



**Universidad Nacional Autónoma de México**

---

---

**Facultad de Estudios Superiores Acatlán**

**Implicaciones éticas a partir de la  
Epistemología en los fragmentos de  
Heráclito de Éfeso**

**T E S I S**

Que para obtener el título de

**Licenciada en Filosofía**

**P R E S E N T A**

**Velázquez Zavala María del Carmen**



**ASESOR Mtro. Guillermo Callejas Buasi**

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México, 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

*Agradezco a mi madre, la persona que siempre me ha apoyado, me aconseja y hasta me consuela cuando es necesario; sin ella, no hubiera podido terminar este trabajo ya que fue mi asesora en metodología y en los enfadosos trámites. Espero que a partir de ahora pueda retribuirle todo lo que ha dado por mí y hacerla sentir orgullosa a cada paso que dé, casi tanto como yo lo estoy de ella.*

*A mi padre por su apoyo incondicional, paciencia (infinita) y amor en cada etapa de mi vida. A pesar de que no comprendía los motivos por los que elegí filosofía, siempre me apoyo con amor y una sonrisa, además de presumirlo con sus alumnos cada que puede. Una excelente persona que siempre me dice lo orgulloso que está de mí.*

*A mi hermana, por despertarme para ir a la escuela cuando me quedaba dormida leyendo. Enseñarme de la perseverancia, la complicidad y por ver a Tanjiro y a Naruto conmigo.*

*A ese ser superior, cuya pregunta sobre su existencia me impulsó a estudiar filosofía y hasta la fecha, todavía desconozco todo sobre él.*

*A mis tíos y abuelos, por sus consejos, apoyo y amor.*

*A la maestra Flor de María Zavala Cueva, la mejor profesora de metodología que conozco, sin su apoyo, dirección y asesoría este trabajo no hubiera iniciado y mucho menos concluido.*

*Al doctor Omar Álvarez, agradezco su paciencia y generosidad, sin ninguna necesidad, me escuchó, aconsejó y dirigió el trabajo de investigación a través de sus asesorías y consejos. Un excelente profesor, así como una espléndida persona.*

*Al profesor Guillermo Callejas, por no haber rechazado la primera propuesta de investigación que presenté y, en cambio, apoyarme en mejorarla y encaminarla.*

*A los profesores Laura, Alonzo y Raúl, por su tiempo, sus valiosas observaciones y comentarios.*

*A la Universidad Nacional Autónoma de México, pero, sobre todo, a los profesores (de la carrera, del centro de idiomas, etc.) A pesar de que la mayoría son profesores de asignatura, nunca disminuyeron la calidad de sus clases; a pesar de que tengan que buscar otros trabajos, llegaban a tiempo o con su material preparado. Por su paciencia, constancia y sabiduría, gracias.*

*A Petra y Demetrio, quienes me hicieron compañía en las largas noches de los últimos capítulos, no pudieron ver el resultado final, pero les estoy agradecida por darme una razón para despertar todos los días.*

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
<b>CAPÍTULO PRIMERO Problemas epistemológicos y la relación que guardan con las Implicaciones éticas en los fragmentos de Heráclito de Éfeso.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1. Problemas epistemológicos .....</b>	<b>14</b>
1.1.1. <i>Lógos</i> : Ley o principio racional, lenguaje y razón existencial .....	14
1.1.2. κόσμος: Análisis de B30.....	25
1.1.3. Teoría del Conocimiento.....	27
1.1.4. Unidad de los contrarios.....	39
<b>1.2. Problemas políticos e Implicaciones éticas.....</b>	<b>45</b>
1.2.1. ¿Quiénes son los ἄριστοι ( <i>mejores</i> ) para Heráclito? .....	45
1.2.2. La Crítica de Heráclito a Pitágoras como una vía negativa para describir a los ἄριστοι ( <i>mejores</i> ).....	46
<b>CAPÍTULO SEGUNDO <i>Dormidos, πολλοὶ, despiertos, ἄριστοι y su ἦθος</i> .....</b>	<b>54</b>
<b>2.1. Análisis de los πολλοὶ y ἄριστοι en los fragmentos B29, B104, B49, B39 y B121 .....</b>	<b>54</b>
2.1.1. Fragmentos de transición: B29-B104 .....	55
2.1.2. Estudio de los fragmentos B49, B39 y B121. Bías y Hermodoro: ejemplos de ἄριστοι.....	61
<b>2.2. Análisis de los <i>dormidos</i> y <i>despiertos</i> en los fragmentos B1, B88, B89, B2, B34, B26, B75, B73, B114 y B21 .....</b>	<b>71</b>
2.2.1. Fragmentos de transición: B1, B88 y B89 .....	72
2.2.2. ¿Quiénes son los <i>dormidos</i> ? Análisis de los fragmentos B2, B34, B26, B73 y B75.....	78
2.2.3. ¿Quiénes son los <i>despiertos</i> ? Análisis de los fragmentos B114 y B21 .....	89
<b>2.3. Relación ἄριστοι-<i>despiertos</i> y πολλοὶ-<i>dormidos</i> .....</b>	<b>94</b>

2.3.1.	Cuadro de relación: ἄριστοι-πολλοὶ, <i>despiertos-dormidos</i> , ἄριστοι- <i>despiertos</i> y πολλοὶ- <i>dormidos</i> .....	94
2.3.2.	Relación horizontal: ἄριστοι-πολλοὶ, <i>despiertos-dormidos</i> .....	102
2.3.3.	Relación vertical: πολλοὶ- <i>dormidos</i> y ἄριστοι- <i>despiertos</i> .....	103
2.4.	ἦθος de los <i>despiertos</i> -ἄριστοι y de los <i>dormidos</i> -πολλοὶ.....	105
2.4.1.	Fragmentos de transición: B119, B113 y B116 .....	105
2.4.2.	El ἦθος de los <i>despiertos</i> -ἄριστοι y el de los <i>dormidos</i> -πολλοὶ .....	108
<b>CAPÍTULO TERCERO La μέτρα en el κόσμος y en el hombre: la condición humana como principio de las Implicaciones éticas .....</b>		<b>113</b>
3.1.	Epistemología: <i>Lógos</i> cósmico y Justicia .....	114
3.1.1.	El <i>Lógos</i> cósmico y su μέτρα.....	115
3.1.2.	Justicia en el κόσμος y en el hombre.....	120
3.2.	Relación ψυχή -Implicaciones éticas.....	124
3.2.1.	Las características de la ψυχή.....	125
3.2.2.	ψυχή e Implicaciones éticas: los límites del hombre .....	134
3.3.	Implicaciones éticas en los fragmentos de Heráclito de Éfeso .....	138
3.3.1.	Relación tensión y armonía de los contrarios (Epistemología) y las Implicaciones éticas .....	138
3.3.2.	¿Cuáles son las Implicaciones éticas que derivan del análisis de la Epistemología de Heráclito?.....	141
<b>CONCLUSIONES.....</b>		<b>146</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>		<b>152</b>

## INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas generales de los filósofos presocráticos es la limitada cantidad de fragmentos que se tiene de ellos, el caso de Heráclito no es diferente, se sabe que existió un libro por los testimonios de Diógenes Laercio<sup>1</sup> (*Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*) llamado *De la naturaleza*, que estaba dividido en tres discursos: del universo, de política y de teología.

A partir de la información que se obtiene de Diógenes, la manera en que se ordenarán los fragmentos obedecerá, al menos, a dos criterios: orden lineal y un orden cíclico. Respecto al primero, los principales exponentes son Diels y Kranz<sup>2</sup> quienes ordenaron los fragmentos de acuerdo con los testimonios de donde se obtuvieron; por otra parte, el orden cíclico implica que cada parte es un reflejo del todo, en otras palabras, cada fragmento es una unidad individual que pertenece a una unidad mayor, autores como Miroslav Marcovich<sup>3</sup>, Charles Kahn<sup>4</sup> y Hülsz Piccone<sup>5</sup> son ejemplos de esta propuesta de interpretación, incluso Serge Mouraviev quien tiene por objetivo la reconstrucción del libro del presocrático, sigue la propuesta de la unidad en los fragmentos.

La existencia de un orden cíclico en Heráclito abre la posibilidad de crear puentes de interpretación entre fragmentos (que no necesariamente responden al orden canónico de Diels-Kranz). Lo anterior, permite abordar temas que no son evidentes en una primera lectura, sin embargo, se deducen de la interpretación de ciertos fragmentos; éste es el caso de las implicaciones éticas en Heráclito, objeto de la presente investigación.

Abordar problemas de carácter moral y ético en un presocrático como Heráclito no es una idea aceptada por todos los especialistas, Geoffrey Kirk<sup>6</sup> menciona que, en su estudio, dejará de lado los fragmentos antropocéntricos y se enfocará en los fragmentos

---

<sup>1</sup> Vid. Diógenes Laercio, "Libro Noveno. Heráclito" en *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más ilustres* (Buenos Aires: Librería Perlado, 1940), pp. 439-445.

<sup>2</sup> Vid. Hermann Diels y Walther Kranz, "Herakleitos" en *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960).

<sup>3</sup> Vid. Miroslav Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana* (Mérida: Talleres gráficos universitarios, 1968).

<sup>4</sup> Vid. Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (London: Cambridge University Press, 2004).

<sup>5</sup> Vid. Enrique Hülsz Piccone, *Lógos Heráclito y lo orígenes de la filosofía* (México: UNAM, 2011).

<sup>6</sup> Vid. Geoffrey Stephen Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments* (Great Britain: Cambridge University Press, 1975).

cósmicos; no está negando la posibilidad de una lectura ética, sin embargo, si la hay, no la incluirá en su trabajo.

Por otro lado, tampoco hay una unidad entre los especialistas respecto a lo que se debe considerar como una *lectura ética en Heráclito*, Eggers Lan<sup>7</sup> considera que el interés de Heráclito estaba en cuestiones ético-metafísico o ético-religiosas y no en temas físicos o cosmológicos; Martínez Millán<sup>8</sup> aborda una interpretación de un misticismo en el presocrático, en donde se establece una conexión entre el desprecio por el mundo sensible y la idea de una realidad única y común, la idea de una lectura ética, implicaría un ascetismo religioso. Por otro lado, Herman Fränkel<sup>9</sup> piensa que no se puede considerar un sistema de ética cerrado, hay una relación entre la antropología y la cosmología, ya que el hombre se entiende como una parte del κόσμος.

En la última línea de interpretación (donde el hombre, al formar parte del κόσμος, está en una ineludible relación con él, lo que posibilita una lectura ética en Heráclito) está Hülsz (“La unidad de la filosofía en Heráclito”<sup>10</sup> y *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*), Marcovich (*Edition Minor*) y Juliana González<sup>11</sup>.

Aunado a los autores antes mencionados, la presente investigación pretende seguir una lectura unitaria de los fragmentos, es decir, los temas que deriven de la lectura de éstos (política, antropología, cosmogonía, ética etc.) se implican mutuamente, sin embargo, hay un problema que engloba a todos los demás y en donde el hombre se entiende como una parte del κόσμος: la Epistemología.

Expuesto lo anterior, el objetivo del trabajo es demostrar las Implicaciones éticas a partir de la Epistemología en los fragmentos de Heráclito de Éfeso. La justificación de hablar de Implicaciones éticas y no de una ética en Heráclito se remonta, por una parte, a la propuesta unitaria del presocrático en la que, formalmente y dado su contexto histórico, no pretende dividir su pensamiento en áreas como la antropología, política, etc. sino que todas éstas se deducen del análisis de la unidad de su pensamiento; por otra parte, son Implicaciones porque derivan del estudio de la Epistemología del efesio, es decir, el

---

<sup>7</sup> Vid. Conrado Eggers Lan, “Heráclito” en *Filósofos presocráticos I* (Madrid: Gredos, 2015).

<sup>8</sup> Vid. Hernán Martínez Millán, “Heráclito: el Despierto”, *NOVA TELLVS*, no. 1 (2010).

<sup>9</sup> Vid. Hermann Fränkel, “Heráclito” en *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica: Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto* (Madrid: Antonio Machado, 1993).

<sup>10</sup> Vid. Enrique Hülsz Piccone, “La unidad de la filosofía de Heráclito”, *Tópicos*, no. 28 (2005).

<sup>11</sup> Vid. Juliana González, “Heráclito: los principios de la ética”, *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, Vol. 20, no. 1 (1984).

fundamento último de las Implicaciones éticas está en la Epistemología, por esta relación de dependencia es que no se pretende hablar de un sistema ético concreto y terminado, sino de implicaciones que derivan de un análisis epistemológico del κόσμος.

Hay una relación entre la Epistemología de Heráclito y las Implicaciones éticas, las segundas derivan de la primera; esto se justifica por la participación del hombre en el κόσμος, cuyas leyes naturales lo gobiernan todo.

Debido a lo anterior, el hombre está sometido a dichas leyes, sin embargo, no todos están conscientes de la relación que tienen con la unidad mayor que es el κόσμος ni entienden la importancia del *Lógos* en su vida, esta atención que prestan o no al principio racional que es el *Lógos* los definirá como *dormidos* o *despiertos*<sup>12</sup>.

Para acceder al conocimiento de dicho principio es necesario abordar la teoría del conocimiento en el presocrático, en donde el uso de los sentidos y la razón le permitirá al hombre entender en qué consiste el *Lógos*: la unidad de los contrarios. Una vez que comprenda este principio, el hombre *despierto-ἄριστοι* entenderá que forma parte de una unidad mayor, por lo mismo, vivirá de acuerdo con la inteligencia común y no la inteligencia privada, como sí lo hacen los *dormidos-πολλοὶ*.

Por lo tanto, lo que definirá a un hombre como *despierto-ἄριστοι* o *dormido-πολλοὶ*<sup>13</sup> no es un destino determinado anterior a su nacimiento sino de la atención y comprensión que tengan del *Lógos*; por lo mismo, las implicaciones éticas que deriven del análisis de los fragmentos (como evitar traspasar sus medidas a través de humedecer su ψυχή o conducirse con la sabiduría común en lugar de la sabiduría privada), tienen su fundamento

---

<sup>12</sup> Es importante hacer la aclaración de que los términos *despierto* y *dormido* se van a utilizar en este trabajo de investigación como una forma de caracterizar a los tipos de hombres de acuerdo con la atención que presten al *Lógos* y a la capacidad de homologar sus acciones a la naturaleza del principio racional, sin embargo, en Heráclito no son dos categorías fijas, es decir, no hay una categoría de despierto que se oponga a una categoría de dormido; estas son creadas en aras de la investigación. A lo largo de la exposición, se incluirán notas aclaratorias como ésta donde se explique hasta donde se le atribuye a Heráclito y donde se está proponiendo una interpretación de la autora que derive de la lectura de los fragmentos.

<sup>13</sup> La relación de *despierto-ἄριστοι* o *dormido-πολλοὶ* tampoco la hace Heráclito, es creada por la autora de la investigación como resultado de una inferencia de los fragmentos en donde la propuesta de interpretación es que los *despiertos* comparten características con los que Heráclito llama ἄριστοι, mientras que los *dormidos* las comparten con los πολλοὶ; por otra parte, tampoco se intenta decir que la palabra ἄριστοι debe traducirse como *despierto* (ni πολλοὶ como *dormido*) se escribió de esa manera para esquematizar la propuesta de la investigación en donde se relacionen las características que comparten estos tipos de hombres. Se ahondará ampliamente este problema en el Capítulo Segundo.

en la Epistemología del presocrático; lo que no ha sido profundizado y que le permite a esta investigación abonar en el conocimiento de dicho tema.

Debido a lo complejo y amplio que es el objetivo de la investigación, se presentan tres objetivos específicos, uno por cada capítulo:

El objetivo del primer capítulo es analizar los problemas epistemológicos que tienen relación con las Implicaciones éticas en los fragmentos B1, B41, B114, B2, B50, B72a y b, B30, B55, B101a, B107, B61, B126, B108, B123, B54, B18, B117, B118, B60, B10, B53, B80, B51, B29, B129 y B40 de Heráclito de Éfeso.

En este capítulo, primero se exponen las consideraciones generales, para concluir con los problemas específicos (implicaciones éticas), así, en un primer momento, se tratan los problemas epistemológicos, dado que la Epistemología es lo que permite abordar las Implicaciones éticas. Por lo anterior, se divide en dos apartados: 1.1. Problemas epistemológicos, con cuatro subapartados, y 1.2. Problemas políticos e Implicaciones éticas, que tendrá dos subapartados. En el primero, se abordan las características del *Lógos*, además de los tres sentidos en los que se entiende este término en el trabajo de investigación: como ley o principio racional, lenguaje y razón existencias; las características del *κόσμος* y la relación que tiene con el *Lógos*; la Teoría del Conocimiento<sup>14</sup> en donde se exponen las dos etapas necesarias para la adquisición del conocimiento: identificar los opuestos, mediante los sentidos (experiencia sensible) y su posterior unión, a través de la razón; finalmente, se exponen las características de la Unidad de los Contrarios así como una explicación de términos que guardan relación con este proceso como son *devenir*, *fuego* y *guerra*.

Por otro lado, en el segundo apartado se ensaya una primera respuesta<sup>15</sup> a la pregunta sobre ¿quiénes son los *ἄριστοι* (*mejores*)? y se presenta la propuesta de la investigadora de abordar la crítica que hace Heráclito a Pitágoras como una vía negativa para describir a los *ἄριστοι*, negativa porque a través del análisis de la discrepancia de ambos autores se obtienen dos finalidades: una descripción de *los mejores* y dos maneras de acceder al conocimiento de las cosas (Pitágoras: acumulación de saberes producto de

---

<sup>14</sup> No hay propiamente un término en Heráclito que designe la *Teoría del Conocimiento*, es una interpretación que realiza Celso Oliveira y otros especialistas, se retoma en la investigación porque es el proceso que va a diferenciar a los *despiertos* de los *dormidos*.

<sup>15</sup> Es una primera respuesta porque la caracterización de este tipo de hombres, junto con los *πολλοί*, se profundiza en Capítulo Segundo.

sus múltiples viajes o Heráclito: observaciones, análisis racional y autoconocimiento para acceder al conocimiento del *Lógos*).

El objetivo del segundo capítulo es concretar las características del ἦθος de los *despiertos-ἄριστοι* y el de los *dormidos-πολλοὶ*, a partir del análisis de los fragmentos B29, B104, B49, B39, B121, B1, B88, B89, B2, B34, B26, B73, B75, B114, B21, B119, B113 y B116.

El capítulo se dividirá en cuatro apartados: 2.1. Análisis de los πολλοὶ y ἄριστοι en los fragmentos B29, B104, B49, B39 y B121, con dos subapartados; 2.2. Análisis de los *dormidos* y *despiertos* en los fragmentos B1, B88, B89, B2, B34, B26, B75, B73, B114 y B21, con tres subapartados; 2.3. Relación ἄριστοι-*despiertos* y πολλοὶ-*dormidos*, con tres subapartados; finalmente, 2.4. ἦθος de los *despiertos-ἄριστοι* y de los *dormidos-πολλοὶ*, que tendrá dos subapartados.

Como se mencionaba en anteriores notas, la relación: *despierto-ἄριστοι* y *dormido-πολλοὶ* no la hace Heráclito, es resultado de una inferencia que realiza la autora de la presente investigación, por lo mismo, en un primer momento se van a analizar las características de los ἄριστοι y los πολλοὶ, a través del estudio de fragmentos llamados por la autora del trabajo como *Fragmentos de transición*<sup>16</sup>. Se presenta la propuesta de investigación de abordar a las figuras de Bías y Hermodoro, personajes que Heráclito retoma en algunos fragmentos, como ejemplos de hombres que se pueden considerar como ἄριστοι y se analizan las características del *despierto* y del *dormido*, presentes en los fragmentos<sup>17</sup>.

Por otra parte, y derivado del hecho de que Heráclito no relaciona los términos: *despierto-ἄριστοι* y *dormido-πολλοὶ* es importante aclarar en qué sentido se pueden

---

<sup>16</sup> En el trabajo de investigación, se llamarán *Fragmentos de transición* a dos tipos de fragmentos:

En primer lugar, son los fragmentos que describen o de los que se pueden deducir características de los dos elementos de una unidad que se están comparando (por ejemplo, los términos ἄριστοι y πολλοὶ analizados en el apartado 2.2.1).

En segundo lugar, son los fragmentos que permiten pasar del análisis de un tema a otro, ya sea para ejemplificar lo dicho en el tema anterior (como es el caso de B49 que permite pasar a los ejemplos de Bías Hermodoro como ἄριστοι, en el apartado 2.1.2) o, propiamente, conectar un tema con otro (como B107 que facilita discutir la distinción entre *despiertos* y *dormidos* y pasar a las implicaciones éticas que derivan de la anterior distinción, presente en el apartado 3.2.1).

<sup>17</sup> La selección de los fragmentos, en este apartado, no necesariamente responde a que los términos *despierto* o *dormido* son incluido en su traducción, se seleccionaron porque de la interpretación de dichos fragmentos se obtienen características de uno u otro tipo de hombre.

relacionar dichos términos (ya que, como se mencionaba anteriormente, no es una traducción de estos); así, se estructuró un *cuadro de relación* en donde se exponen las características de los *despiertos*, ἄριστοι, *dormidos* y πολλοὶ; y cómo se pueden relacionar estos términos entre sí. El anterior estudio permitirá el acceso hacia las implicaciones éticas en Heráclito, a través del análisis de términos como ἦθος, ὕβρις, ἀρετή, etc.

El objetivo del tercer y último capítulo es determinar las Implicaciones éticas que derivan de la Epistemología de Heráclito de Éfeso, a partir del análisis de los fragmentos B94, B30, B8, B102, B28, B23, B101, B36, B77, B45, B115, B67a, B107, B118, B117, B85, B110, B111, B58 y B43.

Para desarrollar adecuadamente el capítulo se dividirá en tres apartados (cada uno con dos subapartados): 3.1. Epistemología: *Lógos* cósmico y Justicia; 3.2. Relación ψυχή- Implicaciones éticas; finalmente, 3.3. Implicaciones éticas en los fragmentos de Heráclito de Éfeso.

En el primer apartado se relaciona la unidad de los contrarios (problemática analizada en el capítulo primero) con el *Lógos* Cósmico, se distinguirá la diferencia entre la μέτρα del κόσμος y la del hombre; del mismo modo, se expondrá el papel de la Justicia tanto en el κόσμος como en el hombre.

En el segundo apartado se presentan cinco características de la ψυχή que la autora considera importantes para relacionarla con la condición del hombre y las implicaciones éticas, estas características son: el devenir (flujo de los contrarios), su relación con el cuerpo, *lógos* profundo (que se acrecienta y autogenera) y la relación con los sentidos y con el *Lógos* como principio racional; por otra parte y para ilustrar estas características y el contenido de los fragmentos B26, B77 y B118, se estructuró un esquema.

El tercer apartado girará en torno a responder dos preguntas: ¿por qué la condición humana posibilita abordar las implicaciones éticas? y ¿cuáles son las implicaciones éticas que derivan de la Epistemología? Aclarando que las implicaciones éticas que se expongan son resultado de la interpretación de la autora de la investigación que se apoya en la lectura de los fragmentos y la postura de algunos especialistas, ya que Heráclito, en ningún fragmento, menciona una ética o implicaciones de ese tipo. Finalmente, el trabajo de investigación terminará exponiendo las conclusiones generales de la investigación.

## CAPÍTULO PRIMERO

### Problemas epistemológicos y la relación que guardan con las Implicaciones éticas en los fragmentos de Heráclito de Éfeso

El objetivo del capítulo es analizar los problemas epistemológicos que tienen relación con las implicaciones éticas en los fragmentos B1, B41, B114, B2, B50, B72a y b, B30, B55, B101a, B107, B61, B126, B108, B123, B54, B18, B117, B118, B60, B10, B53, B80, B51, B29, B129 y B40 de Heráclito de Éfeso.

La exposición tomará como punto de partida las consideraciones generales para finalizar en los problemas específicos (implicaciones éticas), así, en un primer momento, se tratan los problemas epistemológicos, dado que la Epistemología es lo que permite abordar las implicaciones éticas.

Ilustrando lo anterior, la epistemología es el círculo más grande del pensamiento heraclíteo, el cual contiene problemas antropológicos, éticos y políticos; de ahí la importancia de entender en qué consiste y cuál es la relación con el resto de los círculos. Por otra parte, otro argumento que justifica la forma en que se expondrá el problema lo presenta Guthrie en el Prólogo de la *Historia de la Filosofía Griega I*<sup>18</sup>, al decir que, desde el comienzo del siglo VI hasta mediados del V a.C, no puede considerarse la existencia de una línea que divida la filosofía de la cosmología, cosmogonía, teología, astronomía, etc. Por lo cual, para abordar las Implicaciones éticas en Heráclito, primero se debe ubicar como un problema dentro de la Epistemología y no como dos objetos de conocimientos diferentes sin relación entre sí.

Por lo anterior, el capítulo se dividirá en dos apartados: 1.1. Problemas epistemológicos, con cuatro subapartados, y 1.2. Problemas políticos e implicaciones éticas, que tendrá dos subapartados. En el primero, se tratará la caracterización del *Lógos* y del *κόσμος*, además, se presentará la Teoría del Conocimiento y sus características, finalmente, se explicará en qué consiste el problema de la Unidad de los Contrarios. Por otro lado, en el segundo apartado se abordará la pregunta por los *ἄριστοι* (*mejores*) y se planteará la propuesta de abordar la crítica que hace Heráclito a Pitágoras como una vía negativa para describir a los *ἄριστοι*.

---

<sup>18</sup> Vid. W. K. C. Guthrie, "Prólogo", en *Historia de la Filosofía Griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos* (Madrid: Gredos, 2004), p. 8.

## 1.1. Problemas epistemológicos

### 1.1.1. *Lógos*: Ley o principio racional, lenguaje y razón existencial

La pregunta por el *Lógos* en Heráclito, en qué consiste y cuál es su significado, son de los cuestionamientos filosóficos más complejos, no sólo por la pluralidad de sentidos, sino por el hilo conductor que busca unirlos. Prueba de lo complejo que es traducir e interpretar este término está en la propuesta de Guthrie, quien identifica, hasta el siglo V, once usos de *Lógos*<sup>19</sup> en el siglo V. A diferencia de él, Hülsz, en su libro *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, reconoce diez usos de este término dentro de los fragmentos del presocrático que van desde el *Lógos* entendido como *lenguaje y medida*.

Por razones de interpretación y para alcanzar una mayor comprensión de este término tan relevante en la filosofía de Heráclito, en el presente trabajo de investigación se analizan tres sentidos en los que se entiende *Lógos*: Ley o principio racional, lenguaje y razón existencial.

Es relevante aclarar que no se pretende reducir los diez sentidos que encuentra Hülsz o los once de Guthrie a los tres anteriormente expuestos, tampoco se busca que los tres sentidos propuestos en la presente investigación sean tomados como entidades independientes unos de otros (lo que iría claramente en contra de la propuesta filosófica de Heráclito); los tres se deben considerar como una unidad que expone diferentes caras de un mismo término.

La elección de los tres sentidos en los que se va a entender *Lógos* se construye de la interpretación de Hülsz y de Guthrie. Hülsz menciona “*el lógos es, por una parte, elemento descriptivo fundamental en lo que pudiéramos llamar su ontología, pero también es un imperativo ético conforme al cual los hombres han de orientar sus propias vidas*”<sup>20</sup>. De lo anterior, se interpretan dos cosas: el *Lógos* es un elemento esencial en la ontología de Heráclito, además, también funge como una guía que le permitirá a los hombres orientar sus vidas.

Por otra parte, en los once sentidos de *Lógos* que Guthrie identifica, hay dos que aportan a la interpretación propuesta en el trabajo: el sentido número siete, en donde *Lógos* se identifica como *correspondencia, relación, proporción, como un principio general, ley o*

<sup>19</sup> Vid. Guthrie, “Heráclito”, pp. 396-400.

<sup>20</sup> Hülsz Piccone, “El problema del significado de *lógos* en los fragmentos”, p. 75.

*norma*<sup>21</sup> y el sentido número nueve, *Lógos* como *la facultad de la razón*<sup>22</sup> lo que le va a permitir al hombre distinguirse de los animales.

Por lo anterior, se interpreta de los dos autores anteriormente citados que, al menos, hay dos sentidos en los que se puede entender *Lógos*: como un principio general o ley y como una facultad o guía que le permitirá al hombre orientar su vida.

De modo que, el primer sentido en que se entenderá *Lógos* es como **ley o principio racional**, que consiste en designar la manifiesta permanencia del cambio. Guthrie menciona sobre el *Lógos* que es “*una verdad única que la mente podía perseguir y la inteligencia comprender. Es evidente que podía verse en la naturaleza externa, si uno tenía la inteligencia de captarlo...*”<sup>23</sup> Es decir, el *Lógos* tiene una manifestación física porque se hace presente en la experiencia de los hombres, la unidad y tensión de los contrarios es una manifestación física del *Lógos*, el hombre puede darse cuenta no sólo de la existencia de los contrarios (un descubrimiento que se da por los sentidos) sino, además, puede captar la unidad en la pluralidad gracias al uso de la razón<sup>24</sup>. Por lo cual, es una ley o principio porque es lo que rige a todo el κόσμος y es racional porque es mediante la razón como el hombre logra captar en qué consiste esa verdad única que rige todo.

