requisitos aristotélicos de una explicación coherente de la generación y la alteración en el mundo de la naturaleza.”<sup>24</sup> Al juzgarla en sus propios términos, es claro que algún grado de tergiversación sufrió el pensamiento de Heráclito en la interpretación aristotélica, además de la atribución del sentido fisicalista.

Respecto a la posible lectura cosmogónica de B30, Cherniss, Hülsz y Marcovich coinciden en que no es atribuible partiendo del texto original. Marcovich argumenta que la lectura conflagracionista no es posible, pues los verbos μέτρα “significan claramente medidas cuantitativas e implican un quantum constante, o razón de los cambios del fuego, pensados principalmente como simultáneos en todo el mundo eterno”.<sup>25</sup> Por su parte, Hülsz refiere que la conexión entre κόσμος y ποιεῖν es negada explícitamente. Además, “el eje filosófico principal de B30, [...] es el tiempo. Más precisamente, la eternidad del tiempo *cósmico*”,<sup>26</sup> y no ciertamente una explicación cosmogónica de corte estoico. Es por estas razones que rechazamos la lectura cosmogónica de este fragmento.

En B30 se identifica, por medio de una predicación, al κόσμος con un πῦρ ἀείζωον, misma que “matiza sin duda el sentido de εἶναι en los tres tiempos (que difícilmente podría tener un sentido sólo existencial, con exclusión de la clara función copulativa)”.<sup>27</sup> Al poseer el verbo ambos sentidos, el κόσμος no sólo se identifica con el fuego de una forma calificativa o alegórica (sentido copulativo: *x es P*, donde *P* es una cualidad específica del ente), sino que expresamente se afirma que existe *siendo* un fuego *siempre vivo* (sentido existencial: esto *es así*). El κόσμος, además de ser un fuego *siempre vivo*, es *increado*, hecho enfatizado por las palabras οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν [‘ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha creado’], que “es una expresión polar con un sentido todo-inclusivo: sus componentes no deben ser tomados por separado y literalmente, ya que nadie habría supuesto de manera seria que cualquier hombre, al menos, había hecho este κόσμος. ‘Ni dios ni el hombre’ significa nadie en absoluto [...] lo que Heráclito quería decir principalmente era que este κόσμος es increado y eterno.”<sup>28</sup> El carácter de *eterno* es mostrado con la fórmula ἦν ἀεὶ καὶ

<sup>24</sup> Cherniss, H., *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, trad. de Loreta Brass et. al., p. 34.

<sup>25</sup> Marcovich, M., *Heraclitus: Greek texts with a short commentary including fresh addenda, corrigenda and a select bibliography Editio maior*, p. 272. μέτρα... μέτρα meaning clearly *quantitative measures* and implying a *constant quantum* or *ratio* of fire's changes thought of primarily as *simultaneous* all over the *eternal* world.

<sup>26</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 179.

<sup>27</sup> *ibidem*.

<sup>28</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 311. is a polar expression with an all-inclusive sense: it's components are not to be taken separately and literally, for no one had seriously supposed that any man, at least, had made this κόσμος. ‘No god or

ἔστιν καὶ ἔσται [siempre ha sido y es y será], que resume la eternidad y que, de acuerdo con Kirk, era usada a partir de Homero con un sentido existencial.

A pesar de la polémica existente respecto a la introducción u omisión de un punto divisorio después de la fórmula de la eternidad, esta separación no destruye la ligazón entre las partes del fragmento y no puede prescindir de la necesidad de atribuir al fuego siempre vivo una función en tanto que predicado del cosmos, por lo que los tres verbos recuperan su sentido copulativo junto al existencial.<sup>29</sup> Vlastos piensa que el hecho de que Heráclito haya usado el término ἀείζωον (siempre vivo) en lugar de ἀθάνατον (inmortal) implica que “para él, la condición de la perdurabilidad de la vida no es la inmortalidad, sino la vida incesantemente renovada por la muerte en un proceso en el que lo joven y lo viejo son ‘lo mismo’ (B88<sup>30</sup>)”.<sup>31</sup> En otras palabras, la eternidad predicada del cosmos es un proceso universal en el que muerte y vida son partes dinámicas que devienen mutuamente como opuestos complementarios para conformar la unidad total del proceso. Esta idea aparecerá reforzada por la descripción dialéctica que se hace del κόσμος: apagándose y encendiéndose según medidas. La identificación del κόσμος con un fuego, presenta a éste “como fuerza creadora, como actividad y vida incesante (πῦρ ἀείζωον)”,<sup>32</sup> es decir, como un dinamismo eterno, autoregulado, autónomo y universal. De acuerdo con Vlastos, este fragmento es la evidencia de que el término κόσμος no sólo significa, "orden", porque lo que se trata aquí no es simplemente que nadie hizo el *orden* del mundo, sino que nadie hizo *este mundo* ordenado, pues es *fuego siempre vivo*.<sup>33</sup> En otras palabras, se predica la eternidad de lo existente en un sentido total y complejo: es eterna la existencia de *este mundo*, pues no tuvo inicio ni tendrá fin, y es *siempre vivo*, lo cual implica la eternidad de la γνώμην inmanente que lo ordena, todo ello a su vez, sin dejar de lado la universalidad del κόσμος. En otras palabras, el κόσμος del cual Heráclito nos habla aquí, no fue *ordenado* por nadie. Ni lo inventamos, creamos u ordenamos, ni fue inventado, creado ni ordenado, sino que es auto producido (ζωον) y, por

---

man' means absolutely no one at all [...] what Heraclitus primarily wanted to say was that this κόσμος is uncreated and eternal.

<sup>29</sup> Cfr. Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 275.

<sup>30</sup> DK B88 «ταυτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγρηγορός καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μετὰπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα» Una misma cosa es [en nosotros] lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar, son aquellos, y aquéllos, inversamente, al cambiar, son éstos.

<sup>31</sup> Vlastos, G., *op. cit.*, p. 366. for him the condition of life ever-lasting is not deathlessness but life endlessly renewed by death in a process where youth and age are " the same ".

<sup>32</sup> Cappelletti, A. J., *op. cit.*, p. 46.

<sup>33</sup> Cfr. Vlastos, G., *op. cit.*, p. 346.

lo tanto, se ordena a sí mismo eternamente rigiéndose de manera autónoma. Heráclito señala, así, un orden total increado, más allá de los múltiples mundos oníricos a los que los más suelen volverse en particular, pues este orden resulta común a los despiertos (B89).<sup>34</sup>

El verbo ἐποίησεν es la conjugación en aoristo activo de la tercera persona del singular del verbo ποιέω, que tiene dos usos principales: primero, manufacturar, producir o crear (desde Homero),<sup>35</sup> y segundo, hacer en el sentido de *realizar una acción*, sea esta productora de algo más o no. Sólo posteriormente, en Platón,<sup>36</sup> —es decir, s. V a.C.— el término referirá al componer poesía, al decir las cosas poéticamente, producir una disposición armoniosa que, a través del uso melifluido del lenguaje y las figuras retóricas, alcance la sensibilidad del hombre. Lograr esto requería imprimir a las palabras un acomodo determinado, seleccionado voluntaria y meticulosamente. El poeta dispone, acomoda las palabras con miras a producir un poema; el verbo, pues, nombra dicho disponer de las palabras, la ‘composición’ poética, más que el producto de la misma, el poema. Según Aristóteles, cuando algo produce el movimiento de un cuerpo pasivo, ese algo le imprime un orden y dirección determinado al cuerpo que recibe el movimiento. Es decir, dispone el movimiento, lo determina y lo traza. Aunque no podemos atribuir la carga semántica al término que tendría en Platón y Aristóteles, Gigon hace notar que “κόσμον ἐποίησε contiene un único concepto: establecimiento del orden en todas las cosas. Ningún griego ha hablado de la creación del mundo. Por el contrario, la idea de orden del mundo está ya presente [en] Hesíodo”.<sup>37</sup> Vemos, pues, que al griego no le resultaba extraña la idea de que la hechura del κόσμος consistiese en la impresión de un determinado orden dentro del mismo, orden que tradicionalmente era trazado por los dioses. Sin embargo, Heráclito introduce un giro característico de su pensamiento al ir en contra de tal concepción. Para el efesio “no hay un Dios que haya ordenado el cosmos desde fuera porque lo que gobierna el cosmos no es otra cosa que el mismo fuego que es invisiblemente idéntico con el cosmos”,<sup>38</sup> es decir, que el orden viene dado y regulado desde sí mismo. Esto recalca la idea del κόσμος como un

<sup>34</sup> vid. supra, nota al pie 7, p. 20.

<sup>35</sup> Homero, *Ilíada*, VII, 222-223 ...y que le había **hecho** el tornasolado escudo con siete pieles de nutridos toros y una octava lámina de bronce por encima [ὅς οἱ ἐποίησεν σάκος αἰόλον ἑπταβόειον ταύρων ζατρεφέων, ἐπὶ δ’ ὄγδοον ἤλασε χαλκόν.]

<sup>36</sup> Platón, *Fedro*, 243b: “... y nada más que acabó de **componer** la llamada «palinodia», recobró la vista.” [καὶ ποιήσας δὴ πᾶσαν τὴν καλουμένην Παλινωδίαν παραχρῆμα ἀνέβλεψεν.]

<sup>37</sup> Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, p. 248.

<sup>38</sup> Gigon, O., *op. cit.*, p. 248.

organismo vivo e independiente de los hombres, un ente que se despliega ontológicamente fuera del alcance de aquellos que lo habitan. De ahí la posibilidad del hecho de que *este* κόσμος pueda ser común para aquellos que se hallan despiertos y que el énfasis del término se ponga en que no ha sido creado, y que existe autogenerándose.

La descripción que se hace del cosmos —encendiéndose según medidas y apagándose según medidas— fue tomada desde antiguo como refiriéndose a procesos temporales cíclicos. A pesar de la aparente antinomia entre el carácter de ἀείζωον y las medidas en que este fuego se enciende y apaga —movimientos que, desde una lectura conflagracionista, crearían un *conflicto* con el hecho que este fuego fuese *siempre vivo*—, debemos considerar lo que Guhtrie señala sobre los verbos ἀπτόμενον y ἀποσβεννύμενον, que al hallarse en participio presente muestran que las medidas a las que refieren no son periódicas, sino que Heráclito está describiendo el estado presente del κόσμος.<sup>39</sup> Heráclito no está enfocando los puntos extremos de un determinado proceso, más bien, pretende poner de relieve el hecho de que ambos extremos son parte del proceso mismo comprendido como unidad compleja que subsume a los contrarios dentro de su propia identidad y sólo en tanto que síntesis compleja de ambos elementos subsiste. Heráclito *no dice* que el fuego *siempre vivo* se apague y encienda cíclicamente, más bien que continuamente está tanto encendiéndose como apagándose, y justamente es esta condición la que le permite ser *siempre vivo*.

Aunado a los tiempos de conjugación de los verbos, se habrá de considerar que el sentido del sustantivo μέτρα (medida) es, de acuerdo con Kirk, cuantitativo y no primordialmente temporal, es decir, refiere a proporciones en el sentido de cantidades y no de lapsos sucesivos de *encenderse* y *apagarse*, o de generación y destrucción.<sup>40</sup> Tanto el μέτρα de este fragmento como el μετρέεται de B31 están relacionados, pues ambos poseen este sentido cuantitativo. Si bien el sentido del verbo μετρέω (medir) es tanto temporal como cuantitativo, pues sirve para referir medidas de cualquier tipo, partiendo del contexto de este fragmento y considerando que μέτρα es la forma sustantivada del verbo, podemos afirmar que el énfasis no se halla en el sentido temporal del término. Así, el término se aplica a procesos que están sucediendo y conforman, con su oposición, la unidad compleja y dialéctica del κόσμος como fuego *siempre vivo*, pues cabe recordar que “la guerra es el padre

<sup>39</sup> Cfr. Guhtrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, pp. 432 – 433.

<sup>40</sup> Cfr. Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 317 – 318.

de todas las cosas y el rey de todas”.<sup>41</sup> De ahí que estas μέτρα refieran a la conservación de la identidad total del κόσμος a través del cambio de sus distintas partes, pues este presenta el comportamiento del *fuego*: a pesar de que la flama se mantiene en un movimiento constante, al encender lo que había estado apagado y apagar lo que ya se ha consumido, es justo ese movimiento el que le permite subsistir, o permanecer, en tanto que flama *ardiendo*. Permanencia que se muestra sólo alcanzable a través del cambio implícito en el encenderse y apagarse, pues cabe recordar que ‘Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia’ (B8).

Que la calificación del fuego sea *siempre vivo* remite claramente a la idea de tiempo y persistencia, entendida esta no como eternidad estática, sino como dinamismo auto ordenado. Nos encontramos aquí con una concepción de la temporalidad *como vida*. De acuerdo con Hülsz, “La marca distintiva de esta concepción ontológica es la idea de un dinamismo racional, en que consiste lo real. Que el *kósmos*, [...] es fuego siempre-viviente significa que lo real es proceso, tiempo, devenir. La tesis de B30 puede ser leída como una metáfora metafísica (sic.), mejor que como la formulación de un dogma físico”.<sup>42</sup> La concepción ontológica del tiempo en tanto que proceso vivo, pone de relieve su unidad a través de la multiplicidad, de ahí que la vida sea el reflejo más cercano de esta forma de entender el devenir. Desde esta perspectiva se comprende mejor la *coincidentia oppositorum* en la que coinciden lo muerto y lo vivo, lo dormido y lo despierto, lo viejo y lo joven, lo que asciende y lo que desciende; los opuestos son parte de ciclos mayores que abarcan unidades temporales definidas sólo por los límites entre sus aconteceres posibles. La temporalidad sería así un proceso continuo en el que los opuestos van alcanzándose uno al otro; de ahí que *Pólemos* sea el padre y rey de todas las cosas que aparecen en el κόσμος. Lo anteriormente expuesto desliga este fragmento y B31 de las interpretaciones de corte conflagracionista que leen en un sentido temporal periódico estas medidas de encenderse y apagarse, a la vez que se contraponen a las interpretaciones fiscalistas, como la de Kirk, que ven procesos físicos en los cambios de un τροπαὶ a otro en B31.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> DK B53 «Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.» Pólemos es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos.

<sup>42</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 180.

<sup>43</sup> vid. infra, pp. 37 y ss.

Las interpretaciones conflagracionistas que postulan la destrucción periódica del mundo entran en conflicto con la afirmación que hallamos en el texto original, que nos dice que el κόσμος es un πῦρ ἀείζωον increado y eterno. Esta antinomia era superada por los estoicos, afirmando que el sentido de κόσμος no era referido a este mundo particular, sino al orden global cósmico —El Universo en su totalidad, Lo Real—. Sin embargo, aunque dicha asignación de universalidad se halla afirmada en el fragmento, de ello no se sigue la interpretación estoica. Además, se ha demostrado que no es necesario leer el fragmento como si predicara particularidad, como pretende Kirk,<sup>44</sup> sino que leemos en él una universalidad que no implica una conflagración. Vemos, así, que la idea de las fases de la conflagración está apoyada en la idea de la universalidad del κόσμος como una adición interpretativa aportada por las lecturas de corte estoico y no como una derivación extraída del texto original y su aparente sentido. Considerando el hecho de que μέτρα refiere a una temporalidad presente, además de la expresa afirmación del carácter increado y eterno del κόσμος, las lecturas conflagracionistas o cosmogónicas del fragmento quedan excluidas.

Todo lo anterior muestra que el sentido del *encenderse y apagarse* del κόσμος del que Heráclito habla, no refiere a procesos temporales sucesivos de generación y destrucción cósmica, sino a cambios que *están sucediendo*. De allí que podamos afirmar que el texto representa cambios simultáneos y no periódicos, es decir, que no apunta a una ἐκπύρωσις (conflagración cósmica) como la postulada por los estoicos y atribuida a Heráclito en las lecturas de corte fisicalista, como la de Teofrasto. Vale la pena señalar aquí que, de acuerdo con Reinhardt, el pensamiento de Heráclito no giraría en torno a resolver los problemas cosmogónicos de corte milesio, sino que se encontraría orientado a *dar una solución física* [por completo] al problema de los contrarios, el problema del cual Parménides también se encargaría: La dualidad paradójica del ser y el no-ser, y es desde ese punto de vista que se puede comprender su pensamiento.<sup>45</sup> Al respecto, Cappelletti señala que el pensamiento de Heráclito es primordialmente “un pensamiento metafísico, enfrentado a los problemas de la totalidad y el devenir, de la unidad y la multiplicidad, de los contrarios y el λόγος.”<sup>46</sup> y no uno orientado a mostrar los procesos físicos de generación y destrucción del κόσμος.

---

<sup>44</sup> vid. supra, p.20.

<sup>45</sup> Cfr. Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, pp. 220 y ss.

<sup>46</sup> Cappelletti, A. J., *op. cit.*, p. 38.



Así, tomamos como punto de partida el carácter eminentemente metafísico del pensamiento del efesio, para el análisis ulterior de este y los siguientes fragmentos, afirmando que los problemas de corte cosmogónico y físico no son la preocupación principal de Heráclito. Aunado a ello, el carácter críptico del problema enunciado por este fragmento y los relacionados con la figura del fuego —en cualquiera de sus diferentes lecturas—, muestra de manera clara la orientación primordialmente metafísica del pensamiento de Heráclito en este tópico.

La totalidad del κόσμος, conformada por las tensiones entre opuestos, se muestra como un dinamismo que no es azaroso y, por ende, tampoco caótico. Dinamismo que transcurre siempre respetando un orden que no le fue dado por nadie, sino que emana de sí mismo. Este dinamismo total y racional subsumiría a todas las cosas dentro de sí, pues el alcance de la predicación del sustantivo κόσμος es universal. Así, la noción que Heráclito pretendía poner de relieve era la del devenir entendido como el equilibrio que subsume dentro de sí todos los opuestos y los hace entrar en un dinamismo tal que posibilita la subsistencia del devenir como tal. Vlastos afirma que el fuego “es un mejor símbolo de la permanencia a través del cambio”.<sup>47</sup> La caracterización del fuego hecha por el oscuro muestra la permanencia del cambio, en otras palabras, expresa a través de la alegoría del fuego la paradoja misma del devenir, entendido éste como regulación universal del κόσμος en tanto que flujo de Lo Real. El hecho de caracterizarlo como fuego sugiere, también, la idea de la temporalidad como vida, como algo autoestructurado y viviente, pues “como nombre del aspecto de lo real, es símbolo del cambio, del movimiento, del fluir del tiempo”.<sup>48</sup> Es decir, pone el énfasis en la organización autoimpuesta y dinámica del propio proceso de devenir.

Este fragmento no sólo apunta al fenómeno del devenir, sino que pone de relieve la *necesidad* de su acontecer. La elección del fuego como metáfora se da, pues “se acoplaba particularmente bien para encarnar esta ley. Una llama puede aparecer firme e inalterable, como en una vela, pero se está renovando constantemente a sí misma por la destrucción de la masa combustible y produciendo calor y, a veces, humo. [...] una estabilidad aparente o formal, unida a un cambio continuo del elemento material”.<sup>49</sup> La ley del devenir que regula

---

<sup>47</sup> Vlastos, G., *op. cit.*, p. 361. Certainly, fire makes a better symbol of permanence through change and life in death than does anything else.

<sup>48</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 186.

<sup>49</sup> Cherniss, H., *op. cit.*, p. 435.

el universo más allá de la mera experiencia del hombre es la intuición profunda que Heráclito busca alcanzar con esta metáfora: el hecho que estamos inmersos dimensionalmente en el transcurso del tiempo y la necesidad *métrica* de que el cambio sea lo único que está fijo y *siempre vivo*; el fenómeno del aparecer a través del tiempo como una existencia o entidad que llega a ser dejando de ser, en una palabra, que deviene. Es la aparición sensible de esta legislación universal inherente y autónoma la que el efesio expresa con la alegoría del fuego. Al respecto, Kirk nos recuerda que la caracterización como fuego probablemente se hizo dado que el fuego es a la vez *motivo* (*motor*) y *regulado*: consume combustible y emite humo. Es decir, la alegoría de fuego fue elegida por Heráclito dado que *muestra el cambio regular que vio en los acontecimientos de la naturaleza*. No obstante “el fuego no puede ser *identificado* con la fórmula de la identidad subyacente de los opuestos, con base en la regularidad del intercambio, ya que tiene o muestra la fórmula en sí mismo, y es calificado como *ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*.”<sup>50</sup>

Así, lo que Heráclito enfatizaba primordialmente con la alegoría del fuego no era la fórmula de la armonía de los opuestos, el *λόγος* que gobierna todas las cosas (B41), lo *divino* (B67), sino el hecho mismo del cambio —que implica de suyo la temporalidad, el devenir y la permanencia a través de determinado período de tiempo—. Este cambio, a su vez, está supeditado a la fórmula de la identidad de los opuestos, a la razón operante e inherente que une a los contrarios, pero no es él mismo esta razón. La alegoría del fuego siempre vivo, que se apaga y enciende de forma regulada, expresa la idea compleja del devenir sometido al *λόγος* (ley).<sup>51</sup>

Este fuego tampoco es entendido como una *ἀρχή*, pues como Kahn señala, “es una elección poco probable para un punto de partida en un relato literal del desarrollo del mundo en términos materiales, ya que no es en sí una especie de materia, no es un cuerpo en absoluto, sino un proceso de transición de un estado a otro, un símbolo de la vida y de la muerte a la vez, el elemento de la paradoja.”<sup>52</sup> Ese mismo carácter de principio material del fuego ya

---

<sup>50</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 315. The characterization as fire would be made because fire is both  *motive* and  *regulated*: it consumes fuel and emits smoke, and its own essence displays that regular change which Heraclitus saw in the events of nature. But fire cannot be  *identified* with the formula of underlying identity of opposites, based upon regularity of exchange, because it has or displays that formula itself, and is qualified as  *ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*.

<sup>51</sup> *vid. supra*, nota 50, p. 16.

<sup>52</sup> Kahn, C., *The art and thought of Heraclitus*, p. 138. it is a most unlikely choice for a starting point in a literal account of the development of the world in material terms, since it is not itself a kind of matter, not a body at all, but a process of transition from one state to another, a symbol of life and death at once, the very element of paradox.

había sido puesto en duda por Jaeger.<sup>53</sup> Por su parte, Hülsz señala que “Lo que Heráclito *no* dice es que todas las cosas *surjan* del fuego, como ἀρχή situada en un escenario cosmogónico. [Sino] que la totalidad de las cosas constituye un orden dinámico y permanente, absoluto, y que esto es lo que representa el símbolo del fuego”.<sup>54</sup> Cabe además recordar respecto a las cosmologías de corte milesio, que siempre partían de algo intermedio entre dos contrarios, pues suponían que contenía y encerraba a los dos miembros de cada pareja de contrarios, haciendo posible que cualquiera de los dos o ambos surgieran y se desarrollaran a partir de tal estrato material. Tales ἀρχή fueron el agua de Tales, el aire de Anaxímenes y el *ápeiron* de Anaximandro que son elementos neutros. De ahí que sea justa la observación de Guthrie, respecto al fuego que señala que “es un opuesto en sí, un extremo que no contiene su propio contrario y no podría dividirse en dos contrarios, *incluso en el caso de que alguna vez hubiera existido en la forma de fuego físico.*”,<sup>55</sup> al ser un solo contrario difícilmente podría Heráclito haberlo propuesto como ἀρχή dadas sus afirmaciones explícitas de la concordancia de los contrarios. Aunado a lo anterior, está también lo afirmado por Spengler, quien, partiendo del carácter sustancial de la ἀρχή, enuncia que, el oscuro “no conoce sustancia [...], y tampoco conoce la idea del desarrollo de [o a partir de] un estado normal *originario*. Es imposible ir buscando una sustancia originaria en relación con sus pensamientos”.<sup>56</sup>

El problema de Heráclito no era el de explicar el origen de los entes físicos, sino su transcurrir en el tiempo. Es decir, que la pregunta por el propio proceso cósmico subyacía a las afirmaciones del oscuro, su pensamiento no buscaba encontrar una sustancia eterna y *fija*, sino que buscaba dar razón del problema que subyace a todo proceso de formación o destrucción: el cambio. Spengler termina su comentario afirmando que el fuego no tiene que ser considerado como sustancia sino como τροπή (giro) y enfatizando que la elección del fuego pareciera más orientada al carácter artístico en que Heráclito expresaba su pensamiento que a otra cosa.<sup>57</sup> Esta lectura implicaría una contraposición con todo elemento fijo, y reivindica la orientación del pensamiento heraclíteo que no es de carácter físico, sino metafísico. De ahí que las interpretaciones de corte cosmogónico que entienden el fuego como un principio material queden debilitadas, pues, o bien presentan problemas derivados

---

<sup>53</sup> Cfr. Jaeger, W., *The theology of early Greek philosophers*, p. 122.

<sup>54</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 188.

<sup>55</sup> Guthrie W.K.C., *op. cit.*, p. 431.

<sup>56</sup> Spengler, O., *Heráclito*, p. 134.

<sup>57</sup> *ibidem*.

de la interpretación que ofrecen al confrontarlos con los textos originales, o bien malinterpretan el fuego de Heráclito al atribuirle la carga semántica de ser un principio material de corte milesio, es decir, una sustancia cósmica a partir de la cual se conformarían las demás cosas para posteriormente ser destruidas en el proceso cíclico de conflagración.

Hasta aquí, hemos aducido razones para no comprender la figura del fuego como principio material, ni como el *λόγος* o principio metafísico de la unidad de los opuestos. La falta de consenso respecto a la cuestión, y las perspectivas desde las que ha sido leído y enseñado Heráclito, ponen de relieve la pertinencia de la pregunta por el sentido que tiene el fuego en su filosofía. Por ello, proponemos la hipótesis que comprende al fuego como una alegoría: una imagen poética cuyo contenido filosófico es el problema del devenir. Esta relectura reivindica el aspecto poético del pensador efesio y pone el énfasis en el carácter metafísico con que Heráclito abordó los problemas que le preocupaban. Esto aparece en concordancia con lo dicho por Kahn, quien refiere que, aunque no podemos probar que el discurso heraclíteo haya sido organizado de manera artística, esto “resulta probable, *a priori* por la clara evidencia de la habilidad literaria (sic.) en cada fragmento en que la fraseología original ha sido preservada”.<sup>58</sup> Ya Cherniss había adoptado una posición en la que comprendía al fuego heraclíteo como símbolo del intercambio y señala acertadamente que “la característica del fuego que a Heráclito le pareció primordial fue la inestabilidad sin la cual nunca existe, porque ésta es, según él, la característica principal de toda existencia”.<sup>59</sup> El fuego es entonces comprendido como un símbolo, una metáfora de la unidad compleja formada por los distintos opuestos: vida y muerte, apagarse y encenderse, pero siempre según medida, llegar a ser dejando de ser, devenir. El orden dinámico que posibilita la permanencia de la totalidad del *κόσμος siempre vivo*, eterno y autónomo es lo que la alegoría del fuego pone de relieve. Así, comprendemos el fuego heraclíteo como una imagen poética diseñada especialmente para mostrar el fenómeno siempre constante de toda existencia: el devenir.

Recapitulemos el panorama completo de este fragmento: una predicación del *κόσμος* —como un organismo eterno, dinámico y autoregulado— estructurada de manera minuciosa. Primeramente, el uso de una expresión polar para afirmar la autonomía e independencia del

---

<sup>58</sup> Kahn, C., “A new look on Heraclitus”, en *American Philosophy Quarterly*, Vol. 1, No. 3, p. 190 That Heraclitus’ discourse possessed an artistic design can scarcely be demonstrated, but it is made *a priori* probable by the clear evidence of literary artistry in every fragment where the original wording has been preserved intact.

<sup>59</sup> Cherniss, H., *op. cit.*, p. 424.

κόσμος respecto a hombres y dioses; después, la aparición de una fórmula tradicionalmente griega que condensa la eternidad en las conjugaciones verbales de los tres tiempos del verbo ser, y por último la repetición del término μέτρα que pone el énfasis en el factor regulado, y por lo tanto el factor regulador, del encenderse y apagarse del κόσμος. Aunque es innegable la sofisticada estructura en que expresa su pensamiento, del fragmento no se sigue directamente que sea el inicio de la parte cosmológica del tratado de Heráclito, como sugiere Gigon. Si bien esto resulta plausible, no resulta demostrable, pues a pesar de los testimonios de Diógenes Laercio sobre la existencia de un *libro* de Heráclito,<sup>60</sup> y de la elaborada prosa que despliega en fragmentos como este o B1 y B2<sup>61</sup>, no podemos afirmar ni negar nada respecto a la correspondencia de este fragmento con el inicio de la supuesta sección cosmológica del tratado de Heráclito.

Las lecturas de corte conflagracionista bien pudieron haber surgido como una deformación del pensamiento heraclíteo, basadas en testimonios que, más que enfocarse en la teoría de Heráclito, la presentaban como predecesora errónea de la propia teoría. Este hecho despertó sospecha en parte de la comunidad de estudiosos del tema como Cherniss y Reinhardt. No obstante, otros daban tales lecturas por sentado, por ser las que la tradición había perpetuado. La presente reconsideración es sólo un intento de mostrar de forma más pulida el carácter metafísico del pensamiento de Heráclito que, a través de una prosa sobresaliente, coloca sobre el escenario filosófico uno de los problemas a los que el pensamiento humano retornará una y otra vez: el problema del cambio, la temporalidad y la condición del hombre como ser temporal inserto en un mundo sujeto al devenir.

---

<sup>60</sup> Diógenes Laercio, *op. cit.*, IX. 5-6, p. 459.

<sup>61</sup> DK B2 «διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ (ξυνῶ, τουτέστι τῷ) κοινῶ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δὲ ἔόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.» Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el lógos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia particular propia.

## 2.2

**DK B31 (a y b)** Clem. Alex. *Strom.* 5.105.3, 5, Eus. *PE* 13.13.31.

(a) πυρὸς τροπαὶ • πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ  
 [...] (b) (γῆ) θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ  
 γενέσθαι γῆ

△

Giros del fuego: Primero mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad *prestér* [...] (la tierra) vuelve a dispersarse en mar, y es medida según la misma *razón* que tenía antes de volverse tierra.

El presente fragmento pareciera decir que el fuego se convierte en distintos elementos que darían origen a una cosmogonía. Sin embargo, ya hemos mostrado que el pensamiento del efesio no estaba orientado principalmente a resolver problemas como los enfocados por los *físicos* (φύσικοί) milesios. De allí la imposibilidad de afirmar una cosmogonía explícita en la que el fuego sería la materia inmanente que sobrevive todas las transformaciones, la ἀρχή. La presentación hecha por Clemente de este fragmento y el anterior, sugiere que existe una conexión entre ambos, además de que lo presenta en dos partes, que son tratadas cada una por separado, intercalando una glosa entre ambas. Reinhardt argumenta que ambos fragmentos, B30 y B31, forman un texto continuo.<sup>62</sup> Si bien existe una relación semántica entre ambos fragmentos, lo cierto es que difícilmente se podría demostrar la unidad textual de ambos, pues poseen rasgos estilísticos diferentes entre sí. Este fragmento ha sido interpretado, o bien de forma cosmológica —como una descripción de las leyes que rigen el mundo en términos físicos—, o bien de forma cosmogónica —como una narración mítica relativa a los orígenes y, dado el caso, la destrucción del mundo—. De allí la necesidad de intentar desentrañar los sentidos que atraviesan al texto.

En el fragmento encontramos un encabezado –πυρὸς τροπαὶ (giros del fuego)— que antecede a la descripción de los procesos de cambio o transformación de los ‘*elementos*’ que formarían el mundo (mar, tierra y fuego). El término τροπή tiene dos significados, de Homero a Heródoto; primero una huida desordenada y repentina de las tropas al retroceder completamente,<sup>63</sup> y segundo los puntos de inflexión o límites de la órbita del sol, solsticios y

<sup>62</sup> Cfr. Reinhardt, K., “Heraklits lehre vom feuer”, en *Hermes*, 77, H. 1, 1942, p. 10.

<sup>63</sup> Homero, *op. cit.*, XVIII, 223-224. ...se conmovió el ánimo de todos: los caballos, de bellas crines, giraban atrás los carros, presintiendo dolores en el ánimo [πᾶσιν ὀρίνθη θυμός: ἀτὰρ καλλιτριχες ἵπποι ἄψ ὄχεα τρόπεον: ὄσσοντο γὰρ ἄλγεα θυμῶ.]

equinoccios, o el momento en que los alcanza y comienza su movimiento en sentido contrario.<sup>64</sup> El encabezado precede una lista de transformaciones del fuego: primeramente, mar que se torna una mitad tierra y otra *πρηστήρ*, y después mar que vuelve a ser dispersado a tierra y es medido con el mismo *λόγος* que antes de transformarse de mar a tierra.