Aquí es conveniente abrir un paréntesis sobre una cuestión que se abordará más adelante pero es conveniente señalarla desde ahora, a pesar de que el *Lógos* tiene una manifestación física, a través de la existencia de los contrarios, el hombre que desea conocer a profundidad en qué consiste este principio racional, deberá captar la unidad en la pluralidad por medio de su razón; ésta es una implicación ética que deriva de la Epistemología, pues, al menos en esta pequeño ensayo de interpretación, se estaría hablando de dos tipos de hombres: los que comprenden la unidad de los contrarios y los que no, y pese a que aún no se tiene una denominación para referirse a estos dos tipos de hombre (lo cual se efectuará más adelante), desde este momento se comienza a esbozar una diferencia entre ellos.

El segundo sentido del *Lógos* es **lenguaje**, este se entiende de dos formas: como el discurso de Heráclito o el de los *despiertos* contra el discurso de *los muchos* (λόγους)<sup>25</sup>;

---

<sup>21</sup> Vid. Guthrie, “Heráclito”, p. 398.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>24</sup> La relación entre los sentidos, la razón y cómo el hombre conoce al mundo, se expone de manera detallada en el apartado de la 1.1.3. Teoría del conocimiento, p. 27.

<sup>25</sup> La numeración de los fragmentos que se va a seguir es el propuesto por Diels-Kranz. Vid. DK B108.

y, como el acuerdo de los entendidos, es decir, el ὁμολογεῖν<sup>26</sup>. Adelantando algunas observaciones, el término ὁμολογεῖν se entenderá como un consenso de los entendidos, pero no es un acuerdo arbitrario, sino que, deriva de la existencia de la Ley o principio racional (el primer sentido de *Lógos*), lo que lleva a un consenso que implica homologar las acciones humanas a la naturaleza del *Lógos* como principio racional, Guthrie caracteriza ὁμολογεῖν como “poner de acuerdo el propio λόγος de uno”<sup>27</sup>.

Finalmente, el *Lógos* como **razón existencial** es la injerencia de éste en la vida de los hombres, parte de la crítica de Heráclito a los *dormidos* es que ignoran lo que está a su alcance y no lo relacionan con su vida cotidiana (un ejemplo de la crítica está presente en B89 cuando se refiere al “mundo privado”); si hay una Ley o principio racional, entonces éste influye en la vida política y existencial del hombre.

En la exposición del trabajo de investigación, *Lógos* será la única transliteración, debido al uso recurrente y su importancia dentro del trabajo. Por otra parte, se distinguirá *Lógos* (con mayúscula) y *lógos* (con minúscula), el primero se utilizará cuando el contexto haga referencia al *Lógos* como Ley o principio racional, mientras que *lógos* se empleará cuando se haga referencia a los distintos significados que los traductores asignaron en los fragmentos, por ejemplo, en B39 sería *valía*, B2 *razón*, B108 *discursos*, etc. Es importante aclarar que esta división entre *Lógos* y *lógos* no la hace Heráclito, sino que se construye en el trabajo de investigación en interés de hacer una exposición clara.

Antes de abordar propiamente los tres sentidos del *Lógos*, primero se analizarán los fragmentos que están involucrados directamente con dicha caracterización. Por lo cual, es conveniente, primero, analizar la propuesta de interpretación de Hülsz de crear un puente entre los fragmentos B1, B114, B2; mediante dicho análisis se obtendrán las principales características del *Lógos* para, finalmente, abordar los tres sentidos anteriormente descritos.

En su artículo “La unidad de la filosofía de Heráclito”, Hülsz se centra en crear una unidad interpretativa entre los fragmentos B1, B114 y B2. Son dos los argumentos que se pueden obtener de la lectura para justificar dicha interpretación: el primero aborda el orden que se le da a los fragmentos, mientras que el segundo se relaciona con el contenido de B1, B114 y B2.

---

<sup>26</sup> Vid. DK B50.

<sup>27</sup> Guthrie, “Heráclito”, p. 400.

Respecto al primer argumento, Hülsz menciona que la ordenación de los fragmentos puede ser lineal o cíclica, antes de explicar cada uno de ellos es importante retomar la observación que hace Molina respecto a los fragmentos: “*debemos cuidarnos tanto de la deformación que han sufrido por el contexto en el que están citados, como por la deformación que siguen experimentado bajo nuestra mirada*”<sup>28</sup>.

Molina apunta que uno de los problemas a los que se enfrenta cualquier intérprete y traductor de Heráclito es que los fragmentos llegan de diferentes fuentes, es decir, no se obtienen del libro del presocrático; por lo cual, el intérprete contemporáneo debe cuidar de no malinterpretar el fragmento de acuerdo con la época de la fuente de donde se obtuvo. Lo anterior, puede parecer un problema, sin embargo, Molina también lo considera una ventaja: si se conserva un material limitado de fragmentos (en comparación con el libro original del presocrático) y hay una polisemia de sentidos, entonces, se pueden interpretar y reconstruir el sentido de los fragmentos desde distintas visiones, por ejemplo, el *locus classicus* de Diogenes Laercio o la interpretación antropológica que hace Quintela; por lo tanto, se puede hablar de manera válida de diferentes modos de orden en los fragmentos. Así, algunos responderán a las fuentes de donde se obtuvieron y otros de acuerdo con el contenido y al criterio del intérprete.

Las dos maneras que menciona Hülsz en las que se pueden ordenar los fragmentos son lineal o cíclica. La primera hace referencia al ordenamiento clásico de los fragmentos, los principales exponentes son Diels-Kranz (su propuesta es ordenarlos de acuerdo con las fuentes de donde se obtuvieron); por otro lado, la cíclica consiste en que cada parte es un reflejo del todo, por lo cual, se pueden hacer “puentes” entre fragmentos porque no hay jerarquía ni un orden estricto y lineal. El principal exponente de esta propuesta es Kahn. Por lo tanto, la propuesta de un puente interpretativo entre B1, B114 y B2, responde a la ordenación cíclica, en donde las partes tiene que ser un reflejo del todo, es decir, los tres fragmentos responden a la pregunta por la caracterización del *Lógos* y por la relación del hombre frente a él.

Por otra parte, el segundo argumento hace referencia al contenido de los fragmentos. Parte de la interpretación propuesta por Hülsz, implica una relación entre términos contrarios: *despiertos* y *dormidos*, lo común y lo particular; lo que caracteriza a los tres fragmentos es que hablan de unidades de contrarios y de la caracterización del *Lógos*,

---

<sup>28</sup> José Molina, “Replica a: La unidad de la filosofía de Heráclito”, *Tópicos*, no. 28 (2005): p. 51.

por ejemplo, B1 menciona algunas de las características del *Lógos*, así como el tipo de relación que tienen los hombres con este principio, mientras que B114 hace referencia a la importancia de la relación entre hablar con entendimiento y lo común a todos, así como las leyes humanas que se deben nutrir de la ley divina. Finalmente, B2 concluye que se debe seguir lo común, aunque algunos viven en el pensamiento privado, por lo cual, se pueden abordar las relaciones entre opuestos como diferentes niveles de unidad, desde las unidades que pueden parecer más sencillas (como la relación entre los hombres *dormidos* y los *despiertos*), hasta las unidades más complejas que se nutren de las sencillas (como la relación entre las leyes humanas y las divinas o el pensamiento privado y el común). En resumen, el segundo argumento que apoya la interpretación y la unión de los tres fragmentos es la unidad de contrarios presentes en cada uno de ellos, así como la macrounidad que surge de la integración de las unidades sencillas.

Por lo que se puede resumir la relación entre los tres fragmentos de la siguiente manera: *“partiendo de un elaborado contraste entre el lógos y la negligencia humana, seguía con una exhortación a obedecer a la única ley divina, para concluir refrendando la paradójica ignorancia de los más ante la comunidad suprema del lógos.”*<sup>29</sup>. En resumen, se verá el conjunto B1, B114 y B2 como una oscilación entre la caracterización del *Lógos* y la postura del hombre frente a él; no sin antes, esbozar una unidad de contrarios que forman parte de las características del *Lógos*.

B1 menciona lo siguiente:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος  
αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι  
καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον·  
γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε  
ἀπίροισιν εἰκόσσι πειρώμενοι  
καὶ ἐπέων καὶ ἔργων  
τοιουτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι  
κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον  
καὶ φράζων ὅκωζ ἔχει·  
τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους  
λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν

---

<sup>29</sup> Hülsz, “Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario”, p. 142.

ὄκωσπερ ὀκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται.<sup>30</sup>

*[I] Aunque el lógos es éste siempre los hombres resultan incapaces de comprenderlo, tanto antes de escucharlo como una vez que lo han escuchado. [II] Pues aunque todas las cosas suceden según este lógos, parecen inexpertos experimentando palabras y hechos tales como los que yo expongo, cuando distingo cada cosa según su naturaleza, mostrándola tal como es. [III] A los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que cuanto descuidan dormidos.<sup>31</sup>*

La división en tres partes del fragmento en español la realiza Hülsz como un recurso para analizarlo detalladamente, sin embargo, para el presente análisis se va a dividir en dos temas, por un lado, la caracterización del *Lógos* y, por otro, el hombre frente a este principio.

Por una parte, el fragmento menciona que el *Lógos es éste siempre*, es decir, es eterno y siempre ha sido así, además, todas las cosas suceden conforme a él, aquí se esboza la caracterización de *Lógos* como principio eterno y que tiene una influencia en todas las cosas.

B41 apoya la anterior afirmación, al decir que:

Ἐν τῷ σοφόν·  
ἐπίστασθαι γνώμην  
+ ὅτ' ἐὶ κυβερνήσαι + πάντα διὰ πάντων.<sup>32</sup>

*Pues lo sabio es una única cosa: conocer la inteligencia que guía todas las cosas a través de todas.<sup>33</sup>*

Lo anterior, refuerza la idea de que el *Lógos* es un principio que guía o gobierna a todas las cosas, es decir, cuando se habla del *Lógos* como ley o principio racional, no se debe entender como un principio que no tiene injerencia en las cosas, sino todo lo contrario, es un principio activo porque es a la vez razón existencial.

Respecto a lo anterior, Hülsz menciona: "*Lógos no sólo es el discurso de Heráclito, sino también su contenido, y así significa, además de la racionalidad del discurso, la razón,*

<sup>30</sup> Miroslov Marcovich, HERACLITUS. Texto griego y versión castellana (Mérida: Talleres gráficos universitarios, 1968), p. 21.

<sup>31</sup> Hülsz, "Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario", p. 101.

<sup>32</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 106.

<sup>33</sup> Hülsz, "Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario", p. 107.

*ley o principio racional en sentido objetivo, ontológico o metafísico: lo que podría llamarse la estructura y la forma de la existencia, el fundamento objetivo de la coherencia de lo real*<sup>34</sup>. Por lo tanto, se debe entender *Lógos* no sólo como un discurso (es decir, en el sentido tradicional de la palabra) sino como un principio ontológico de la realidad, que tiene una influencia tanto en las cosas como en la vida de los hombres (por eso, como se citaba anteriormente, también responde a una razón existencial<sup>35</sup>); el problema comienza cuando los hombres no reconocen el carácter existencial de dicho principio.

El problema de la falta de reconocimiento de los hombres conduce al segundo tema presente en B1: el hombre frente al *Lógos*. Se puede deducir que, en este fragmento, Heráclito hace dos cosas: describir a los hombres como inexpertos e indiferentes respecto al principio existencial que es el *Lógos* y esbozar<sup>36</sup> un camino para despertar a los *dormidos*, este es distinguir cada cosa según su naturaleza. En otras palabras, aunque el *Lógos* sea un principio conforme al cual suceden todas las cosas y es razón existencial, los hombres ignoran que éste tiene una injerencia en su vida, lo que los lleva a ser descuidados y asemejarse a durmientes estando *despiertos*; por otra parte, se puede deducir que, cuando Heráclito menciona que *distingo cada cosa según su naturaleza*, está exponiendo su quehacer a la hora de comprender la Ley o principio racional, es decir, para lograr una distinción de las cosas según su naturaleza es necesario reconocer el carácter eterno y guía de todo que posee el *Lógos*, además, de los cambios constantes entre los contrarios; de esta manera, el hombre que antes parecía *dormido* estando en vigilia, puede ser un *despierto*.

Es importante hacer una aclaración antes de seguir avanzando en la exposición del problema, los términos *despierto* y *dormido* se van a utilizar en este trabajo de investigación como una forma de caracterizar a los tipos de hombres de acuerdo con la atención que presten al *Lógos* y a la capacidad de homologar sus acciones a la naturaleza del principio racional, sin embargo, en Heráclito no son dos categorías fijas, es decir, no hay una

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*

<sup>35</sup> La explicación sobre lo que se entiende como *razón existencial* se aclarará más adelante, sin embargo, adelantando una breve explicación se entiende *razón existencial* como la ὁμολογεῖν que logra el hombre cuando coincide su pensamiento, expresión y acción con el *Lógos* que escucha.

<sup>36</sup> Se dice *esboza* porque Heráclito no menciona claramente la creación en camino para despertar a los *dormidos*, es producto de una interpretación del fragmento.

categoría de despierto que se oponga a una categoría de dormido; estas son creadas en aras de la investigación.<sup>37</sup>

Por lo tanto, cuando se habla del *Lógos* como ley o principio racional, no se habla de un principio sin participación en las cosas, tampoco se debe reducir el principio a una realidad ontológica que está alejada de las cosas, todo lo contrario, es un principio que tiene una manifestación física porque designa la permanencia del cambio y, como el cambio es evidente en la experiencia de los hombres (ejemplo de ellos es la unidad de los contrarios) y afecta a todo, el *Lógos* es un principio racional con una manifestación física: *“Lógos designa la forma permanente y constante, no «tras» o «debajo», sino simplemente de y en el cambio, que es universal porque afecta a todas las cosas. Así, la universalidad del lógos deriva de la universalidad del cambio: el lógos mismo está en todas las cosas que cambian y porque cambian”*<sup>38</sup>.

El fragmento B114 tiene una implicación práctica de la ley o principio racional:

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις  
καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνός, τοῦ  
θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

*Quienes hablan con entendimiento  
deben fortalecerse con lo que es común a todos,  
como la ciudad en la ley,  
y mucho más fuerte aún.  
Pues se nutren todas las leyes humanas  
de una sola, la [ley] divina,  
que gobierna cuanto quiere,  
y a todas basta, y [hasta] las desborda.*<sup>39</sup>

Hülsz interpreta *hablar con entendimiento* como hablar con inteligencia o sentido común, éste tiene que apearse a lo que es común a todos: el *Lógos*. Se puede deducir de la interpretación del fragmento que en él se hace referencia a una comparación entre el hombre que capta y entiende la Ley o principio racional con el que no lo hace; el primero (que es el que hablan con entendimiento o sentido común) es el que logra entender que

<sup>37</sup> Ver. Nota 12 de la INTRODUCCIÓN, p. 9.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 116.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 157.

dicho principio es común a todos, además, las leyes humanas o (si se lleva a un plano existencial) la vida humana, se nutre de este principio.

Respecto a la ley divina, menciona que ésta es superior a toda ley humana, además, la última tiene que nutrirse de la primera porque la ley divina todo lo gobierna y lo abarca, por lo tanto, ninguna institución humana queda fuera de ella. De lo anterior, se puede interpretar los alcances prácticos que tiene el *Lógos*, si bien, se mencionó que al ser principio racional rige todas las cosas, con B114 se alcanza a comprender que lo sabio es captar lo que es común y reconocer que *Lógos* abarca, incluso, la existencia práctica del hombre.

El fragmento B2 (que es el que cierra la unidad interpretativa propuesta por Hülsz), menciona lo siguiente:

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ, τουτέστι τῷ> κοινῶ (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός)  
 τοῦ λόγου δ' ἔόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ  
 πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν.

*Por eso hay que seguir a lo común. Pero aun siendo la razón (lógos) común, los más viven como si tuvieran una sabiduría privada.*<sup>40</sup>

Si se analiza el B2 desde el B1 y B114 se deduce que es el fragmento que concluye el análisis de las características del *Lógos*; mientras que en B1 se habla del principio que guía o gobierna las cosas que, además, tiene una manifestación física (a través de la unidad de los contrarios), B114 menciona los alcances prácticos de la ley divina, lo abarca todo. Por otra parte, B2 menciona que a pesar de que el *Lógos* es común (como ya se había expuesto en los anteriores fragmentos), existen hombres que aún no alcanzan a comprenderlo como ley o principio racional y mucho menos, como razón común.

Por lo tanto, si se analiza B114 y B2 se puede concluir que los sabios (los que pretenden hablar y obrar con cordura), se basan en la ley divina o lo que es común, el *Lógos*, distanciándose de una supuesta sabiduría privada: el hombre pertenece al *Lógos* y el *Lógos* pertenece a todo hombre, sin embargo, dicha pertenencia deriva de la unión y ὁμολογία (como se menciona en B50) del hombre a la ley divina o principio racional.

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 122.

La anterior conclusión, se refuerza con lo mencionado por Aguilera en su artículo “Dios, Lógos y Fuego en Heráclito”: *“el λόγος pertenece a todo hombre, no sólo porque éste está incluido en el mundo que el λόγος regula, ordena [...]. Lo que hace que el λόγος pertenezca de alguna manera al hombre, no es la mera participación, sino la total y absoluta unión que establece Heráclito, y hasta la subordinación podríamos decir, entre el hombre y la ley divina o λόγος”*<sup>41</sup>

El fragmento B50 menciona lo siguiente:

οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας  
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.<sup>42</sup>

*Habiendo escuchado, no a mí, sino al λόγος,  
es sabio convenir que todas las cosas son uno.*<sup>43</sup>

Hay dos temas que se deben destacar del anterior fragmento: la naturaleza del *Lógos* y su relación con la ὁμολογία de los hombres. Respecto al primer tema, de nuevo, Heráclito hace énfasis en que el *Lógos* muestra que todo es uno, no está apelando a su discurso, él se coloca como un facilitador de la ley o principio racional, el discurso que importa y al que el hombre debe atender es el del *Lógos*.

Por otra parte, la relación de la ὁμολογία de los hombres con la unidad de todo arroja un nuevo término práctico en la vida de los hombres: ὁμολογεῖν. *“El λόγος dice que lo sabio radica en una literal homología: el concierto de varias voces que hablan acordes, que dicen lo mismo”*<sup>44</sup>, sin embargo, dicho concierto de voces no dicen lo mismo por un consenso arbitrario, por un mero acuerdo entre hombres entendidos, todo lo contrario, hay un consenso en lo que dicen porque concuerdan con el *Lógos* y se homologan las acciones humanas a la naturaleza del principio racional : *“ὁμολογεῖν sugiere algo más que el mero consenso de los entendidos: no es sólo que cada una de las voces digan lo mismo que la otra, sino que todas concuerden con esa voz que es el λόγος de lo real”*<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Sebastián Aguilera Quiroz, “Dios, Lógos y Fuego en Heráclito”, *BYZANTION NEA HELLÁS*, no. 33 (2014): p. 22.

<sup>42</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 44.

<sup>43</sup> Hülsz. “Los fragmentos del λόγος. Textos y comentario”, p. 111.

<sup>44</sup> *Ibíd.*

<sup>45</sup> *Ibíd.*, pp. 111-112.

Por lo tanto, el análisis del fragmento B50 muestra dos etapas en la apertura de los hombres al *Lógos*; por un lado, hay una sabiduría en escuchar y atender a esta Ley divina, por otro, hay una “*homología, una concordancia verbal de los lógoi que se dicen y el lógos que se escucha*”<sup>46</sup>, es decir, los hombres *despiertos* (cuya disposición frente a lo real y a sí mismos es de estar atentos al acontecer del *Lógos*) no les basta con estar atentos o a la escucha del *Lógos*, también debe coincidir el pensar, hablar y obrar con el *Lógos* que escucha, con el principio racional.

Expuestos y analizados los fragmentos B1, B114, B2 y B50, falta regresar a los tres sentidos del *Lógos*:

El *Lógos* es un principio eterno que guía o gobierna a todas las cosas, por lo tanto, es una ley o principio racional ontológico que influye en la vida de los hombres, también, se considera como una ley divina, común, que debe nutrir a las leyes humanas. Dicha ley consiste en designar la permanencia del cambio, por lo mismo, es a la vez principio ontológico y una manifestación física (se manifiesta a través del cambio y la unidad de los contrarios, por lo cual, los hombres pueden dar cuenta de ella a través de su experiencia).

En segundo lugar, el *Lógos* es lenguaje en el sentido de una *ὁμολογεῖν*; ésta consiste en el consenso de los entendidos, este acuerdo no es arbitrario, sino que coinciden los *despiertos* en lo que dice el *Lógos*. Es lenguaje porque habla con entendimiento o sabiduría, es decir, coincide con la ley o principio racional que es el *Lógos*.

Por otro lado, este sentido también hace referencia al discurso de Heráclito y los entendidos frente al discurso de los *dormidos* o *los más*. Como se vio en B50, Heráclito se presenta como un intermediario, lo que el hombre debe escuchar no es su discurso, sino al *Lógos* para llegar a la *ὁμολογία* (es decir, el discurso de los entendidos que coincide con la ley o principio eterno); por otro lado, este discurso que coincide con la naturaleza de las cosas se compara con el discurso de los *λόγους* (B108) quienes no distinguen o no alcanzan a reconocer la naturaleza del *Lógos*.

Finalmente, el *Lógos* como razón existencial. En este sentido del término, la ley o principio racional tiene injerencia en la vida de los hombres y depende la atención que presten a este principio, el tipo de hombres que serán: *dormidos-despiertos, los más-entendidos*.

---

<sup>46</sup> Hülsz Piccone, “La unidad de la filosofía de Heráclito”, p. 33.

Como ya se describió en anteriores párrafos, el Lógos se entiende como una Ley o principio racional complejo, que va desde el plano ontológico hasta el existencial; por lo tanto, cualquier hombre podría ser un *despierto* o un sabio, sin embargo, el problema de los *dormidos* es que no reconocen el carácter existencial de la ley divina, a pesar de ser lo más inmediato o de lo que podrían tener una experiencia más cercana, muchos permanecen inexpertos.

Lo anterior, se apoya con lo que dice Heráclito en los fragmentos B72a y b:

B72a

ᾧ μάλιστα διηκενῶς ὁμιλοῦσι (λόγω τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι), τοῦτω διαφέρονται.

*De aquello (o aquel) con que mantienen un trato más asiduo, de esto (o éste) difieren.*<sup>47</sup>

B72b

καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

*y aquellas cosas con que se encuentran cada día, éstas les parecen ajenas.*<sup>48</sup>

Aunque el Lógos es lo más cercano a los hombres, a pesar de que la manifestación física de este principio se presenta en todos los aspectos de la vida humana (el cambio de vida-muerte, hambre-saciedad, arriba-abajo...) éstos lo consideran lo más extraño y ajeno a ellos: *“La paradoja última es que los hombres no saben lo que ya conocen: lo sabio está al alcance inmediato, pero resulta inasequible para la mayoría”*<sup>49</sup>

Por lo tanto, el hombre sabio (así como se describe en B50) es el que logra la ὁμολογεῖν, el que logra que coincida el pensar, hablar y obrar con el Lógos que escucha porque lo reconoce no sólo como una ley o principio racional sino, como razón existencial.

### 1.1.2. κόσμος: Análisis de B30

Hay una relación entre λόγος y κόσμος en la filosofía de Heráclito; Hülsz considera que ambas son ideas solidarias en la ontología del presocrático, por otra parte, Aguilera (en su

<sup>47</sup> Hülsz, “Los fragmentos del Lógos. Textos y comentario”, p. 117.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>49</sup> *Ibid.*

artículo “Dios, *Lógos* y Fuego en Heráclito”) hace una equiparación entre el *Kosmos* como fuego siempre viviente y la ley divina, incluso les otorga la misma esencia: “*Entonces, si κόσμος es un fuego siempre vivo y lo divino se transforma como el fuego, podemos relacionar el fuego con lo divino, al modo de dos nombres para representar la misma esencia: el cambio medido de dos polaridades en relación*”<sup>50</sup>.

Dicho lo anterior, se pueden adelantar dos ideas: primera, hay una relación intrínseca entre κόσμος y *Lógos*; segunda, no es del todo acertado asegurar que el término κόσμος en Heráclito hace referencia al Universo o a objetos celestes. Una traducción más acertada sería el de *orden*, como lo muestra B30:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων,  
οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν,  
ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται  
πῦρ ἀείζωον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

*Este cosmos, 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 con medidas y apagándose con  
medidas.*<sup>51</sup>

Hay una equiparación entre el κόσμος y el *Fuego*, por lo cual, es acertado concluir que, al menos en este fragmento, se deduce que estos dos términos comparten características.

Como se decía anteriormente, κόσμος hace referencia a un mundo ordenado o a un orden universal que tiene *medidas* (μέτρας); no ha sido creado por nadie porque es eterno; por lo cual, ninguna cosa, dios u hombre puede salir de dicho orden.

Hülsz lo define como “*la unidad de todas las cosas, en tanto que representa la presencia y la permanencia del orden en cualquier momento dado de la sucesión temporal de la existencia del todo*”<sup>52</sup>, por lo cual, κόσμος representa una unidad que consiste en el orden de todas las cosas y su relación entre ellas, además, éste es autónomo e independiente del hacer de los dioses y hombres. Lo anterior, tiene dos implicaciones: por

<sup>50</sup> Aguilera Quiroz, “Dios, *Lógos* y Fuego en Heráclito”, p. 18.

<sup>51</sup> Hülsz, “El universo de Heráclito”, pp. 175-176.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 180.

un lado, es independiente de los dioses y hombres porque no fue creado por ellos ni por ninguna otra cosa (por ser inmortal y no engendrado); por otro, implica que no importa si los dioses, pero, sobre todo, los hombres, niegan su existencia, participación o naturaleza; tampoco importa si consideran injustas ciertas acciones del κόσμος<sup>53</sup> ni siquiera si no alcanzan a comprender la unidad de los contrarios o el *Lógos*, el κόσμος seguirá existiendo independientemente de si el hombre alcanza o no a vislumbrar su naturaleza.

En conclusión, en B30 el κόσμος se caracteriza por ser fuego siemprevivo, que designa un orden universal con *medidas* (μέτρας); además, todo queda contenido en ese orden, incluidos dioses y hombres que sin importar si éstos conocen la naturaleza del orden, éste seguirá existiendo,

Si bien, el análisis sólo se remitió a B30, hay autores que encuentran una relación entre κόσμος-*Fuego-Medidas*, por lo tanto, extrapolan la interpretación y las características del κόσμος a otros fragmentos; por ejemplo, Aguilera propone un puente interpretativo entre B30-B94, lo que agrega al κόσμος la característica de ser regulado por una justicia cósmica, como se menciona sobre el *Helios* en B94.

### 1.1.3. Teoría del Conocimiento

Como ya se abordó en anteriores apartados, el *Lógos* y el κόσμος existen independiente de si el hombre lo percibe o no, sin embargo, la diferencia de los *dormidos* frente a los *despiertos* es que los últimos no sólo perciben el orden, sino que, se dan cuenta de que el *Lógos* tiene una implicación práctica en su vida; ¿cómo puede despertar un *dormido*? En primer lugar, a través de la experiencia sensible y el uso de sus sentidos y, en segundo lugar, usando la razón.

Lo anterior, Oliveira (en su artículo “A Fundação das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Primeira parte: O uso direto das sensações”) lo describiría como una Teoría del Conocimiento en la filosofía de Heráclito, ésta tiene dos partes o dos etapas: la primera consiste en identificar los opuestos y, la segunda es la unión de dichos opuestos. Si bien, se aclararán en este apartado ambas etapas, se puede adelantar que ambas son necesarias en el proceso del conocimiento, es decir, el hombre no puede pasar de estar dormido a despierto si no logra realizar con éxito ambas etapas.

---

<sup>53</sup> Vid. DK B51 y DK B102.

De nuevo, es importante aclarar que la propuesta de una Teoría del Conocimiento no la plantea Heráclito, no es un tema presente en sus fragmentos, ni hay un término que la designe, es una interpretación que realiza Oliveira y que se retoma en la investigación porque describe el proceso que va a diferenciar a los despiertos de los dormidos.

La identificación de opuestos, la primera etapa en la Teoría del Conocimiento, consiste en discernir o separar las cosas de acuerdo a su naturaleza, dicha etapa se da por la experiencia sensible; por ejemplo, se pueden separar los aromas de los colores porque el hombre posee órganos específicos para cada uno de ellos, incluso, se puede identificar un sabor agradable de uno desagradable gracias al sentido del gusto, es decir, por medio de los sentidos es como el hombre logra identificar los opuestos.

A través de los sentidos es como el hombre logra identificar los contrarios en la experiencia sensible; éstos son la primera herramienta con la que cuenta para conocer al *Lógos* y al mundo. Por otro lado, Heráclito jerarquiza los sentidos, como se muestra en B55:

ὄσων ὄψις ἀκοή μάθησις,  
ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

*De cuantas cosas se da visión, audición, percepción,  
a estas yo doy preferencia.*<sup>54</sup>

En un primer momento, Heráclito le da preferencia a la vista y a la audición sobre los demás sentidos, sin embargo, en B101a, a la vista (o como dice el fragmento, los ojos) le asigna la cualidad de ser más exacta, es decir, los ojos son más exactos a la hora de conocer y acceder al *Lógos*.

B101a  
ὄφθαλμοὶ τῶν ὠτῶν ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

*Los ojos son testigos más exactos que los oídos.*<sup>55</sup>

Sin embargo, falta responder porqué el presocrático le da preferencia a los ojos sobre los oídos, para lo cual, se presentarán dos respuestas: la primera, es la propuesta que presenta Oliveira en su artículo anteriormente mencionado y, la segunda, es una

---

<sup>54</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 25.