El término *πρηστήρ* se deriva de la raíz *πρηθ-* que significa “quemar” o “soplar”. Así, en un sentido meteorológico, el *πρηστήρ* sería algo como una tromba inflamada, un huracán acompañado por relámpagos. Según Kirk, es una manera un tanto evidente de referir a cierta clase de fuego celestial. Sin embargo, consideramos que su tentativa por identificar a este *πρηστήρ* con el fuego del encabezado es errónea pues, por una parte, está la observación de Gigon de que este fragmento bien podría representar una fisicalización de la tesis heraclítea de la armonía de los contrarios<sup>65</sup> y, por otra, la afirmación de Mondolfo de que si para Heráclito “el *prestér* fuera el fuego mismo, no lo presentaría como *tropé* del mismo y transformación del agua”.<sup>66</sup> Esta identificación del fuego del encabezado con el *πρηστήρ* se hace con miras a rescatar la supuesta ciclicidad del fragmento que sustentaría las interpretaciones cosmogónicas. El problema principal de esta lectura es que, partiendo de su hipótesis interpretativa, la conflagración cósmica, se pretende realizar una reconstrucción del fragmento, en vez de partir de una lectura que respete la construcción original del fragmento con miras a una interpretación adecuada. Por otra parte, hay que considerar que, si bien los términos *πῦρ* y *πρηστήρ* son semánticamente cercanos, el hecho de que Heráclito usara palabras diferentes, muestra claramente que no se refería al mismo tipo de fuego que el del encabezado. Esto muestra claramente que el fuego del encabezado no puede ser identificado con el *πρηστήρ*, pues para que dicha identificación fuera congruente, habría que identificar al fuego del encabezado con el mar y la tierra, quitándole toda relevancia al *πρηστήρ* con respecto a dichos elementos. Tal identificación conlleva una contradicción con lo expresamente afirmado en B30, pues el *πρηστήρ* no podría conformar por sí solo el fuego *siempre vivo*, el *κόσμος* completo.

El sentido del término *τροπαί* en este fragmento, denota que Heráclito no se enfoca en los procesos que llevarían de un elemento a otro, entendidos como procesos físicos o

<sup>64</sup> Heródoto, *Historia*, II.19. 2 -3. Por qué, rebotando el Nilo, se desborda por cien días desde el **solsticio** de verano [ὅτι κατέρχεται μὲν ὁ Νεῖλος πληθύνων ἀπὸ **τροπέων** τῶν θερινέων ἀρξάμενος ἐπὶ ἑκατὸν ἡμέρας].

<sup>65</sup> Gigon, O., *op. cit.*, p. 233.

<sup>66</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 238.

transformaciones de corte meteorológico —sublimación, condensación, rarefacción y precipitación—, pues únicamente nos menciona el primer proceso (διαχέεται). Heráclito usa el término para nombrar los cambios completos que experimentan los términos principales (Mar → Tierra y *prestér*/ Tierra → Mar).<sup>67</sup> Kirk lee estos τροπαὶ como el proceso continuo a través del cual las tres principales masas cósmicas —agua, tierra y fuego— conformarían la φύσις, y relaciona dicho proceso con el ‘encenderse’ y ‘apagarse’ del κόσμος que se efectúa a fin de mantener su equilibrio como πῦρ ἀεὶζῶον, leyendo el fragmento cosmológicamente. De acuerdo con él, “mar y tierra, sus principales constituyentes no ardientes, no son sino ‘giros’ del fuego, esto es, en lo que el fuego se convierte”.<sup>68</sup> Gigon señala, acertadamente, que, aunque estos τροπαὶ se desarrollan conforme al esquema de la unidad compleja de los opuestos, no es claro si son el desenvolvimiento cosmológico del universo a partir de una ἀρχή o masa cósmica, o simplemente es una fisicalización de la tesis heraclítica de los contrarios, es decir, una representación de los cambios entre opuestos que mantienen el orden *físico* de la naturaleza a la cual subyace una identidad conservada *según medida*. Argumenta que “falta en Heráclito este elemento intermedio del aire —entre fuego y agua—, imprescindible desde Anaxímenes, para la ciencia griega de la naturaleza. Y es que [B31] no habla precisamente de un proceso físico”.<sup>69</sup> Spengler argumenta que “τρόπή y ἀρχή son las oposiciones más pronunciadas. ἀρχή es una sustancia, algo que existe y persiste en sí misma, τροπή es una metamorfosis, una forma. [...] τροπή es igualmente el fuego y cada otra apariencia.”.<sup>70</sup> Esto muestra no sólo el sentido que está implícito en el término τροπαὶ, sino que refuerza la lectura que niega la presencia de una sustancia en el pensamiento del oscuro. Por su parte, Kahn refiere que τροπαὶ debe entenderse aquí como una manera simbólica de representar los puntos extremos opuestos de una clase de oscilación, ya que “para el sol los τροπαὶ son los límites en una oscilación anual, que marcan las estaciones del año. Por analogía, los τροπαὶ del fuego no serán etapas en una secuencia graduada, sino puntos

---

<sup>67</sup> Evitamos la palabra “elemento” para cada una de las partes del cosmos mencionadas en B31 por estar cargada semánticamente de una idea fisicalista que terminaría leyendo el fragmento en un sentido conflagracionista cosmogónico.

<sup>68</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 326. [...] sea and earth, it's main non-fiery constituents, are but 'turnings' of fire, i.e. what fire turns into.

<sup>69</sup> Gigon, O., *op. cit.*, p. 233.

<sup>70</sup> Spengler, O., *op. cit.*, p. 134.



extremos en algún tipo de oscilación”.<sup>71</sup> Aunque para él este oscilar tiene una forma cíclica, el texto no permite determinar si se trata de un ciclo o bien de un movimiento continuo pero no cíclico, pues el adjetivo faltante sólo aparece en la cita de Clemente (γῆ, tierra) como parte de su explicación del fragmento, pero no aparece en la de Eusebio. Sólo suponiendo que esta enmienda —que Diels sigue—<sup>72</sup> fuese efectivamente el texto faltante e identificando al fuego del encabezado con el πρηστήρ, se puede leer en el fragmento una trayectoria cíclica. Esta identificación, que implica la identificación del proceso descrito en B31 con el ὁδὸς ἄνω κάτω de B60<sup>73</sup> ha sido interpretada por la tradición como una referencia que señalaría la ciclicidad de los τροπαὶ que sufre el fuego. No obstante, a fin de poder extraer del texto original tal lectura, es condición necesaria que se identifique al πρηστήρ con el fuego del que se habla inicialmente, identificación no sólo poco probable, sino que no puede extraerse directamente del texto del fragmento que se ha conservado hasta nuestros días. Estas razones, más lo ya señalado respecto a la enmienda transmitida por Diels y, muestran la imposibilidad de tal identificación particular.

Además, cabe recordar lo afirmado por Vlastos, quien señala que “la noción de naturaleza como un equilibrio de fuerzas que se oponen encuentra un lugar en Heráclito, aunque con la diferencia de que los procesos de usurpación y reparación no son sucesivos, como en Anaximandro, sino simultáneos: en cada momento los principales masas-cósmicas de fuego, agua y tierra están cada uno dando exactamente todo cuanto toman”.<sup>74</sup> De ahí que el fragmento refiera a este proceso de continuo dinamismo y no a cataclismos periódicos como los postulados por las lecturas conflagracionistas y estoicas. Burnet, por su parte, afirma que el proceso de formación del mundo no es meramente un círculo, sino un “camino hacia arriba y hacia abajo”, en cuyo extremo no encontramos nada relativo.<sup>75</sup>

Al respecto, Vlastos señala que incluso si la lectura física de corte cosmogónico atribuida a B31 fuera un error derivado de la interpolación de la conexión con B60

<sup>71</sup> Kahn, C., *op. cit.*, p. 140. For the sun the τροπαὶ are the limits in an annual oscillation, marking the seasons of the year. By analogy the τροπαὶ of fire will not be stages in a graduated sequence but extreme points in some kind of oscillation.

<sup>72</sup> Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 84.

<sup>73</sup> DK B64 «ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠστή» El camino hacia arriba [y] hacia abajo [es] uno solo y el mismo.

<sup>74</sup> Vlastos, G., *op. cit.*, p. 358. “the notion of nature as an equilibrium of opposing forces does find a place in Heraclitus, though with the difference that the processes of encroachment and reparation are not successive, as in Anaximander, but concurrent: at every moment the main world-masses of fire, water, and earth are each giving up exactly as much as they take”

<sup>75</sup> Cfr. Burnet, J., *Early Greek philosophy*, United States of America, New York, The world publishing company, 1968, p. 166.

comenzada por Teofrasto, aun así, es genuino establecer una conexión semántica entre ambos fragmentos, pues cabe recordar que *lo divergente converge consigo mismo*,<sup>76</sup> y que “la referencia principal de esta afirmación de la unidad-identidad de los contrarios se convierte en un fenómeno cosmológico de la mayor importancia, en lugar de una banalidad, al igual que la identidad del camino que va cuesta arriba y cuesta abajo”.<sup>77</sup> De ahí que el punto referido principalmente por el fragmento sea la unidad e identidad de los contrarios en un sentido cosmológico, puesto en una alegoría. Cercano a esta interpretación, Reinhardt lee en los τροπαὶ un continuo traspaso entre los opuestos y no una cosmología.<sup>78</sup> La discusión del fragmento exige considerar, así, las lecturas que aparecen contrapuestas al respecto: las de corte cosmológico y las de corte cosmogónico.

La interpretación de corte conflagracionista popularizada por Teofrasto y los estoicos se ha mantenido, hasta nuestros días, como la principal corriente interpretativa aceptada por gran parte de la comunidad filosófica. Mondolfo defiende dicha interpretación del fuego heraclíteo, leyendo en este fragmento transformaciones súbitas de masas en sus contrarios (fuego → μαρ/πρηστήρ → tierra) y no ciclos que se presenten de manera normal en la naturaleza. Afirma, además, que “El cambio de fuego a mar es metafísico; el desarrollo de mar a tierra y la exhalación del mar a llamas astrales son procesos físicos de corte milesio”,<sup>79</sup> de lo cual deduce la autenticidad de una cosmogonía en Heráclito. Sin embargo, del hecho de que el fragmento no hable de los ciclos físicos o meteorológicos cotidianos, no se sigue que debamos leerlo en un sentido cosmogónico y, por otro lado, el decir que hay un cambio metafísico sólo es posible si se entiende al fuego de Heráclito como una ἀρχή metafísica separada de los elementos materiales, pues no sería equivalente al πρηστήρ.<sup>80</sup> A pesar de que la lectura de Mondolfo no identifica de forma expresa al fuego con el πρηστήρ, no obstante pareciera partir de considerar a Heráclito como un φύσικοί, y de una identificación cosmogónica tanto del alcance del término κόσμος como del sentido temporal del fragmento. Al respecto, Reinhardt muestra que el problema de Heráclito no era el de explicar los

<sup>76</sup> DK B51 «οὐ ξυνιάσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης» No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuesta, como el arco y la lira.

<sup>77</sup> Vlastos, G., *op. cit.*, p. 349. the primary reference of this assertion of the unity-identity of opposites becomes a cosmological phenomenon of the highest importance instead of a banality, like the sameness of the road that goes up-hill and down-hill.

<sup>78</sup> Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, pp. 170 – 185.

<sup>79</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 258.

<sup>80</sup> Utilizamos el término *metafísica* para referirnos al fuego, a fin de señalar la interpretación que ve en este un sustrato inmaterial del cosmos y que a su vez implica la defensa de la conflagración como ciclo universal.

procesos normales que se dan en la naturaleza, sino el problema metafísico de la tensión entre opuestos que permite el devenir de las cosas y cuyo proceso de cambio continuo y estable era representado por el fuego y sus giros.<sup>81</sup> Las lecturas que afirman la presencia de una cosmogonía de corte milesio, como la propuesta por Teofrasto, han sido defendidas hasta nuestros días siguiendo a Zeller, quien a su vez parte de los testimonios de Clemente para dar por genuina tal lectura. Un ejemplo es la de Karl Praechter, que leía en los τροπαὶ del fuego las fases del ciclo cosmogónico que hallarían el equilibrio de sus tensiones en el estado de mar, equilibrio que se rompería cíclicamente por la disolución del κόσμος en el fuego originario, la ἀρχή.<sup>82</sup> A su vez, Karl Jöel<sup>83</sup> asocia este fragmento con B76 y B90 y ve en este grupo de fragmentos “[...] un presentimiento de las teorías cosmogónicas de la astronomía moderna, que hace pasar los cuerpos de un estado de fuego, fluido, a un estado estable, y hace caer a la tierra en el sol”<sup>84</sup>. Heinrich Gomperz<sup>85</sup> traza también una cosmogonía en los textos heraclíteos, aunque menos específica que la de Kathleen Freeman, quien veía la formación de todas las cosas que conformaban el κόσμος en el camino hacia arriba de mar a fuego.<sup>86</sup> Vemos, así, que la mayoría de las lecturas que afirman una cosmogonía en Heráclito, no pueden prescindir de su carácter cosmológico, pues hablan de la conformación de los cuerpos que formarían el κόσμος. Si bien el énfasis se pone en el fuego como sustancia primigenia (ἀρχή) y en los procesos a través de los cuales se generaría y se consumiría el κόσμος en el fuego originario, la etapa cosmológica es ineludible dentro de cualquier interpretación de corte cosmogónico. Así, ambas lecturas no están contrapuestas de forma irreconciliable, sino que pueden implicarse parcialmente una a la otra, aunque de forma no recíproca.

A las lecturas de corte cosmogónico se oponen aquellas que niegan la aparición de una cosmogonía en los textos del efesio, considerándola una contaminación tardía derivada de los testimonios de Aristóteles y de las interpretaciones estoicas como la de Teofrasto, Clemente o Simplicio. Ya Burnet había relacionado B31 con los testimonios de Diógenes Laercio para sostener que el fragmento trata solamente de la circulación de los elementos, un

---

<sup>81</sup> Cfr. Reinhardt, K., “Heraklit lehre vom feuer”, en *Hermes*, 77, vol. 1, p. 13.

<sup>82</sup> Cfr. Praechter, K., *Grundriß der Geschichte der Philosophie, Teil 1: Die Philosophie des Altertums*, 12ª ed., 1926.

<sup>83</sup> Cfr. Jöel, K., *Geschichte der antiken Philosophie*, 1. Ed., 1921.

<sup>84</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 256. La presente discusión y bibliografía se aborda en pp. 253 - 261.

<sup>85</sup> Cfr. Gomperz, H., *Philosophical Studies*, Christopher Pub. House., 1953.

<sup>86</sup> Cfr. Freeman, K., *The Pre-Socratic Philosophers; a companion to Diels Fragmente der Vorsokratiker*, Blackwell, 1946.

ciclo cosmológico.<sup>87</sup> Burnet interpreta la cosmología de Heráclito ligada al fuego puro, que se mantiene ardiendo en el sol, mismo que descendería al mar a través del  $\pi\rho\eta\sigma\tau\acute{\eta}\rho$  y se nutriría de las exhalaciones marinas. De acuerdo con Burnet, “La tierra es licuada en la misma proporción en que el mar llega a ser tierra, para que el mar permanezca siendo ‘medido con la misma medida’ [...] Proporcionalmente, el tanto que el mar se aumentaría por la lluvia, en esa medida el agua se convertiría en tierra; en proporción, mientras el mar disminuye por la evaporación, es alimentado por la tierra”.<sup>88</sup>

Mondolfo argumenta que esta lectura es inaceptable por dos razones: primeramente, porque le parece inadmisibile la identificación del fuego *siempre vivo* con el sol, que según Heráclito es *nuevo cada día*; y segundo, por la colocación arbitraria del  $\pi\rho\eta\sigma\tau\acute{\eta}\rho$  como fase intermedia entre el fuego puro y el mar. Según él, las deformaciones anteriores surgirían de la preocupación por excluir una cosmogonía en Heráclito.<sup>89</sup> Siendo justos con la tradición, habríamos de admitir que si bien la identificación del fuego *siempre vivo* con el sol es claramente errónea, lo es porque descansa sobre el mismo presupuesto metafísico de las lecturas cosmogónicas, a saber, que el fuego es la sustancia de la cual se generan todas las cosas. Al proponer al sol como fuego *siempre vivo*, Burnet pretende salvar la dificultad de interpretar el fuego como  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ , así deriva su cosmología del cambio al colocar al fuego en una parte del cosmos como centro de este, más no como totalidad. De allí que, la crítica de Mondolfo a esta lectura, sea adecuada, pues en los textos no encontramos ninguna afirmación de que el  $\pi\rho\eta\sigma\tau\acute{\eta}\rho$  sea el paso del fuego puro al mar. Adicionalmente, identificar el fuego *siempre vivo* con el sol surge del intento de querer negar al fuego la primacía de  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  sin negarle su carácter de sustancia, clara contradicción que no se puede superar, pues si hemos de negar la aparición de una cosmogonía en Heráclito, habremos de dejar de considerar al fuego como sustancia originaria de los demás elementos. Tomamos tal posición, pues la presente investigación busca desprenderse de algún posible dejo de sobre-interpretación, sin dejar de considerar que cualquier interpretación puede ser correcta si, y únicamente si, no entra en conflicto con lo afirmado textualmente en los fragmentos originales.