<sup>55</sup> *Ibíd.*

respuesta desde distintas tradiciones cercanas a una valoración de la observación como medio de conocimiento, como pueden ser, la escuela de Jonia y la literatura homérica; es decir, la preferencia de Heráclito por la visión es resultado de la tradición a la que pertenece.

La propuesta de Oliveira consiste en una jerarquización de los sentidos dependiendo de su utilidad en el proceso de conocimiento, es decir, cada sentido tiene un órgano y objeto específico de conocimiento (por ejemplo: la vista, cuyo órgano es el ojo, percibe imágenes, colores, etc; el olfato, cuyo órgano es la nariz, percibe diferentes tipos de aromas), además, dicho sentido puede percibir diferentes tipos o grados de su objeto de conocimiento (diferentes aromas, diferentes colores, temperaturas, etc.); Oliveira considera que hay órganos que además de percibir su objeto específico pueden percibir, de manera indirecta<sup>56</sup>, otros objetos.

Dicho lo anterior, la preferencia de Heráclito por la vista sobre los demás sentidos se da porque ella puede conocer, de manera indirecta, otros objetos que no son de su misma naturaleza (por ejemplo, las formas o texturas que le corresponderían al tacto), sin embargo, cuando dice que los ojos son testigos más exactos que los oídos (es decir, que los ojos son una fuente de conocimiento más confiable que los oídos) se justifica porque los oídos o el conocimiento que se puede obtener por medio de ellos, es de naturaleza indirecta, en otras palabras, no es el sujeto el que está teniendo la experiencia, sino que es una experiencia que escucharon de terceros. Por lo cual, Oliveira considera que es más exacta la información que se obtiene por los ojos del observador que por medio de relatos de terceros: *“De modo que alguém que viu uma coisa possui informações mais definidas para serem interpretadas do que alguém que apenas ouviu falar dela”*<sup>57</sup>.

Por otro lado, la segunda respuesta al porqué Heráclito le da preferencia a los ojos sobre los oídos tiene que ver con la tradición en la que está inmerso el presocrático, que pueden ser *la escuela de Jonia y la literatura homérica*. Tradicionalmente, los griegos le asignaban un lugar privilegiado a la vista porque era la primera herramienta con la que contaba el hombre a la hora de conocer; antes de hacer un estudio más detallado o de

---

<sup>56</sup> Indirecta porque, en primer lugar, el sentido y el órgano no se corresponde; en segundo lugar, al no ser el sentido, órgano y objeto de la misma naturaleza, entonces no podrá percibir los diferentes grados o variaciones del objeto percibido (por ejemplo: diferentes tipos de aromas, colores, formas, temperaturas, etc.)

<sup>57</sup> *De modo que alguien que vio una cosa posee información más definida para ser interpretada que alguien que apenas escuchó hablar de ella.* [Traducción propia] Celso Oliveira Vieira, “A fundação das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Segunda parte: O uso indireto das sensações”, *Archai*, n°12 (2014): p. 65

informarse por otras fuentes, los ojos son su primer acercamiento con el mundo, además, son lo que le permite tener un panorama completo del mismo.

Homero, en la *Ilíada*, recurre a las Musas para que le ayuden a nombrar y contar todas las tropas y embarcaciones que llegaron a la guerra de Troya, porque ellas tienen una visión completa de lo que está sucediendo: *“Decidme ahora, Musas, dueñas de olímpicas moradas, pues vosotras sois diosas, estáis presentes y sabéis todo, mientras que nosotros sólo oímos la fama y no sabemos nada, quiénes eran los príncipes y caudillos de los dánaos.”*<sup>58</sup> La cualidad de las Musas es que *están presentes y saben todo*, esa capacidad que escapa al hombre, es lo que les otorga una superioridad a ellas; mientras que al hombre, en este caso Homero, se le escapa una visión total, las Musas pueden ver todo (porque están presentes) y, por lo tanto, saberlo todo.

En el caso de Homero, la preferencia por la vista está puesta en la superioridad de los dioses sobre los hombres: los primeros pueden saberlo todo porque lo ven todo. Por otro lado, Heródoto, al realizar sus investigaciones, le asigna un papel primordial a lo que él puede investigar y observar sobre lo que le han contado o lo que ha escuchado de otros; en su libro II sobre la “Historia de Egipto: Menes, primer rey del país” menciona que *“Todo cuanto he dicho hasta este punto es producto de mis observaciones, consideraciones y averiguaciones personales; pero, a partir de ahora, voy a atenerme a testimonios egipcios tal como los he oído, si bien a ellos añadiré también algunas observaciones mías.”*<sup>59</sup> Es decir, a pesar de que el historiador tiene que recurrir al testimonio (o relatos de terceros) no puede dejar de lado las observaciones que él realizó, no puede únicamente basarse en testimonios sin pasar por su propio juicio o sus propias investigaciones. En este caso, las limitaciones humanas a la hora de conocer hechos históricos se subsanan con testimonios, sin embargo, los testimonios sin un juicio no servirían a la investigación; de nuevo, los datos u observaciones que pueda realizar el hombre con sus ojos son preferibles a los testimonios que le puedan llegar de oídas.

Finalmente, en la lectura del B102 se puede interpretar una dicotomía similar a la que realizó Homero en la cita anteriormente mencionada. En el fragmento hay una diferencia entre dioses y hombres: los primeros pueden ver la totalidad de las cosas,

---

<sup>58</sup> Homero, *Ilíada*, Canto II-485.

<sup>59</sup> Heródoto, *Historia* 2.99.

mientras que los segundos (derivado de su parcial visión del mundo) las fragmentan y las dividen en justas e injustas.

Por lo tanto, la tradición griega descrita anteriormente le asigna un lugar preferencial a la vista; la razón de esto es que, por un lado, es el primer acercamiento que tiene el hombre con el mundo y, por otro lado, seres como los dioses son superiores a los hombres porque pueden ver todo y, por lo tanto, superar la fragmentación que hacen los hombres.

En resumen, a la pregunta ¿por qué Heráclito le da preferencia a los ojos sobre los oídos? Oliveira respondería: la vista es el sentido que no sólo conoce su objeto de conocimiento, además, puede conocer (de manera indirecta) el objeto de otros sentidos, es decir, de una naturaleza distinta a la que le es propia, por lo tanto, es superior a los demás sentidos porque puede conocer objetos de conocimientos diferentes a los que les son propios por naturaleza; además de que la observación de primera fuente es preferible a la información que pueda obtener de terceros (o de oídas). Como resultado de las citas anteriormente mencionadas de Homero y de Heródoto, se puede concluir que hay una preferencia epistemológica de la vista sobre los demás sentidos, ya que ésta es el primer acercamiento del hombre al mundo.

Si bien, son dos maneras de responder a la misma pregunta, en lo que coinciden es la importancia de lo que un hombre puede ver con sus ojos en comparación con lo que escucha o conoce por terceros; sin embargo, Heráclito no niega que el oído también pueda aportar conocimiento valioso.

Como se mencionaba en B55, se prefiere el conocimiento que se obtiene tanto por la vista como por el oído, sin embargo, Oliveira considera que se puede hablar de una ventaja y una desventaja del conocimiento adquirido por el oído: la ventaja radica en la posibilidad que tiene el hombre de superar sus limitaciones a la hora de conocer; la desventaja es que, mientras más se distancie de su experiencia, más fácil es depender en la creencia de terceros y caer en un error epistemológico o en la *πολυμαθίη*<sup>60</sup>.

Retomando lo que se mencionaba en anteriores apartados, la invitación de Heráclito no es escuchar su discurso, sino escuchar al *Lógos* que habla a través de él (B50); por lo tanto, es deseable que el hombre realice su propio proceso de aprendizaje del *Lógos*; sin embargo, presenta limitaciones dada su naturaleza mortal (no es eterno, no conoce todo

---

<sup>60</sup> Ver. CAPÍTULO PRIMERO, 1.2.2. La Crítica de Heráclito a Pitágoras como una vía negativa para describir a los ἄριστοι (mejores), p. 46.

porque no puede verlo todo, como sí podrían hacerlo las musas o los dioses descritos por Homero), por lo tanto, tiene que apoyarse de ciertos conocimientos que no son resultado de su propia experiencia. Por ejemplo, fragmentos como B61 y B13 muestran cómo un mismo objeto es percibido de diferente manera por diferentes especies; el hombre, gracias a su capacidad de indagar más allá de lo que puede conocer con sus ojos, puede dar cuenta de estas diferencias entre especies, ahí radica la ventaja del oído en la Teoría del Conocimiento.

Por otro lado, el problema de distanciarse de las experiencias propias es que el hombre dependerá de las creencias de relatos de terceros o, puede utilizar sus oídos para ser un erudito en raciocinios ajenos (πολυμαθίη), alejándose del propio. Sin embargo, hay una manera de superar dicha desventaja: no creer en relatos de otros sin someterlo al juicio de la propia razón.

La participación de la razón para obtener un conocimiento es la segunda etapa de la Teoría del Conocimiento. Hay una relación entre el *Lógos* y la *ψυχή* del sujeto que conoce (se habla de lo universal y común en relación con lo individual), el principio eterno tiene una injerencia incluso en la propia constitución de los hombres; por lo tanto, no basta con percibir los contrarios (de eso da cuenta los sentidos y la experiencia sensible), es necesario que dichos juicios se sometan a la razón (como una herramienta propia de la *ψυχή* de los hombres).

Guthrie menciona *“comprender que la percepción exacta de los fenómenos es el paso preliminar necesario para el descubrimiento del Logos, que subyace a dichos fenómenos y los explica”*<sup>61</sup>, en Heráclito no es correcto afirmar que hay un rechazo a los sentidos, éstos son necesarios para adquirir conocimiento, sin embargo, por sí solos, no son suficientes para entender al *Lógos*.

B107 muestra los límites de la primera etapa de la Teoría del Conocimiento:

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα  
βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων.

*Malos testigos son para los hombres los ojos y oídos,  
si poseen almas que no entienden su lenguaje.*<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Guthrie, “Heráclito”, p. 405.

<sup>62</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 30.

Aunque el hombre posea ojos y oídos, si su ψυχή no entiende el lenguaje que es el *Lógos*, son inútiles para conocer, en palabras de Oliveira: “*Toda informação sensória seria válida, mais insuficiente, uma vez que seria preciso interpretá-la na alma com a razão para perceber que os extremos discernidos compõe uma mesma coisa*”<sup>63</sup>, es decir la información obtenida por los sentidos es válida, pero no es suficiente para formar un conocimiento adecuado de la naturaleza de las cosas, es necesario interpretar la información con la razón, para llegar a la conclusión de que los extremos (o los contrarios) forman parte de una misma cosa.

Expuesto lo anterior, falta responder ¿cómo puede el hombre entender lo que es el *Lógos*?, la respuesta a dicha pregunta abre la discusión sobre la segunda etapa de la Teoría del Conocimiento: la unión de los opuestos; sin embargo, adelantando una solución al problema, el hombre puede entender lo que es el principio racional mediante la comprobación de la unión de los contrarios por medio de la razón.

Se pueden encontrar ejemplos de la unión de los opuestos en los fragmentos B61 y B126. El primero menciona la relación de los hombres y de los peces con el agua de mar, para los primeros es im potable, mientras que para los segundos es benéfica:

θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον·  
 ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον,  
 ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

*El mar es agua (a la vez) purísima e impurísima:  
 para los peces es potable y salúfera,  
 para los hombres, im potable y deletérea.*<sup>64</sup>

Hay una relación entre el objeto percibido (en la primera parte de la Teoría del Conocimiento se llamó objeto de conocimiento), órgano que lo percibe y la especie. Por lo que, un mismo objeto, al ser percibido por especies distintas arroja diferente información, en el caso del agua de mar, mientras que para un pez puede significar vida (porque además de potable es saludable), para un hombre es muerte si se ingiere (porque no es ni potable

<sup>63</sup> *Toda información sensorial sería válida, pero insuficiente, sería necesario interpretarla en el alma con la razón para percibir que los extremos discernidos componen una misma cosa.* [Traducción propia] Celso Oliveira Vieira, “A fundação das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Primeira parte: O uso direto das sensações”, *Archai*, n°12 (2014): p. 43.

<sup>64</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 56.

ni benéfica para él). El agua de mar es un ejemplo de contrarios en los que un mismo objeto provoca juicios contrarios (vida-muerte, potable-impotable), aquí los contrarios no están en los objetos, sino en los juicios de las diferentes especies que tienen contacto con él.

Por lo cual, siguiendo el esquema de la Teoría del Conocimiento, en un primer momento el hombre logra identificar como opuestos la reacción que tiene el pez y la de los hombres, diferentes reacciones a un mismo objeto; eso lo logra por medio de sus sentidos, mediante la vista observa que los peces no fallecen estando en el mar, al contrario, sacarlos de él (por un considerable tiempo) provocaría su muerte. En un segundo momento, los diferentes juicios los relaciona con un mismo objeto, entonces ¿el objeto cambia?, ¿es uno para los peces y otro para los hombres? La respuesta es no, es un mismo objeto con diferentes cualidades; llegar a esa conclusión no es resultado del uso de los sentidos sino de la razón, ésta le permite unir los datos obtenidos por los primeros. Hecho lo anterior, el hombre puede concluir que el agua de mar tiene cualidades benéficas para los peces y dañinas para los hombres, el conocimiento que alcanzó es unitario porque logró unir los contrarios.

Es importante aclarar en este punto que la unión de los contrarios u opuestos no busca su homogeneización o la cancelación de la diversidad que estos representan, todo lo contrario, la unión aporta al conocimiento mientras se respete la naturaleza de los contrarios.

Por otra parte, B126 ejemplifica el flujo de cambio en un mismo objeto, es decir, una misma cosa puede estar fría en un momento y pasar a estar caliente en otro, en este caso, los contrarios se dan en un mismo objeto, pero en diferentes tiempos:

τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται,  
ὁ γρὸν ἀυαίνεται, καρφαλέον νοτίζειται.

*Las cosas frías vuélvese calientes, lo caliente vuélvese frío,  
lo húmedo vuélvese seco, lo seco (árido), húmedo.*<sup>65</sup>

Se deduce que se está hablando de un mismo objeto, los contrarios se dan en ese objeto, pero en diferentes tiempos. Las preguntas son las mismas que se le formulaban a

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 61.

B61: cuando pasa de frío a caliente ¿se está hablando de otro objeto?, la respuesta es no, el fragmento ejemplifica el flujo de contrarios que puede haber en un mismo objeto.

En este caso, el hombre puede identificar los contrarios por medio de sus sentidos (por ejemplo, por medio del tacto logra identificar que una cosa está caliente o fría) pero, es por medio de su razón que puede llegar a la conclusión de que los contrarios están en el mismo objeto, pero en diferentes tiempos. El conocimiento que adquiere es reconocer la capacidad de algunos objetos por pasar de una temperatura en un primer tiempo a otra en un segundo tiempo o de estar húmedo a seco; la unidad de los contrarios se da en el mismo objeto que sufre los cambios.

Dicho lo anterior, el problema no está en la identificación de los opuestos (para Heráclito, parece que eso se puede identificar en experiencia sensible gracias a los sentidos), el problema es su unión. Esta complejidad se revela en la crítica que hace a algunos discursos que no atienden a la naturaleza de lo sabio (*Lógos*), B108 muestra la relación entre los λόγους y λόγος:

ὁκόσων λόγους ἤκουσα  
οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν  
ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

*De todos cuyas doctrinas he oído,  
ninguno llega hasta el punto de conocer  
que el (Ser) sabio es diferente de cualquier otra cosa.*<sup>66</sup>

A pesar de que hay una variedad de doctrinas, lo ideal, es que todas ellas den cuenta de la naturaleza distintiva del *Lógos*, sin embargo, la sentencia es que ninguna llega a captar dicha naturaleza. Por lo tanto, B108 ayuda a ejemplificar que, a pesar de que hay varios λόγους, esto no justifica que deban separarse de lo sabio.

Una vez expuesto lo anterior, falta responder: ¿cómo sería el proceso de conocimiento *ideal*<sup>67</sup>? De acuerdo con lo expuesto en el primer apartado<sup>68</sup>, del análisis de B50 se concluye que todas las cosas son uno (y lo prudente es escuchar al *Lógos* que da

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>67</sup> *Ideal* en el sentido de deseable, de nuevo, Heráclito nunca apunta a la construcción de una teoría del conocimiento ideal, sin embargo, de la lectura de sus fragmentos se pueden deducir indicios que construyen una propuesta para adquirir conocimiento. En resumen, el término *Ideal* se crea en aras de la interpretación.

<sup>68</sup> CAPÍTULO PRIMERO, 1.1.1. *Logos*: Ley o principio racional, lenguaje y razón existencial, p. 14.

cuenta de esa unidad); por lo tanto, el proceso ideal de conocimiento tiene que apuntar a la unidad de las cosas, para lograr ese objetivo se necesita hablar de las dos etapas del conocimiento:

La primera etapa es un proceso interno que le permite al sujeto escuchar su *Lógos* interno (B45) y su razón para una correcta interpretación de la información sensorial, Oliveira menciona: “*O processo de conhecimento ideal serio o interno porque assim se privilegiaria a audição da própria razão que permitiria a interpretação correta das informações sensoriais. Caso contrário seria o uso da audição para que se aprender os raciocínios alheios que forneceria interpretações erradas ou incompletas desses dados*”<sup>69</sup>, es decir, en el proceso de conocimiento es preferible un análisis interno (en donde el sujeto pueda escuchar su razón) a prestar oídos de las razones de otros (que pueden estar equivocadas).

La segunda etapa, identifica la unidad de las cosas. Esta etapa no se adquiere por medio de la experiencia sensorial que da cuenta de la existencia de contrarios, por lo mismo, requiere un esfuerzo intelectual del hombre; B123 y B54 abordan esta naturaleza no aparente:

B123

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

*La verdadera constitución de cada cosa suele esconderse.*<sup>70</sup>

B54

ἄρμονίᾳ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

*La conexión invisible es más fuerte que la visible.*<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> *El proceso de conocimiento ideal sería el interno porque así se privilegiaría el escuchar la propia razón que permite la interpretación correcta de las informaciones sensoriales. En caso contrario sería el uso de la audición (la escucha) para que se aprendan los raciocinios ajenos que fortalecerían interpretaciones erradas o incompletas de esos datos. [Traducción propia] Oliveira Vieira, “A fundação das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Segunda parte: O uso indireto das sensações”, p. 68.*

<sup>70</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 28.

<sup>71</sup> *Ibíd.*

B54 habla de una *conexión invisible*, la conexión de los contrarios o la de todas las cosas con el *Lógos*, dicha conexión (comparada con lo visible) es *más fuerte* porque responde a la naturaleza o constitución interna de las cosas.

Por otro lado, B123 apoya la interpretación de la importancia de la Teoría del Conocimiento: si la naturaleza (o *verdadera constitución*) de las cosas no es evidente (al contrario, parece que está oculta), entonces, parte del ejercicio intelectual o epistemológico que realice el hombre tendría como fin acceder a lo no-evidente, a la relación de todo con el *Lógos*.

Otro fragmento que ayuda a ejemplificar la importancia de la Teoría del Conocimiento es B18:

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον,  
οὐκ ἐξευρήσει,  
ἀνεξερεῦνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.

*Si uno no espera lo inesperado,  
no lo encontrará:<sup>72</sup>  
de tan difícil escudriño y acceso es.<sup>73</sup>*

En su artículo, “Expresiones polares en Heráclito”, Bernabé hace un análisis filológico y sintáctico de algunos fragmentos que abordan la unidad de los contrarios. La interpretación que hace de B18 es la siguiente: “*si uno no adopta la actitud de esperar aquello que normalmente no es esperado, esto es, si no adopta una actitud diferente de la del común de los mortales, no podrá llegar a otro nivel de conocimiento del que ya ha alcanzado ese común de los mortales*”<sup>74</sup>

El análisis que propone Bernabé es dividir el fragmento en dos, por un lado, una actitud del sujeto y, por otro, un hecho aceptado por la mayoría de las personas. La actitud del sujeto es *esperar* (ἐλπεται) mientras que *lo inesperado* (ἀνέλπιστος), es un hecho

---

<sup>72</sup> La traducción que hace Bernabé del fragmento es similar a la presente, sin embargo, cambia la última línea:

*Si uno no espera lo inesperado,  
no lo encontrará,  
por ser difícil de escudriñar y de alcanzar.*

Alberto Bernabé, “Expresiones polares en Heráclito”, en *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito*. Actas del Segundo Symposium Heracliteum, ed. por Enrique Hülsz Pissone (México: UNAM, 2009), p. 113.

<sup>73</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 29.

<sup>74</sup> Bernabé, “Expresiones Polares en Heráclito”, p. 113.

aceptado por la opinión, ambos términos parecen contrarios: ¿cómo una persona puede esperar algo que no es esperado, sino que parece fortuito o imprevisto?

La clave está en lo que es inesperado, esto es difícil de escudriñar y de alcanzar; el término que en el fragmento hace referencia a difícil es ἄπορον, es posible que el hombre conozca lo inesperado, lo alcanzará mediante una actitud diferente a la del común de la gente: el uso de la Teoría del Conocimiento.

Por lo tanto, el cambio está en la actitud que adopte el sujeto: si es la del común de las personas, entonces, seguirá aceptando que lo inesperado es difícil de escudriñar y de alcanzar; por el contrario, si opta por una actitud diferente a la del común, entonces llegará a otro nivel de conocimiento.

Como se pudo ver en el anterior fragmento, la Teoría del Conocimiento no sólo tiene implicaciones epistemológicas en la vida del sujeto, también tiene implicaciones prácticas: si un hombre conoce los límites de lo que es benéfico frente a lo dañino, entonces, puede adoptar un mejor modo de vida.

B117 muestra las consecuencias en la vida de los hombres de no conocer sus límites, interpretación que apoya la importancia de la Teoría del Conocimiento:

ἄνθρωπος ὀκότεον μεθυσθῆι,  
 ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος,  
 οὐκ ἐπαίων ὄκη βαίνει,  
 ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

*Un hombre adulto, al emborracharse,  
 es conducido a casa por un muchacho impúbero,  
 tropezando y no teniendo la idea adónde va:  
 es porque su alma es húmeda.<sup>75</sup>*

Hay una relación entre placer y beneficio de este último, si bien, en ningún fragmento Heráclito aconseja a los hombres tomar alcohol con medida o a discreción, sí se puede deducir que el estado que provoca el exceso de esta práctica (la embriaguez) es reprobable porque ofusca la capacidad de entendimiento (la ψυχή se humedece), provocando que un hombre adulto se comporte como un muchacho impúbero, como un niño.

---

<sup>75</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 90.

Si se analiza B117 con relación a B118<sup>76</sup>, se concluye que Heráclito prefiere la ψυχή seca a la húmeda, B118 describe a la ψυχή seca como la más sabia y la mejor; por lo tanto, la diferencia entre la ψυχή húmeda y la seca es de carácter epistemológico. Como menciona B117. El hombre con la ψυχή húmeda no obedece lo que dicta su razón, parece que está vagando y sin un fin fijo; por lo tanto, hay una relación entre ψυχή seca y el uso adecuado de la razón<sup>77</sup>.

Regresando al fin práctico de la Teoría del Conocimiento, se puede concluir de B117 que, a pesar de que hay cosas que son potables para el hombre (vino o bebidas alcohólicas), el exceso al consumirlas rebasa las medidas definidas por un juicio racional, por lo cual, se vuelven dañinas. En conclusión, una de las aplicaciones de la Teoría del Conocimiento es que ayuda al hombre a conocer sus límites naturales, una vez que los reconozca, puede adoptar un *mejor modo de vida*.

#### 1.1.4. Unidad de los contrarios

La teoría de la unidad de los opuestos es un nombre que le asignan especialistas como Vieira a la unidad de los contrarios presente en los fragmentos, busca mostrar la unión de aquellas cosas que los hombres ven (en un primer momento) como aislados. Heráclito no nombra de esa forma a ese proceso, sin embargo, se retoma en la investigación para exponer en qué consiste esta unidad de una forma más clara.

Hay una relación entre la unidad de los opuestos y la forma en que los especialistas clasifican y nombran a las relaciones de oposición. Vieira, en su artículo “Um modelo para a mudança em Heráclito”, propone dividir en dos tipos la teoría de la unidad de los contrarios: tipos de cambio y tipos de opuestos, los primeros, a su vez, los dividen en sucesivo y simultáneo; mientras que los segundos, los divide en existencia real y existencia aparente. Por otra parte, Marcovich presenta una tabla en la que clasifica a los opuestos en: simultáneos, sucesivos y su unión<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> DK B118

αῦτη ψυχή σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

El alma seca es la más sabia y la mejor.

*Ibid.*, p. 89.

<sup>77</sup> Las características de la ψυχή, así como su relación los límites del hombre, se abordarán a profundidad en el CAPÍTULO TERCERO, 3.2. Relación ψυχή-implicaciones éticas, p. 124.

<sup>78</sup> *Vid.* Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, pp. 51- 52.

Expuesto lo anterior, el presente apartado no pretende inclinarse por una propuesta o la otra, se tomarán algunos elementos de ambas para explicar en qué consiste la unidad de los opuestos.

B60 es un ejemplo que ayuda a la caracterización de la teoría de los opuestos:

*Fragmento B60*

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.

*El camino hacia arriba y el hacia abajo es uno y el mismo.*<sup>79</sup>

El análisis del camino implica la existencia de dos opuestos: *arriba* y *abajo*, en este caso, se está hablando del mismo camino recorrido desde distintas direcciones. *Arriba* y *abajo* son los pares de opuestos, mientras que la unión es reconocer que se está hablando de un mismo camino. No hay una anulación del opuesto, al contrario, parece necesario que para que exista un *arriba* debe existir un *abajo* y viceversa, la unión de los opuestos es el hecho de que ambos existen en un mismo objeto (en este caso, el camino).

Vieira, en su análisis del fragmento, menciona que Heráclito “*quería mostrar que da observação do processo completo, ainda e a volta, todo caminho de um lugar ao outro, apesar de seguir direções opostas, é um e o mesmo*”<sup>80</sup>. Es decir, que lo que parece fragmentado en un primer momento (*arriba* y *abajo*), cuando se observa como un proceso completo se concluye la unidad de los contrarios que, aunque son en direcciones opuestas, es un mismo camino.

A pesar de que los extremos se unen, no es una unión homogénea que anule los contrarios, es la unión de la multiplicidad lo que caracteriza la teoría de la unidad de los contrarios, por lo tanto, la teoría tiene tres particularidades: primera, no se niegan los opuestos (ambos deben coexistir, es decir, un opuesto no anula al otro, de lo contrario, se anularía la unidad); segunda, de la unión no se sigue una homogeneización, es decir, cuando se unen los opuestos no se anulan las características que los hacen contrarios (el *arriba* no se vuelve *abajo*, ni el *agua* *fuego* o *tierra*), al contrario, se nutre la unión por la multiplicidad de opuestos; finalmente, se habla de un devenir en la filosofía de Heráclito.

<sup>79</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 53.

<sup>80</sup> *Quería mostrar que, de la observación del proceso completo, ida y vuelta, todo camino de un lugar a otro, a pesar de seguir direcciones opuestas, es uno y el mismo.* [Traducción propia] Celso Oliveira Vieira, “Um modelo para a mudança em Heráclito”, *Codex*, n°2 (2010): p. 120.

El tema del devenir está presente en la interpretación de muchos especialistas, Hülsz lo menciona cuando analiza los fragmentos del río (B12, B49a y B91); por otra parte, Fernández lo considera una característica del dinamismo de la realidad. De lo anterior, se deduce que hablar de devenir implica una caracterización de la realidad.

Hülsz relaciona devenir con un flujo constante (de ahí la importancia de los fragmentos del río), menciona: *“El proceso interno, constitutivo del devenir es descrito, muy apropiadamente, como flujo (epirrê), que se refiere a la sucesión continua de otras y otras aguas”*<sup>81</sup>. En este caso, la imagen del río representa el cambio, lo mismo ocurre con el devenir que es entendido como el flujo de los contrarios (la sucesión continua de otras y otras aguas).

Por otra parte, Fernández relaciona el devenir con la realidad, éste es un proceso inmerso en la realidad que, además, posibilita la dependencia de ésta con el Lógos: *“ninguna realidad está aislada del mundo, sino que su autonomía está constitutiva e intrínsecamente referida a su dependencia respecto de las demás realidades”*<sup>82</sup>. Es decir, hay una relación entre autonomía y dependencia, en el mismo sentido que la relación entre multiplicidad y unidad o de microcosmos y macrocosmos; hay un proceso interno de las cosas que constituyen la realidad, pero este proceso depende de un orden mayor: el Lógos.

Por lo tanto, el devenir se entiende como un flujo de contrarios que implica un proceso que caracteriza la realidad y su relación con el Lógos, mediante el intercambio de contrarios que tienen una mutua relación.

Respecto a la segunda particularidad de la unidad de los contrarios, la no homogeneización implica la unión de la multiplicidad, lo que el hombre ve como partes y contrarios, forman una unidad mayor.

B10<sup>83</sup> menciona las relaciones o conexiones entre contrarios:

συλλάψεις  
 ὅλα καὶ οὐκ ὅλα,  
 συμφερόμενον διαφερόμενον,  
 συνᾄδον διᾄδον·  
 ἐκ πάντων ἓν

<sup>81</sup> Hülsz, “Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario”, p. 205.

<sup>82</sup> Gustavo Fernández Pérez, “La lógica de la oposición en la física de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n°44 (2011): p. 280.

<sup>83</sup> De todo el fragmento que Hülsz traduce e incluye en su libro, sólo se seleccionó la parte que menciona las conexiones y sus ejemplos para hacer más clara la exposición de la no homogeneización de los contrarios.

καὶ ἕξ ἑνὸς πάντα.

*Conexiones,  
cosas enteras y no enteras:  
concordante discordante,  
consonante disonante:  
y de todas las cosas uno,  
y de uno todas las cosas.*<sup>84</sup>

Las últimas dos líneas del fragmento muestran la relación entre lo uno y la multiplicidad (*todas las cosas*): lo uno está formado por todas las cosas y todas las cosas son uno, en el sentido de responder a una unidad no evidente pero sí immanente.

Hülsz menciona: *“La idea general es que, en un sentido universal, todas las cosas son uniones o conjunciones, y en esta medida, cada cosa es a la vez completa, un todo unitario, e incompleta, mera parte de una unidad mayor”*<sup>85</sup>. Lo completo e incompleto que menciona Hülsz están presentes en todas las cosas; por una parte, son completas por su estructura interna, pero son incompletas porque pertenecen a una unidad mayor, de nuevo, está presente la relación entre microcosmos y macrocosmos.

Finalmente, hay dos términos importantes en el análisis de la unidad de los contrarios: la guerra y el fuego. Ambos son elementos cuya interpretación influye en la manera en que se comprende la filosofía de Heráclito.

En el caso del fuego, Aristóteles (en *Metafísica I*) menciona que Heráclito fue uno de los primeros filósofos que postuló como principio de todo al fuego<sup>86</sup>, interpretación que influyó en la visión que se tenía del presocrático.

En esta investigación, tanto el fuego como la guerra son considerados como símbolos de la unidad de los contrarios. En el caso del fuego, el análisis que realizó Hülsz de B30 apoya la anterior afirmación, dice: *“El fuego en particular, como nombre del aspecto dinámico (temporal) y racional de lo real, es símbolo del cambio, del movimiento, del fluir del tiempo [...] simbolizar el cambio, el devenir”*<sup>87</sup>, en el fragmento se relaciona κόσμος-

---

<sup>84</sup> Hülsz, “Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario”, pp. 213-214.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>86</sup> *Vid.* *Metafísica*, I, 3: 984 a 5.

<sup>87</sup> Hülsz, “Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario”, p. 186.

fuego, además, el fuego representa un flujo que se enciende y se apaga con medidas, Hülsz lo considera un símbolo tanto del cambio como del fluir del tiempo.

Por otra parte, Guthrie habla del fuego como una figura del cambio, que se renueva, crece y decrece: *“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.”*<sup>88</sup>

Expuesto lo anterior, se justifica porqué el *fuego* no se entenderá en el trabajo de investigación como un principio en el sentido expuesto por Aristóteles, las razones van desde la existencia del *Lógos* hasta el papel de éste en el orden del universo (κόσμος), sin embargo, no deja de ser un término importante en la filosofía de Heráclito, no como principio, pero sí como símbolo de la unidad de los contrarios.

La interpretación de la *guerra* (πόλεμος) como símbolo, está presente en, al menos, tres fragmentos:

#### Fragmento 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 padre de todas las cosas y rey de todas, y a unos los ha mostrado dioses, a otros hombres, a unos los ha hecho esclavos y a los otros libres.*<sup>89</sup>

El mundo está en permanente contienda (entendida como una tensión entre contrarios), en este fragmento, πόλεμος es un símbolo que representa el fundamento de todas las cosas: la tensión y, posterior, unión de los contrarios.

Fernández menciona: *“El aspecto positivo de la guerra sólo se hace visible para el hombre que, superando su propia individualidad, sea capaz de contemplar el devenir cósmico desde una perspectiva unitaria y global”*<sup>90</sup>. La perspectiva unilateral del hombre provoca que contemple al mundo de manera parcial y fragmentada, πόλεμος deja de ser negativo en el momento en que el observador supera la visión fragmentada del mundo y reconoce lo unitario de las partes.

<sup>88</sup> Guthrie, “Heráclito”, p. 435.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>90</sup> Fernández Pérez, “La lógica de la oposición en la física de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito”, p. 278.

## Fragmento B80

εἰδέ <ναι> χρη τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

*Es necesario saber que Pólemos es común y la discordia es justicia y todo sucede por la discordia y lo necesario.<sup>91</sup>*

En este fragmento hay una relación entre πόλεμος y *discordia*, de nuevo, πόλεμος simboliza el *Lógos* que es la ley común; por otro lado, la *discordia* tiene un significado similar al de πόλεμος en B53: *discordia* es una tensión o lucha constante y necesaria entre opuestos.

## Fragmento B51

οὐ ξυνιᾶσιν ὄκως διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογέει (ἰσυμεφέρεται?)  
παλίντροπος (ἰπαλίντονος?) ἄρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

*No comprenden cómo, discordando, concuerdan consigo mismo: armonía de direcciones contrarias, como la del arco y la lira.<sup>92</sup>*

Hülsz apunta que la primera parte del fragmento hace referencia a la “*negligencia humana*”<sup>93</sup>, los hombres no comprenden cómo de la discordia (tensión o lucha entre contrarios) se pasa a una unidad o a una concordancia *consigo mismo* (y con todas las cosas).

El arco y la lira son elementos que explican la concordancia a pesar de la discordia. Marcovich presenta un esquema en el que explica el funcionamiento del arco<sup>94</sup>, los extremos del arco ejemplifican la tensión entre dos opuestos, mientras que la cuerda “*juega el papel del principio superior, el de la unidad o Lógos*”<sup>95</sup>; es decir, gracias a la tensión entre los opuestos del arco y la cuerda que los une (que representa la unión de los opuestos) es como cumple su función el arco; por eso se necesita la tensión entre contrarios y su unión, si falta alguno de estos elementos, la comprensión del mundo sería parcial.

<sup>91</sup> Hülsz, “Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario”, pp. 217-218.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>94</sup> Vid. Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 45.

<sup>95</sup> *Ibid.*

A manera de conclusión, la unidad de los contrarios se ve reflejada en términos como guerra (πόλεμος), fuego (πῦρ), discordia (διαφερόμενος) e, incluso, devenir; sin embargo, dicha unidad busca explicar el orden del mundo a través de la tensión de opuestos y la necesidad de entenderlos como una unidad.

## 1.2. Problemas políticos e Implicaciones éticas

### 1.2.1. ¿Quiénes son los ἄριστοι (*mejores*) para Heráclito?

La caracterización de los ἄριστοι, es uno de los principales problemas con implicaciones éticas presentes en los fragmentos de Heráclito, en esta primera parte del trabajo de investigación sólo se analizará B29 para retomar su análisis en el segundo capítulo.

Respecto a quiénes son los ἄριστοι, hay diferentes posturas, algunos consideran que son los gobernantes efesios o los aristócratas (así lo piensan Quintela y Marcovich respectivamente), por otra parte, están los que interpretan que los ἄριστοι pueden ser cualquier hombre que tenga una disposición de despierto frente al *Lógos* (entre ellos está Kahn y Hülsz); sin embargo, para efectos de este trabajo de investigación, ἄριστοι se traduce como los *mejores*, traducción aceptada tanto por Marcovich<sup>96</sup> como Hülsz<sup>97</sup>, esto posibilita que no se cierre el dialogo con aquellos especialistas que consideren que los ἄριστοι son los gobernantes o aristócratas, al contrario, al traducir ἄριστοι como los *mejores* se abarcan muchos aspectos que pueden describir a este tipo de hombres.

Uno de los fragmentos en los que se menciona a los ἄριστοι, y que forman parte de la respuesta a la pregunta sobre quiénes son los *mejores* hombres en los fragmentos de Heráclito, es el B29:

αἴρεῦνται ἔν ἀντί ἀπάντων οἱ ἄριστοι,  
κλέος ἀέναον θνητῶν·  
οἱ δὲ πολλοί\* κεκόρηνται ὄκωσπερ κτήνεα.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>97</sup> *Vid.* Hülsz, "La unidad de la filosofía de Heráclito", p. 37.

\* En la *Edition Minor*, los traductores escriben la palabra πολλοί con un espíritu áspero, sin embargo, en la edición de Diels-Kranz se escribe πολλοὶ con acento grave, por lo que, la investigación utilizará la palabra πολλοὶ como la refiere este último.

<sup>98</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 118.

*Los mejores escogen  
una sola cosa en lugar de todas:  
fama siempre fluyente entre los mortales;  
pero los más están satisfechos,  
igual que el ganado*<sup>99</sup>

El fragmento muestra las características de los *mejores* y de los *muchos*, los *mejores* (ἄριστοι) se caracterizan porque escogen lo que desean deliberadamente para sí mismos, es decir, los mejores hombres no son pasivos, escogen y sus acciones implican una reflexión y deliberación; por otra parte, *los muchos* no eligen y las mínimas acciones que realizan tienen por objeto satisfacer sus necesidades básicas (comer y beber). Lo que Hülsz señala en su artículo “La unidad de la filosofía en Heráclito”, es que los mejores “*aspiran a algo cuyo valor es proporcional directamente a su duración, su permanencia*”<sup>100</sup>, es decir, mientras que la motivación de los muchos es satisfacer sus necesidades básicas y superfluas, los mejores buscan lo eterno, inmortal y divino: la comprensión y apropiación del *Lógos* común.

### **1.2.2. La Crítica de Heráclito a Pitágoras como una vía negativa para describir a los ἄριστοι (mejores)**

La crítica que realiza Heráclito a autores como Homero, Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo tiene como núcleo la falta de comprensión de dichos autores del principio o la ley única: el *Lógos*, si bien, algunos de ellos lograron la acumulación de conocimientos empíricos requeridos, no lograron la comprensión de la unidad que caracteriza al *Lógos*.

Respecto a esto, Marcovich menciona “*fueron objeto de ataques, de parte de Heráclito, por no haber poseído la penetración [...] necesaria para la comprensión del Logos oculto [...] Pitágoras aparece como objeto de más graves ataques de parte de Heráclito, probablemente a causa de su gran renombre e influencia social*”<sup>101</sup>. Como se pudo observar, Marcovich coincide en que la crítica a dichos autores tiene que ver con la falta de una comprensión epistemológica y práctica del *Lógos*, sin embargo, dentro de la pluralidad de autores que Heráclito critica, Pitágoras es de los más atacados; Marcovich considera

<sup>99</sup> Hülsz Piccone, “La unidad de la filosofía de Heráclito”, p. 37.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>101</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, pp. 32-33.

que el motivo de que dicho autor sea el foco de crítica de Heráclito es por su gran influencia social, sin embargo, se puede hablar de otro motivo: la manera en que Pitágoras obtuvo su conocimiento de las cosas.

Por lo tanto, el objetivo de este apartado es analizar la crítica que hace Heráclito a Pitágoras como una vía negativa para describir a *los mejores* (B29). Es una vía negativa porque a través del análisis de la discrepancia de ambos autores se obtienen dos finalidades: una descripción de *los mejores*<sup>102</sup> y las dos maneras de acceder al conocimiento de las cosas (Pitágoras: acumulación de saberes producto de sus múltiples viajes o Heráclito: observaciones y análisis racional para acceder al conocimiento del *Lógos*). Para lograr dicho objetivo, se analizarán dos fragmentos relevantes para la crítica a Pitágoras: B129 y B40.

Huffman y Bordoy analizan B129 desde una perspectiva histórica y filológica, para lo cual, ponen especial atención en las palabras *ιστορίη*, *συγγραφαί* y *πολυμαθίη*, cuyas definiciones serán rastreadas desde Heródoto hasta el posible significado que le pudo dar Heráclito dentro de los fragmentos.

B129 dice lo siguiente:

Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων  
 μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς  
 συγγραφάς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην,  
 πολυμαθίην, κακοτεχνίην.

*Pitágoras, el hijo de Mnesarco, se ocupó de la investigación más que todos los hombres, y al escoger estas cosas que habían sido escritas, hizo una sabiduría propia, un montón de cosas aprendidas de otros, una conspiración maligna*<sup>103</sup>

En su artículo “La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129”, Huffman parte de la afirmación de que B129 es un fragmento auténtico de Heráclito, contrario a lo que diría Diels quien dudaba de su autenticidad por los escritos a los que hace referencia la palabra *ιστορίη*. Huffman acepta la autenticidad del fragmento, sin embargo,

<sup>102</sup> Palabra presente en el fragmento B29 y que se analizará en el CAPÍTULO SEGUNDO, p. 54.

<sup>103</sup> Carl Huffman, “La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129”, en *Nuevos Ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, ed. Por Enrique Hülsz Piccone (México: UNAM, 2009), pp. 193-194.

reconoce que el significado de dicha palabra es un problema filológico que si no se resuelve o, al menos, se analiza, no se podrá entender el fundamento de la crítica que hace Heráclito en el fragmento.

Para resolver el problema, es necesario remitirse (como lo hizo Huffman) a los 5 usos que le dio Heródoto al término *ἱστορίη*, hay dos razones que justifican remitirse a este autor como una fuente para dilucidar el significado de dicho término: primera, es el historiador de la época, por lo tanto, dentro de su propia investigación, utiliza el término para caracterizar parte de su actividad como historiador (además de que se ubica entre los siglos V y IV, cronología importante para analizar el contexto en el que escribe Heráclito) y, segunda, es uno de los principales autores que apoya la contextualización de la crítica que hace Heráclito a Pitágoras; por lo cual, citar algunos de los usos que da Heródoto de *ἱστορίη* es necesario desde un punto de vista filológico e histórico.

El primer uso lo encuentra Huffman en la primera oración del libro de Heródoto, específicamente en 2.19.27, donde el autor presenta su investigación, es decir, *ἱστορίη* son las “*investigaciones que realizó acerca de otras personas, textos que consultó y cosas que vio*”<sup>104</sup>; son todas las investigaciones que el propio Heródoto realizó para sus libros. El segundo uso aparece en 2.118, cuando Heródoto preguntó a los sacerdotes egipcios sobre el relato de la guerra de Troya, entonces, el segundo uso de *ἱστορίη* implica una “*recopilación de diferentes versiones de mitos*”<sup>105</sup> un tipo de investigación más específica. El tercer uso se relaciona con la metodología que el historiador utilizó, aparece en 2.99, “*tres herramientas principales en que Heródoto se apoya en su relato acerca de Egipto: lo que él mismo ha visto, sus juicios acerca de lo que ha visto y oído y lo que ha averiguado indagando o interrogando a otros*”<sup>106</sup>, es decir, de las investigaciones que realiza el autor, algunas las obtiene de su observación, otras del análisis de lo que ha visto y escuchado, y finalmente, de terceras personas. El cuarto uso se relaciona con una concepción general acerca de algún tema y, finalmente, el quinto uso son temas específicos, por ejemplo, en 2.19-27 abordó textos específicos de ciencias naturales, mientras que en 2.42 se trataron prácticas rituales.

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 206.

Lo anterior se resume de la siguiente manera, para Heródoto, *ιστορίη* es una investigación que se puede realizar mediante la observación (en primera persona) de sucesos o mediante una recopilación de lo que las personas dicen acerca de dichos sucesos; además, la *ιστορίη* puede versar sobre temas como las ciencias naturales hasta las prácticas rituales o versiones de mitos, es decir, dicho término no se acopla a una sola temática <sup>107</sup>.

Una vez aclarado el significado que le da Heródoto a *ιστορίη*, es necesario mencionar qué relación tiene los usos que le da el historiador a dicho término dentro de la crítica que hace Heráclito en el fragmento 129. Una consecuencia que apunta Huffman es que, cuando Heráclito menciona la *ιστορίη* que realiza Pitágoras, no significa que practique la ciencia jónica (como lo sugeriría Kahn), puesto que el término hace referencia a una investigación en general; por otra parte, Heródoto sugeriría que Pitágoras se dedicó de forma activa a recopilar lo que decían las personas sobre determinados temas, resultado de ello, formó su sabiduría con base a información obtenida por terceros, en este camino va la crítica de Heráclito: a la manera en que Pitágoras construyó su sabiduría.

Por otra parte, *συγγραφαί* es otro término que analiza Huffman que, al igual que Hülsz, lo traducen como *tales escrituras*, es relevante delimitar a qué tipo de escrituras hace referencia Heráclito para aceptar o no la crítica de Heródoto. Por lo mismo, de nuevo, es necesario remitirse al historiador para rastrear qué significado tiene dicho término en general (sólo así es posible analizar el significado particular de *συγγραφαί* dentro del fragmento).

Para Heródoto, *συγγραφαί* “*resulta ser algo registrado por escrito, pero está claro que lo escrito puede estar en prosa o en verso. [...] es el registro de una información bien delimitada*”<sup>108</sup>, incluso puede ser una predicción del oráculo. Hay dos cosas relevantes que apunta Huffman: primera, no necesariamente Heráclito considera que *συγγραφαί* signifiquen tratados en prosa, pueden ser escritos en prosa o en verso; y, segunda, Huffman inclina su opinión a que el presocrático hace referencia a algún tipo de registro breve, pueden ser las máximas pitagóricas conocidas como *σύμβολα* cuyo contenido iba desde la descripción de la cosmología mítica, los rituales religiosos hasta prácticas cotidianas.

---

<sup>107</sup> Kahn y Riedweg relaciona *ιστορίη* con la ciencia Jónica, Huffman no coincide con la postura de dichos autores.

<sup>108</sup> Huffman, “La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129”, p. 216.

Dicho lo anterior, Huffman concluye que Heráclito apunta que Pitágoras “*obtuvo los tabúes rituales y las interpretaciones mitológicas del mundo que se encontraba en dichos oraculares [...], «estas συγγραφαί», a partir de sus extensas investigaciones*”<sup>109</sup>, es decir, los llamados escritos o máximas pitagóricas son resultado de la investigación o la ἱστορίη realizada por Pitágoras.

A diferencia de Heráclito, la crítica que hace Heródoto a Pitágoras no es directa, de hecho, no menciona su nombre en los pasajes que especialistas como Huffman y Bordoy consideran centrales en la discusión. A grandes rasgos, la crítica del historiador consiste en señalar que Pitágoras atribuye a Orfeo conocimientos adquiridos en Egipto, además de que gran parte de sus conocimientos y las prácticas que realizaba, las aprendió de los sabios egipcios.

Algunos de los pasajes en los que se ve reflejada la crítica es Hdt.2.81 donde se habla de algunas prácticas que compartían los pitagóricos y los egipcios, respecto a eso, Bordoy añade que “*Heródoto precisa que esta costumbre se atribuía a los «llamados» órficos y báquicos, pero que en realidad, en su opinión, son «egipcios y pitagóricos»*”<sup>110</sup>, este pasaje es el principio de la crítica del historiador, en donde señala, además de las prácticas que compartían, el error de confundirlas con órficos y báquicos cuando en realidad son egipcias y pitagóricas.

El segundo pasaje que fundamenta la crítica es *Hdt. 2.123.* en donde se aclara que la teoría de la inmortalidad de la ψυχή expuesta por Pitágoras, tuvo su origen en Egipto, sólo que los griegos no lo reconocen: “*El historiador griego sostiene que los primeros que postularon esa teoría fueron los egipcios, de quienes la aprendieron algunos griegos que, finalmente, la presentaron como si fuera suya*”<sup>111</sup> De nuevo, es importante apuntar que nunca se menciona el nombre de Pitágoras en la crítica de Heródoto, sin embargo, para autores como Bordoy, es evidente que la crítica va dirigida a la teoría de las almas de los pitagóricos.

Fernández, en su artículo “La lógica de la oposición en la física de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito”, hace una breve caracterización de la concepción pitagórica de la

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>110</sup> Francesc Casadesús Bordoy, “¿Escribió Heráclito la palabra *philosopous* en el fragmento DK B35?”, en *El libro de Heráclito 2500 años después*, ed. por Omar Álvarez Salas y Enrique Hülsz Piccone (México: UNAM, 2015), p. 137.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 139.

ψυχή en donde menciona que la ψυχή humana tiene su origen en la naturaleza divina, a la que volverá una vez que sea purificada a través de una serie de reencarnaciones. En Hdt. 2.123, Heródoto menciona que fueron los egipcios los primeros en utilizar ese argumento *al afirmar que el alma del hombre es inmortal y que, al perecer el cuerpo, entra en otro ser vivo de los que continuamente nacen*<sup>112</sup>. Por lo tanto, a diferencia de la crítica de Heráclito, la de Heródoto va dirigida al contenido de la filosofía pitagórica y a la falta de reconocimiento por parte de Pitágoras de los sabios de donde obtuvo dicha información: los egipcios.

Respecto a la crítica de Heráclito, ésta se puede dividir en dos: crítica a la πολυμαθίη frente al Λόγος y, lo que Huffman señala como las tres bases de la crítica: la sabiduría, aprendizaje y habilidad, sin embargo, en esta ocasión sólo se mencionarán las primeras dos.

En el fragmento B40, Bordoy señala otro uso de la palabra πολυμαθίην:

πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν  
 ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεα  
 τε καὶ Ἐκαταῖον.

*Mucho aprender de otros no enseña a tener entendimiento. Pues le  
 hubiera enseñado a Hesíodo y Pitágoras y, de nuevo, a Xenófanes y  
 Hecateo*<sup>113</sup>

En esta traducción del fragmento, Huffman traduce πολυμαθία como una *acumulación de muchos conocimientos*, Marcovich tiene una interpretación similar al traducirla como *el aprendizaje de muchas cosas*<sup>114</sup>, sin embargo, el sentido es parecido: la acumulación o el aprendizaje de muchos conocimientos, no contribuye a tener inteligencia.

Bordoy considera el anterior fragmento como una crítica de Heráclito a la πολυμαθίη frente al principio único que es el Λόγος, en lugar de haber una unificación del conocimiento (como es el principio o el Λόγος), la πολυμαθίη sólo implica una acumulación de la pluralidad de conocimientos; el problema que señala Heráclito es que esto no es suficiente para tener inteligencia o un entendimiento de las cosas, además de identificar la pluralidad (que es

<sup>112</sup> Heródoto, Historia 2.123.

<sup>113</sup> Huffman, "La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129", p. 196.

<sup>114</sup> Vid. Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 34.

algo evidente para los observadores), faltaría buscar la unidad dentro de esa pluralidad, la conexión invisible (B54): el principio o el *Lógos*.

Por otra parte, de los tres elementos que señala Huffman, se analizarán los dos primeros: la sabiduría y aprendizaje.

En B129, hay dos problemas respecto a la sabiduría que Pitágoras construyó: 1) hizo propio lo que era de otros (de nuevo, la crítica de Heródoto, quien menciona que muchas de las propuestas pitagóricas sobre la concepción de la *ψυχή* aparecieron primero en los egipcios) y 2) “*construyó una sabiduría que era «suya»*”<sup>115</sup>, el problema de formar una sabiduría particular es que se está alejando de la sabiduría común y, por lo tanto, del único principio. De acuerdo con lo que se menciona en B2, aunque el *Lógos* sea común, algunos viven de acuerdo con una sabiduría particular, por lo mismo, la manera en la que construyó Pitágoras su sabiduría lo alejó del *Lógos*.

Finalmente, la crítica respecto al aprendizaje se relaciona con las observaciones que hacía Bordoy sobre la *πολυμαθία*, en el sentido de buscar un conocimiento de muchas cosas, en lugar de un conocimiento unificador. Por otro lado, Huffman agregaría que la *πολυμαθία* también es resultado de hacer una investigación a partir de otros, Heráclito apostaría por una investigación hecha por el propio sujeto, primero a través de sus sentidos (dándole especial preeminencia al de la vista como lo menciona B101) para después, someter esa información a la razón, generando un nuevo conocimiento que además de dar cuenta de la pluralidad (resultado de usar los diferentes sentidos) también logra captar lo común o la unidad dentro de dicha pluralidad (mediante el uso de la razón).

Después de exponer los diferentes sentidos en los que Heráclito critica a Pitágoras, falta responder una pregunta: ¿cómo se describe a los “mejores” a partir de la vía negativa analizada?

Primero, *los mejores* deben adquirir el conocimiento de las cosas por medio de sus sentidos y su posterior análisis racional, en ese sentido, debe evitarse la *πολυμαθία* entendida como la acumulación de diferentes saberes; es necesario que el hombre distinga las diferencias o los opuestos, pero es más importante que dentro de la pluralidad de saberes, identifique lo común o el principio *Lógos*.

Segundo, aunque la indagación sobre las cosas incite a los hombres a formar sabidurías particulares (como lo hizo Pitágoras), deben alejarse de esta idea, pues toda

---

<sup>115</sup> Huffman, “La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129”, p. 219.

sabiduría que puedan llegar a obtener es común o unificadora; creer que se posee una sabiduría particular es un error no sólo epistemológico, sino moral y político.

### Conclusiones del Capítulo

*Lógos* se entiende en tres sentidos: Ley o principio racional; lenguaje y, razón existencial. La Ley racional es la manifestación física el *Lógos*, éste se hace presente mediante la unidad de los contrarios; por otra parte, el *Lógos* como lenguaje implica un discurso que va a diferenciar a los *despiertos* de los *dormidos*, además, debe haber una *ὁμολογεῖν* en los discursos, éste término refiere a un consenso en lo que se dice ya que concuerda con el principio racional; finalmente, es razón existencial porque la Ley racional tiene una influencia en la vida de los hombres, lo que permite hablar de hombres *dormidos* y *despiertos*, entendidos y *los más*.

Un término importante en la filosofía de Heráclito es *κόσμος* que representa un orden universal que tiene medidas, además, es independiente del hacer y obrar de hombres y dioses.

Como se mencionaba en la introducción de este capítulo, para hablar de implicaciones éticas y políticas primero se tiene que hablar de la epistemología; por lo mismo, la Teoría del Conocimiento permite entender cómo es que el hombre comprende al mundo. Esta Teoría consiste en dos etapas: la primera es la identificación de los opuestos mediante los sentidos y la experiencia sensible; la segunda consiste en la unión de ellos, esto se hace mediante la razón que permite unir la información que se obtiene de los sentidos, lo que no implica una homogeneización ni cancela la diversidad de los opuestos, al contrario, la unión es posible gracias a que se conservan las peculiaridades de los contrarios, finalmente, se puede hablar de un devenir (entendido como flujo constante de contrarios), mediante dicho intercambio se caracteriza la realidad y su relación con el *Lógos*.

Finalmente, los *ἄριστοι* se comparan con *los más* o *los muchos*: los primeros se caracterizan por escoger, sus acciones implican una reflexión y una deliberación, también refieren una construcción unificadora del conocimiento (en comparación con la *πολυμαθίη*); por otro lado, las acciones de *los más* tienen por objetivo satisfacer sus necesidades básicas.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### *Dormidos, πολλοὶ, despiertos, ἄριστοι y su ἦθος*

El objetivo del capítulo es concretar las características del ἦθος de los *despiertos-ἄριστοι* y el de los *dormidos-πολλοὶ*, a partir del análisis de los fragmentos B29, B104, B49, B39, B121, B1, B88, B89, B2, B34, B26, B73, B75, B114, B21, B119, B113 y B116.

La importancia de este capítulo radica en establecer las relaciones entre los *despiertos-ἄριστοι* y *dormidos-πολλοὶ* que permitan vislumbrar el camino hacia las implicaciones éticas en Heráclito, a través del análisis de términos como *carácter* (ἦθος), prudencia o sensatez (σωφροσύνη), *desmesura* (ὑβρις), ser sensato (σωφρονεῖν), virtud (ἀρετή), sabiduría (σοφίη), etc.

Por lo anterior, el capítulo se dividirá en cuatro apartados: 2.1. Análisis de los πολλοὶ y ἄριστοι en los fragmentos B29, B104, B49, B39 y B121; 2.2. Análisis de los *dormidos y despiertos* en los fragmentos B1, B88, B89, B2, B34, B26, B75, B73, B114 y B21; 2.3. Relación ἄριστοι-*despiertos* y πολλοὶ-*dormidos*; finalmente, 2.4. ἦθος de los *despiertos-ἄριστοι* y de los *dormidos-πολλοὶ*.

#### **2.1. Análisis de los πολλοὶ y ἄριστοι en los fragmentos B29, B104, B49, B39 y B121**

El objetivo del presente apartado es analizar las características de los πολλοὶ y de los ἄριστοι en los fragmentos B29, B104, B49, B39 y B121, ambos designan dos tipos de personas: los mejores (ἄριστοι) y los más (πολλοὶ), por lo mismo, es necesario identificar cuáles son las características que Heráclito les asigna a cada uno en los fragmentos mencionados.

Para lograr dicho objetivo, el apartado se dividirá en dos subapartados: primero, Fragmentos de transición: B29-B104 y, segundo, Estudio de los fragmentos B49, B39 y B121. Bías y Hermodoro: ejemplos de ἄριστοι. El orden del análisis propuesto no es arbitrario, se les denomina “fragmentos de transición”<sup>116</sup> porque responden a la caracterización que hace Heráclito tanto de los πολλοὶ como de los ἄριστοι, por lo mismo, son los primeros que se van a estudiar; los fragmentos B49, B39 y B121 adquieren otro sentido cuando se analizan desde la perspectiva de los primeros dos.

---

<sup>116</sup> Ver. Nota 16 de la INTRODUCCIÓN, p. 11.