---

<sup>87</sup> Cfr. Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London and Edinburgh: A. and C. Black, 1892, pp. 129 – 179.

<sup>88</sup> Burnet, J., *op. cit.*, p. 154. Earth is liquefied in the same proportion as the sea becomes earth, so that the sea is still ‘measured by the same tale’ as before. [...] In proportion as the sea is increased by rain, water passes into earth; in proportion as the sea is diminished by evaporation, it is fed by earth.

<sup>89</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 255.

Contrapuestas a las lecturas cosmogónicas que entienden al fuego como una ἀρχή, están aquellas que niegan cualquier tipo de cosmogonía en Heráclito. Karl Reinhardt se opone a dichas lecturas, al afirmar que B31 trata principalmente sobre el proceso de circulación constante de los elementos que conformarían el mundo.<sup>90</sup> Tomando de forma literal la explicación que da, Mondolfo concluye que es errónea porque sólo la mitad de la masa de mar se conservaría —basándose en el hecho de que Reinhardt sólo describe una mitad del proceso—, pero lo más relevante aquí es que el fulcro que a Reinhardt parece ser decisivo, es el pasaje platónico de *Sofista* 242d, mismo que ha sido interpretado por gran parte de la tradición filosófica como una prueba que muestra como “Heráclito, opuesto a Empédocles, postuló la simultaneidad como opuesta a la periodicidad del cambio entre opuestos”<sup>91</sup> y que, interpretado de esa manera, fue tomado por Reinhardt como apoyo decisivo para argumentar la ausencia de una cosmogonía en los textos del efesio. La lectura tradicional ve la comparación platónica como una contraposición de doctrinas sobre la eternidad y periodicidad del κόσμος en la que se confronta Empédocles —que proponía cambios periódicos del κόσμος— con Heráclito, —para quien el κόσμος sería eterno e inmutable, partiendo de las afirmaciones expresas de B30—. No obstante, tal interpretación del testimonio platónico deja de lado el hecho de que, en el pasaje señalado, el tema que Platón está tratando explícitamente con el forastero de Elea, no es la generación del κόσμος ni sus ciclos de creación y destrucción, sino la visión que cada una de las *musas* tenía sobre el ser y la unidad o multiplicidad de este.<sup>92</sup> Platón está efectuando, así, un análisis “del ser total y su unidad y multiplicidad en relación con la amistad y la discordia”,<sup>93</sup> y no uno que verse sobre el origen, desarrollo y final del κόσμος. Si bien *Sofista* 242d no abona nada a la discusión sobre la existencia o ausencia de una cosmogonía heraclíteica, no obstante, pone de relieve la coincidencia de los contrarios o *coincidentia oppositorum*, que es uno de los pilares centrales del pensamiento del efesio. A pesar de que de ello podría derivarse una *cosmología* que postule una eternidad y no una periodicidad del κόσμος, ni tenemos los textos suficientes para dar por genuina tal lectura, ni podemos inferir cosa alguna a partir de este testimonio respecto a la presencia o ausencia de una cosmogonía en Heráclito. Todo lo anterior deja a

---

<sup>90</sup> vid. supra, nota 81, p. 40.

<sup>91</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 333 Heraclitus, as opposed to Empedocles, postulated simultaneity as opposed to periodicity of change between opposites.

<sup>92</sup> vid. supra, nota 17, p. 6.

<sup>93</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 104.

la lectura de Reinhardt —quien influyó fuertemente en este punto la lectura de Kirk— como insostenible, pues su principal testimonio respecto a la ausencia de una conflagración en Heráclito no es tal.

Una posición que resulta moderada es la expuesta por Olof Gigon en sus *Investigaciones sobre Heráclito*,<sup>94</sup> según la cual B31 desarrollaría el esquema de la oposición del fragmento anterior (B30) en los grados de desenvolvimiento del κόσμος. A la cuestión sobre una cosmogonía presente en el texto, responde que “no se distingue: a Heráclito le interesaba la sucesión de los opuestos como tales; la ley lógica domina su física”.<sup>95</sup> Así, esta interpretación no apoya ni niega una conflagración en el pensamiento heraclíteo y pone de relieve otro de sus rasgos importantes, y es que —independientemente de la existencia o ausencia de una conflagración en el pensamiento del efesio— el pensamiento cosmológico o físico de Heráclito se halla subordinado al pensamiento metafísico de la armonía de los contrarios. Posteriormente, en *Der Ursprung der griechischen Philosophie*,<sup>96</sup> atribuye a Heráclito un ciclo de destrucción y formación cósmica, señalando que el cambio que sucedería de fuego a mar es metafísico, mientras que las restantes transformaciones se tratarían de procesos físicos. Ya hemos analizado esta posición que entiende B31 como implicando un cambio metafísico entre el πρηστήρ y el fuego, y la hemos descartado.

La interpretación ofrecida por Kirk de este fragmento postula un modelo de intercambio entre las tres masas cósmicas que cree hallar en el texto: mar, tierra y πρηστήρ; El continuo intercambio entre masas cósmicas propiciaría que todas mantuvieran su volumen siempre constante, a pesar de las transformaciones que sufren. Ya hemos señalado que la identificación del fuego originario con el πρηστήρ o el fuego celestial como masa cósmica, es una clara sobreinterpretación. Kirk, queriendo *demostrar* la inexistencia de una cosmogonía en Heráclito, deforma los textos, forzando así también su interpretación cosmológica. Lo cierto es que llega al mismo punto que las interpretaciones que ven el cambio de fuego a mar como un proceso metafísico:<sup>97</sup> ambas lecturas se ven forzadas a identificar fuego con πρηστήρ, ya sea metafísica como físicamente, interpretación que aparece como excesiva a la luz de los textos.

<sup>94</sup> Cfr. Gigon, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Dieterich, 1935, pp. 64 ss.

<sup>95</sup> Cfr. Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 257.

<sup>96</sup> Cfr. Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, pp. 220 ss.

<sup>97</sup> Cfr. Kirk, G.S., *op. cit.*, pp. 329, 331.

Por último, Mondolfo pretende encontrar una cosmogonía en Heráclito aduciendo, en contra de las lecturas que niegan su existencia, primeramente que colocar al fuego al mismo nivel que el mar y la tierra es una contradicción expresa de dicciones heraclíteas, en segundo lugar, que la afirmación de la eternidad del κόσμος sólo puede leerse interpuntando B30 después de las tres conjugaciones del verbo ser, en tercer lugar la inexistencia del testimonio referente a la conflagración en *Sofista* 242d, y, por último, el hecho de que el tiempo presente de los verbos en el fragmento sirve, no sólo para describir procesos continuos, sino también para los que se repiten cíclicamente.<sup>98</sup>

No obstante, las razones aducidas por Mondolfo para afirmar que en este fragmento hay una cosmología, nos parecen insuficientes. Si bien colocar al fuego al mismo nivel que el mar y la tierra es una contradicción expresa de dicciones heraclíteas, tal hallazgo no abona nada a la discusión sobre la posibilidad de una cosmogonía en Heráclito, sino que cabe considerar esta identificación como un error metodológico desprendido de intentos de negar toda posibilidad a una cosmogonía en el pensamiento del oscuro. Por otra parte, concordamos con él en postular la ausencia de una prueba que sirva a favor de la conflagración en *Sofista* 242d —siguiendo en esto a Burnet—. <sup>99</sup> Sin embargo, discrepamos de sus dos últimas razones aducidas: primero, que la afirmación de la eternidad del κόσμος sólo puede leerse interpuntando B30 después de las tres conjugaciones del verbo ser. Esto es un error, pues tanto el sentido copulativo como el existencial del verbo se conservan, independientemente de la puntuación que no puede destruir tal ligazón. Además, cabe recordar que “puede añadirse la implicación de los tiempos presentes con los cuales algunos de los τροπαὶ del fragmento 31 son descritos como teniendo lugar: esto muestra que lo que se está describiendo es un proceso constante y no un cataclismo periódico”. <sup>100</sup> En segundo lugar, el hecho de que el tiempo presente de los verbos en el fragmento sirva, tanto para describir los procesos continuos, como los que se repiten cíclicamente, es una cuestión de lenguaje que nada tiene que hacer con la interpretación directa del sentido del fragmento.

---

<sup>98</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 260.

<sup>99</sup> Cfr. Burnet, J., *op. cit.*, pp. 146 - 164. Burnet a lo largo de su argumentación dice que lo único tratado en el pasaje es la eternidad y simultaneidad de la diferenciación de lo Uno en los entes, contrapuesto a la idea de la integración de lo múltiple en lo Uno.

<sup>100</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 333 Heraclitus, as opposed to Empedocles, postulated simultaneity as opposed to periodicity of change between opposites, may be added the implication of the present tenses with which some of the τροπαὶ in fr. 31 are described as taking place; these show that what is being described is a constant process and not a periodical cataclysm.

Dicho lo anterior, es hora de considerar ambas corrientes interpretativas. La corriente de corte cosmogónico, que ve en el fuego una ἀρχή como la propuesta por los pensadores milesios, aparece con claras contaminaciones cristiano-estoicas en las presentaciones de Clemente y Teofrasto. Además, parten de la interpretación de Aristóteles, que viene viciada por la necesidad de discernir las teorías de otros pensadores como antecesores defectuosos de su propia teoría. Por su parte, las interpretaciones cosmológicas del fragmento presentan un esquema parecido que sólo niega el carácter de ἀρχή del fuego y, o bien lo consideran como parte de los elementos o masas cósmicas, o bien interpretan este fuego y sus cambios de forma metafísica. Lo que estas lecturas ponen de relieve es uno de los rasgos más importantes del pensamiento del efesio: la armonía de los contrarios como parte necesaria de su física y, por lo tanto, el status ontológico del κόσμος como un dinamismo vivo. Dinamismo que, aunque se vería reflejado en los procesos físicos que permiten la subsistencia del κόσμος, sería independiente de estos, más no externo a ellos. Heráclito pone varias veces de relieve la preeminencia de la legislación del λόγος a través del κόσμος, por lo que esta regulación actuaría de forma inherente pero independiente del κόσμος, ya que cabe recordar que “La armonía oculta es superior a la manifiesta”.<sup>101</sup>

La cita de Clemente relaciona B31 con las μέτρα de B30, pero asigna a Heráclito un carácter cíclico temporal de los τροπαὶ, sentido que, de acuerdo con Kirk, se derivaría de la interpretación de Teofrasto que atribuye a Heráclito la idea de la conflagración periódica del mundo.<sup>102</sup> Kirk afirma que “Estos cambios acontecen, en un lugar u otro, todo el tiempo; pero siempre se mantienen equilibrados y la cantidad total de fuego, mar o tierra permanece constante. Si no fuese así, el κόσμος u orden del mundo [...] sería destruido. Este balance es expresado en B30 por [la repetición] μέτρα ... μέτρα.”,<sup>103</sup> y es el enfatizado por fragmentos como B10, B51 y B60; este equilibrio posibilitaría la conservación de la αὐτὸν λόγον (misma proporción) de los *elementos* a través de todo el proceso. El sentido del término μέτρα es, según Hülsz, el de una proporción que “confiere regularidad al proceso *cíclico* de ‘giros’ o ‘transformaciones’ del fuego”.<sup>104</sup> Kahn enfatiza que, a pesar de lo opuesto o lejano de los

---

<sup>101</sup> DK B54.

<sup>102</sup> Cfr. Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 327.

<sup>103</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 318 These changes are going on, in one place or another, all the time; but they always remain balanced, and the total quantity of fire, sea, or earth remains constant. If this were not so the κόσμος or world order of men's experience would be destroyed. This balance is expressed in fr. 30 by μέτρα ... μέτρα.

<sup>104</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 126. Ya se ha señalado la imposibilidad de afirmar la ciclicidad de estos giros del fuego.



cambios, las medidas “son respetadas rigurosamente a largo plazo, sin importar lo dramáticos que puedan ser los *giros* en algún momento dado”<sup>105</sup> es decir que conservan una determinada proporción, independiente de los aconteceres concretos en los que devengan. Este ser medido refiere a que la *cualidad de proporción* con la que los cambios suceden es conservada, pues el término ὁκοῖος —forma jónica del adjetivo ὁποῖος—,<sup>106</sup> que refiere a la *cualidad* de la cosa, su *modo de ser específico*. Así, la cualidad de los giros del fuego es la de conservar sus mismas medidas, de allí que lo conservado sea la *proporcionalidad* de estos. Por ejemplo, en la escala musical, aunque una nota y su octava difieren en el tono, no así en su *proporción*, pues se hallan en la frecuencia correspondiente al tono. Esto muestra dos caracteres importantes del pensamiento de Heráclito: primeramente, que “el λόγος se manifiesta de manera operativa en la constancia de la medida, en la proporcionalidad de los cambios físicos. [Y además que] La ontología de Heráclito, no está separada por un abismo de su ‘física’, o su ‘cosmología’”,<sup>107</sup> lo cual es claro a partir de la lectura de B30 como una alegoría metafísica del estado *siempre vivo*, y por lo tanto *siempre presente*, del κόσμος. Aquí cabe recordar las medidas de las que habla Heráclito, mismas que enfatizan el hecho de que el λόγος sólo se hace manifiesto a través del desenvolvimiento del cambio, pues despliega en medio del devenir la regularidad de su acontecer, de su ser medido del mismo modo. La conservación de tal proporcionalidad pone el énfasis en el hecho de que, a través del transcurso del tiempo, el cambio es lo único que rige a todas y cada una de las cosas, pues sólo a través de este, alcanzan estas la permanencia. Además, esta proporcionalidad se despliega en el hecho de que el cambio no muta su forma de ser, pues siempre acontece respetando determinadas características a través de su acontecer. Así, el presente fragmento sería una analogía cosmológica, que no cosmogónica, del equilibrio que los contrarios (mar, tierra/húmedo, seco) conservan a través de su devenir, conforme a la legislación inherente del λόγος. De ahí la incompatibilidad de cualquier lectura cosmogónica de B31.

Los giros o cambios descritos en el fragmento son: 1) Mar → Tierra y πρηστήρ en cantidades iguales, y 2) tierra → mar, medido con la misma razón que antes de volverse

---

<sup>105</sup> Kahn, C., *op. cit.*, p. 144. The measures of equality are thus rigorously respected over the long run, no matter how dramatic the reversals may be at any given moment.

<sup>106</sup> Cfr. la entrada para el término ὁποῖος en el *Lexicón de Liddell Scott Jones*. Consultada en línea en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=%E1%BD%81%CE%BA%CE%BF%E1%BF%96%CE%BF%CF%82+%&la=greek#lexicon>

<sup>107</sup>Hülsz, E., *op. cit.* p. 127.

tierra. Esta *misma razón* podría indicar —según el señalamiento hecho por Jones—<sup>108</sup> que de igual manera que al cambiar el mar en dos elementos en cantidades iguales, la tierra, al dispersarse, lo haría a su vez de igual manera, es decir, mitad πρηστήρ, mitad mar. Del hecho de que el texto no explicita el sentido en que la proporción se conserva y por la falta en el texto original del giro en que se *dispersaría* el océano (θάλασσα διαχέεται), podemos deducir que “Heráclito se refiere a la transformación de mar en ambas direcciones. Esta transformación se describe como siendo modificada de una manera tal que del proceso resulta el mismo *lógos* que existía previamente, es decir, el mar se convierte al mismo tiempo en fuego y tierra, pero porque está al mismo tiempo siendo repuesto a partir de estos mismos dos cuartos, se conserva la misma *proporción* (τὸν αὐτὸν λόγον)”.<sup>109</sup> Aunque esta afirmación puede resultar arriesgada filológicamente, dada la ausencia del sustantivo que conectaría ambas partes del fragmento, filosóficamente pone de relieve el punto del equilibrio constante de las transformaciones del fuego y la conservación de sus proporciones de manera inexorable, la cual enfatiza el *modo de ser* (ὁκοῖος), y nos da una reminiscencia de B30, pues el equilibrio se establecería al conservar las cosas, a través de los cambios, siendo así su *cualidad*. El hecho de que se conserve el *modo de ser* de los giros del fuego pone de relieve que “el mundo de Heráclito es todo ajuste, y de un tipo que no sólo es compatible con la contrariedad, sino que sólo puede existir a través de esta última; y puesto que es todo en el cambio, la contrariedad que exhibe es la de los cambios procedentes de direcciones opuestas (por ejemplo, B10 o B126<sup>110</sup>)”, como nos dice Vlastos.<sup>111</sup> Es decir, que el equilibrio total del mundo se conserva necesariamente a través del movimiento que se desarrolla entre tensiones opuestas, mismas que posibilitan el cambio como un tránsito continuo de una a otra tensión, como extremos de una condición determinada.