### 2.1.1. Fragmentos de transición: B29-B104

La manera de organizar a los tipos de hombre en Heráclito responde a diferentes criterios. Quintela, en el capítulo III del libro *El rey melancólico: Antropología de los fragmentos de Heráclito*, habla de (al menos) dos jerarquías: por una parte, la designada por la cantidad y calidad de sus miembros y, por otra, su relación con Apolo. La primera jerarquía se divide en *uno, pocos, muchos*; mientras que la segunda, se divide en el *yo* (Heráclito), *todos los hombres y quienes tienen almas de bárbaros*. Por otra parte, Kahn, cuando analiza la relación entre B104-B121-B39, devela una división entre un hombre y *muchos* o la unidad y la pluralidad.

Lo anterior, permite defender la propuesta de que hay diferentes maneras de abordar los tipos de hombre presentes en Heráclito, en lo que coinciden la mayoría de las interpretaciones es en la relación epistémica del hombre frente al *Lógos*.

En B29 se explican dos tipos de hombre: los ἄριστοι y los πολλοὶ:  
αἴρεῦνται ἔν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι,  
κλέος ἀέναον θνητῶν·  
οἱ δὲ πολλοὶ\* κεκόρηνται ὄκωσπερ κτήνεα.<sup>117</sup>

*Los mejores escogen  
una sola cosa en lugar de todas:  
fama siempre fluyente entre los mortales;  
pero los más están satisfechos,  
igual que el ganado*<sup>118</sup>

En este fragmento, Hülsz traduce ἄριστοι como *los mejores* y πολλοὶ como *los más*<sup>119</sup>. La principal característica que se presenta en los ἄριστοι es que, entre la pluralidad

---

\*En la *Edition Minor*, los traductores escriben la palabra πολλοὶ con un espíritu áspero, sin embargo, en la edición de Diels-Kranz se escribe πολλοὶ con acento grave, por lo que, la investigación utilizará la palabra πολλοὶ como la refiere este último.

<sup>117</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 118.

<sup>118</sup> Hülsz Piccone, "La unidad de la filosofía de Heráclito", p. 37.

<sup>119</sup> La diferencia entre la traducción de Quintela y la de Hülsz está en el término πολλοὶ, Quintela lo traduce como *la mayoría* Vid. Marco García Quintela, "Texto y traducción de los fragmentos de Heráclito" en *El rey melancólico: Antropología de los fragmentos de Heráclito* (Madrid: Taurus Humanidades, 1992), p. 247. Por otra parte, la edición en español de Marcovich, además de traducir ἄριστοι como *los mejores*, también hace una acotación: pone entre paréntesis aristócratas, lo que se interpreta (al menos en esta traducción) como que los ἄριστοι son los aristócratas; por otro lado, πολλοὶ lo traduce como *la multitud*.

de las cosas, escogen una: *la fama siempre fluyente entre los mortales*; aquí se está esbozando la elección de la unidad frente a la pluralidad (retomando B50 y la unidad de fragmentos B1, B114 y B2), por lo tanto, *los mejores* no sólo reconoce la unidad en la pluralidad o lo común a todos, sino que, resultado de ese juicio, escogen la fama en lugar de la simple satisfacción.

Por otra parte, *los más* están satisfechos con las elecciones que cumplan con sus necesidades básicas (de ahí la comparación con el ganado), se podría decir que *los más* viven únicamente para satisfacer sus necesidades básicas, por lo tanto, no se puede esperar de ellos que busquen comprender la unidad en la pluralidad o reconocer la Ley común: el *Lógos*. A pesar de lo anterior, el fragmento no quiere decir que están incapacitados o que nunca puedan llegar a comprenderlo, lo que dice es que, como resultado de las cosas que eligen, se puede hablar de dos tipos de hombre: los ἄριστοι y los πολλοί.

Respecto a la interpretación de B29, Hülsz propone un macromodelo interpretativo que transita entre dos polos: κόσμος y φρόνησις. El primer polo, correspondiente al κόσμος, es constituido por el *Lógos* como Ley o principio racional, el sentido ontológico del *Lógos*<sup>120</sup>. Por otra parte: “*El segundo polo es la perspectiva del hombre frente al lógos [...] se abren a su vez dos posibilidades de existencia: la de 'los más', los durmientes, y la de los despiertos 'los mejores', quienes no son simplemente los nobles por nacimiento, sino por mérito: los oyentes del lógos*”<sup>121</sup>.

En otras palabras, el segundo polo es el *Lógos* como razón existencial, en donde se determinarán dos tipos de existencias: *los más* (que Hülsz está identificando con los *dormidos*) y *los mejores* (los *despiertos*), éstos últimos no son ἄριστοι por naturaleza (no nacieron siendo *los mejores*) sino que, mediante sus elecciones y acciones logran adoptar ese título; por lo tanto, otra característica que presenta Hülsz de los ἄριστοι es que no nacen siendo *los mejores* sino que, mediante la escucha, comprensión y adopción del *Lógos* es como se vuelven *los mejores* hombres. Lo anterior implica que la condición de los hombres de ser *los mejores* o *los más* no está determinada por naturaleza (no nacieron siendo uno u otro), por lo mismo, son sus elecciones y acciones (y no su condición natural), lo que determinará el tipo de existencia de los hombres.

<sup>120</sup> Ver: CAPÍTULO PRIMERO, 1.1.1. *Lógos*: Ley o principio racional, lenguaje y razón existencial, p. 14.

<sup>121</sup> Hülsz, “La unidad de la Filosofía de Heráclito”, p. 154.

Respecto a *los más*, Hülsz apunta que, si bien, es una característica que se harten de comida y bebida, también los caracteriza aquello que se expresa como “lo que omiten”: “*Más que lo que hacen, es significativo lo que omiten [...] Así, 'los muchos' no eligen*”<sup>122</sup>. Esta última característica de los πολλοὶ se relaciona, de manera inversa, con la elección de los ἄριστοι: la fama. Mientras que los segundos aspiran a valores que se relacionan con la sabiduría y, por lo tanto, son imperecederos; los primeros, están satisfechos con la saciedad de sus necesidades inmediatas.

Expuesto lo anterior, queda aclarar en qué consiste la *fama* que los ἄριστοι eligen sobre todas las demás cosas. Kahn, en el apartado XCVII-XCVIII del capítulo “Commentary on the fragments”, analiza B29 con relación a B20<sup>123</sup>. En ambos encuentra dos concepciones opuestas de la vida y de la inmortalidad: por un lado, está la elección de los ἄριστοι quienes prefieren la fama imperecedera (Aquiles es la figura homérica paradigmática de esta elección) y, por otro lado, está el deseo y la satisfacción de la mayoría de los hombres. La figura de Aquiles es retomada por Kahn para ejemplificar la elección de la fama imperecedera frente a la saciedad que escogen la mayoría de los hombres, el héroe homérico se enfrentó a la elección de una vida larga o una fama eterna, a pesar de que pudo tener una larga vida con descendencia, prefirió la fama.

Lo anterior, permite a Kahn explicar que la fama que prefieren los ἄριστοι no se refiere a la saciedad de las necesidades básicas, es una elección que trasciende a la muerte del sujeto (como fue el caso de Aquiles); por otra parte, si se analiza B29 con relación a B20 se deduce que las características presentes en B20 corresponden a *los más*, éstos no se preocupan por elegir una cosa entre todas, la elección de éstos es descrita como saciedad, están conformes con la satisfacción de sus deseos, por lo mismo, la descendencia que dejan no representa más que nuevas muertes.

Quintela también ofrece una interpretación a la fama elegida por los ἄριστοι; en este caso, la gloria o el renombre es una manera de preservarse en la vida: “*el renombre tiene*

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>123</sup> DK B20

*Una vez que han nacido,  
quieren vivir  
y tener su muerte (debida);  
y también dejan hijos tras de sí,  
para que no falten (nuevas) muertes.*

Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 121.

*sentido en tanto que circula de boca en boca*<sup>124</sup>. Por lo tanto, cuando eligen una cosa frente a todas las demás, están eligiendo la gloria frente a las cosas mortales; por otro lado, la saciedad elegida por los πολλοὶ está asociado a la *desmesura* (ὑβρις) y es reprobable política y moralmente porque sólo es una satisfacción momentánea de las necesidades básicas, si la existencia de los hombres tiene por objetivo último la saciedad de sus deseos, entonces no está comprendiendo la unidad en la multiplicidad y, por lo tanto, no está escuchando ni comprendiendo al *Lógos*.

Por lo tanto, en B29 se esbozan dos tipos de existencias: la de *los más* y la de *los mejores*. *Los más* (πολλοὶ) son comparados con el ganado porque están satisfechos con la saciedad de sus necesidades, se hartan con comida y bebida, por lo mismo, “parece” que no es necesario para ellos comprender la unidad en la diversidad; sin embargo y al igual que *los mejores*, no nacen con esa condición, es decir, no están destinados a ser siempre *dormidos* o *despiertos*, son sus elecciones y acciones lo que los van a calificar como ἄριστοι ο πολλοὶ.

Por otro lado, *los mejores* (ἄριστοι) aspiran a valores imperecederos, escogen una sola cosa en lugar de todas: la fama, ésta se debe tomar como una elección de la unidad frente a la pluralidad. La fama es una elección que trasciende a la muerte del sujeto, el renombre es una manera de preservarse en la vida, sin embargo, hay que tener cuidado con el concepto de fama pues, como se vio en B40 y B129, personajes como Hesíodo o Pitágoras (famosos y reconocidos entre los griegos) son criticados por Heráclito, por lo cual, la fama a la que hace referencia en B29 se relaciona con la Ley o principio racional que es el *Lógos*: la unidad de los contrarios o la unidad frente a la pluralidad.

La anterior es una elección por algo no tan evidente y que requiere un esfuerzo por parte del sujeto, retomando lo que se mencionó en B123<sup>125</sup>, la constitución de las cosas no es clara, se esconde; por lo tanto, la fama que eligen los ἄριστοι es resultado de un juicio realizado por la razón en la que el *Lógos* es el objeto de conocimiento que busca alcanzar el sujeto, éste no es evidente, sin embargo, es el principio racional de todo, por lo mismo, los ἄριστοι son reconocidos por elegir la unidad en la pluralidad: no es evidente, requiere un esfuerzo epistémico y, su comprensión, implica escuchar y entender los alcances existenciales que tiene el *Lógos* en el hombre.

---

<sup>124</sup> Quintela, “Entre la teoría del conocimiento y el análisis social”, p. 84.

<sup>125</sup> Ver. CAPÍTULO PRIMERO, 1.1.3. Teoría del Conocimiento, p. 27.

Por otro lado, B104 compara a *los más* (πολλοί) con los *buenos* (ἀγαθοί):

τίς αὐτῶν νόος ἢ φρήν;  
 δῆμων ἀοιδῶσι πείθονται  
 καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ,  
 οὐκ εἰδότες ὅτι 'οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί'.

*¿Cuál es la sabiduría (política), o la mente (en general) de ellos?  
 Déjanse persuadir por los recitadores (aedos) viajeros de un pueblo al otro,  
 y tienen por maestro al vulgo,  
 no sabiendo que 'los más son malos, y sólo pocos son buenos'.<sup>126</sup>*

Como se observa en la traducción de la *Editio Minor* de Marcovich, la comparación que se hace en el fragmento es entre πολλοὶ y ἀγαθοί, sin embargo, antes de abordar esta relación es importante preguntarse a quién se dirige el fragmento. Al parecer, se deduce que Heráclito formula una crítica contra aquellos que se dejan persuadir por *recitadores* y que desconocen la sentencia de Bías (uno de los 7 sabios): *los más son malos y sólo pocos son buenos*.

La pregunta por el νόος de dichos hombres no es fortuita, Heráclito les recrimina una falta de juicio, una falla epistémica, ya que éstos no sólo tienen maestros equivocados, sino que desconocen la naturaleza de la relación entre *los más-malos* y *los pocos-buenos*. Como se desarrolló en el capítulo anterior, mediante la Teoría del Conocimiento, los hombres pueden utilizar la información que obtienen de los sentidos para formar juicios, además de la intervención de la razón; si el hombre no somete la información que obtiene de terceros (en el caso de B104 lo que dicen los *recitadores* y los *viajantes*) a su razón, se queda con un conocimiento parcial del mundo, incluso falso.

Por lo anterior, la crítica de Heráclito es hacia una falta de juicio que empieza como una falla epistémica, pero tiene repercusiones prácticas: si el hombre es influenciado, ciegamente, por *recitadores* y *viajantes*, sin que juzgue lo que escucha, entonces, no sólo se aleja del conocimiento unificador que implica el *Lógos* sino que, además, desconocerá el significado de máximas morales como la de Bías.

La segunda parte del fragmento es la que hace referencia a la sentencia de Bías: *los más son malos, y sólo pocos son buenos*. El fragmento presenta dos parejas de

---

<sup>126</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 122.

contrarios: πολλοὶ–κακοί (*muchos-malos*) y ὀλίγοι–ἀγαθοί (*pocos-buenos*); si bien, la sentencia que se expone en B104 y la que Diógenes rescata de Bías<sup>127</sup> no es la misma, la idea va en el mismo sentido, la existencia de más hombres *malos* que *buenos*.

Este fragmento agrega una nueva característica a la relación πολλοὶ y ἄριστοι: los πολλοὶ también son *malos*; mientras que los ἄριστοι son *pocos* y *buenos*. Heráclito reconoce en los fragmentos, únicamente, a dos personas<sup>128</sup>: Bías y Hermodoro, dentro de toda la pluralidad de personajes que vivían en Éfeso (y en Grecia en general), sólo reconoce a dos hombres como *buenos* o *útiles* para la ciudad.

Lo anterior, permite ilustrar que la relación ὀλίγοι–ἀγαθοί no es casual, la experiencia (al menos de Heráclito) permite comprobar que son pocos los hombres ἀγαθοί (buenos, valerosos y útiles<sup>129</sup>), además, si se relaciona con el análisis de B29, los ἀγαθοί poseen, lo que Hülsz llama, φρόνησις, es decir, la comprensión epistémica del *Lógos* y del κόσμος.

Aunado a lo previamente mencionado, se pueden relacionar (mediante una inferencia) ὀλίγοι–ἀγαθοί con *los mejores* (ἄριστοι) porque además de ser *buenos* también entienden al *Lógos*; como lo anterior es una tarea complicada que implica elegir lo eterno frente a lo finito (B29) y entender la inteligencia que lo guía todo (B41), son pocos los hombres considerados ἀγαθοί y ἄριστοι.

Por otra parte, la satisfacción de necesidades y deseos inmediatos (B29), la falta de mesura en ciertas actividades placenteras (B117) y la ausencia de reconocimiento al hombre que pudo mejorar la ciudad por ser el *más útil* (B121) son características que presentan *la mayoría* de los hombres (πολλοὶ).

Por lo cual, se concluye de los fragmentos B29 y B104 que la crítica que hace Heráclito a los πολλοὶ es de carácter epistemológico, sin embargo, dicha falla tiene consecuencias en la vida práctica de los hombres como dejarse persuadir por recitadores y viajantes.

<sup>127</sup> “Los malos son muchos” Vid. Diógenes Laercio, “Libro Primero. Biante” en *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más ilustres* (Buenos Aires: Librería Perlado, 1940), p. 42.

<sup>128</sup> Ver. CAPÍTULO SEGUNDO, 2.1.2. Estudio de los fragmentos B49, B39 y B121. Bías y Hermodoro: ejemplos de ἄριστοι, p. 61.

<sup>129</sup> Si bien, la traducción de ἀγαθοί en el fragmento es de *buenos*, también se puede traducir como *valeroso*, *útil*, *recto* y *probo*. Vid. *Manual Griego clásico-Español*, “ἀγαθοί”, p. 2.

### 2.1.2. Estudio de los fragmentos B49, B39 y B121. Bías y Hermodoro: ejemplos de ἄριστοι

Como se mostró en el apartado anterior, B29 y B104 son fragmentos de los que se puede deducir características tanto de los πολλοὶ como de los ἄριστοι; en el caso de B49, B39 y B121, el análisis está enfocado en las características de los ἄριστοι. B39 y B121 son un caso especial porque son los fragmentos en los que se menciona a las únicas dos personas a las que Heráclito reconoce, por lo mismo, el análisis de esos fragmentos va en el camino de describir por qué Bías y Hermodoro son ejemplos de ἄριστοι<sup>130</sup>.

#### Fragmento B49

<υ> εἷς ἕμοι μύριοι ἐὼν ἄριστος ἦι.

*Un hombre vale para mí como diez mil,  
si es el mejor.*<sup>131</sup>

B49 se puede considerar un “fragmento de transición”<sup>132</sup> de B104 a los fragmentos que hablan de Bías y Hermodoro (B39 y B121). Su relación con B104 es que continúa explorando los alcances de la sentencia de Bías: “*los más son malos, y sólo pocos son buenos*”; en el caso de B49, la relación es entre un hombre (uno de los ἄριστοι) y diez mil, Heráclito le asigna el valor de diez mil hombres a uno de los ἄριστοι lo que lleva a la conclusión de que prefiere las virtudes de este frente a la cantidad.

La importancia de un hombre no se mide en la cantidad sino en la calidad de éste, las virtudes que presenta uno de los ἄριστοι son preferibles (aunque sólo sea un hombre) y éste vale tanto como los diez mil hombres que no son *los mejores*.

Está presente la relación entre *malos-muchos* y *buenos-pocos*, sólo que B49 agrega que los ἄριστοι son pocos comparados con los malos, pero, aunque en cantidad son menos, sus cualidades les permiten ser valorados y considerados preferibles a los hombres que no son los ἄριστοι, aunque los últimos sean más.

<sup>130</sup> Es importante aclarar que en ningún fragmento Heráclito menciona que Bías y Hermodoro son ejemplos de hombres que se pueden calificar como ἄριστοι, considerarlos como ejemplos de ἄριστοι es producto de la interpretación de la autora de la investigación, resultado del análisis de algunos fragmentos como B49, B39 y B121.

<sup>131</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 120

<sup>132</sup> Ver. Nota 16 de la INTRODUCCIÓN, p. 11.

La preferencia de Heráclito por *los mejores* frente a los demás hombres (o a *los más*) es porque lo que desconocen los πολλοὶ es nada menos que la relación de su vida con el orden del mundo (el *Lógos*), por lo tanto, es una incomprensión vital y existencial.

Respecto a lo anterior, Sebastián Aguilera afirma lo siguiente: “*La opinión de Heráclito es que los hombres siempre se muestran incapaces de comprender el lógos, pero no se trata de una incomprensión menor, [...] se trata de algo más profundo que toca al hombre en su fibra más íntima: su razón, aquello en virtud de lo cual se diferencia de muchas especies*”<sup>133</sup>; es decir, la incomprensión del *Lógos* es una omisión existencial porque los hombres están ignorando lo que los diferencia de otras especies, lo que los hace ser hombres.

Por lo tanto, si hay un hombre que sí comprenda al *Lógos* y que, además, entienda la relación de éste con su vida, entonces, ese hombre (llevando las palabras de Aguilera a las últimas consecuencias) que comprende lo que significa ser hombre es más valioso que diez mil que no entienden eso; por lo mismo, para Heráclito son pocos ἄριστοι, entre ellos, están las únicas dos personas (de las que se tiene registro en los fragmentos) que son reconocidos por el presocrático: Bías y Hermodoro.

B39, es el fragmento que habla de Bías:

ἐν Πριήνηι Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω,  
οὔ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.<sup>134</sup>

*En Priene nació Bías, hijo de Teutames,  
cuyo lógos era mayor que el de los demás.*<sup>135</sup>

La traducción que ofrece Hülsz tiene dos observaciones: la primera, es la traducción del término *λόγος* y, la segunda, siguiendo el orden y la selección de fragmentos de Diels, Hülsz omite parte del fragmento que autores como Farre consideran que forma parte del fragmento original.

Respecto a la traducción de *λόγος*, Hülsz lo traduce como “renombre”, “valía” o “reputación” y está relacionado con la capacidad de escucha del hombre, por lo mismo,

<sup>133</sup> Sebastián Aguilera Quiroz, “La política del *Lógos*: reflexión sobre el pensamiento político de Heráclito de Éfeso”, *BYZANTION NEA HELLÁS*, no. 32 (2013): p. 30.

<sup>134</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 121

<sup>135</sup> Hülsz, “Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentarios”, p. 109.

siguiendo la propuesta del especialista, el reconocimiento de la valía de Bías es un reconocimiento a la capacidad de escuchar a la Ley o principio racional, es decir, de identificar la unidad de los contrarios.

Por otro lado, el fragmento y la traducción que nos ofrece Hülsz sigue la selección de Diels del fragmento, sin embargo, autores como Farre considera que ésta sólo es la primera parte del fragmento, la segunda dice: *“Los prieneses le consagraron un recinto sagrado llamado Teutameno”*<sup>136</sup>. La acotación es relevante porque especialistas como Kahn la toman en cuenta a la hora de describir el papel político de Bías en el pensamiento de Heráclito.

Lo que resalta Heráclito en el fragmento es el *lógos* (valía o reputación) de Bías, siguiendo con el análisis de B29, uno de los ἄριστοι es el hombre que escoge la *fama fluyente entre los mortales* por lo mismo, Bías sería un ejemplo de ἄριστοι. Ahora bien, falta indagar en qué consiste la valía que Heráclito reconoce de Bías, para lo cual, es necesario exponer qué dicen Diógenes y Heródoto sobre el personaje histórico.

En el libro I, Diógenes Laercio muestra algunos datos biográficos de Biante, así como una selección de sentencias de éste. Bías nacido en Priena, hijo de Teutamio; considerado uno de los siete sabios porque, entre otras razones, era considerado un orador que defendía fervientemente las causas justas por medio de su capacidad oratoria<sup>137</sup>.

Por otra parte, entre las sentencias que se rescatan, la más conocida (y que se mencionó cuando se analizó B140) es *Los malos son muchos*, sin embargo, hay dos sentencias que podrían justificar el reconocimiento de la valía de Bías: la primera, *“Ser fuerte en el cuerpo es obra de la Naturaleza; mas decir lo útil a la patria es cosa del ánimo y de la prudencia. Las riquezas vinieron a muchos casualmente”*<sup>138</sup>, aquí, Biante hace una diferencia entre las virtudes que se obtiene por naturaleza (cuerpo fuerte) y las que se adquieren con el hábito (útil y prudente), las segundas son producto del esfuerzo del hombre y, por lo tanto, son preferibles; la segunda parte de la sentencia es una crítica a la riqueza sin hábito ni prudencia, muchos de las riquezas se obtienen por fortuna y no por el esfuerzo o la habilidad de los hombres. La anterior sentencia, refleja la crítica que hace Heráclito a

<sup>136</sup> Luis Farre, “Fragmentos de Heráclito” en *Heráclito. Fragmentos* (Buenos Aires: Aguilar, 1977), p. 118.

<sup>137</sup> Una vivencia recogida por Diógenes que ilustra la pasión con la que Bías defendía lo justo en los juicios es el último juicio a que asistió, en el que (ya anciano) defendió a un amigo hasta su liberación, posteriormente, falleció en las piernas de su nieto debido al ímpetu de su última tarea. *Vid.* Laercio, “Libro Primero. Biante”, p. 41.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 42.

la riqueza sin juicio ni prudencia de muchos de los efesios, como lo expone en el fragmento B125a, en donde sarcásticamente recomienda a los efesios que la riqueza no les falte para que no sea evidente su inferioridad<sup>139</sup>.

La segunda sentencia, son preceptos y consejos para una vida mejor, entre los que se pueden rescatar los siguientes: “[...] *Ama la prudencia [...] Toma la sabiduría por compañera desde la juventud hasta la vejez, pues ella es la más estable de todas las posesiones*”<sup>140</sup>. De nuevo está presente la importancia de la prudencia (que, por lo visto en la anterior sentencia, es lo que le va a permitir al hombre ser útil para su patria), sólo que en esta ocasión, la sabiduría juega un papel importante en la formación del carácter del hombre; la sentencia enseña que es preferible cultivar la sabiduría desde la juventud hasta la vejez porque es la propiedad más constante de todas, esto es así porque gracias a ella, el hombre forma su carácter como hombre y como ciudadano, por lo tanto, la sabiduría tiene una aplicación práctica y política para Bías.

El siguiente aspecto trata sobre la información que se obtiene de Heródoto, en el Libro I de su *Historia*, Heródoto habla de la conquista de los persas a Jonia; ante la conquista de Harpago a las ciudades de Jonia, Biante de Priene les expuso a sus conciudadanos un plan conveniente: partir a Cerdeña en grupo de flotas y fundar una única ciudad para todos los jonios (con la posibilidad de expandirse por todas las islas) viviendo libres de la esclavitud, advirtiéndoles que “*si se quedaban en Jonia -prosiguió- no veía la posibilidad de que, en el futuro, pudieran gozar ya de libertad*”<sup>141</sup>. Es por ese consejo, que Heródoto considera a Bías un hombre sabio, preocupado por el presente y el futuro de su ciudad que, además, tenía la prudencia de proyectar planes para mejorar las condiciones de sus ciudadanos.

Regresando al análisis del B39 y retomando lo que mencionaban Diógenes y Heródoto, la valía que Heráclito reconoce de Bías va en el sentido de sus habilidades y trayectoria política, si bien, en el fragmento Heráclito no lo menciona, por la información que se tiene de Bías se puede concluir que era un hábil orador que utilizaba esa cualidad para defender las causas justas, además, era un hombre interesado en su ciudad. Por lo tanto, se deduce que, son las habilidades como político y sabio lo que el presocrático rescata de Bías, esta interpretación coincide con la de Kahn, quien en el apartado LXII del capítulo

---

<sup>139</sup> Esta idea se retomará en el análisis del fragmento B121, p. 61.

<sup>140</sup> Laercio, “Libro Primero. Biante”, p. 42.

<sup>141</sup> HDT. I. 170.2

“Commentary on the fragments”, reconoce en la imagen de Bías dos cosas: su figura ejemplifica la oposición y que, en última instancia, logró la fama siempre fluyente entre los mortales.

Para Kahn, Bías ejemplifica en B39 la oposición entre un hombre y *muchos*: el primero, merece estima por su sabiduría y sus acciones justas, mientras que los segundos (*muchos*) sólo son considerados como la masa de la humanidad pues no se destaca nada de ellos, por lo mismo, tampoco son considerados dignos de estima. Esta interpretación la relaciona con B29 en donde *los más* se satisfacen como si fueran ganado, mientras que los *mejores* eligen la fama frente a las demás cosas.

Desde el punto de vista de la investigación, la relación que hace Kahn entre B39 y B29 justifica que la figura de Bías también ejemplifique la estructura del orden del universo. El especialista comenta que lo Uno (en el caso de B39 es un hombre y en el de B29 es la elección de los ἄριστοι) también puede ser considerado como el Fuego, mientras que *los muchos* son todas las demás cosas (que no son lo Uno o el Fuego), en este caso, la figura del Fuego funge como representante de la Unidad o el *Lógos*; por lo anterior, Kahn ve en B39 una oposición entre la unidad y la pluralidad o lo Uno y todo lo demás, agregando que lo primero (la unidad o lo Uno) es digno de estima por su naturaleza justa y sabia.

En último lugar, la interpretación que hace Kahn retoma la segunda parte de B39, la que hace referencia al recinto que los prieneses le consagraron en Teutameno; para el especialista, el hecho de que Bías tuviera un santuario en su honor (que además es un objeto de culto de los hombres después de la muerte) es un argumento que justifica considerarlo como uno de los ἄριστοι puesto que, logró la *fama siempre fluyente entre los mortales* (como lo dice B29) por ser un hombre sabio, justo y un buen consejero.

Finalmente, la interpretación de Hülsz esclarece el sentido en que Heráclito está considerado la valía por la que reconoce a Bías frente a los demás hombres; dice Hülsz: “*la valía estaría estrechamente vinculada con la verdadera sabiduría, la capacidad de escuchar (percibir y comprender y obedecer) al lógos del proemio.*”<sup>142</sup> En otras palabras, el *lógos* (valía) de Bías es mayor que el de los demás porque logró percibir, comprender y obedecer<sup>143</sup> al *Lógos*, es decir, no sólo es necesario escuchar la *Lógos*, también es

---

<sup>142</sup> Hülsz, “Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentarios”, p. 110.

<sup>143</sup> Una idea similar es retomada por Eggers quien menciona cinco características que tiene el *Lógos* y, de las cuales, las primeras tres son las que el hombre debe reconocer para pasar de ser un *dormido* a un *despierto*,

necesario que se comprenda (como Principio racional y unidad de contrarios) y, finalmente, que se obedezca, que el hombre siga su vida de acuerdo a ese Principio racional; Bías logró esas tres condiciones y por eso su valía merece el reconocimiento no sólo de Heráclito, sino de los demás ciudadanos.

Otro de los hombres que es reconocido por Heráclito es Hermodoro, como lo menciona el fragmento B121:

ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι  
καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν,  
οἵτινες Ἐρμόδωρον ἄνδρα ἐωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες·  
ἡμέων μὴδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω·  
εἰ δὲ μή, ἄλληι τε καὶ μετ' ἄλλων.