Respecto a la adición de γῆ como sujeto del verbo διαχέεται, Kirk argumenta que de no ser la tierra el sujeto, la segunda parte del fragmento sería redundante, además que al

<sup>108</sup> Cfr. Jones, H., “Heraclitus: Fragment 31” en *Phronesis*, 17(3), p. 197.

<sup>109</sup> Jones, H., *op. cit.*, p. 196. (...) this lack of specific reference is quite deliberate: Heraclitus is referring to the transformation of sea in both directions. This transformation is then described as being modified in such a way that there results from the process the same logos that existed previously, i.e., sea is simultaneously converted into fire and earth, but because it is at the same time being replenished from these same two quarters it retains the same *relationship* (τὸν αὐτὸν λόγον).

<sup>110</sup> DK B126 «τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται.» Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se vuelve húmedo.

<sup>111</sup> Vlastos, G., *op. cit.*, p. 350. “Heraclitus’ world is all adjustment, and of a kind which is not only compatible with contrariety, but can only exist through the latter; and since it is all in change, the contrariety it exhibits is that of changes proceeding in opposite directions (e.g. B 10, B 126)”

añadir este γῆ, el fragmento puede ser representado como cíclico.<sup>112</sup> Si bien la enmienda de Diels resulta coherente, no por ello se rescata el supuesto carácter cíclico que Kirk y otros intérpretes pretenden encontrar. Dicho de otro modo, en el fragmento no se presenta un ciclo cosmológico o meteorológico. Según Jones, este fragmento muestra que “a través del proceso de transformación se mantiene una relación proporcional invariable entre los elementos involucrados [...] [y] expresa la idea de relación proporcional en la esfera del cambio cosmológico”.<sup>113</sup> Esta es la imagen completa representada por la figura o símbolo del fuego en la filosofía del efesio. Si bien leer aquí masas cósmicas, podría ser una lectura adecuada, cabe señalar que no debemos identificar al fuego del encabezado con el πρηστήρ. Además, no hay contradicción entre leer el fragmento como una imagen simbólica del devenir de la φύσις ο, en palabras de Gigon, como una fisicalización de esta misma intuición<sup>114</sup> —como proceso de intercambio entre masas cósmicas, lectura cosmológica—. Esto, siempre y cuando consideremos que dichas masas no provienen del fuego entendido como una ἀρχή, lectura cosmogónica. Leer B31 como una fisicalización o analogía cosmológica del devenir y de la proporcionalidad *medida* de la unidad-identidad de los opuestos, es consecuente con la interpretación del fuego como alegoría del devenir. Así, los giros proporcionales del devenir estarían retratados en la explicación cosmológica ofrecida por el texto. Además, si leemos este fuego como una metáfora del cambio o devenir, el fragmento B31 nos presenta un *retrato*, una imagen panorámica del devenir que mantiene al cosmos encendiéndose y apagándose según medida y sufriendo alteraciones entre términos opuestos que, sin embargo, conservan la misma proporción que tenían desde un inicio. Este devenir, que mantiene la proporción de la unidad de los opuestos y que es el mismo de todas las cosas del κόσμος, es lo que hace que éste sea *siempre vivo* a través de los τροπαὶ que sufre.

La complicada elaboración gramatical de este fragmento nos insta a poner atención a lo abstruso del problema que pretendía formular y resolver: a saber, la regularidad del cosmos y la legislación independiente y permanente dentro del cambio. Kirk afirma que Heráclito no emuló a sus predecesores intentando explicar la totalidad del cosmos a partir de un único material originario, él sentía que una forma de material *era* primaria en importancia, si no en

---

<sup>112</sup> Cfr. Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 332.

<sup>113</sup> *ibid.*, p. 197. Throughout the transformation process there is maintained an unvarying proportional relationship between the elements involved. [...] in the present fragment he expresses the idea of proportional relationship in the sphere of cosmological change.

<sup>114</sup> *vid. supra*, p. 37.

tiempo, a las demás: y fue sin duda atraído hacia el fuego, como Cherniss y otros han sugerido, porque ejemplifica claramente el proceso regular de los intercambios (combustible por llama, llama por humo y calor) y la consecuente estabilidad (de la llama o cosmos) que eran para él una característica esencial del mundo físico.<sup>115</sup> Esta regularidad del cambio del κόσμος apunta a la idea del devenir de forma compleja, pues comprende de manera simultánea dos caracteres esenciales del mismo: Primero, el hecho de que el devenir posee una regularidad de acuerdo con la cual transcurre, es decir, la necesidad de la *forma* del devenir, y segundo, la mostración del acontecer del cambio como determinación necesaria de la permanencia a través del tiempo, es decir, la necesidad del devenir mismo. Contrastando los fragmentos analizados con el fragmento B84a, que enuncia la paradoja «cambiando permanece»<sup>116</sup> sin un sujeto expreso, podemos ver una aplicación de dicha paradoja al conjunto total de lo real, pues, aunque “es cierto que “todas las cosas devienen” [y que] este cambio que afecta a todas las cosas es él mismo constante: no cambia *el hecho del cambio*, como no cambia tampoco *la forma del cambio*”.<sup>117</sup>

Es a este carácter que responde la alegoría del fuego: la imagen representa, a través de una alegoría, el equilibrio perfecto del fuego *siempre vivo* y la consecuente estabilidad de la totalidad del κόσμος en tanto que dinamismo vivo que permanece transcurriendo a través del tiempo mediante los giros entre opuestos, mismos que conservan siempre su *proporción*, o modo de ser. Así, en B31 podemos encontrar una alegoría cosmológica que pone de relieve la necesidad del *acontecer* del devenir, y también el hecho de que el cambio posee una única *forma* de acontecer regulada por el λόγος. Es en ambos caracteres que reside la proporcionalidad del acontecer temporal, ya que por un lado, el paso del tiempo es inexorable, y por el otro, la manera en que el tiempo acontece también lo es. Al poner de relieve ambos caracteres, la alegoría enfatiza el equilibrio del dinamismo *siempre vivo* y universal, mismo que sólo es posible a través del cambio, a través de giros que han de experimentarse una y otra vez, pero siempre ‘medidos con la misma medida’. Por todo lo

---

<sup>115</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 326. Heraclitus does not emulate his predecessors in trying to explain an intuited unity in the cosmos by positing a single originative material, he felt that one form of material was prior in importance, if not in time, to the others: and he was doubtless attracted towards fire, as Cherniss and others have suggested, because it most clearly exemplifies the regular process of exchanges (fuel for flame, flame for smoke and heat) and the consequent stability (of the flame or the cosmos) which for him were an essential characteristic of the physical world.

<sup>116</sup> DK B84 «μεταβάλλον ἀναπαύεται»

<sup>117</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 192.

anterior, proponemos una lectura del fuego de Heráclito que, más que adherirse a alguna de las corrientes, a partir de la consideración de los errores de cada una, proponga una vía intermedia que reconcilie los puntos más relevantes de ambas interpretaciones: una lectura del fuego heraclíteo como analogía del devenir regulado y no azaroso, mismo que estaría expresado de diferentes maneras y a través de diversas imágenes en los textos del oscuro.

## 2.3

DK B66 Hippol. *Ref.* 9.10.6.

πάντα γάρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται

△

Todas las cosas, al sobrevenir el fuego, juzgará (discernirá) y asirá (incautará, condenará)

Este fragmento ha sido considerado inauténtico por Reinhardt, a quien después sigue Kirk. Ambos objetan que esta dicción es casi por completo cristiana (exceptuando la palabra *καταλήψεται*).<sup>118</sup> Sin embargo, Mondolfo señala al respecto que “ἐπερχεσθαι para referirse a acontecimientos imprevistos es común de Homero<sup>119</sup> a Esquilo; κρίνειν,<sup>120</sup> para «llevar a juicio, juzgar» se encuentra con ese sentido sólo posteriormente en *Gorgias* B11, 33, [además] *καταλαμβάνειν* en sentido jurídico fue reconocido también por Kirk, en contra de Reinhardt”.<sup>121</sup> Vemos, pues, que los verbos que fueron objetados son, de hecho, de uso antiguo. Además, cabe recordar que el verbo κρίνω (juzgar) debe entenderse en un sentido no cristianizado, pues obviamente el verbo es previo al cristianismo y a la carga semántica que éste depositaría en el vocablo. Así, defendemos junto con Mondolfo y Marcovich la autenticidad de este fragmento y consideramos que las imputaciones de Kirk y Reinhardt no son defendibles, pues niegan la autenticidad de este fragmento como parte del desmantelamiento de la interpretación conflagracionista.<sup>122</sup> Aunque faltaría dilucidar el por qué la estructura del fragmento no tiene un estilo tradicionalmente jónico —lo cual abre la posibilidad de que sea inauténtico—, consideramos examinarlo, ya que ha sido utilizado como el principal fulcro de las interpretaciones de corte conflagracionista del pensamiento del oscuro.

Examinemos ahora los demás verbos que conforman el texto. Primeramente, el verbo κρίνω —al igual que el ἀνταμοιβή de B90—<sup>123</sup> tiene un carácter positivo/negativo, es decir, refiere a un juicio que puede desarrollar sus efectos en ambas direcciones o tenores, pues de

<sup>118</sup> Cfr. Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 359 - 361 y Reinhardt K., *op. cit.*, p. 167 - 168.

<sup>119</sup> Homero, *op. cit.*, XXIV, 650 - 653. Te acostarás fuera, caro anciano, no sea que algún aqueo **sobrevena**, uno de los consejeros que habitualmente conmigo deliberan sentados en el consejo, como es de ley. [ἐκτός μὲν δὴ λέξο γέρον φίλε, μή τις Ἀχαιῶν ἐνθάδ' ἐπέλθῃσιν βουληφόρος, οἳ τέ μοι αἶει βουλὰς βουλευούσι παρήμενοι, ἢ θέμις ἐστί:]

<sup>120</sup> *ibid.*, VI, 188. **escogiendo** de la anchurosa Licia a los mejores varones, [κρίνας ἐκ Λυκίης εὐρέϊης φῶτας ἀρίστους]

<sup>121</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 265.

<sup>122</sup> Cfr. Mondolfo, R., *op. cit.*, pp. 262 - 267 y Marcovich M., “On Heraclitus fr. 66 DK”, Mérida, 1959.

<sup>123</sup> vid. *infra*, p. 60.

las resoluciones alcanzadas por aquél que discierne se desprenderá, o bien recompensa, o bien castigo. Así, más que un juicio en un sentido específicamente jurídico, es un discernir, un valorar a fin de determinar un veredicto o juicio valorativo partiendo de los elementos examinados. Por su parte, el verbo καταλαμβάνω significa abrazar, asir, incautar o condenar. Es decir, que no sólo posee connotaciones físicas, sino que posee también un sentido jurídico, pues incautar se refiere a estar en la posesión legal de algo de acuerdo con las legislaciones vigentes. Así, podríamos decir que se refiere al asir o abrazar en conformidad con las leyes. Mondolfo señala que resulta hipercrítico pensar que el sentido jurídico del término es adecuado para Diké en B28, pero no para el fuego en este fragmento.<sup>124</sup>

A pesar de considerar auténtico este texto, no consideramos adecuada la interpretación conflagracionista que de este fragmento ha llevado a cabo gran parte de la tradición filosófica. La presentación hecha por Hipólito de este fragmento es con miras a encontrar en él una lectura cosmogónica de corte estoico, según la cual el efesio postularía aquí, de manera explícita, una conflagración universal. Partiendo de los significados de los verbos utilizados podemos ver cómo el fuego controla todas las cosas a manera de justicia universal, pues sobrevendrá (ἐπελθὼν) todas las cosas, las discernirá o distinguirá (κρινεῖ), y las asirá o abrazará (καταλήψεται). Si bien “Justicia, juicios y castigo de alguna clase están representados en este fragmento, en cualquier caso [se] introduce la noción del fuego del infierno sólo si interpretamos el juicio en el sentido cristiano específico, y no hay razón para seguir a Hipólito en este respecto.”<sup>125</sup> Resulta por demás claro que Heráclito no podía proponer dicho sentido. Aquí cabe mencionar lo dicho por Burnet respecto a que “no hay nada en el [fragmento], de cualquier modo, que sugiera que el fuego juzgará todas las cosas de una sola vez, en vez de una por una”.<sup>126</sup> Nada indica que se esté hablando de un juicio conflagracionista que juzgará de una vez por todas a todas las cosas en una conflagración universal. Por si esto no fuera suficiente, Burnet señala que aunque generalmente se puede confiar en Hipólito para una cuenta bastante precisa de lo dicho por Teofrasto, derivó el material de sus primeros cuatro capítulos, que tratan sobre Tales, Pitágoras, Heráclito y Empédocles, a partir de un compendio biográfico, que consistía en su mayoría de anécdotas

<sup>124</sup> Cfr. Mondolfo, R., *op. cit.*, pp. 266 – 267.

<sup>125</sup> Kahn, C., *op. cit.*, p. 272 Justice, judgement and punishment of some sort are represented in the fragment in any case. [And] introduces the notion of hellfire only if we interpret judgement in the specifically Christian sense, and there is no reason to follow Hippolytus in this regard.

<sup>126</sup> Burnet, J., *op. cit.*, p. 163.

apócrifas y apotegmas.<sup>127</sup> De ahí que no podamos confiar de manera plena en el testimonio de Hipólito, y por lo tanto en su interpretación del texto heraclíteo.

Ya señalamos que la interpretación conflagracionista lee este fragmento como si apuntara a determinado juicio que sería ejecutado en un solo momento y que poseería una marcada connotación cristiana. No obstante, dicho sentido no está originalmente en el fragmento ni podría estarlo, sino que resulta una adición de Teofrasto. Una objeción acertada a lo dicho contra las lecturas conflagracionistas sería que este juicio no necesariamente posee un sentido cristiano, pues bien podría entenderse al fuego como agente racional personificado que juzgaría las cosas, en sentido jurídico. Sin embargo, dicha lectura no es plausible pues, por un lado, ya hemos visto que, si bien el fuego *siempre vivo* contiene dentro de sí el principio del λόγος que reúne en identidad a los opuestos, no es en sí mismo tal principio de razón operante detrás de todas las cosas. Además, personificar al fuego sólo por el sentido jurídico atribuido a καταλήψεται y κρινεῖ, es una interpretación excesiva de ambos verbos.

Ninguno de los textos heraclíteos abona elementos para identificar al fuego con la razón operante e inherente a la identidad de los opuestos, pues despliega dentro de sí esta misma razón o λόγος. Al habernos deslindado de las vertientes interpretativas de corte cosmogónico de este fragmento, proponemos la siguiente: B66 pone de relieve las formas en que el fuego *hará justicia* a las cosas, al tomarlas por sorpresa, discernirlas y abrasarlas. Tales formas de hacer justicia podrían referir alegóricamente al devenir en el que están sumidas las cosas. Estas, al ser ponderadas, avanzan a través de su propio devenir hacia su fin, es decir, hacia el punto final en el que el pago del veredicto emitido por el juicio sería aplicado. Este juicio sería algo que sobreviene de forma intempestiva e inesperada, es decir, que no espera, y a su vez consume aquello que la cosa *está siendo* para discernirla. De comprender el fuego como una alegoría del proceso equilibrado del devenir, diríamos que el avance del devenir discierne justamente las cosas, mismas que terminan siendo abrasadas por el tiempo.

Partiendo del alcance universal del término κόσμος en B30, afirmamos que este devenir no refiere simplemente al cambio o corrupción de los entes materiales. Más bien, refiere al transcurrir equilibrado y dinámico dentro del cual la totalidad de lo existente se halla inmersa, es decir, la dimensión temporal que atraviesa el universo y se deja percibir a través del fenómeno del devenir en su necesidad y su forma. Aquello que tarde o temprano

---

<sup>127</sup> Cfr. Burnet, J., *op. cit.*, p. 142.



asirá a todas las cosas dentro de sus propios límites, en su ciclo de generación y destrucción, no es más que el tiempo. No es que el fuego, literalmente, abraza todas las cosas en una fase de conflagración universal. Más bien el devenir, en su paso que sobreviene de una manera equilibrada según *λόγος*, consume las cosas hasta llevarlas a su culminación. Por lo anterior, leemos este fragmento entendiendo el fuego como una alegoría que muestra en una imagen cómo el devenir ajusticia todas las cosas dentro de su continuo movimiento, es decir, cómo lleva a su fin específico a los entes a través del desenvolvimiento temporal de sus existencias particulares, sometidas necesariamente al transcurrir equilibrado que es regido por el *λόγος*.

## 2.4

**DK B67** Hippol. *Ref.* 9.9.2.

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ  
ὄκωσπερ (πῦρ), ὁπότεν συμμιγῆ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου

△

Lo divino: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre; y sufre alteraciones del mismo modo que el (fuego) al mezclarse con especias es nombrado de acuerdo con el olor de cada una.

Este fragmento no logró conservarse completo en el original, pues el sustantivo central está ausente en el texto griego. Diels enmienda este fragmento con la adición del sustantivo πῦρ; sin embargo, no podemos estar seguros de que ese fuera, de hecho, el sustantivo faltante.<sup>128</sup> No obstante, πῦρ no ha sido la única enmienda propuesta para este fragmento. Antes de analizar el texto de B67, consideramos relevante mencionar otras restauraciones del sustantivo perdido que han sido hechas a lo largo de la historia de la filosofía: Zeller en *A history of greek philosophy* introdujo un cambio en la lectura del texto original a fin de suplir el sustantivo. A él “[le] parece aún más simple leer ὄκωσ ἀήρ en lugar de ὄκωσπερ”,<sup>129</sup> argumentando que las grafías de ἀήρ son muy similares en la ortografía antigua a las de περ. Kirk, por su parte, propone θυώμα, lo cual modificaría el sentido del fragmento, pues referiría a una mezcla de especias donde se trata de identificar la más característica. Así, la frase καθ' ἡδονὴν ἐκάστου ya no significaría ‘según con el sabor de cada una’, sino ‘según el gusto de cada hombre’.<sup>130</sup> Los opuestos aparecerían como componentes de esta mezcla de especias que es nombrada de acuerdo con el gusto o sentido de cada hombre, y lo divino parece ser una unidad compleja que puede ser llamada de distintas maneras, las cuales referirían a sus distintos componentes. Fränkel, por su parte, propone οἶνος (vino), enmienda que resulta probable, pues era antigua usanza griega el mezclar el vino con ciertas hierbas que daban por resultado un vino “perfumado”.<sup>131</sup> Esta enmienda nos da un enfoque especial que puede ser compartido con el fuego y es que, a pesar de que el vino hubiera sido “perfumado”, no dejaba

<sup>128</sup> Cfr. Diels, H., *op. cit.*, pp. 90 y 91.

<sup>129</sup> Zeller, E., *A history of greek philosophy from the earliest period to the time of Socrates*, p. 38. To me it seems still simpler to read ὄκωσ ἀήρ instead of ὄκωσπερ.

<sup>130</sup> Cfr. Kirk, G.S., *op. cit.*, pp. 194 y 195.

<sup>131</sup> Cfr. Fränkel, H., “Heraclitus on god and the phenomenal world”, on *Transactions and proceedings of the American Philological association*, vol. 69, pp. 230 - 244.

de ser vino, es decir, que aquello con lo que las especias son mezcladas no altera su naturaleza o esencia, sino únicamente determinadas cualidades. El carácter del cambio que sufre aquello que se mezcla con especias, es uno que no es sustancial sino cualitativo, y es mostrado por el término *ἀλλοιοῦται* que Aristóteles entiende como la alteración de cualidades no constitutivas de lo alterado. En otras palabras, aunque el vino o el fuego mezclado con especias sufren cambios, su constitución no se ve alterada de manera intrínseca sino sólo externa, pues no deja de ser lo que era, únicamente cambia una o más de sus cualidades. Fränkel también propone suplir el sustantivo con *ἔλαιον* (aceite), cuya mecánica de funcionamiento dentro del fragmento sería parecida a la del vino, con la diferencia de que el aceite no tiene un sabor distintivo y tiende a ser inodoro. Será de utilidad recordar las características que *comparten* las distintas enmiendas propuestas.<sup>132</sup>

El texto comienza nombrando a *Lo divino* —que explícitamente no El dios, pues cabe recordar que el uso primigenio de *θεός*, más que como sustantivo, era como adjetivo calificativo—, colocado frente a cuatro pares de opuestos. Aunque no hay un verbo para definir la relación, la cual presumiblemente debe ser predicativa; ‘dios’ debe ser el sujeto, pues es ciertamente el sujeto del verbo principal en la segunda parte del fragmento. Así, se predica de este dios que es cuatro pares de opuestos, los cuales tienen en común que representan una sucesión invariable (día/noche verano/invierno) y no alteraciones repentinas. Además, estos cuatro pares son mencionados como representativos de todos los opuestos.<sup>133</sup> La imagen de lo divino aquí presentada es distinta a la presentada en los otros fragmentos que lo mencionan de manera más tradicional y referida directamente a cultos y mitologías (B5<sup>134</sup>, B24<sup>135</sup>, B30, B32<sup>136</sup>, B78<sup>137</sup> y B83<sup>138</sup>).

<sup>132</sup> La discusión detallada sobre las distintas enmiendas propuestas como sustantivo de este fragmento se encuentran en Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 194 - 197.

<sup>133</sup> Cfr. *ibid.*, p. 187.

<sup>134</sup> DK B5 «καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μαινώμενοι οἶον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο. μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτὸν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὀκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο (οὗ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἴτινές εἰσι)» Se purifican manchándose con otra sangre, como si alguien, después de haber entrado en el lodo, tratase de limpiarse con lodo. Pareciera que estuviera loco si alguno de los hombres lo observara al obrar de esta manera. Y dirigen oraciones a estos simulacros, tal como si uno dirigiese la palabra a las mansiones sin conocer a los divinos ni a los héroes quienes son.

<sup>135</sup> DK B24 «ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἀνθρώποι.» A los muertos por Ares [los fallecidos en batalla] los honran dioses y hombres.

<sup>136</sup> DK B32 «ἐν τῷ σοφὸν μόνον λέγ-εσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα.» Lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus.

<sup>137</sup> DK B78 «ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.» Pues el hábito humano no tiene conocimiento, más el divino lo tiene.

<sup>138</sup> DK B83 «ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία κάλλι καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.» El más sabio de los hombres parece un mono comparada con dios, en sabiduría, hermosura y todo lo demás.

Partiendo de la identificación heraclítica del λόγος con lo común (B2 y B114<sup>139</sup>), Kirk argumenta que la divinidad mencionada es el λόγος en tanto que unidad que subyace y une a todos los términos opuestos del cambio. Así, en este fragmento se identifica este λόγος con ὁ θεὸς, comprendido este como la legislación universal que equilibra los contrarios, la unidad subyacente a las parejas de contrarios que comienza a enumerar el fragmento después de mentar a lo divino. Kirk afirma que el fragmento puede referir a las especias y a su olor que es intensificado cuando son quemadas. A pesar de que rechaza todas las enmiendas presentadas para adherirse a la de Diels, remarca que en cualquiera de los casos (fuego, especia, vino o aceite), a lo que apunta el fragmento es a que lo divino “es el descuidado, pero más importante sustrato (para usar un término anacrónico pero conveniente) de toda diferenciación en el mundo, y que constituye el vínculo entre los distintos pares de opuestos en términos de los cuales todo cambio puede ser analizado”.<sup>140</sup>

Los pares de opuestos que presenta el texto son: día-noche, invierno-verano, guerra-paz y hartura-hambre. Los dos primeros pares de opuestos son unidades temporales que resumen ciclos naturales, a saber, los días y las estaciones. El tercer par de opuestos resulta interesante, pues la guerra para Heráclito representaba la inevitabilidad del cambio, el dinamismo existente entre las tensiones opuestas. Heráclito opone a esta guerra la paz, misma que es mencionada únicamente en este fragmento. La identificación de lo divino con los pares de opuestos pone de relieve que el principio metafísico de la unidad de los opuestos en un dinamismo concreto era para Heráclito aquello que de divino —y por ello, eterno— poseía lo corruptible, lo temporal. Tal λόγος, que reconcilia a los contrarios en una unidad temporal, es lo divino que atraviesa los pares de contrarios y sólo a través de la comprensión de estos se muestra. Así, esto divino que se podría equiparar con el λόγος, es la fórmula subyacente de la unidad de los contrarios, la regularidad necesaria y racional inherente a la *coincidentia oppositorum*.

<sup>139</sup> DK B114 «ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως, τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περι-γίνεται» Los que hablan con inteligencia es menester que se fortalezcan con lo que es común a todos, así como una ciudad con la ley, y mucho más fuertemente. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la única ley divina: ésta, en efecto, impera tanto cuanto quiere, y hasta a todas las cosas y las trasciende.

<sup>140</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 197 that god is the neglected but all-important substratum (to use an anachronistic but convenient term) of all differentiation in the world, and that he provides the link between the various pairs of opposites in terms of which all change can be analyzed.

Podría no resultar clara la relación que este fragmento tiene con el fuego de B30, pues el sustantivo πῦρ es una conjetura, además de que el sujeto principal de la oración no es el fuego. Es decir que el fuego de este fragmento, —de ser genuina la enimenda—, no es el πῦρ ἀείζωον de B30, lo cual resulta evidente si consideramos que el sujeto principal del fragmento no es el fuego sino *lo divino, el dios*. De este modo, el devenir representado por el fuego en este fragmento, posee una unidad interna que no sólo relaciona como unidades complejas y dialécticas a los pares de opuestos, sino que en sí mismo conserva su unidad total como una flama que, a pesar de ser combinada con aromas, no deja de ser fuego, sino que sólo es alterado en una de sus características secundarias, es decir, no deja de conservar sus características constitutivas o esenciales a través de las transformaciones que pueda sufrir.

Así, a pesar de lo incierto del suplemento del sustantivo, el fragmento señalaría al devenir equilibrado, aludiendo a uno de sus factores intrínsecos: *lo divino*, aquello que hace que este devenir respete siempre sus *medidas y proporciones* (B31). Dicho λόγος inherente al devenir es la fórmula racional y dialéctica de la unidad de los contrarios, misma que permite el cambio a través del tiempo. La unidad de los contrarios subsumidos en el devenir posibilita el despliegue de la temporalidad como unidad dinámica que conecta extremos opuestos (día/noche, verano/invierno) y determinadas circunstancias (hartura/hambre, guerra/paz); a la vez, facilita la comprensión del tránsito en el que las cosas devienen hacia sus contrarios al hallarse inmersas en la temporalidad (despierto/dormido, vivo/muerto, mortales/inmortales). Esta unidad considerada en abstracto<sup>141</sup> es el λόγος, que subyace al tránsito de las cosas en el tiempo, aquello que aparece como permanente a través del cambio. Este cambio, que es lo único constante que experimentan *todas las cosas* (τὰ πάντα), es el auténtico problema heraclíteo, el del devenir entre opuestos. Heráclito alcanzó una comprensión del devenir más compleja aún que la imagen del río: por un lado, lo comprendió como la condición temporal que posibilita la aparición fenoménica del cambio y subyace a este (*cambiando permanece*), y, por otro, lo entendió como la unidad metafísica que encierra dentro de sí, en el tiempo, todas las posibles parejas de contrapuestos y los respectivos tránsitos de un opuesto a otro. El fuego es la imagen alegórica adecuada para mostrar dicho

---

<sup>141</sup> Considerar de tal modo la unidad nos permite poner el énfasis en la dinámica temporal que subsume, en abstracto, todo opuesto con su respectivo contrapuesto, previo a todas las condiciones fácticas y fenoménicas específicas.

devenir, que permanece únicamente en tanto que cambia, pues sólo en la inestabilidad de una llama ardiendo se mantiene la estabilidad de la hoguera en tanto tal.

Es en esta dialéctica del *permanecer cambiando* que podemos comprender al devenir como ese movimiento del llegar a ser dejando de ser, pero siempre regido por un determinado λόγος que se auto impone. Un dinamismo que va de un opuesto a otro siguiendo siempre una determinada proporción, es decir, lo muerto no vuelve a la vida, sino que lo mortal tiende a la muerte, del mismo modo que lo corruptible tiende a la corrupción. La cuestión acerca de tal unidad dialéctica que subsume los contrarios y posibilita el tránsito entre ellos de forma ordenada y auto impuesta, fue la que Heráclito pretendía formular mas no resolver, pues cabe recordar que él, al igual que el oráculo, *no dice, ni oculta, sino que indica*. (B93<sup>142</sup>). Este fragmento presenta, pues, una imagen del λόγος *divino* que sirve de sustrato a los pares de opuestos. λόγος que consiste en la unidad de los contrarios como entidad temporal, compleja y abstracta. Dicha razón o proporción, no sólo posibilita el dinamismo siempre existente entre los opuestos, sino aún más, se despliega a través de los tránsitos entre las distintas parejas de contrarios. Es de este modo que podemos comprender a *lo divino* como el sustrato que, mezclado con determinadas circunstancias, posibilita el tránsito de un contrario específico a otro, siempre respetando la unidad compleja de los opuestos.

---

<sup>142</sup> DK B93 «ὁ ἀναξ οἷ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.» El señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica.

**DK B90** Plut. *E ap Delph.* 8 388E

πυρὸς ἀνταμοιβῆ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων, ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων  
χρυσός

△

Del fuego son contracambio todas las cosas y de todas las cosas el fuego, del mismo modo  
que el oro de las mercancías y de las mercancías el oro.

Este fragmento es entendido, después de las lecturas de corte estoico fisicalista, en un sentido cosmológico, tal como Kirk, que lee este intercambio a la luz de su interpretación y ve en él un desarrollo del cual se generarían todas las cosas a partir de los *giros* que el fuego toma para hacer que *todas las cosas* sean.<sup>143</sup> Esta lectura apunta al fuego como principal masa cósmica que, al mezclarse con las otras, conformaría todas las cosas; de allí que este fragmento sea tomado como apoyo de las lecturas conflagracionistas de Heráclito, perpetuadas por los comentarios de Clemente y Teofrasto.

El fragmento presenta una imagen del contracambio efectuado entre todas las mercancías y el oro, como una analogía de los intercambios dados entre el κόσμος y el fuego. Kirk señala que el símil con el mercado apunta, por un lado, al hecho de que las medidas en ambos lados se conservan.<sup>144</sup> Esta afirmación puede ser leída de manera casi literal en el fragmento, ya que el prefijo utilizado (ἀντ-) remarca la equivalencia de los términos en intercambio (αμοιβῆ). El término compuesto ἀνταμοιβῆ, puede ser traducido literalmente como *contracambio*, es decir, un trueque en el que las cosas intercambiadas poseen un valor equivalente o que se hace en compensación por algo. Además, posee un carácter ambivalente, pues este cambio es entendido en el sentido de pago, ya como una *retribución* o bien como un *castigo*, ya que ἀμοιβῆ (reparación o compensación) y ἀμοιβᾶζω, (intercambiar), indican las nociones de cambio y reciprocidad entre dos o más cosas.<sup>145</sup> Por otro lado, la ambivalencia del símil reafirma el hecho de que un lado del intercambio sea homogéneo (fuego, oro) mientras que el otro es heterogéneo (mercancías, todas las cosas). Por su parte, Guthrie señala que “En las transacciones mercantiles lo esencial es la paridad del valor: una

<sup>143</sup> Cfr. Kirk, G.S., *op. cit.*, pp. 347 y 348.

<sup>144</sup> *ibidem*.

<sup>145</sup> *ibid*, p. 188.

cierta cantidad de oro podrá comprar una determinada cantidad de bienes. Éste es, indudablemente, el significado primario”<sup>146</sup> de la metáfora presentada en el fragmento.

Lo anterior muestra la relación que existe entre este fragmento y los anteriores, pues aquí, al igual que en B30, B31 y B67, se recalca mediante un símil la conservación de la equivalencia, proporción o λόγος. Por el lenguaje utilizado, podría verse una cierta conexión con el fragmento B10 (de *todas las cosas* uno y de uno *todas las cosas*), ya que antepone en una relación a un plural —τὰ πάντα—, un sustantivo en singular —πῦρ—. Esto recalca la idea de que “no [es] que *el todo*, sino que todas las cosas individual y colectivamente son equivalentes al fuego en cantidades variables”.<sup>147</sup> Mondolfo señala que el intercambio aquí pensado por Heráclito es total entre las cosas y el fuego (idea de *contracambio*), además de que el texto enfatiza el carácter de “χρυσός (la sustancia que representa por sí misma el valor y que por lo tanto resume en su unidad todos los valores), como paralelo de πῦρ.”<sup>148</sup>

El adverbio de modo ὅκωσπερ enfatiza la idea de que se conserva la forma de realizar el contracambio, pues significa que *es del mismo modo*, es decir, que conserva la forma de ser intercambiado en cantidades equivalentes. Así, el fuego o el oro son los elementos que se conservan a lo largo de toda la transacción o contracambio, misma que despliega además una regularidad inherente y propia (la de la realidad de todas las cosas y la del mercado). Además, la adición de ὅκωσπερ enfatiza la identificación entre el fuego y todas las cosas, la cual, aunada al panorama de B30, B31 y B67, nos da la idea de que “el κόσμος como unidad total de lo real, abarcando la estructura y la función de todas y cada una de las cosas, es un sistema dinámico eterno (sin origen y sin término), cuya “esencia” simboliza el fuego”.<sup>149</sup> El fuego como símbolo de la ley universal fija que atraviesa el tránsito de las cosas dejadas a merced del tiempo, que las va cambiando en aquello que es su opuesto relativo. La figura representa al devenir que experimentamos a través del símil con el tránsito mercantil: obtenemos dinero (oro), que terminamos convirtiendo en mercancías; deja de ser oro, para llegar a ser bienes materiales. Este devenir cambia una cosa por otra. No obstante, respeta su valor y lo hace siempre de una forma equivalente entre los elementos que entran en intercambio.