*Los Efesios harían lo mejor ahorcándose todos, cada hombre adulto sin excepción, y dejando la ciudad a los impúberos menores, ya que han expulsado a Hermodoro, el más útil (o capaz) hombre entre ellos, alegando:*

*'Entre nosotros que nadie sea el MÁS útil; de lo contrario, que sea en otra parte y entre otros'<sup>144</sup>*

El fragmento es una crítica y, al mismo tiempo, una sentencia. Por un lado, la crítica va dirigida a los efesios quienes expulsaron a Hermodoro; mientras que la sentencia es que sería mejor para la ciudad dejarla en manos de los menores, ya que los hombres no sólo no saben reconocer la importancia de la utilidad de los hombres para la ciudad, sino que, resultado de esa ignorancia, expulsaron al más útil de todos.

De igual modo, el análisis del fragmento no estaría completo sin cuestionar qué representa la figura de Hermodoro dentro del pensamiento de Heráclito, para lo cual, es conveniente la cita que Caballero presenta de Hesiquio quien, a su vez, está citando a Polemón: *“figuraba por escrito en el código legal de Hermodoro: <<que las mujeres libres porten calzado escítico de cuero>>[...] que usen un tipo de calzado de una modestia*

---

éstas son: escucharlo, comprenderlo y obedecer como se obedece una ley. *Vid.* Eggers Lan, Conrado, “Teoría heraclítea del Lógos”, p. 12.

<sup>144</sup> Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, pp. 125-126.

*inusitada en la aristocracia efesia, acostumbrada a la ostentación de riqueza, a la ἀβροσύνη típica de la nobleza de la Jonia microasiática*<sup>145</sup>

Por la cita que se recupera de Polemón, la propuesta política de Hermodoro se dirigía al control de los excesos económicos de la aristocracia, una ciudad moderada y precavida en el uso del dinero. Caballero, respecto a la propuesta política de Hermodoro menciona: “*apuntan a una contención espiritual y material del estilo de vida aristocrático. [...] ponía en cuestión el estilo de vida de una aristocracia ávida de extender sus riquezas a costa del pueblo*”<sup>146</sup>. Por lo tanto, la propuesta política de Hermodoro tenía como propósito ordenar y reeducar a la aristocracia, tanto en el sentido económico como en los principios y valores que seguía, pues, consideraba que los excesos de este grupo afectaban a toda la ciudad.

Por lo anterior, cuando Heráclito reconoce a Hermodoro como el más útil de los hombres, se deduce que apunta a una utilidad política: la propuesta de Hermodoro era formar una ciudad justa, en donde la aristocracia no abusara, por su riqueza y poder, del pueblo; sin embargo (y por lo que menciona Caballero) tampoco quería segregar a la aristocracia, sino formar ciudadanos sencillos tanto en el aspecto económico como en los valores que deberían regir la ciudad.

Respecto a la interpretación de B121, Kahn apunta a una oposición entre la unidad y la pluralidad: una interpretación ontológica con consecuencias políticas. Por un lado, está el hombre expulsado a pesar de sus méritos y, por otro, están todos los demás hombres (que se alejan de ser los más útiles para la ciudad), éstos represan una acción autodestructiva porque no reconocen la importancia de la utilidad para mejorar la ciudad y rechazan el liderazgo del ciudadano más capaz.

Kahn nombra esta acción como *paradigma de la locura humana*<sup>147</sup> en donde la hostilidad a la excelencia como se presenta en el fragmento cuando dice “*Entre nosotros que nadie sea el MÁS útil; de lo contrario, que sea en otra parte y entre otros*” es un error ontológico y político, esto es así porque se ignora el papel del *Lógos* (o como lo llama Kahn: el principio de unidad inteligente) en la política, éste implica un orden compartido y la

---

<sup>145</sup> Raúl Caballero, “Las musas jonias aprenden a escribir: Ley escrita y tratado en prosa en los Milesios y Heráclito”, *Emérita (EM)*, no. LXXVI 1 (2008): p. 11.

<sup>146</sup> *Ibid*, p. 13.

<sup>147</sup> *Vid.* Charles H. Kahn, “Commentary on the fragments: LXIV” en *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (London: Cambridge University Press, 2004), p. 179.

capacidad humana de captar lo común; si no se reconoce la relación entre el orden y la capacidad de los hombres de captarlo, entonces hay un problema epistemológico y afecta, en última instancia, a la ciudad. Cuando los hombres expulsan al ciudadano *más útil*, el que puede entender y obedecer ese orden, dañan la seguridad y la formación de la ciudad, por eso es un *paradigma de la locura humana*, al final terminan dañándose a ellos mismos.

Kahn y Quintela coinciden en el papel político de Hermodoro dentro del pensamiento de Heráclito, para Quintela<sup>148</sup> B121 es una disputa política sobre cuáles son los méritos que debe tener el hombre privilegiado y, entre dichos méritos, debe estar la utilidad tanto del gobernante como de los ciudadanos.

Como se pudo notar, la interpretación de B121 tiene un sentido político, al menos si se sigue la postura de Kahn-Quintela-Caballero-Aguilera, si bien, tanto Bías como Hermodoro son elogiados por Heráclito y ambos son considerados útiles para la ciudad, no son por las mismas razones: mientras que Bías es reconocido como uno de los siete sabios, Hermodoro es un político, un gobernante, que incluso tenía un código legal con preceptos para los ciudadanos (como se expuso en la cita que recupera Hesiquio de Polemón); por lo tanto, es relevante preguntar en qué consiste ser un buen gobernante.

Aguilera responde a la pregunta sobre el buen gobernante caracterizándolo como aquel que vive en atención al *Lógos*: *“Aquel que quiera gobernar debe ser el mejor, sólo ahí tiene la valía de mil hombres, pero ello sólo es posible si se ha escuchado o prestado atención a lo que el lógos muestra y se ha concordado, es decir, se ha prácticamente hecho uno con aquella verdad, cosa que significa no otra cosa que vivir conforme al lógos”*<sup>149</sup>. De la anterior cita, se puede deducir la relación entre B121 y B49, el gobernante debe ser un ἄριστοι, quien (comparado con *los más*) tiene el valor de diez mil hombres porque él tiene una relación diferente con el *Lógos*: lo escucha, concuerda con él y vive conforme a él.

En anteriores párrafos se exponía la idea de que no sólo es necesario que el hombre escuche o esté atento al *Lógos*, también es necesario que comprenda (o concuerde con él) para, finalmente, vivir conforme al *Lógos*; se deduce, de lo que Aguilera explica, que el gobernante debe ser un ἄριστοι en el sentido más completo del término porque él debe ser el ejemplo para que los demás hombres lleguen a ser *despiertos*, si el gobernante no

---

<sup>148</sup> Vid. Quintela, “Entre la teoría del conocimiento y el análisis social”, p. 86.

<sup>149</sup> Aguilera Quiroz, “La política del *Lógos*: reflexión sobre el pensamiento político de Heráclito de Éfeso”, p. 27.

entiende el sentido del Principio racional que es *Lógos* y, sobre todo, no comprende cómo éste afecta su vida, entonces no podrá gobernar la ciudad de la mejor manera posible. Por lo tanto, el buen gobernante debe ser un ἄριστοι porque escucha, comprende y vive conforme al *Lógos*.

Si bien, Hermodoro es el ejemplo más cercano que tiene Heráclito para describir a un buen gobernante, tampoco se debe dejar de lado la propuesta política de éste pues, parece que el presocrático también concuerda con ella. Retomando la cita de Polemón, se hablaba de una propuesta de control económico que si bien, en un primer momento, está dirigido a los aristócratas<sup>150</sup> (por ser lo que poseen más riquezas en la ciudad) también se extiende a los ciudadanos en general, ya que su propuesta no sólo es económica, sino que también busca un equilibrio entre dinero y sabiduría porque, parece, que los aristócratas poseen el primero pero no lo segundo, por lo mismo, abusan de su poder y no son útiles para la ciudad.

Heráclito coincide con Hermodoro en la denuncia a los ricos de Éfeso, quienes ocupan la riqueza como un instrumento de alarde y de abuso de poder. Un ejemplo de ello es el fragmento B125a<sup>151</sup> en donde, de manera irónica, alienta a los Efesios a que nunca les falte la riqueza, de lo contrario, quedarían en evidencia sus carencias y vicios; en otras palabras, no es un rechazo al dinero por el dinero mismo sino al vacío que muchas veces representa en sus conciudadanos que, al parecer, tienen el dinero, pero sólo eso, no hay virtud, sabiduría o alguna utilidad política en poseerlo, por lo mismo, es una riqueza vacía.

Se expuso que la propuesta legislativa de Hermodoro afectaba, principalmente, a los intereses de la aristocracia, además de los puntos en los que coincide la crítica de Heráclito y la de Hermodoro, sin embargo, B121 es una crítica a los Efesios que expulsaron al más útil de los hombres, entonces ¿cuáles son las razones por las cuales lo expulsan? Caballero parte de la postura de que la expulsión de Hermodoro fue una decisión conjunta del pueblo y la aristocracia. Ambos grupos veían como un potencial problema la

---

<sup>150</sup> Caballero menciona que el ideal aristocrático que se ve amenazado por la propuesta legislativa de Hermodoro es la ἀβροσύνη que surge de la conquista de Creso y la unión (por medio de la ofrenda ritual de la πόλις) de la ciudad de Éfeso y el templo de Artemis; lo que da como resultado, tiranos que gobiernan bajo el imperio lidio, pero con un cierto grado de autonomía. *Vid.* Caballero, “Las musas jonias aprenden a escribir: Ley escrita y tratado en prosa en los Milesios y Heráclito”, pp. 12-13.

<sup>151</sup> DK B125a

*¡Que jamás falte la riqueza a los Efesios,  
para que quede comprobada su bellaquería (perversidad)!  
Marcovich, Heraclitus. Texto griego y versión castellana, p. 126.*

acumulación de poder en manos de un hombre, además, las propuestas políticas de Hermodoro menguaban el estilo de vida y los beneficios de la aristocracia, por lo tanto, la mayor parte de este grupo estaba en contra de él.

Expuesto lo anterior, se concluye del apartado 2.1 lo siguiente: una característica que comparten los πολλοὶ y los ἄριστοι es que ninguno nació siendo uno u otro, son sus juicios y acciones los que los definen; sin embargo, presentan características particulares.

Los ἄριστοι escogen la fama (la unidad frente a la pluralidad); aspiran a valores que se relacionan con la sabiduría y, por lo tanto, son imperecederos; su elección es por algo no evidente, requiere un esfuerzo epistémico del hombre; son pocos comparados con *los muchos*, sin embargo, ellos logran reconocer la relación entre su vida y el orden del mundo (*Lógos*), por lo mismo, comprenden lo que los hace ser hombres; finalmente, ellos logran percibir, comprender y obedecer al *Lógos*, por esto, son ejemplos de sabios (como Bías) y de buenos gobernantes (como Hermodoro).

Los πολλοὶ buscan la satisfacción de sus necesidades inmediatas, dicha acción no es reprobable en sí misma, el problema es cuando se tiene por objetivo único en la vida la satisfacción de los deseos y las necesidades básicas; la elección de la saciedad, muchas veces los lleva a no tener medida en ciertas actividades placenteras (como la bebida en B117); se dejan persuadir por falsos maestros porque creen sin someter lo que les dicen a la razón, lo que es una falla epistemológica que tiene consecuencias prácticas pues terminan desconociendo el sentido de sentencias como la de Bías; no reconocen al hombre que puede mejorar la ciudad por ser el más útil, lo que los conduce a una hostilidad por la excelencia que termina dañando a la ciudad; finalmente, comparados con los ἄριστοι, son muchos.

Tanto Bías como Hermodoro tienen sugerencias políticas para los ciudadanos, del anterior análisis, se desprende la interpretación de que Heráclito (de acuerdo con lo que dicen los fragmentos B29, B121 y B125a) coincide con ellos en evitar la riqueza vacía, ésta es una riqueza sin hábito, prudencia o sabiduría, que se obtuvo por fortuna; es reprobable porque consideran que es la causa de los abusos de poder de los aristócratas a los demás ciudadanos, además, no es útil pues ellos sólo buscan enriquecerse sin aportar nada a la ciudad.

## 2.2. Análisis de los *dormidos* y *despiertos* en los fragmentos B1, B88, B89, B2, B34, B26, B75, B73, B114 y B21

El objetivo del presente apartado es revisar las características de los *dormidos* y *despiertos* que se presentan en los fragmentos B1, B88, B89, B2, B34, B26, B73, B75, B114 y B21; en el caso de este apartado, los tipos de hombre se van a dividir en *dormidos* y *despiertos*<sup>152</sup>, por lo mismo, se indagará en los fragmentos mencionados las características de cada uno de ellos; por esta razón, algunos fragmentos que ya se habían analizado en anteriores apartados (como es el caso de B1, B114 y B2) se retoman en interés del objetivo mencionado.

Para lograr dicho objetivo, la exposición se va a dividir en tres subapartados: Fragmentos de transición: B1, B88 y B89; ¿Quiénes son los *dormidos*? Análisis de los fragmentos B2, B34, B26, B73 y B75; finalmente, ¿Quiénes son los *despiertos*? Análisis de los fragmentos B114 y B21.

La selección de fragmentos para este apartado obedece a dos criterios, por un lado, están los fragmentos que incluyen en su traducción los términos *dormido* y *despierto*, para lo cual, se consultaron tres ediciones en español (*Editio Minor* de Marcovich, *Heráclito. Fragmentos* de Luis Farre y la edición que traduce y comenta Conrado Eggers Lan); por otro lado, están los fragmentos que, si bien, no incluyen los términos *dormido* y *despierto* en su traducción, la interpretación de ellos muestra características de uno u otro (ejemplo de ello son los B34 y B114). El caso de B2 es especial porque hace referencia a los  $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$  sin embargo, se incluye en este apartado, y no en el anterior, porque el análisis que se hace del fragmento corresponde a la unidad de interpretación propuesta por Hülsz (B1, B114 y B2), por lo mismo, describe características de los *dormidos*.

---

<sup>152</sup> Es importante hacer la aclaración de que los términos *despierto* y *dormido* se van a utilizar en este trabajo de investigación como una forma de caracterizar a los tipos de hombres de acuerdo con la atención que presten al *Lógos* y a la capacidad de homologar sus acciones a la naturaleza del principio racional, sin embargo, en Heráclito no son dos categorías fijas, es decir, no hay una categoría de despierto que se oponga a una categoría de dormido; estas son creadas en aras de la investigación. Ver. Nota 12 de la INTRODUCCIÓN, p. 9.

### 2.2.1. Fragmentos de transición: B1, B88 y B89

Al igual que en el apartado anterior, en la descripción de los *dormidos* y los *despiertos* hay fragmentos que permiten introducir no sólo el tema sino, también, presentan características de ambos tipos de hombre; estos fragmentos son llamados de transición<sup>153</sup> porque funcionan como tronco común para comenzar a describir a los *dormidos* y *despiertos*.

Fragmento 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 εἰκόσιν πειρώμενοι  
καὶ ἐπέων καὶ ἔργων  
τοιουτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι  
κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον  
καὶ φράζων ὅκωζ ἔχει·  
τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους  
λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν  
ὅκωσπερ ὁκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται.<sup>154</sup>

*[I] Aunque el lógos es éste siempre los hombres resultan incapaces de comprenderlo, tanto antes de escucharlo como una vez que lo han escuchado. [II] Pues aunque todas las cosas suceden según este lógos, parecen inexpertos experimentando palabras y hechos tales como los que yo expongo, cuando distingo cada cosa según su naturaleza, mostrándola tal como es. [III] A los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que cuanto descuidan dormidos.<sup>155</sup>*

La interpretación de B1 se puede dividir en dos temas: las características del *Lógos* y las actitudes de los hombres frente a él. El *Lógos* (como se mencionaba en el primer capítulo) es eterno y todas las cosas suceden conforme a él, en otras palabras, es principio eterno que afecta a todas las cosas, por lo mismo, es común. El problema, apunta Heráclito, está en la postura o actitud de los hombres frente a este principio.

<sup>153</sup> Ver. Nota 16 de la INTRODUCCIÓN, p. 11.

<sup>154</sup> Miroslav Marcovich, HERACLITUS. Texto griego y versión castellana (Mérida: Talleres gráficos universitarios, 1968), p. 21.

<sup>155</sup> Hülsz, "Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario", p. 101.

Siguiendo la traducción y orden propuesto por Hülsz de B1, es en la tercera parte (cuando Heráclito dice *a los demás hombres*) donde se anuncia el contraste entre dos tipos de hombre: *dormidos* y *despiertos*, si bien, en este fragmento aún no menciona las características particulares de uno u otro, sí señala una diferencia entre dos estados: el despierto y el dormido. Por lo anterior, se deduce que las características que se presenta en la primera y segunda parte del fragmento hacen referencia al tipo de hombre que no es Heráclito, es decir, a los *dormidos*.

La primera característica que menciona es la incapacidad de comprender al *Lógos*, a pesar de que este es eterno, los hombres se muestran incapaces de comprenderlo; si bien, en sí ya es un problema su incomprensión, es un problema mayor el hecho de que no hay ningún cambio en este tipo de hombres una vez que han escuchado al *Lógos*, es decir, no han comprendido al *Lógos* ni antes ni después de escucharlo. Aunque no se mencione en este fragmento, esta incomprensión no se debe considerar como permanente ni inmutable, el tipo de hombre al que se refiere en B1 puede llegar a la comprensión del principio racional que es el *Lógos* mediante el uso de su razón (teoría del conocimiento) ya que hay características comunes en todos los hombres: el pensar, conocerse a sí mismo y ser sensatos es una posibilidad en todos los hombres (como lo menciona B113 y B116)<sup>156</sup>.

La siguiente característica es su inexperiencia experimentado palabras y hechos; el juego de palabras que presenta Heráclito es complejo por sí mismo: *inexpertos experimentando*, a pesar de que están teniendo la experiencia del *Lógos* (porque este es común y es con lo que mantienen un trato constante, como lo menciona B72a) parecen inexpertos (como si fuera algo extraño y nunca antes visto), esto es así porque no comprenden en qué consiste la labor de Heráclito: *distinguir cada cosa según su naturaleza*.

Respecto a la labor del presocrático, es conveniente mencionar el análisis que realiza Conrado Eggers, en “La teoría heraclítica del *Lógos*”, donde estudia la fórmula *κατὰ φύσιν* (*según naturaleza*) que implica superar la individualidad del hombre: “*analizar cada acción o cada palabra según su 'constitución' o 'naturaleza', según su φύσις, implica percatarse de la conexión fundante que cada acción o cada palabra guardan con el Lógos común*”<sup>157</sup>, es decir, al preguntar por la constitución o naturaleza de una acción o palabra,

<sup>156</sup> Este tema se abordará con más cuidado en el apartado 2.4 ἦθος de los *despiertos-ἄριστοι* y el de los *dormidos-πολλοί*, p. 105.

<sup>157</sup> Conrado Eggers Lan, “La teoría heraclítica del *Lógos*”, NOVA TELLUS, no. 5 (1987): p. 14.

se está indagando por la conexión de ésta con el *Lógos*. En el caso de B1, la tarea de Heráclito consiste en distinguir la conexión de todas las cosas con el *Lógos* común, superar la individualidad del sujeto que pregunta para entender su participación con lo común.

Dicho lo anterior, los inexpertos que experimentan palabras son inexpertos porque, a pesar de que el *Lógos* es común y todas las cosas suceden conforme a él, develar esta relación de todas las cosas con el *Lógos* implica un esfuerzo intelectual que no todos los hombres están dispuestos a hacer; de ahí resulta la diferencia entre la ocupación de Heráclito y los inexpertos o, como la traducción del fragmento lo indica, *los demás hombres*.

Finalmente, en la última parte del fragmento es donde se muestra un indicio de que en B1 se está hablando de dos tipos de hombre: los *demás hombres* y a los que no les pasa inadvertido lo que dice Heráclito. A los primeros, los *demás hombres*, además de pasarles inadvertidas las cosas con las que conviven constantemente, también se les atribuye que, en su caso, no habría diferencia entre estar dormidos o despiertos puesto que desatienden sus acciones y su relación con lo común como si estuvieran durmiendo. Por otra parte, los hombres a los que no les pasa inadvertido lo que dice Heráclito son los que entienden en qué consiste la labor del presocrático, reconocen la conexión de las cosas con el *Lógos* común y, sobre todo, entienden la influencia de éste en su vida.

Respecto al papel de los *dormidos* y *despiertos* en B1, Hülsz propone una unidad de interpretación de los fragmentos B1, B2 y B17 que relacionará con una negligencia epistémica general. En el caso de B1 hay una dualidad entre el saber positivo (*Lógos*: que siempre está presente y que todas las cosas suceden conforme a él) y la incomprensión del saber humano, que está relacionado con la *experiencia de los inexpertos*, es decir, aunque estén en contacto o estén experimentando lo que dice Heráclito, no lo reconocen (por eso son inexpertos).

Por otro lado, B2 aporta a la interpretación características del *Lógos* como que es común, universal y una ley eterna del devenir, sin embargo, aunque es común, la mayoría vive como si tuviera una sabiduría privada; lo anterior, Hülsz lo relaciona con la manifiesta incomprensión y posterior encubrimiento que está presente en B17<sup>158</sup>: *“lejos de adecuar su pensamiento a aquello que tienen bajo las narices [...], los hombres (más precisamente, no*

---

<sup>158</sup> DK B17

*La mayoría de los hombres no reparan en las cosas/con que topan, /ni tampoco llegan a conocerlas al instruírseles, /pero se lo imaginan.*

Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 23.

la mayoría, sino el más vago 'muchos') 'no entienden' [...] las cosas con las que tratan día con día, ni las conocen luego de haberlas aprendido, pero encubren su incomprensión con el autocomplaciente 'parecer' o 'creer'<sup>159</sup>, es decir, hay un doble problema en los hombres: por un lado, no entienden las cosas con las que tratan todos los días (unidad de contrarios) y, por otro lado, ocultan su incomprensión en el *autocomplaciente* creer.

Como resultado de lo anterior, B1 abre la discusión sobre la distinción entre los *dormidos* y los *despiertos*, se exponen algunas tareas que tienen que hacer los hombres para alcanzar la comprensión del *Lógos* (que, en último caso, es la manera en que podrán pasar de ser *dormidos* a *despiertos*) entre ellas está distinguir cada cosa según su naturaleza, es decir, distinguir la relación de todas las cosas con lo común, lo que incluye la unidad de los contrarios.

Respecto a la unidad de los contrarios, de B88 se deduce un análisis de la relación de todas las cosas con lo común o la pluralidad de contrarios con la unidad:

ταὐτό τ' ἐνι [ἐνὶ?] ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

*Lo mismo en nosotros [o: para lo uno] es viviente y muerto,  
y lo despierto y lo que duerme,  
y joven y viejo:  
pues estas cosas, transpuestas, son aquéllas,  
y aquéllas, a su vez transpuestas, éstas.*<sup>160</sup>

Dos temas se rescatan de B88: la unidad y la relación de los contrarios. La primera parte del fragmento (*Lo mismo en nosotros [o: para lo uno]*) muestra la unidad en todo, tanto en la Ley o principio racional que es el *Lógos* como en el hombre; como principio racional, el *Lógos* es la unidad de los contrarios, en el caso de B88 son tres pares de opuestos los que lo conforman: *viviente y muerto, lo despierto y lo que duerme, joven y viejo*.

Por otra parte, en el hombre también está presente la unidad de éstos tres pares de contrarios, esto es así por la relación entre el *Lógos-ψυχή*, el análisis de B45 se realizará en Capítulo Tercero<sup>161</sup>, sin embargo, adelanto el estudio, se puede decir que la *ψυχή* se presenta como la sede de la facultad del hombre que le permite entender la unidad de los

<sup>159</sup> Hülsz, "El *lógos* como *phrónesis*: la idea heraclitea del hombre", p. 254.

<sup>160</sup> *Ibid.*, pp. 244-245.

<sup>161</sup> Ver: CAPÍTULO TERCERO, 3.2. Relación *ψυχή* -Implicaciones éticas, p. 124.

contrarios, por lo mismo, es a través del autoconocimiento como el hombre entiende la unidad de los tres pares expuestos en B88, no es gratuita la invitación que hace Heráclito en B101<sup>162</sup>: tanto en el *Lógos* como en el hombre, se debe reconocer la existencia de contrarios y su posterior unión.

El segundo tema que presenta el fragmento es la relación de las tres parejas de contrarios. En un primer momento, parece que sólo la pareja de *lo despierto y lo que duerme* es reversible, es decir, que puede pasar de un extremo a otro y regresar; mientras que *viviente y muerto, joven y viejo* son estados irreversibles: una vez que se es viejo ya no puede regresar a ser joven, lo mismo con *el muerto y el viviente*.

A pesar de que se habla de diferentes tipos de relación de contrarios (reversible e irreversible) las tres parejas forman parte de lo uno. Hülsz apunta que las tres parejas ejemplifican opuestos sucesivos (porque son fases de un proceso continuo), además, tienen una relación de identidad, si bien *viviente y muerto, joven y viejo* no son reversibles, sí forman una unidad.

Por otra parte, la pareja de *lo despierto y lo que duerme* es reversible: el despierto puede ser un durmiente y, a su vez, el que duerme puede despertar; lo anterior, permite suponer que, para Heráclito, estar *despierto* o *dormido* son estados mudables, es decir, no es necesario que un hombre despierto sea despierto todo el tiempo ni que un dormido se quede en ese estado siempre, lo que permite hablar en Heráclito de implicaciones éticas es la posibilidad de cambiar de un estado a otro.

Finalmente, en el fragmento B89 ya hay una distinción entre los *dormidos* y los *despiertos* respecto al κόσμος, entendido como mundo único y común:

τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων  
ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται.

*Para los que están despiertos hay un único mundo común, pero de los que duermen, se vuelven cada uno al suyo particular.*<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> DK B101

*Me pregunté (dirigí) a mí mismo*

Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 31.

<sup>163</sup> Hülsz, "El *lógos* como *phrónesis*: la idea heraclitea del hombre", pp. 246-247.

El fragmento B89 presenta la consecuencia de ser un *despierto* o un *dormido* respecto a la comprensión del mundo (κόσμος): por una parte, para los *despiertos* hay un κόσμος único y común, no porque ellos así lo acordaron, sino que, gracias a que lograron la comprensión del *Lógos* y la influencia que tiene éste en sus vidas, concluyen que hay un mundo único y común para todos los hombres; por otro lado, cuando Heráclito dice que los que duermen *se vuelven cada uno al suyo particular* no está diciendo que exista multiplicidad de mundos, el *dormido* (que se queda en la fragmentación del mundo que le presentan sus sentidos) no alcanza a comprender la unidad en la pluralidad, por lo mismo, su comprensión del κόσμος es fragmentaria porque se queda en la particularidad.

Una de las consecuencias a las que se llegó con el análisis de B1 es que, para poder distinguir cada cosa *según su naturaleza* es necesario que el hombre supere su individualidad (superar no es lo mismo que negar u anular, pues es necesario el autoconocimiento que se expone en B101 para que el hombre reconozca su participación en el *Lógos*) para reconocer la unidad y conexión de todas las cosas con lo común; el problema que expone B89 es que los *dormidos* se dirigen únicamente a su individualidad y desconocen o niegan su relación con lo común.

Así mismo, Hülsz interpreta B89 desde la oposición del *Lógos* común frente a los múltiples *lógoi*; el primero, el *Lógos* común, presenta a los despiertos el κόσμος común y verdadero; mientras que los múltiples *lógoi* se alejan de lo común y verdadero acercándose a la fragmentación del mundo.

A modo de conclusión se puede decir que los fragmentos B1, B88 y B89 apoyan la interpretación de la caracterización de los *dormidos* y *despiertos* a través de la exposición de algunas características del *Lógos*, entre ellas se destacan que es eterno, afecta a todas las cosas porque es común y principio eterno y, sobre todo, se debe entender como la unidad de todo (incluidos los opuestos).

Los *dormidos* se caracterizan por parecer inexpertos de aquellas cosas con las que tienen un trato constante; tampoco entienden en qué consiste la tarea de distinguir cada cosa *según su naturaleza* ya que este ejercicio requiere un esfuerzo intelectual y superar la individualidad del sujeto para entender que es parte de una unidad común, el problema es que los *dormidos* no reconocen que hay un κόσμος común y su atención la canalizan a su “κόσμος particular” (se pone entre comillas porque no es que existan múltiples mundos sino

que, en su error, el *dormido* piensa que todos tienen múltiples κόσμος aunque en realidad sólo exista uno).

En resumen, los *dormidos* se caracterizan por no comprender la unidad en la pluralidad, esta incompreensión la encubren como el *autocomplaciente creer*, es decir, ellos creen que comprenden al mundo y su fragmentación (ejemplificada en la existencia de los contrarios) pero, mientras no alcancen a entender la unidad de contrarios, seguirán caminando en la vía de la creencia.

Por otra parte, los *despiertos* coinciden con Heráclito (porque la interpretación de los fragmentos conduce a la conclusión de que él es un *despierto*) en que *distinguir cada cosa según su naturaleza* implica reconocer la conexión que tiene cada acción y cosa con el *Lógos* común, esto incluye la unidad de los contrarios que si bien, en un primer momento pueden parecer irreconciliables (como el ejemplo del arco y la lira de B51), si se analizan con cuidado se concluye una unidad entre ellos, a este tipo de conocimiento que se llega mediante la razón, es el que poseen los despiertos.

En resumen, lo que caracteriza a los *despiertos* es que entienden en qué consiste el *Lógos* (unidad de contrarios) y, sobre todo, al superar su individualidad y reconocer que son parte de una unidad común (κόσμος común), entiende que este principio racional tiene un efecto en su vida; así, por ejemplo, conocer que una misma cosa puede ser vida para una especie y muerte para otra (como es el caso del agua de mar del fragmento B61) le proporciona al hombre un rango de acción para no dañarse o conocer los límites que tiene, por ejemplo, con las bebidas embriagantes (B117), le permite no sobrepasarse y dañar su vida.

### **2.2.2. ¿Quiénes son los *dormidos*? Análisis de los fragmentos B2, B34, B26, B73 y B75**

En este subapartado, la pregunta que se responderá es: ¿quiénes son los *dormidos*?, se indagarán las características que presenta Heráclito de este tipo de hombres específicamente en los fragmentos B2, B34, B26, B73 y B75; en algunos de ellos, no sólo se habla de los *dormidos* sino también de lo *despiertos*, sin embargo, se prestará especial atención a las características de los primeros sin descuidar el contraste con los segundos.

El fragmento B2, que usualmente se analiza con relación a B1, continua con la descripción del *Lógos*, agregando una descripción de los πολλοί:

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ, τουτέστι τῷ> κοινῶ (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός)  
 τοῦ λόγου δ' ἔόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ  
 πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

*Por eso hay que seguir a lo común. Pero aun siendo la razón (lógos) común, los más viven como si tuvieran una sabiduría privada.*<sup>164</sup>

En B2, además de mencionar que el *Lógos* es común, también aborda una de las particularidades de los πολλοὶ o los *dormidos*<sup>165</sup>: *viven como si tuvieran una sabiduría privada.*

Aunque el *Lógos* es común y lo ideal es seguirlo, los *dormidos* cometen un error epistemológico con consecuencias prácticas: como no comprenden la unidad de los contrarios (o de todas las cosas con lo común) se quedan con la concepción de un mundo fragmentado, lo que provoca que vivan como si sólo tuvieran una *sabiduría privada*, viven con la idea de que el κόσμος sólo es una multiplicidad de opuestos sin conexión entre sí.

Del anterior análisis, surge una pregunta: ¿en qué consiste la sabiduría privada que caracteriza a los πολλοὶ o a los *dormidos*? De nuevo, es relevante remitirse a Egger y su interpretación de B2, él menciona que los *dormidos* se alejan de la inteligencia<sup>166</sup> común, la inteligencia práctica, y forman una inteligencia particular que “consistiría [...] en un conocimiento que se agotaría en los límites individuales de cada cosa, sin captar su inserción en el conjunto”<sup>167</sup>. La inteligencia común es práctica porque la aprehensión del *Lógos* se manifiesta en la conducta de los hombres, debido a que éste tiene que ser oído, comprendido y obedecido, es en la conducta del hombre donde se muestra que entiende al *Lógos*; expuesto lo anterior, se presenta el problema de la inteligencia particular de los *dormidos*: se alejan de la inteligencia común porque se quedan en la concepción particular que tienen del mundo y no alcanzan a comprender de qué manera forman parte de la unidad que es el *Lógos*.

El anterior análisis lleva a la siguiente cuestión: Si el *Lógos* es el principio racional al que todos los hombres pueden acceder por medio de la razón o el ejercicio del pensar, y

<sup>164</sup> Hülsz, “Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario”, p. 122.

<sup>165</sup> Ver. Nota 13 de la INTRODUCCIÓN, p. 9.

<sup>166</sup> Eggers traduce φρόνησιν como *inteligencia* y no como *sabiduría*, como lo hace Hülsz.

<sup>167</sup> Eggers Lan, “La teoría heraclítica del *Lógos*”, p. 15.

si, además, es con lo que mantienen un trato más asiduo entonces, ¿por qué hay hombres que no lo comprenden y viven como si tuvieran una *sabiduría privada*?

La respuesta de Luis Farre, siguiendo a Spengler, es que, a los ojos de los hombres, el *Lógos* puede parecer irracional, falta de finalidad y arbitrario<sup>168</sup>; esta observación se puede apoyar en los fragmentos que hablan de la guerra en donde no es tan claro, en un primer momento, cómo la discordia es a la vez justa y necesaria (B80) o cómo dos términos que en sí mismos pueden parecer opuestos, como vida-muerte, joven-viejo, despierto-durmiente, pueden coexistir en un mismo sujeto.

La respuesta que se propone en este trabajo es que, si bien, el *Lógos* puede parecer un conjunto de opuestos que no tienen relación entre sí, es decir, una multiplicidad de cosas, la comprensión de este no se agota en percibir los contrarios (por medio de los sentidos), el hombre debe hacer un esfuerzo intelectual (apoyado en su razón) para comprender la unidad en la multiplicidad. Por lo anterior, existen hombres que no comprenden al *Lógos* y *viven como si tuvieran una sabiduría privada* porque se quedan en el primer nivel de comprensión: la observación de los contrarios y la multiplicidad del κόσμος.

Otra de las consecuencias de no comprender al *Lógos*, se deduce de la interpretación de B34 en donde se presentan dos temas: la relación escuchar-entender y el juego de palabras presentes-ausentes.

ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.

*Escuchando sin entender parecen sordos. De ellos atestigua el dicho que [estando] presentes, están ausentes.*<sup>169</sup>

La relación escuchar-entender comenzaba a dibujarse en el apartado de la Teoría del Conocimiento, sin embargo, en este fragmento se presentan las consecuencias de no entender cómo se relaciona el escuchar y el entender. Heráclito da preferencia a la vista y al oído sobre los demás sentidos (B55 y B107), esto es por la información del mundo que se obtiene por medio de ellos; sin embargo, la segunda parte de la teoría del conocimiento es el juicio de la razón: por medio de la razón, el hombre logra comprender que los

<sup>168</sup> Vid. Farre, "Fragmentos de Heráclito", p. 102.

<sup>169</sup> Hülsz, "Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario", p. 114.

contrarios o la multiplicidad de cosas que perciben los sentidos responden a una unidad no evidente.

En el caso de B34 pasa algo similar, si el hombre escucha (ya sea al *Lógos* como principio racional o al discurso que Heráclito intenta transmitir) pero no entiende lo que está escuchando, simula ser un sordo. El problema está en los hombres que no se *dan cuenta* (como dice Hülsz) o no comprenden su relación con el *Lógos*, entienden que existen contrarios (sus sentidos lo confirman) pero aún no alcanzan a comprender cómo éstos, y la propia existencia del sujeto, están inmersos en una unidad mayor no evidente; por lo anterior, aunque parece que están escuchando, aparentan ser sordos porque no están entendiendo lo que escuchan.

El juego de palabras presentes-ausentes es similar al: *inexpertos experimentando palabras y hechos* de B1, en este caso, se continua con el análisis de la relación escuchar-entender: el hombre que a pesar de estar en constante contacto con el *Lógos* y, por lo mismo, lo está escuchando, no lo entiende; parece que, aunque está presente en el mundo está ausente porque no comprende en qué consiste el principio racional.

Dentro del análisis que se está construyendo en este trabajo, hay un tema complejo por sí mismo que se intenta explorar con relación al objetivo del apartado: el camino de transición entre el *durmiente* (como un estado transitorio en el que todos los hombres están cuando sueñan), al modo de ser o al tipo de hombre conocido como los *dormidos*, en este último caso, aunque los hombres abran los ojos y reciban información sensorial del mundo, no alcanzan a ser *despiertos* porque no comprenden en qué consiste el *Lógos*, están en un error epistemológico.

De lo anterior y de la lectura de algunos fragmentos (como B26, B21, B71), se deduce que se puede hablar de dos tipos de hombres: los *dormidos* y los *despiertos*. Estas no son categorías fijas creadas por Heráclito para caracterizar a los tipos de hombres, son construidas por la autora de la investigación para identificar a los hombres que prestan atención al *Lógos* y tienen la capacidad de homologar sus acciones a la naturaleza de este principio racional; sin embargo, esta propuesta de interpretación tiene su base en las características que presenta Heráclito del *durmientes* (como estado), estas se transfieren a los *dormidos* (como modo de ser o tipo de hombre), por lo mismo, hay que diferenciar las particularidades de uno y otro, y en qué medida coinciden para describir el camino de transición entre el *estado* al *modo de ser*.

Expuesto el problema, el estudio comienza con B26:

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανῶν]  
 ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεώτος εὐδῶν [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις],  
 ἐγρηγοῶς ἄπτεται εὐδοντος.

El hombre

en la noche enciende [o capta] para sí mismo una luz,  
 [muriendo] al extinguirse las miradas;  
 viviente, está contiguo al muerto,  
 al dormir [con miradas apagadas];  
 despierto, está contiguo al durmiente.<sup>170</sup>

La relación entre el hombre y el sueño (o el *estar dormido*) se aborda, en este trabajo, en los fragmentos B26 y B21, sin embargo, es relevante mencionar cuál es el camino de interpretación que se va a seguir y cuál es el que se deja de lado. Por un lado, está la propuesta de interpretación que ofrece Hernán Martínez (en su artículo “Heráclito: el Despierto”) en donde el sueño (o el *estar dormido*) debe interpretarse como una práctica o ejercicio espiritual en la que a los hombres se les revelan las razones esenciales de todas las cosas, es decir, el sueño (al estar alejado del mundo físico) le revela al hombre una verdad a la que no podría acceder si presta atención a la información que obtiene de los sentidos; por otro lado, autores como Marcovich, Hülsz y Oliveira resaltan la importancia de los sentidos para comprender al *Lógos* y al mundo, es en la vigilia (y no en el sueño) en donde el sujeto conoce al *Lógos*, por lo mismo, su interpretación está en la vía de destacar la relevancia de que el hombre *despierto* comprenda al mundo cuando sus sentidos (y, posteriormente, su razón) estén en contacto con él.

Como se pudo notar, las dos interpretaciones van en diferentes sentidos, sin embargo, en este trabajo se ha seguido la interpretación de que es a través de los sentidos y, posteriormente, el análisis de la razón, como el hombre conoce al *Lógos* y la relación de éste con su vida; por lo anterior, se seguirá la interpretación de autores como Marcovich, Hülsz, Oliveira, etc. para analizar la relación del hombre y el sueño.

En la *Editio Minor*<sup>171</sup> de Marcovich, el análisis de B26 va encaminado a la unidad de las tres parejas de contrarios: *luz para sí mismo-vista apagada, viviente-muerto, despierto-durmiente*. La unidad en la noche es en lo que coinciden estas parejas de contrarios;

<sup>170</sup> Hülsz, “El *lógos* como *phrónesis*: la idea heraclitea del hombre”, p. 247.

<sup>171</sup> Vid. Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 67.

Marcovich menciona que *la luz que el hombre prende para sí mismo* se relaciona con las visiones que puede tener entre sueños, por lo mismo, ocurre sólo cuando se *extinguen las miradas* (según la traducción de Hülsz) o *cuando su vista está apagada* (de acuerdo con la traducción de la *Editio Minor* de Marcovich), es decir, cuando los sentidos del hombre no están en contacto con el mundo físico.

Es cuando los sentidos están dormidos, donde aparecen las parejas de contrarios: aunque el hombre que duerme está vivo, se asemeja o tiene algo en común con el muerto; igualmente, el despierto (cuando duerme) se asemeja al durmiente.

De la interpretación de Marcovich, surge una pregunta: ¿por qué el despierto, cuando duerme, se asemeja al durmiente? Porque las miradas (o la vista) se apaga entonces, no puede comprender al *Lógos*. Retomando lo que se mencionaba en el apartado de la Teoría del Conocimiento<sup>172</sup>, la primera parte de este proceso es la identificación de opuestos a través de los sentidos, Heráclito prefiere los ojos sobre los oídos (B101a) a la hora de formar un conocimiento sobre el mundo.

Siguiendo la explicación anterior, si la vista del hombre *despierto* al dormirse se apaga entonces, no tiene manera (al menos en ese periodo de tiempo) de conocer al mundo y de entender en qué consiste la Ley o principio racional que lo gobierna todo, por lo mismo, aunque está *vivo* se asemeja al *muerto*.

B26 se relaciona con B89 respecto a la concepción que tienen los *dormidos* del κόσμος, del análisis de B89 se obtuvo como resultado la concepción del *Lógos* común frente a los múltiples *lógoi*, el problema con la segunda concepción es que fragmentan al mundo y no lo ven como unidad; en el caso de B26, el *despierto* pasa a ser un *dormido* cuando sus sentidos se duermen (específicamente el de la vista) porque no está en contacto con el mundo, es decir, cuando la vista se apaga, el hombre no tiene manera de conocer el κόσμος común o el *Lógos* común, si ese estado se vuelve constante (como la *sabiduría privada* en B2) y el despierto ignora las cosas como si estuviera dormido (B1) entonces, puede caer en el problemas de los múltiples *lógoi*, alejándose de la unidad común.

Lo anterior, se relaciona con la propuesta de Hülsz de diferenciar la *vigilia verdadera* del sólo *no estar dormido*. El especialista hace una diferencia entre *los otros* y la *vigilia verdadera*, *los otros* (que para la interpretación del fragmento serán los *dormidos*) cuando están despiertos (es decir, cuando sus sentidos están en contacto con el mundo) actúan

---

<sup>172</sup> Ver: CAPÍTULO PRIMERO, 1.1.3. Teoría del conocimiento, p. 27.

como si durmieran, son los que no entienden al *Lógos*. Por otra parte, la *vigilia verdadera* (los *despiertos*) no es lo mismo que sólo *no estar dormido*, esto implica usar los sentidos, específicamente la vista, para percibir los contrarios y su diferencia entre ellos: la primera parte de la teoría del conocimiento; en otras palabras, la *vigilia verdadera* implica que los sentidos estén en contacto con el κόσμος común, es decir, percibir la existencia de contrarios y su unión.

Continuando con el análisis del tránsito entre el *durmiente* (como estado) y los *dormidos* (como modo de ser o tipos de hombre), está B73 donde hay un claro rechazo hacia el obrar y decir de los que *duermen*, los *dormidos*:

οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν·  
καὶ γὰρ καὶ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν.<sup>173</sup>

<<No se debe hacer ni decir como los que duermen>>. En efecto, también cuando dormimos nos parece que hacemos y decimos.<sup>174</sup>

Para lograr el análisis del tránsito es preciso dividir el fragmento en dos partes: la primera es propiamente el rechazo a los *dormidos* como modo de ser: <<No se debe hacer ni decir como los que duermen>>; mientras que la segunda parte es el resto del fragmento, que se interpreta como la razón del rechazo de la primera, por lo mismo, el análisis comenzará con la segunda parte.

En los fragmentos B26 y B21 ya está presente el contraste entre *estar dormido* y *estar despierto*, además de las diferentes cosas que se observan cuando se está en un estado u otro. En el estudio hecho de B26 se mencionaba que uno de los problemas a los que se enfrenta el hombre cuando *está dormido* es que su vista está *apagada*, por lo mismo, no está en contacto con el mundo y no puede comprender al *Lógos*.

En el caso particular de B73, continua el análisis de lo que se ve *estando dormido*: apunta que puede haber una confusión entre lo que se hace y se dice *estando despiertos* con lo que se hace y se dice *estando dormidos*, cuando el hombre duerme le parece que hace y dice cosas como cuando está despierto, sin embargo, durante el sueño, no está en

<sup>173</sup> Hermann Diels y Walther Kranz, "Herakleitos" en *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960), p. 167.

<sup>174</sup> Conrado Eggers Lan, "Heráclito" en *Filósofos presocráticos I* (Madrid: Gredos, 2015), p. 234.

contacto con el κόσμος común entonces, no tiene información sensorial y, por lo mismo, no puede conocer la realidad.

El problema comienza cuando el *durmiente*, un estado transitorio que termina cuando abre los ojos y entra en contacto con el *Lógos* y el mundo, deja de ser un estado provisional y se vuelve un modo de ser, un tipo de hombre; es en ese caso donde Heráclito formula la advertencia de la primera parte del fragmento: <<*No se debe hacer ni decir como los que duermen*>>.

Los *dormidos* confunden lo que dicen y hacen porque no comprenden en qué consiste el *Lógos*, por lo mismo, su única guía es su *sabiduría privada* que, al no tener un vínculo con la *sabiduría común*, sólo reconoce la multiplicidad del mundo. Por lo anterior, se subraya el *parece que dicen y obran*, pues ellos consideran que su *sabiduría privada* es la explicación del mundo, sin embargo, al no entender al *Lógos*, se quedan en meras suposiciones.

Finalmente, el fragmento B75, comparado con los demás fragmentos analizados en este subapartado, presenta una particularidad que acerca a los *dormidos* y a los *despiertos*: ambos son *hacedores y colaboradores* del mundo.

τοὺς καθεύδοντας οἶμαι ὃ Ἡ. ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων.<sup>175</sup>

<<*Los que duermen*>>, creo que Heráclito dice que son *hacedores y colaboradores de lo que sucede en el mundo*>>.<sup>176</sup>

El fragmento presenta un problema que no se había analizado pero cuya semilla germinaba desde el estudio de la unidad de los contrarios, específicamente en el apartado de la Teoría del Conocimiento<sup>177</sup>; en él, se mencionó que había diferentes relaciones entre opuestos, por ejemplo, los que coexisten en un mismo objeto o cosa al mismo tiempo (sólo que son opuestos para diferentes especies) como el agua de mar de B61 o los que son un tránsito de opuestos, como las cosas frías que se vuelven calientes del fragmento B126, sin embargo, en lo que coincidían todas las relaciones es que forman una unidad no

<sup>175</sup> Diels y Kranz, "Herakleitos", p. 168.

<sup>176</sup> Eggers Lan, "Heráclito", p. 234.

<sup>177</sup> Ver: CAPÍTULO PRIMERO, 1.1.3. Teoría del conocimiento, p. 27.

evidente, además, ninguno de los opuestos cancela o anula al otro (incluso algunos se nutren de esta relación).

Ejemplo de una relación de contrarios es la de *dormidos* y *despiertos*, si se sigue el análisis de la unidad de los contrarios, entonces, no puede dejar de existir una de las partes de la relación porque la unidad se cancelaría, lo cual no es posible por la naturaleza misma del *Lógos*; sin embargo, Heráclito en varios fragmentos exhorta a los *dormidos* a que despierten, señala que no es deseable ser un *dormido* pues la comprensión del mundo es parcial, en ese caso ¿qué papel tienen los *dormidos* en la unidad de los contrarios, es decir, en el *Lógos* común?

La respuesta que se ofrece en este trabajo de investigación es que los *dormidos*, al igual que los *despiertos*, son parte del *Lógos* común (de la unidad de contrarios), sólo que los segundos participan de esta unidad de forma consciente, mientras que los primeros lo hacen de manera inconsciente. Fragmentos como B72a y b, B50, incluso, B1 y B2 son prueba del hecho de que, independientemente de si el hombre entiende o no al *Lógos*, éste es principio racional, común, unidad y con lo que mantienen un trato más constante; entonces, la diferencia entre un *dormido* y un *despierto* es que el segundo reconoce y entiende todas esas características del *Lógos* (sobre todo, la unidad, pues él forma parte de esa unidad común), mientras que el primero participa de forma pasiva e inconsciente de esa unidad. El problema es que, lo que desconoce o no entiende, está relacionado directamente con su participación en el mundo, por lo mismo, es un error epistemológico con consecuencias prácticas.

El caso de B75 ayuda en la argumentación de la participación de los *dormidos* en la unidad de los contrarios, en lo que sucede en el mundo; el fragmento menciona que los *dormidos* también obran y colaboran con lo que sucede en el mundo, es decir, no son ajenos al orden o al κόσμος común, sólo que no participan de forma consciente. Eggers Lan, cuando interpreta B75, menciona la importancia de todos los contrarios en la regularidad del universo, esto implica que tanto los *despiertos* como los *dormidos* contribuyen con lo que sucede en el mundo.

En las palabras del especialista: *“también debe haber dormidos y gente que no entiende, para posibilitar que, gracias a la regulación del equilibrio, haya también despiertos y gente que entiende”*<sup>178</sup>. La regulación del equilibrio posibilita que haya *despiertos*

---

<sup>178</sup> Eggers Lan, “La teoría heraclítica del *Lógos*”, p. 16.

(personas que entienden) y *dormidos* (personas que no entienden) pero, sobre todo, la existencia de uno propicia la existencia de otro porque son partes de una misma unidad de contrarios.

Expuesto lo anterior, Eggers pregunta “*si debe haber <<despiertos>>, que comprendan, y <<dormidos>>, que no comprendan, ¿por qué se esfuerza Heráclito en hacer comprender?*”<sup>179</sup> La respuesta que propone el especialista es que Heráclito intenta que todos los hombres entiendan porqué ninguno de ellos está destinado a ser un *despierto* o un *dormido*.

Por otro lado, la respuesta que propone este trabajo de investigación se relaciona con la unidad de contrarios: tanto los *dormidos* como los *despiertos* van a seguir existiendo (independientemente si los *despiertos* comprenden al *Lógos*, como si los *dormidos* no lo comprenden); sin embargo, la insistencia de Heráclito en hacer comprender a los hombres, o despertar a los *dormidos*, va en el sentido de qué los hombres comprendan en qué consiste su naturaleza y así gobernarse de la mejor manera posible. Un ejemplo de esto está en B117: si el hombre comprende que pertenece a una unidad mayor y que él tiene límites que no debe sobrepasar para no dañarse, entonces evitará los excesos; sin embargo y como se ha subrayado a lo largo de este apartado, tanto el hombre *dormido* como el *despierto* es calificado de esa manera como resultado de sus acciones, ninguno de los dos nació siendo uno u otro y, sobre todo, puede pasar de ser un tipo de hombre a otro en diferentes momentos de su vida, es decir, no es permanente.

Por lo anterior, se concluye de B75 que los *dormidos* también obran y colaboran con lo que sucede en el mundo, sin embargo, también se menciona que tanto los *dormidos* como los *despiertos* son estados temporales, por lo mismo, se puede pasar de uno a otro. Aguilera Quiroz menciona al respecto: “*aquel dormido, sólo por ser hombre, tiene, según Heráclito, la capacidad de conocerse a sí mismo, y con ello, puede, si presta la debida atención, despertar a lo común, comprender el lógos*”<sup>180</sup>; en otras palabras, Aguilera menciona que el hombre tiene la capacidad de conocerse a sí mismo y para eso es necesario tanto el pensamiento como la razón (B113 y B116), como es común, todos los hombres pueden pasar de ser *dormidos* a *despiertos* con el esfuerzo epistemológico que esto implica.

---

<sup>179</sup> Eggers Lan, “Heráclito”, p. 234.

<sup>180</sup> Aguilera Quiroz, “La política del *Lógos*: reflexión sobre el pensamiento político de Heráclito de Éfeso”, p. 31.

Expuesto el análisis de los fragmentos, se llegó a dos conclusiones: A la pregunta ¿quiénes son los *dormidos* en B2, B34, B26, B73 y B75? Se responde: los *dormidos* son aquellos que tienen una *sabiduría privada* resultado de no comprender la unidad de los contrarios ni la relación de su vida con el *Lógos* común, se quedan en la fragmentación del mundo que les ofrece los sentidos, sin lograr entender la unidad; se caracterizan por escuchar, pero no entender, es decir, a pesar de que mantienen un trato constante con el *Lógos* (unidad de los contrarios) no entienden; sin embargo, ellos también participan de forma pasiva e inconsciente en el hacer del mundo (porque, al igual que los *despiertos*, forman parte del *Lógos*), por otra parte, la insistencia de Heráclito en “despertarlos” es para que entiendan su naturaleza y actúen de la mejor manera posible.

Debido a que ni el *dormido* ni el *despierto* son modos de ser permanentes, el *dormido*, por el hecho de ser hombre, tiene la capacidad de conocerse a sí mismo y su relación con el *Lógos*, por lo tanto, puede llegar a ser un *despierto* cuando haga el esfuerzo intelectual de comprender la unidad de todas las cosas.

La segunda conclusión se refiere a la propuesta de interpretación de un camino de transición entre el durmiente (como estado temporal) al *dormido* (como un modo de ser o tipo de hombre): cuando el hombre descansa, sus sentidos se apagan porque no están en contacto con la realidad, no recibe información sensorial, por lo mismo, cualquier hombre puede ser un *dormido* cuando descansa. Durante el sueño, actúa y habla como cuando está despierto, sus acciones se confunden y piensa que está en un estado de vigilia, sin embargo, éste estado termina cuando el hombre abre los ojos y percibe la información que los sentidos le proporcionan del mundo.

Lo anterior, sería el *durmiente* entendido como un estado transitorio en el que todos los hombres están cuando sueñan, éste termina cuando despierta; el problema ocurre cuando se adopta éste como una forma de vida, como un modo de ser, y no como un estado transitorio, el *dormido* (uno de los *πολλοὶ*, como se justificará en el siguiente apartado) es el hombre que vive como si estuviera *dormido*, no entiende al *Lógos* ni su relación con él, por lo mismo, aunque tenga los ojos abiertos y perciba los contrarios, parece como si durmiera porque no entiende el principio racional que gobierna todas las cosas y que es común.

Por lo tanto, se puede hablar de un camino de transición entre el durmiente (como estado transitorio) y los *dormidos* (como modos de ser o tipos de hombre) porque muchas de las características de los primeros pasan a los segundos, agregando el hecho de que no

salen de ese estado cuando abren los ojos, pues aunque tengan ojos y oídos, éstos no les proporcionarán un conocimiento completo del mundo mientras no entiendan al *Lógos* y la unidad de los contrarios pero, sobre todo, seguirán dormidos a menos que entiendan cuál es la relación del principio racional con su vida.

### 2.2.3. ¿Quiénes son los *despiertos*? Análisis de los fragmentos B114 y B21

En este subapartado, la pregunta que se responderá es: ¿quiénes son los *despiertos*?, se indagarán las características que presenta Heráclito de este tipo de hombres<sup>181</sup>, específicamente en los fragmentos B114 y B21; al igual que en el anterior subapartado, algunos de los fragmentos no sólo presentan características de los *despiertos* sino, también de los *dormidos* (específicamente cuando se menciona la relación de estos fragmentos con otros), sin embargo, se prestará especial atención a las características de los primeros sin descuidar el contraste con los segundos.

En B114, de acuerdo con la traducción que ofrece Hülsz, se menciona a los que *hablan con entendimiento*:

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῶ πάντων, ὄκωσπερ νόμῳ πόλις  
καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνόσ, τοῦ  
θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἔξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

*Quienes hablan con entendimiento  
deben fortalecerse con lo que es común a todos,  
como la ciudad en la ley,  
y mucho más fuerte aún.  
Pues se nutren todas las leyes humanas  
de una sola, la [ley] divina,  
que gobierna cuanto quiere,  
y a todas basta, y [hasta] las desborda.*<sup>182</sup>

El fragmento B114 se puede dividir en dos temas: la característica de los que *hablan con entendimiento* y el *Lógos* como ley divina, unidos por el símil que construye Heráclito de la ciudad que debe nutrirse de la ley, la ley divina. El tema del *Lógos*, como ley divina, fue analizado en el primer capítulo, por lo cual, en este subapartado se pondrá especial

<sup>181</sup> Ver. Nota 12 de la INTRODUCCIÓN, p. 9.

<sup>182</sup> Hülsz, “Los fragmentos del *lógos*. Textos y comentario”, p. 157.

atención en la característica de los que hablan con entendimiento sin descuidar su conexión con el *Lógos*.

En el fragmento, el sentido de *hablar con entendimiento* implica apoyar lo que se dice con lo que es común, con el *Lógos*. Previamente se mencionó que éste se escucha, se comprende y se obedece, por lo mismo, cuando se dice que un hombre es uno de los ἄριστοι se está diciendo no sólo que entiende al *Lógos* sino que, aunando a eso, en sus acciones se ve reflejada dicha comprensión; en el caso de B114 la acción en la que se refleja la comprensión del *Lógos* es en el hablar.

La invitación de Heráclito es que los hombres se nutran del *Lógos*, lo común, porque sólo así hablarán con razón, de lo contrario, si se alejan de lo que es común y se quedan en lo particular, lo que digan y hagan también estará lejos de la verdad.

El análisis del fragmento dio como resultado la aplicación práctica de la comprensión del *Lógos*, es decir, hablar con entendimiento. Por otro lado, también se le puede dar una interpretación política, Quintela y Aguilera siguen este camino: Quintela ve en B114 una muestra de la responsabilidad política que tienen los que *hablan con entendimiento*, éstos son receptores del *Lógos* o la ley divina, por lo mismo, tienen la responsabilidad política de hablar en nombre de los intereses comunes; Aguilera, por otra parte, interpreta B114 con relación a B44<sup>183</sup> y pone especial énfasis en el νόμος, menciona que la ley por la que el pueblo debe luchar en B44 es la ley divina de B114, comprender al *Lógos* debe ser tan importante para los hombres como las murallas lo son para la ciudad.

La interpretación que ofrece Aguilera retoma la importancia de lo común frente a lo particular: “Entendemos entonces el νόμος por el que se impele a luchar no como una ley sectorial, establecida en tal o cual pólis de Grecia, sino referida a la ley divina, de la cual, se nutre toda ley humana”<sup>184</sup>. La ley que se menciona en ambos fragmentos no hace referencia a una ley particular de alguna pólis, sino al *Lógos* como ley divina, en este sentido, no se debe olvidar la relación entre lo común y lo particular, lo segundo se nutre de lo primero.

---

<sup>183</sup> DK B44

*El pueblo debe luchar por su constitución (ley)  
lo mismo que por sus murallas.*

Marcovich, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, p. 124.

<sup>184</sup> Aguilera Quiroz, “La política del *Lógos*: reflexión sobre el pensamiento político de Heráclito de Éfeso”, p. 22.