---

<sup>146</sup> Guthrie, W.K.C., *op. cit.*, p. 434.

<sup>147</sup> Kirk, G.S., *op. cit.*, p. 345 which means not that the whole but that all things individually and collectively are equivalent to fire in varying amounts.

<sup>148</sup> Mondolfo, R., *op. cit.*, p. 277.

<sup>149</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 189.



Si nos desprendemos de lecturas de corte cosmogónico, veremos que el fuego de Heráclito, más que constituir un principio material del cual todas las cosas vengan a través de *intercambios* del mismo como ἀρχή, representa el cambio inherente a la dimensión temporal de lo Real. Aristóteles veía en el fuego de Heráclito una ἀρχή, ya que, de acuerdo con él, “pretende Heráclito que todas las cosas se convierten en fuego en algún momento”;<sup>150</sup> esta es la lectura conflagracionista que más tarde se popularizaría por el estoicismo y llegaría hasta nuestros días como la lectura genuina de Heráclito, de forma poco afortunada. Sin embargo, considerando lo hasta aquí mostrado en los textos, no es posible sostener una lectura que vea en el fuego de Heráclito una ἀρχή. Cherniss señala que la crítica esgrimida por Aristóteles en *Metafísica* Libro K, Cap. X (1065b 35 – 1067a 38) parte de un rechazo de la idea de un cuerpo infinito, para después criticar al monismo material que hace que, o bien exista el infinito como fuente ulterior de los elementos (Anaximandro), o bien que cada uno de estos elementos (o principios materiales) sea infinito. Así, ésta “no es una refutación directa de la posibilidad de un cuerpo infinito, sino un argumento general en contra del monismo material sobre la base de que éste no salva el fenómeno del cambio”.<sup>151</sup> Las interpretaciones se contraponen aquí: si Heráclito fue un monista material, como Aristóteles parecía entenderlo, ¿por qué su problema pareciera apuntar a explicar el cambio? Y si no lo fue, ¿cómo debemos entender el fuego del que nos habla?

Hemos visto ya que las lecturas tradicionales de este tópico en Heráclito presentan equívocos a veces no menores. De allí la necesidad de esta reconsideración metafísica de los textos del efesio, a fin de intentar desentrañar su ulterior sentido con miras a un enriquecimiento de la discusión filosófica generada en torno a ellos. El repaso y análisis crítico de los fragmentos que hasta aquí presentamos, nos permiten bosquejar una interpretación en la que encontraríamos en B90 la representación de un intercambio equivalente para todas las cosas. Una lectura que no interpreta el intercambio entre las cosas y el fuego como un desenvolvimiento de todas las entidades particulares a partir de una ἀρχή, sino que considera al fuego como una alegoría del devenir regulado que abrasa todas las

---

<sup>150</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1066b35 - 1067a5. Pero el infinito no puede ser tampoco un cuerpo uno y simple ni, como algunos dicen, algo que existe aparte de los elementos y de lo cual hacen que éstos se generen (y es que no existe un cuerpo tal aparte de los elementos. Todo, en efecto, se descompone en aquello de lo cual consta, y no parece que haya tal aparte de los cuerpos simples), ni tampoco el fuego o algún otro de los elementos. Pues independientemente de que (es imposible que) alguno de éstos sea infinito, es imposible que el Todo, aun siendo limitado, sea o se convierta en uno de ellos, como pretende Heráclito que todas las cosas se convierten en fuego en algún momento.

<sup>151</sup> Cherniss, H., *op. cit.*, p. 48.

cosas, mismo que posibilitaría el cambio de estas, así como el valor del oro abarca el de las mercancías, en medidas determinadas. El hecho de que en este fragmento el fuego sea lo que representa aquello que engloba dentro de sí los valores de intercambio posibles, y que es lo que se conserva a través del cambio, nos muestra cómo el fuego puede ser comprendido como una alegoría del devenir: representa lo estable del cambio, es aquello que, al igual que el oro, no cambia su modo de ser ni su valor. Comprendiendo al fuego como alegoría del devenir, podríamos decir, entonces, que el fuego es lo inmutable del intercambio y lo más valioso, pues permanece inalterable en su modo de ser. Esta inalterabilidad se vería reflejada en la necesidad de la contingencia, es decir, en el hecho, fenomenológicamente constatado, de que existe una inflexibilidad con la cual el tiempo fluye, pues no sólo no se detiene, sino que necesariamente se mantiene *corriendo*. La necesidad de que sea de esta *forma* y de que *acontezca* de ese modo, es la intuición profunda que orientaba el pensamiento de Heráclito y que quiso expresar en la alegoría del fuego.

Vemos en el texto que las cosas son contracambiadas por fuego, más no que el fuego sea intercambiado por todas las cosas en la misma cantidad, ni que lo haga en un solo momento para todas las cosas a la vez —desviación surgida de las lecturas de corte cosmogónico—. El paralelismo que se halla entre χρυσός y πῦρ señala que ambos son las medidas de valor para todas las cosas. Las más dignas a partir de las cuales todas las demás toman su valor, el oro para las mercancías y el devenir para los entes, pues cabe recordar que lo que existe, únicamente «Cambiando permanece» (B84). Así, el fuego se intercambia por las cosas en una transacción bien establecida (como la del oro por las mercancías), es decir, que el intercambio del devenir con las cosas es el tránsito o comercio que posibilita que las cosas cambien su estado, o para seguir la metáfora, es el tránsito que posibilita el desplazamiento del extremo de valor (el oro) al extremo que refleja cierta parte determinada de ese valor (las mercancías). El fuego sería, desde esta perspectiva, una imagen de cómo las cosas retienen en sí cierta cantidad de tiempo, pues van envejeciendo o desgastándose a diferentes ritmos, es decir, tienen una parte determinada del valor que les corresponde.

Esta metáfora del alcance universal del devenir, que subsume dentro de sí la totalidad de los posibles valores de las cosas y no sólo esto, sino que las *intercambia* respetando siempre una relación de equivalencia de valores, es decir, conservando la unidad de los contrarios *según medida*, es la imagen que podemos encontrar en este fragmento. Por un lado,

tenemos el hecho de que el fuego es la sustancia que le daría su valor a todas las cosas, pues es a través del devenir que las cosas muestran su valor. Por el otro lado, tenemos el hecho de que la transacción que se desempeña entre las mercancías y el oro puede ser análoga a la del devenir, en el hecho de que se paga determinada cantidad por determinada mercancía. Del mismo modo, el devenir no es el mismo para todos los seres vivos en este κόσμος, dadas las posibles alteraciones dimensionales de este por factores como la velocidad o la gravedad, aunado a las distintas percepciones del transcurrir del tiempo. Además, el término *contracambio* no sólo enfatiza la idea de reciprocidad proporcional, sino que, al aplicarse a ambos términos de la analogía, muestra que es lo que ambas tienen en común, poniendo así el énfasis en el alcance universal del devenir comprendido como este *contracambio* que afectaría a todos los entes.

A través de los textos examinados podemos decir que los dos caracteres principales que identifican a la noción heraclíteica de devenir son: la comprensión de la forma en que acontece necesariamente, como condición de posibilidad del cambio, y la comprensión de la propia necesidad de su acontecer. Y es que, ¿acaso existe algo más inexorable y fijo que el devenir, mismo que sin embargo necesita el cambio constante a fin de permanecer? La respuesta tentativamente negativa a esta cuestión nos lleva a la pregunta, ¿es que existe otra forma de cambiar en el tiempo que no sea el devenir? Pregunta que no sólo acentuaría una vez más la necesidad del *acontecer del devenir*, sino que, aún más, pone el énfasis en su carácter de *condición de posibilidad del cambio*. Así, vemos en el fragmento que todas las cosas son trocadas o *contracambiadas* —respetando siempre una equivalencia en sus proporciones— por aquello que es el referente del valor de las mismas; aquello a partir de lo cual las cosas valen y son lo que son: su devenir, que implica tanto su constante cambio, como su permanencia a través del tiempo. Tal devenir equilibrado que conserva la tensión entre los contrarios y los subsume dentro de sí, comprendido como unidad compleja en la que todos los cambios tienen cabida, es el mismo que posibilita que todas las cosas sean *contracambiadas* dentro de este devenir. Es decir, que en el devenir se realizan dos potencialidades temporales de cualquier ente: por un lado, se hace posible el cambio dada su situación de estar sujetos al tiempo; por el otro, se posibilita la permanencia de los entes a través del tiempo, en tanto que existencias particulares que se mantienen necesariamente a través de un cambio constante. Ambas legislaciones no sólo exhiben en sí mismas el λόγος

de la armonía de los contrarios, sino que adicionalmente, ponen de relieve el hecho de que la única forma de permanecer en el tiempo es a través del devenir —necesidad del acontecer del devenir como *condición de posibilidad del cambio*—, y que la única forma de devenir que podemos experimentar y registrar en los entes no vivos es inalterable —*necesidad de la forma* temporal que el devenir adopta para cada ente—. Esta es la imagen completa del devenir representado por Heráclito en la figura del fuego. Alegoría tan exquisitamente labrada, que permite bosquejar una noción refinada de devenir, misma que se tratará en el siguiente capítulo.

## Conclusiones

### Una posible definición de devenir.

Ya hemos dicho que los contrarios en Heráclito aluden siempre, de un modo u otro, al tránsito temporal inherente a los contrarios mismos y no a transformaciones súbitas o cíclicas de una ἀρχή, sino a *acontecimientos* entre contrarios. Gigon afirma que este es el segundo carácter de la cosmología de Heráclito: representar la totalidad del κόσμος en términos temporales. Su filosofía no buscaba explicar el todo meramente intuible, sino que tendía a demostrar una ley unitaria: la lucha y unidad de contrarios como la racionalidad o proporción que ordena el paso del tiempo dentro de este universo.

La primacía que posee el problema del tiempo en la filosofía del efesio es innegable; basta mirar fragmentos como B6<sup>1</sup>, B31<sup>2</sup>, B52<sup>3</sup>, B62<sup>4</sup>, B84<sup>5</sup> y B88<sup>6</sup> para convencerse de ello. Desde una perspectiva que pone especial énfasis en los planteamientos temporales, es que interpretamos el fuego en el pensamiento de Heráclito como una alegoría destinada a representar al devenir ordenado que mantiene al universo siendo lo que siempre ha sido, es y será. A través de variados usos de la alegoría en sus fragmentos, el efesio traza líneas de pensamiento que permiten volver asequible el problema del devenir, más allá de su mera comprensión sensible vertida en la imagen del río. Con miras a articular de la manera más completa y simple posible una noción de devenir, enlistaremos los caracteres que Heráclito pone de relieve en sus textos. Este conjunto de caracteres muestra una comprensión ontológica del problema del tiempo que excede, por mucho, a la imagen del río en el que no estamos, ni podríamos estar, dos veces.

### **1. Los opuestos como extremos de las unidades temporales.**

Las descripciones que hace Heráclito en B30, B67 y B90 de los contrarios, deja de manifiesto que él no enfoca los puntos extremos de un determinado proceso (día-noche, viejo-joven, despierto-dormido, etc.), sino que más bien pone de relieve el hecho que ambos extremos

---

<sup>1</sup> DK B6 «ὁ ἥλιος ... καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρη ἐστίν» El sol, según Heráclito, es nuevo cada día.

<sup>2</sup> Vid. supra, p. 35.

<sup>3</sup> DK B52 «αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληΐη.» El Aión es un niño que juega a los dados, de un niño es el reino.

<sup>4</sup> vid. supra, nota al pie 42, p. 12.

<sup>5</sup> vid. supra, nota al pie 116, p. 49.

<sup>6</sup> vid. supra, nota al pie 30, p. 25.

son parte de un mismo proceso. Este proceso conforma una unidad compleja que subsume a los contrarios dentro de la identidad del proceso total, y sólo en tanto que síntesis compleja de los contrarios y de los tránsitos entre ellos, es que subsiste. B30 no dice que el fuego siempre vivo se apague y encienda cíclicamente, más bien que continuamente está tanto encendiéndose como apagándose, y justamente es esta condición la que le permite ser siempre vivo, es decir, que se mantiene a través del devenir entre los dos opuestos. Los pares de contrarios en B67 ponen de relieve que subsumen, dentro de sus opuestos, un *tránsito* que va desde uno hacia el otro extremo constituyendo una condición de la que ambos forman parte. Esto se ve muy marcadamente entre la paz y la guerra y la hartura y el hambre.

Por otro lado, el calificativo ἀείζωον de B30 remite claramente a la idea de tiempo y persistencia, entendida no como eternidad estática, sino como un dinamismo auto ordenado. La identificación del κόσμος con un fuego, lo presenta “como fuerza creadora, como actividad y vida incesante (πῦρ ἀείζωον)”,<sup>7</sup> es decir, como un dinamismo eterno, autoregulado, autónomo y universal. Como “un dinamismo racional, en que consiste lo real. Que el κόσμος, [...] es fuego siempre-viviente significa que lo real es proceso, tiempo, devenir”.<sup>8</sup> La concepción ontológica del tiempo en tanto que proceso vivo, pone de relieve la unidad del mismo a través de la multiplicidad, pues a través de la comprensión de los opuestos en tránsitos temporales como unidades complejas es que pone de relieve su unidad, y el hecho de que Lo Real es proceso, tiempo. Desde esta perspectiva, se comprende mejor la *coincidentia oppositorum* en la que coinciden lo muerto y lo vivo, lo dormido y lo despierto, lo viejo y lo joven, hambre y saciedad, guerra y paz, mortales e inmortales. Los opuestos son parte de ciclos mayores que abarcan unidades temporales definidas sólo por los límites entre sus aconteceres posibles. La temporalidad sería, así, un proceso continuo en el que los opuestos van alcanzándose uno al otro, y sólo de ese modo se conservan en tanto que entes temporales. De ahí que Heráclito diga alegóricamente que Pólemos es padre y rey de todas las cosas que aparecen en el κόσμος.

Así, lo que Heráclito enfatizaba primordialmente con la alegoría del fuego era el hecho mismo del cambio —que implica de suyo la temporalidad, el tránsito entre opuestos y la permanencia de este a través de determinado período de tiempo—, supeditado a la fórmula

---

<sup>7</sup> Cappelletti, A. J., *op. cit.*, p. 46.

<sup>8</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 180.

de la armonía de los opuestos, el λόγος que gobierna todas las cosas (B41), lo divino (B67). A pesar de que el devenir está regido por la razón operante de la *coincidentia oppositorum*, no es él mismo esta razón. La alegoría del fuego siempre vivo, que se apaga y enciende de forma regulada, expresa la idea compleja de los tránsitos entre opuestos dentro de unidades temporales que, al devenir, acontecen sometidas al λόγος.

## 2. La regularidad del cambio como condición de permanencia.

B31 nos habla de las μέτρα con las que se desenvuelve el κόσμος, mismas que enfatizan que el λόγος sólo se hace manifiesto a través del desenvolvimiento del cambio, pues despliega, sólo en medio del devenir, la regularidad de su acontecer, de su ser medido del mismo modo. La conservación de esta proporcionalidad pone de relieve que, a través del transcurso del tiempo, el cambio es lo único que rige a todas y cada una de las cosas, pues sólo a través de este, alcanzan estas la permanencia. Además, esta proporcionalidad estriba en el hecho de que el cambio no muta su forma de ser, pues siempre acontece respetando determinadas características a través de su acontecer, o cuando menos así lo percibimos.

La imagen panorámica del devenir de B30, que mantiene al cosmos encendiéndose y apagándose según medida, muestra que la proporción de la unidad de los opuestos se mantiene y es la misma para todas las cosas del κόσμος. Además, es el devenir lo que posibilita que el κόσμος se conserve *siempre vivo* a través de los τροπαὶ que sufre. Esta regularidad del cambio de y en el κόσμος apunta a la idea del devenir de forma compleja, pues comprende de manera simultánea dos caracteres esenciales del mismo. Por un lado, apunta al hecho de que el devenir posee una regularidad de acuerdo con la cual transcurre, es decir, apunta a la forma en que se desarrolla el tiempo. Stephen Hawking, en su *Historia del tiempo*,<sup>9</sup> da una pauta para pensar esto al hablar de la flecha psicológica del tiempo. Partiendo del hecho que en este universo el tiempo transcurre en el sentido de la entropía, Hawking afirma que la flecha psicológica que el hombre posee del tiempo siempre seguirá esta dirección, en la que las cosas tienden a destruirse o corromperse, en lugar de seguir el proceso inverso. Este hecho nos habla de la necesidad de la *forma* del devenir, es decir, la necesidad de que el cambio se dé de la manera que lo comprendemos, y no en otro sentido u orden. Por

---

<sup>9</sup> Cfr. Hawking, S.W., *Historia del tiempo: del Big Bang a los agujeros negros*, trad. de Miguel Ortuño, España, Madrid, Alianza, 2001.

el otro lado, el fragmento señala el acontecer del cambio como determinación necesaria de la permanencia a través del tiempo, es decir, pone el énfasis en la *necesidad* del acontecer del devenir mismo. Este segundo carácter es el más intuible de los dos mencionados. Sabemos que las cosas cambian a través del tiempo, y en ese sentido dejan de ser las mismas. No obstante, a pesar de que las cosas sufran cambios, es sólo a través de dichos cambios que todos los entes logran permanecer a través del tiempo. Intuición que está resumida en el fragmento B84a, que enuncia la paradoja «cambiando permanece»<sup>10</sup> sin un sujeto expreso. Así, estos dos caracteres constituyen el cambio de y en el κόσμος: el cambio *del* κόσμος como la *necesidad* del acontecer del devenir, y el cambio *en el* κόσμος como la *forma* del devenir.

Por lo anterior podemos ver que, aunque “es cierto que “todas las cosas devienen” [y que] este cambio que afecta a todas las cosas, es él mismo constante: no cambia *el hecho del cambio*, como no cambia tampoco *la forma del cambio*”.<sup>11</sup> Así, el fuego como alegoría del devenir pone de relieve 1) la necesidad del *acontecer* del devenir, así como el hecho de que 2) el cambio posee una única *forma* fija regulada por el λόγος, y en ambos caracteres reside la proporcionalidad del acontecer temporal que posibilita la permanencia. A su vez, enfatiza el equilibrio de un dinamismo *siempre vivo* y universal, sólo posible a través del cambio, a través de giros que han de experimentarse una y otra vez, pero siempre ‘medidos con la misma medida’.

### **3. El cambio y la permanencia en tanto que despliegue de tránsitos temporales.**

El devenir representado por el fuego, posee una unidad interna que no sólo relaciona como unidades temporales complejas y dialécticas a los pares de opuestos, sino que, en sí mismo, conserva su unidad total a través de su propio acontecer; como una flama que, a pesar de ser combinada con aromas, no deja de ser fuego, sino que sólo se altera una de sus características secundarias, es decir que, en el devenir, el ente conserva sus características constitutivas o esenciales a través de todas las transformaciones que llega a sufrir.<sup>12</sup> El fuego es la imagen alegórica adecuada para mostrar dicho devenir que permanece únicamente en tanto que

---

<sup>10</sup> vid, supra, nota 168, p. 59.

<sup>11</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 192.

<sup>12</sup> Características constitutivas entendidas más en un sentido físico o fenoménico, que esencialista.



cambia, pues sólo en la inestabilidad de una llama ardiendo se mantiene la estabilidad de la hoguera en tanto tal.

La unidad de los contrarios subsumidos en el devenir posibilita el despliegue de la temporalidad como unidad dinámica que conecta extremos opuestos de determinadas circunstancias (el día, las estaciones, la guerra y la paz, etc.). Esta unidad, considerada en abstracto, da razón de las cualidades del devenir, previo a cualquier contenido fenoménico determinado. Considera los tránsitos en los que las cosas devienen hacia sus contrarios, al permanecer inmersas en la temporalidad, sin una referencia concreta a las condiciones específicas que puedan conllevar en su tránsito entre despierto/dormido, vivo/muerto, guerra/paz, etc. Este λόγος, que subyace al devenir de las cosas en el tiempo, es aquello que aparece como permanente a través del cambio, e implica tanto la *forma* necesaria del devenir como la *necesidad* de su acontecer. Al implicar las condiciones de necesidad del transcurso del tiempo, podemos decir que esta estructura es un previo que viene a ser llenado con las características de los tránsitos entre opuestos, según sea el caso. Este cambio entre opuestos, y el hecho de que es lo único constante que experimentan *todas las cosas* (τὰ πάντα), es el auténtico problema heraclíteo.

Aunado a todo lo anterior, cabe recordar que el adverbio de modo ὅκωσπερ de B90 enfatiza la identificación entre el fuego y todas las cosas, que en concordancia con el panorama de B30, B31 y B67, nos da la idea de que “el κόσμος como unidad total de lo real, abarcando la estructura y la función de todas y cada una de las cosas, es un sistema dinámico eterno (sin origen y sin término), cuya “esencia” simboliza el fuego”.<sup>13</sup> El fuego como símbolo de la ley universal fija que posibilita el tránsito de las cosas dejadas a merced del tiempo y las va cambiando en aquello que es su opuesto relativo.

La permanencia, así, aparece como una dialéctica que reconcilia el cambio con la duración. Los entes naturales animados, además de su ciclo de vida, presentan procesos como la digestión o el ciclo de respiración. Por su parte, los entes naturales inanimados, sufren procesos como la erosión, el ciclo del agua, o la oxidación, entre muchos otros. Por lo anterior, podemos afirmar que es un fenómeno real de este mundo la dialéctica en que las cosas permanecen sólo a través del cambio, es decir, el proceso en que los entes se conservan a través de su duración temporal, siempre siendo distintos de lo que fueron en momentos

---

<sup>13</sup> Hülsz, E., *op. cit.*, p. 189.

previos del tiempo. En esta dialéctica del *permanecer cambiando*, el devenir aparece como un movimiento que consiste en llegar a ser dejando de ser, movimiento siempre regido por un *λόγος* determinado que se auto impone. Así, una primera definición de devenir sería: *Aquel tránsito en el tiempo que va de un opuesto a otro siguiendo siempre una proporción y orden necesarios, y que hace de los opuestos momentos dentro de una unidad temporal que resume determinada cualidad o ciclo de todos los entes.*

Ahora bien, en B90 la figura principal representa, a través del símil con el tránsito mercantil, el devenir que experimentan los entes. En el comercio obtenemos dinero (oro) a cambio de mercancías; deja de ser oro, para llegar a ser bienes materiales. Este devenir cambia una cosa por otra, no obstante, respetando el valor de las cosas y cambiándolas siempre de una forma equivalente entre los elementos que entran en intercambio. El hecho de que en este fragmento el fuego sea lo que representa aquello que engloba los posibles valores de intercambio, y lo que se conserva a través del cambio, muestra cómo el fuego representa lo estable del cambio, es aquello que, al igual que el oro, no cambia su modo de ser ni su valor, y a fin de conservar dicho valor, debe mantenerse transitando en el mercado.

Así, el fuego se intercambia por las cosas en una transacción bien establecida, pues el intercambio del devenir con las cosas es el tránsito auto-ordenado que posibilita, por un lado, el cambio de estado de las cosas, a la vez que posibilita su permanencia. Esta permanencia a través del cambio se vería reflejada en la necesidad de la contingencia como tránsito entre momentos y estados de los entes, es decir, en el hecho, fenomenológicamente constatado, de que existe una inflexibilidad en el propio fluir del tiempo, pues no sólo no se detiene, sino que necesariamente se mantiene *corriendo* siempre del mismo modo.<sup>14</sup> No queremos decir que el tiempo corra del mismo modo a través de toda la extensión del *κόσμος*,<sup>15</sup> sino que el tiempo ni puede ser detenido, ni va a cambiar la forma en que transcurre en este universo.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Ya hemos mencionado la flecha psicológica del tiempo de la que habla Hawking. La idea de fondo es la siguiente: Dado que los fenómenos físicos en el tiempo van de estados ordenados a estados desordenados —por el aumento de entropía—, entonces, todo ser inteligente capaz de conceptualizar el tiempo, estará forzado a determinar una flecha psicológica del tiempo tal que coincida con los fenómenos observados, es decir, que vaya en el mismo sentido que la flecha física del tiempo. Cfr, Hawking, S.W., *op. cit.*

<sup>15</sup> Se ha estimado que en regiones del universo con una gravedad mayor a la que experimentamos, la curvatura del espacio-tiempo comenzará a tender más al infinito, razón por la cual el tiempo transcurriría de forma distinta en dichas regiones. Ejemplo de esto son las regiones alrededor del horizonte de sucesos en los hoyos negros Cfr, *ibidem*.

<sup>16</sup> La idea de Hawking de la flecha psicológica del tiempo se sustenta en el hecho físico de que el transcurso del tiempo sigue la flecha de la entropía, es decir, que va de estados ordenados de la materia a estados menos ordenados de la misma. Esto quiere decir que la forma en que el tiempo transcurre en este universo viene determinada por la forma en que la materia tiende hacia la entropía, y así, es imposible que cambie. Cfr, *ibidem*.

La necesidad de la *forma* del cambio y la necesidad de su *acontecer* como condición de la permanencia son las intuiciones profundas que orientaban el pensamiento de Heráclito y que quiso expresar en la alegoría del fuego.

A través de los textos examinados hemos descubierto los tres caracteres principales que identifican a la noción heraclítica de devenir, que son: Primero, la idea de unidades temporales que contienen a los opuestos como extremos de sí mismas, es decir, la concepción de los opuestos como momentos del tiempo separados sólo por el devenir que va de uno a otro. Segundo, la necesidad del cambio como factor que posibilite la permanencia, o sea, el fenómeno del paso del tiempo como condición simultánea del cambio y de la duración, y tercero, la comprensión de los dos caracteres anteriores como la estructura dentro de la cual los tránsitos temporales son posibilitados como fenómeno fáctico. Por lo anterior, proponemos la siguiente definición de devenir, partiendo de estos tres caracteres que hemos puesto de relieve a través la alegoría del fuego en los textos del obscuro: *El devenir es el proceso temporal que contiene dentro de su estructura los opuestos posibles para todo ente según su naturaleza, misma que, al posibilitar los tránsitos temporales entre ellos, sirve de condición necesaria para la permanencia de los entes. Así, el devenir es la configuración temporal tal que, siendo un permanente cambio, posibilita tanto el cambio como la permanencia.* Esta es, según nuestra lectura, la imagen completa del devenir representado por Heráclito en la figura del fuego.

Desde una perspectiva heraclítica, podemos afirmar que esta definición está regida por el *lóγος* de la armonía de los contrarios, la razón por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas. Los entes devienen en los tránsitos que atraviesan y que van provocando y posibilitando las metamorfosis que sufren a través de su permanencia, dejando en claro que lo único permanente es el cambio. Esto encierra dos ideas. Por un lado, que el cambio sólo es posible dada la permanencia del tiempo en tanto que *transcurriendo*. Por el otro, señala al hecho mismo del cambio, es decir, que dentro del transcurrir del tiempo acontece el cambio de los entes. Ambas ideas ofrecen una posibilidad de pensar de forma más compleja el fenómeno del devenir en cualquiera de los niveles de la realidad —en un sentido físico—, además de proponer una nueva forma de comprensión de los textos de Heráclito dentro de su contexto poético y metafísico.

**Bibliografía primaria:**

- Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo, España, Madrid, Gredos, 1994.
- Bernabé, A., *Fragmentos presocráticos: de Tales a Demócrito*, España, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- Burnet, J., *Early Greek philosophy*, United States of America, New York, The world publishing company, 1968.
- Cappelletti, A. J., *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Venezuela, Caracas, 1969.
- Cherniss, H., *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, trad. de Loreta Brass et. al., México, IIF-UNAM, 1991.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., Berlín, Alemania, 1954.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. de Carlos García C., España, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Finkelberg, A, "The cosmic cycle, a playing child, and the rules of the game", en Hülsz Enrique, *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Symposium Heracliteum*, México, Distrito Federal, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 315 – 336.
- Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, trad. de Manuel Carrión, Gredos, España, Madrid, 1985.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía griega Vol. I*, Trad. de Alberto Medina, España, Madrid, Gredos, 1984.
- Hawking, S.W., *Historia del tiempo: del Big Bang a los agujeros negros*, trad. de Miguel Ortuño, España, Madrid, Alianza, 2001.
- Heráclito, *Poema de Parménides, Fragmentos de Heráclito*, trad. de Luis Farré, España, Barcelona, Folio, 2007.
- Heródoto, *Historias*, Tomo 1, trad. de Arturo Ramírez T., México, Distrito Federal, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Homero, *Ilíada*, trad. de Emilio Crespo G., España, Madrid, Gredos, 1996.
- Hülsz P., E., *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México, Distrito Federal, FFyL UNAM, 2011.
- Hülsz P., E., *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del segundo Symposium Heracliteum*,

- México, Distrito Federal, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Jones, H., “Heraclitus: Fragment 31” en *Phronesis*, 17(3), pp.193–197, 1972. Consultado en <http://www.jstor.org/stable/4181886>.
- Kahn, C., *The art and thought of Heraclitus*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2001.
- Kahn, C., “A new look on Heraclitus”, en *American Philosophy Quarterly*, Vol. 1, No. 3, pp. 189 -203, United States, Illinois, North American Philosophical Publications, 1964.
- Kirk, G.S., *Heraclitus: The cosmic fragments*, Great Britain, London, Cambridge University Press, 1970.
- Kirk, G.S., “Natural change in Heraclitus”, en *Mind*, Vol. 60, No. 237,1951, pp. 35-42
- Kirk, G.S., Raven J.E., Schofield M., *Los filósofos presocráticos*, trad. de Jesús García, España, Madrid, Gredos, 1996.
- Laks, A., W. Most, G., *Early Greek Philosophy Vol. 3*, United States, Cambridge, Harvard University Press, 2016.
- Llanos, A., *La filosofía de Heráclito*, Buenos Aires, Argentina, Rescate, 1984.
- Marcovich, M., *Heraclitus: Editio mayor*, Alemania, Sank Augustin, Academia Verlag, 2001.
- Mondolfo, R., *Heráclito: Textos y problemas de interpretación*, trad. de Oberdan Calleti, México, México, Siglo XXI, 1996.
- Mondolfo, R., “Dos textos de Platón sobre Heráclito”, en *Notas y Estudios de Filosofía*, Tucumán, 1953
- Platón, *Crátilo*, trad. de J. Galogne Ruiz, et al, Madrid, España, Gredos, 1987.
- Platón, *Fedro*, trad. de C. García Gual, Madrid, España, Gredos, 1968.
- Platón, *Sofista*, trad. de Ma. I. Santa Cruz, Madrid, España, Gredos, 1988.
- Reinhardt K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Ohlenrothsche Buchdruckerei, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn, 1916.
- Reinhardt, K., “Heraklits lehre vom feuer”, en *Hermes*, 77. Bd., H. 1, 1942, pp. 1-27
- Spengler, O., *Heráclito*, trad. de Marcelino Rodríguez Donís, España, Valencia, Ediciones Espuela de plata, 2013.
- Vlastos, G., “On Heraclitus”, en *The American Journal of Philology*, Vol. 76, No. 4, Johns Hopkins University Press, 1955, pp. 337-368

Zeller, E., *A history of greek philosophy from the earliest period to the time of Socrates*, trad. de S. F. Alleyne, London, United Kingdom, Longman, Green and co., 1881.

Zeller, E., *Outlines of the history of Greek philosophy*, trad. de S. F. Alleyne, London, United Kingdom, Longman, Green and co., 1886.

**Bibliografía secundaria:**

- Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Tomo II, Editorial sudamericana, Argentina, Buenos Aires, 5ª ed., 1964.
- Fränkel, H., “Heraclitus on god and the phenomenal world”, on *Transactions and proceedings of the American Philological association.*, vol. 69, Philadelphia, United States of America, The university of Pennsylvania, 1938.
- Freeman, K., *The Pre-Socratic Philosophers; a companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Blackwell, 1946.
- Gomperz, H., *Philosophical Studies*, Christopher Publishing House, 1953.
- Jöel, K., *Geschichte der antiken Philosophie*, 1. Ed., 1921.
- Kirk C., William, *Fire in the cosmological speculation of Heraclitus*, Burgess Publishing Co., Minneapolis, 1940.
- Praechter, K., *Grundriß der Geschichte der Philosophie, Teil I: Die Philosophie des Altertums*, 12a ed., 1926.
- Waltzer, R., *Eraclito: Raccolta dei frammenti e traduzione italiana* (Testi della Scuola Normale Superiore di Pisa. Vol. 4), Sansoni, Florencia, Italia, 1939.