Finalmente, Hülsz contrapone la *sabiduría privada* de los πολλοὶ (B2) con el *Lógos común* que fortalece a los que *hablan con entendimiento* (B114); los primeros no hablan con razón (o sentido común) porque no siguen a lo común, mientras que los segundos, entienden al *Lógos*, lo reconocen como principio de todo y sustento de las leyes humanas.

En el anterior subapartado se hacía referencia a una propuesta de interpretación de un camino de transición entre el durmiente (como estado temporal) al *dormido* (como un modo de ser o tipo de hombre), en el fragmento B21 continua el análisis de las cosas que se ve cuando se está dormido y las que se ve cuando se está despierto:

θάνατος ἐστὶν ὅκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὅκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος (ὑπαρ?).

Muerte es cuantas cosas vemos despiertos,  
cuanto vemos dormidos, [es] sueño.<sup>185</sup>

B21 presenta un contraste entre lo que se ve estando despiertos y lo que se ve estando dormidos: los despiertos ven la muerte y la vida (porque muerte-vida son dos elementos de una unidad, como se expuso en el análisis de B88), es decir, ellos pueden comprender la naturaleza del *Lógos* y el flujo de las cosas (existencia de los contrarios y su posterior unión); por otro lado, lo que se ve estando dormidos, es sueño. En este fragmento, Heráclito no califica al sueño como una ilusión o un falso conocimiento o una especie de πολυμαθίη, por lo mismo, sólo se puede concluir que lo que se ve estando dormido no es lo mismo que estando despierto y, si el hombre cuando está despierto puede comprender el *Lógos*, entonces cuando duerme no lo comprende.

Cuando se analizó B26 se concluyó que, durante el sueño, la vista está apagada, por lo mismo, el sujeto no recibe la información sensorial de los sentidos y su comprensión del *Lógos* no es posible (al menos mientras dure ese estado). Apoyando el anterior análisis, es relevante mencionar la interpretación<sup>186</sup> que hace Oliveira de B21, este fragmento lo presenta como parte fundamental de la importancia de la vista para la construcción del conocimiento, por lo mismo, distingue el conocimiento de la muerte y de la vida que se da cuando los hombres están despiertos, de lo que perciben durante el sueño. Por lo tanto, el

<sup>185</sup> Hülsz, "El *lógos* como *phrónesis*: la idea heraclitea del hombre", pp. 247-248.

<sup>186</sup> Vid. Celso Oliveira Vieira, "As informações descartáveis e as interpretáveis", En *A fundação das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Segunda parte: O uso indireto das sensações*, Archai, nº12 (2014): p. 63.

sueño, lo considera Oliveira, como el periodo en el que la vista está apagada (B26), entonces, no puede ser una fuente de conocimiento. Otro análisis que considera al sueño no como una fuente de conocimiento (como sería la visión de Martínez Millán), sino como un estado en el que el hombre, al no tener contacto con el mundo físico, no puede comprender al *Lógos*, es la de Luis Farre quien interpreta<sup>187</sup> el fragmento como un triple descenso psicológico del hombre: vida, sueño, muerte; un tránsito del estado más consciente al menos consciente.

Por lo tanto, la respuesta a la pregunta ¿quiénes son los despiertos en B114 y B21? Se responde: son los hombres que *hablan con entendimiento* o razón, esto es resultado de que escuchan, comprenden y obedecen lo que es común a todos, en otras palabras, los *despiertos* tienen al *Lógos* como sustento de sus acciones; por otro lado, y retomando un concepto previamente analizado de Hülsz, son los que dominan la *vigilia verdadera* porque no sólo *no están dormidos* sino que sus sentidos les permiten recabar la información sensorial del mundo que les posibilita distinguir la existencia de contrarios y, con ayuda de su razón, reconocer su unidad, en otras palabras, son los que no ven sólo sueños.

Expuesto lo anterior, se concluye del apartado 2.2. lo siguiente: los fragmentos B1, B88 y B89 presentan características del *Lógos* (recordando que, en última instancia, lo que va a definir a un hombre como un *dormido* o un *despierto* es la atención que tenga hacia él) entre ellas está que es eterno, afecta a todas las cosas porque es común, es considerado principio eterno y es la unidad de todo, incluidos los contrarios.

Los *dormidos* se caracterizan por escuchar pero no entender, inexpertos de aquellas cosas con las que mantienen un trato constante, es decir, aunque el *Lógos* es con lo que constantemente se están relacionando, lo escuchan pero no entienden en qué consiste; no comprenden en qué consiste la tarea de distinguir cada cosa *según su naturaleza*, dicho de otra manera, no entienden qué es *Lógos* ni su relación con él, dicha incompreensión es resultado de que los *dormidos* no logran superar su individualidad, por lo mismo, no logran entender que son parte de una unidad común, superior a ellos.

Debido a que no comprenden en qué consiste el *Lógos* (unidad de contrarios) ni que pertenecen a una unidad común, se quedan en la fragmentación del mundo que les ofrecen sus sentidos, no logran entender la unidad, lo que da como resultado que tengan una

---

<sup>187</sup> Vid. Farre, "Fragmentos de Heráclito", p. 110.

*sabiduría privada* y que no reconozcan al κόσμος común, sino que su atención se canalice a los “κόσμος particulares”.

Por otra parte, comparten características con los *durmientes* (estado temporal en el que los hombres están cuando sueñan): sus sentidos se apagan, por lo mismo, no reciben información sensorial del mundo; lo que lo hace diferentes de los *durmientes* es que éstos salen de su estado temporal cuando abren los ojos, en el caso de los *dormidos* ese estado no termina cuando abren los ojos, termina cuando entienden al *Lógos* y su relación con él, termina cuando se vuelven *despiertos*.

La última característica que se menciona de los *dormidos* es que también participan de forma pasiva e inconsciente en el hacer del mundo porque, al igual que los *despiertos*, también forman parte del *Lógos*, en último caso, Heráclito insiste en “despertarlos” para que entiendan su naturaleza y actúen de la mejor manera posible. Finalmente, ni el *dormido* ni el *despierto* son modos de ser permanentes, ninguno de los dos nació siendo uno u otro y no es necesario que toda su vida se mantengan de un modo particular, pueden pasar de ser *dormidos* a *despiertos* y viceversa; en el caso del *dormido*, por el solo hecho de ser hombre, tiene la capacidad de conocerse a sí mismo y su relación con el *Lógos* (por medio de la razón y el ejercicio del pensamiento), por lo tanto, puede llegar a ser un *despierto*.

Los *despiertos* realizan la tarea de distinguir cada cosa *según su naturaleza*, es decir, reconocer la conexión de cada acción y cosa con el *Lógos* y entienden en qué consiste la unidad de los contrarios. Lo anterior es posible porque lograron superar su individualidad (es importante subrayar que se dice “superar” y no “cancelar” porque el hombre, al formar parte de la unidad, no se cancela su individualidad, sino que se incorpora a una unidad común y superior) y reconocen que son parte de una unidad común (κόσμος común); por lo mismo, también se caracterizan por *hablar con entendimiento*, escuchan, comprenden y obedecen al *Lógos*, por lo cual, sus acciones lo tienen como sustento.

Finalmente, se puede decir que los *despiertos* dominan la *vigilia verdadera* que implica no solo *no estar dormidos*, sino que sus sentidos estén abiertos al mundo y les permitan recabar la información sensorial de éste; el *despierto* no sólo tiene los ojos bien abiertos, sino que, mediante la información que obtiene de ellos, pone a trabajar a su razón para acceder a lo que no es evidente a sus sentidos y, sin embargo, es la base de todo: unidad de todas las cosas.

### 2.3. Relación ἄριστοι-*despiertos* y πολλοὶ-*dormidos*

El objetivo de este apartado es presentar los argumentos que justifiquen una relación entre ἄριστοι-*despiertos* y πολλοὶ-*dormidos*; si bien, Heráclito en los fragmentos expone características similares de los ἄριστοι y los *despiertos*, así como de los πολλοὶ y los *dormidos*, estrictamente hablando, no los relaciona como si fueran lo mismo, sin embargo, en las traducciones consultadas se puede advertir que comparten características, incluso se puede concluir que: ser un *despierto* es atributo de ser uno de los ἄριστοι, lo mismo que ser un *dormido* lo es de los πολλοὶ.

La finalidad de lo anterior es concretar, en la medida de lo posible, una serie de propiedades de los *despiertos* y los *dormidos* que posteriormente ayudarán cuando se indague en el ἦθος de éstos. Por lo mismo, y para facilitar la interpretación de los fragmentos previamente analizados, así como la exposición de las cualidades que éstos presentan, se presenta un cuadro comparativo donde se exponen las características de los ἄριστοι, πολλοὶ, *despiertos* y *dormidos* en los fragmentos B29, B104, B49, B36, B121, B1, B88, B89, B34, B2, B26, B73, B75, B21, B114, así como las relaciones entre ellos.

El apartado se va a dividir en tres subapartados: 1. Cuadro de relación: ἄριστοι-πολλοὶ, *despiertos-dormidos*, ἄριστοι-*despiertos* y πολλοὶ-*dormidos*, donde se expone el cuadro, así como un análisis de la relación entre fragmentos y las características que se presentan en cada tipo de hombre; 2. Relación horizontal: ἄριστοι-πολλοὶ y *despiertos-dormidos*, donde se expone en qué consisten ambas relaciones; finalmente, 3. Relación vertical: πολλοὶ-*dormidos* y ἄριστοι-*despiertos*, en este subapartado, se presentan los argumentos para justificar la premisa de que, ser un *despierto* es una característica de los ἄριστοι, al igual que ser un *dormido* lo es de los πολλοὶ.

#### 2.3.1. Cuadro de relación: ἄριστοι-πολλοὶ, *despiertos-dormidos*, ἄριστοι-*despiertos* y πολλοὶ-*dormidos*

El objetivo del *Cuadro de relación* es concretar una idea sobre las propiedades de los *despiertos* y *dormidos*, así como la relación de éstos con los ἄριστοι-πολλοὶ.

Para lograr lo anterior, en el *Cuadro*, se presenta el número del fragmento (siguiendo el orden canónico de Diels-Kranz) representado por el cuadro con \*; la ubicación de las

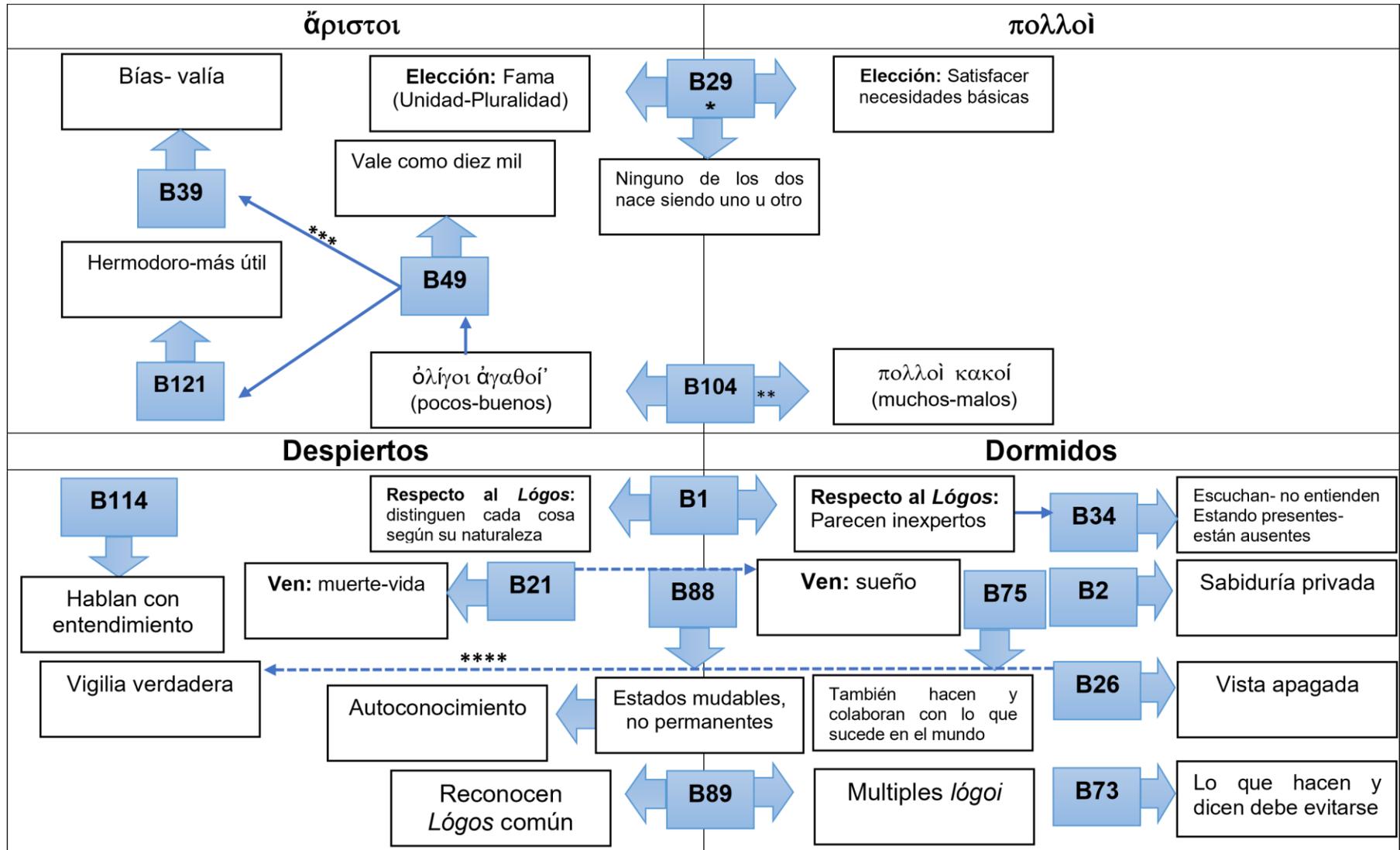
características expuestas en el fragmento depende si corresponden a un tipo de hombre o al otro. Por otra parte, hay puentes interpretativos entre fragmentos (representados por las flechas azules y delgadas con \*\*\*) en donde se relacionan características entre fragmentos; finalmente y como uno de los objetivos del *Cuadro* es esquematizar los fragmentos, se ubican al centro si son de transición o en uno de los elementos de la unidad (ἄριστοι, πολλοὶ, *despiertos* o *dormidos*), sin embargo, hay fragmentos que presentan características de los dos tipos de hombre (el caso de B26 y B21), esa propiedad, que atraviesa la relación, se representa en el cuadro con una línea punteada y azul con \*\*\*\*.

Si bien, el *Cuadro* es de elaboración propia, se incorporarán las traducciones de Hülsz Piccone, específicamente de su obra *Lógos. Heráclito y los orígenes de la filosofía*; Miroslav Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*; y, Eggers Lan, “Heráclito” en *Los filósofos presocráticos*.

La razón de repetir los fragmentos analizados en el apartado anterior es nutrir el análisis con las conclusiones del capítulo anterior, así como la propuesta de puentes interpretativos entre fragmentos; todo lo anterior, con el objetivo de concretar una idea de los *despiertos* y *dormidos* que posteriormente fortalecerá la caracterización de su ἦθος.

Finalmente, es importante mencionar que la selección de fragmentos dentro del *Cuadro* no implica que tenga uno de los términos analizados (ἄριστοι, πολλοὶ, *despiertos* o *dormidos*) en su traducción o en el fragmento en griego, la selección obedece a una interpretación, por parte de la autora del trabajo de investigación, de los fragmentos en donde se pueden deducir características de uno o varios de los términos analizados.

CUADRO DE RELACIÓN: ἄριστοι– πολλοὶ, *despiertos-dormidos*, ἄριστοι–*despiertos* y πολλοὶ–*dormidos*



Fuente: Elaboración propia, incorporando la traducción de los especialistas Hülsz Piccone, Miroslav Marcovich y Eggers Lan.

\*Refiere el número de fragmento siguiendo el orden canónico de Diels-Kranz; \*\*Relación directa de la propiedad con el fragmento; \*\*\*Relación entre fragmentos;

\*\*\*\*Presenta características del tipo de hombre contrario en la relación analizada.

### **Análisis y relación de fragmentos: ἄριστοι–πολλοὶ**

Los fragmentos B29 y B104 son llamados *fragmentos de transición* porque exponen características tanto de los ἄριστοι como de los πολλοὶ, son considerados el esqueleto de dicha relación; por lo mismo, en el *Cuadro de relación*, están en medio de los cuadros superiores.

En B29 está presente una característica que les corresponde tanto a los ἄριστοι como a los πολλοὶ: ninguno de los dos nace siendo uno o lo otro, son sus elecciones y acciones las que los definen como un tipo de hombre u otro; por lo mismo, un mismo hombre puede pasar de ser uno de los ἄριστοι a ser uno de los πολλοὶ y viceversa. El hecho de colocar a B29 entre ambos tipos de hombre es que, aunque un hombre actúe y sea uno de los ἄριστοι, esto no le asegura que siempre lo será (lo mismo se aplica con los πολλοὶ), como se mencionó anteriormente, son sus acciones y elecciones las que lo van a definir. El tipo de acciones a las que se están haciendo referencia son: escuchar, comprender y adoptar al *Lógos*; estas tres acciones son las que le van a permitir al hombre pasar de ser uno de los πολλοὶ a uno de los ἄριστοι.

Si bien, B29 expone características que comparten estos tipos de hombres, también presenta particularidades de cada uno:

Los ἄριστοι escogen la *fama siempre fluyente entre los mortales*, la traducción de κλέος que ofrece Hülsz es *fama*, sin embargo, también se puede traducir como *gloria, renombre u honor*<sup>188</sup>, cualquiera de estas acepciones describe la elección de los ἄριστοι: unidad frente a la pluralidad o, en otras palabras, aspiran a valores que se relacionan con la sabiduría del *Lógos*, por lo mismo, son imperecederos; eligen algo que no es evidente, por lo tanto, exige un esfuerzo epistémico de su parte. Eso que no es evidente y amerita un esfuerzo de la razón puede ser *la verdadera constitución de cada cosa* que, como dice B123, suele estar oculta (y, con base en B54, unida por una conexión invisible). Lo anterior, entendiendo que la conexión invisible de B54 es la causa por la cual la verdadera constitución de cada cosa suele estar, según B123, oculta.

Los πολλοὶ escogen la saciedad de sus necesidades básicas, es decir, aquellas acciones que satisfagan sus deseos de beber, comer y reproducirse son las que prefieren, por lo mismo, son deseos percederos. El problema no está en saciar una necesidad, lo

---

<sup>188</sup> Vid. *Manual Griego clásico-Español*, “κλέος”, p. 348.

censurable está en el hecho de que los πολλοὶ tienen como único objetivo la satisfacción de esas necesidades porque se quedan en la multiplicidad y no comprenden la unidad.

El fragmento B104 está relacionado con B29 por presentar características de los ἄριστοι pero, sobre todo, de los πολλοὶ; por lo mismo, está en medio de los dos tipos de hombre.

Por otra parte, la relación de B104 con B49 (representada en el cuadro con la flecha delgada que parte del cuadro que menciona ὀλίγοι ἄγαθοί' hacia el cuadro del fragmento B49) es una comparación de calidad frente a cantidad. La última parte de B104 es un vínculo entre πολλοὶ-κακοί (muchos-malos) y ὀλίγοι-ἄγαθοί' (pocos-buenos), mientras que, en B49, uno de los ἄριστοι vale como diez mil hombres; en ambos casos se hace referencia a que los buenos (B104) o los mejores (B49) son pocos comparados con los malos, sin embargo, lo que está juzgando Heráclito es la calidad del hombre y no la cantidad.

El problema está en que los πολλοὶ desconocen la relación entre el orden del mundo (*Lógos*) y su vida, por lo tanto, una omisión epistemológica se convierte en existencial; en cuanto que los ἄριστοι, a pesar de ser pocos, al comprender la relación entre su vida y el *Lógos*, su existencia es preferible al resto de los hombres porque, además de ser ἄγαθοί', también son útiles para la ciudad, como es el caso de Bías y Hermodoro en B39 y B121.

B39 y B121 son resultado de las conclusiones de la relación B104-B49, Se considera en este trabajo de investigación que Bías y Hermodoro son ejemplos de ἄριστοι: de Bías se reconoce su *lógos* (valía), relacionada con la sabiduría de percibir, comprender y obedecer al *Lógos*, lo que le permitió vivir como un hombre justo que reconocía la diferencia de lo que obtiene por naturaleza y lo que se obtiene por medio del hábito (prefiriendo siempre lo segundo); por otra parte, Hermodoro es expulsado de la ciudad por ser el hombre más útil, en este caso, el reconocimiento a Hermodoro es por ser ejemplo de un *buen gobernante* ya que su propuesta política implicaba un control en los excesos (principalmente de la aristocracia pero debía aplicarse a los efesios en general) así, se evitarían los abusos de poder y la riqueza vacía (es decir, riqueza sin sabiduría ni hábitos).

En consecuencia, tanto Bías y Hermodoro son ejemplos de ἄριστοι, del primero se reconoce su valía y de segundo su utilidad, sin embargo, en ambos coincide la característica de una sabiduría con consecuencias prácticas: percibir, comprender y obedecer al *Lógos*.

## **Análisis y relación de fragmentos: Despiertos-Dormidos**

Al igual que en la relación ἄριστοι–πολλοί, en la relación *despiertos-dormidos* también existen fragmentos de transición que permiten desarrollar las características de ambos tipos de hombre, estos son B1, B88 y B89 que funcionan como tronco común para interpretar los demás fragmentos.

En B1 aún no se mencionan, propiamente, las características de los *dormidos* y *despiertos*, sin embargo, cuando distingue que hay dos estados (el dormido y el despierto) presenta una preparación para la distinción entre un hombre y otro.

A los *demás hombres* (es decir, los *dormidos*) los distingue *parecer inexpertos*. Es relevante detenerse en la palabra “parecer” pues la fórmula completa es *parecen inexpertos experimentando palabras y hechos*, es decir, que su inexperiencia es aparente porque lo que les pasa inadvertido es el *Lógos* (principio racional, eterno y común), que influye tanto en las palabras como en los hechos con los que tienen un trato constante. Por lo anterior, se califica como aparente inexperiencia puesto que forman parte de la unidad que implica el *Lógos* pero ellos no se dan cuenta de su participación.

Por otra parte, los hombres como Heráclito (es decir, los *despiertos*) distinguen *cada cosa según su naturaleza*, lo que implica advertir la conexión que existe de todas las cosas (incluidas palabras, acciones y hechos) con el *Lógos*. Aunque el *Lógos* es común y los hombres lo están experimentado todo el tiempo (mediante la unidad de contrarios) no todos lo reconocen, los *despiertos* logran distinguir esa conexión porque realizan un esfuerzo intelectual: una vez que los sentidos captan la pluralidad, la razón entiende la unidad de contrarios.

La relación entre B1 y B88 es que ambos hablan de una unida en todo, además, en B88 se continua el análisis del estar dormido o despierto (propiamente, aún no se describen los tipos de hombre, sólo los estados), sin embargo, en este fragmento se presentan algunas características importantes que van a describir a los *dormidos* y *despiertos* como tipos de hombre, además, abre la posibilidad de hablar de implicaciones éticas en Heráclito.

Respecto a B88, se trata como un fragmento de transición porque aborda tanto al despierto como al que duerme, de su análisis se concluye que despierto y dormido son estados mudables y reversibles, por lo tanto, no son permanentes; si se extrapola el análisis del despierto y del que duerme como estados, a la caracterización de dos tipos de hombre (como ocurre en el análisis de B89), entonces, se abre la posibilidad de discutir

implicaciones éticas en Heráclito, es decir, dilucidar el carácter particular de un tipo de hombre u otro.

Lo anterior implica: 1. ser un *despierto* o *dormido* depende, completamente, del sujeto, de su disposición frente al *Lógos* y sus acciones, en otras palabras, no está predispuesto a ser uno u otro; finalmente, 2. como no es una predisposición ser un *despierto* o *dormido*, sino que depende de las acciones del sujeto, entonces, puede cambiar de un estado a otro, pasar de ser un *dormido* a un *despierto* y viceversa.

Respecto a las características de los *dormidos* y *despiertos*, B88 habla de la relación de tres pares de contrarios, éstos existen en todos los hombres: viviente-muerto, despierto-muerto, joven-viejo; el *despierto* es el que se da cuenta (por medio del autoconocimiento) de la relación de estos contrarios, gracias a la relación que existe entre la  $\psi\upsilon\chi\eta$  de los hombres y el *Lógos*.

Por otra parte, B89 expone características específicas de los *dormidos* y los *despiertos*: dependiendo de su actitud frente al *Lógos*, es la manera en la que concebirán al  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ . Los *despiertos* reconocen al *Lógos* común, por lo tanto, reconocen un  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  único y común. Por otro lado, los *dormidos* no comprenden al *Lógos* ni la relación de éste con su vida, por lo mismo, especialistas como Hülsz hablan de múltiples *lógoi*, no porque haya multiplicidad de  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$  o *Lógos* sino que, debido a que éstos no comprenden la unidad en la pluralidad, se quedan en la fragmentación del mundo y en su particularidad, por lo mismo, ven múltiples y particulares  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\iota$ .

Entre los fragmentos clasificados en el cuadro de los *dormidos*, B34 se relaciona con B1 (representada en el cuadro con la flecha delgada que parte del cuadro que menciona “Respecto al *Lógos*: Parecen inexpertos” hacia el cuadro del fragmento B34) en el sentido de que el segundo describe a los *dormidos* como aparentes inexpertos. En B34 se caracterizan por escuchar, pero no entender (lo que los lleva a ejemplificar el dicho *estando presentes, están ausentes*); por lo tanto, ambos fragmentos describen, por un lado, características aparentes (*parecer inexpertos*), por otro, aparentes contradicciones (*estando presentes, están ausentes*).

El hecho de que los *dormidos* se caractericen por *escuchar pero no entender* se debe a que, a pesar de que el *Lógos* es con lo que están en constante contacto, no entienden en qué consiste ni su relación con él, ni el reconocimiento de la pluralidad de las cosas.

Algo similar ocurre en B2 cuando se dice que los  $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota$  o *dormidos* viven *como si tuvieran una sabiduría privada*, al no comprender la unidad de las cosas, se quedan en una

concepción fragmentada del mundo; aunque el *Lógos* es común, ellos no alcanzan a comprenderlo, por eso viven como si sólo existiera una sabiduría privada y fragmentada.

El fragmento B26 se relaciona con B88 y B21 en el sentido de que los tres hablan del *durmiente* como en un estado temporal en el que todos los hombres llegan a estar cuando sueñan. En el caso de B26 la característica que se destaca del *durmiente* es que tiene su *vista apagada*, es decir, cuando el hombre está dormido, sus sentidos no están en contacto con el mundo, por lo mismo, no está recibiendo información sensorial, lo que provoca que (al menos en lo que está en ese estado) no pueda comprender al *Lógos*. Lo que se destaca de este fragmento es que incluso un *despierto* (un hombre que sí comprende al *Lógos*) cuando está en este periodo, se asemeja al durmiente.

Por otro lado, se rescata una característica especial de los *despiertos* (representada en el cuadro con la flecha punteada que parte del cuadro de B26 hacia el cuadro que menciona “Vigilia verdadera”): vigilia verdadera. Si ese estado temporal se convierte en un modo de ser, es decir, si el hombre, aunque tenga sus sentidos abiertos al mundo, sigue sin comprender al *Lógos*, entonces, éste se torna un *dormido*; entonces, el *despierto* no sólo “no está dormido” sino que sus sentidos están abiertos al mundo y, además, comprende la unidad de todas las cosas, por eso posee una vigilia verdadera.

En el caso de B73, la premisa es que se debe evitar hacer y decir como los que duermen. Hay una confusión entre lo que hace y dice el *dormido* con lo que hace y dice el *despierto*, parece que son iguales, sin embargo, el problema radica en no estar en contacto con la realidad; por lo anterior, lo que hacen y dicen los *dormidos* debe evitarse.

Finalmente, dentro del cuadro que corresponde a las características de los *dormidos*, B75 está ubicado más cerca de los fragmentos de transición que del resto de los fragmentos de *dormidos* porque describe la participación de éstos en el *κόσμος*, por lo cual, las características que presenta éste son más cercanas a los *despiertos*; sin embargo, se ubica entre los fragmentos de los *dormidos* y no en los de transición porque, propiamente, describen la participación de éstos, y no de los *despiertos*, en lo que sucede en el mundo.

Los *dormidos* también son hacedores y colaboradores del mundo, al igual que los *despiertos*, ellos tampoco son ajenos al *κόσμος* común sólo que su participación es pasiva e inconsciente; no obstante, su existencia no es ajena al orden del mundo, al contrario, aunque ellos consideren que sólo existe su sabiduría privada, su individualidad, su existencia está contenida en una unidad común que supera la particularidad de los hombres.

Por otro lado, como también son parte del *Lógos* común, forman una unidad con los *despiertos*, por lo mismo, la existencia de una parte de la unidad no cancela la otra, en otras palabras, aunque existan los *despiertos*, si los *dormidos* quieren despertar, tiene que hacer un ejercicio de autoconocimiento para entender de qué manera participan del *Lógos* común.

Para terminar, entre las características que se presentan de los *despiertos* está la expuesta en B114: hablan con entendimiento. Lo anterior no es gratuito, desarrollan esa habilidad porque se fortalecen con lo que dice el *Lógos*, que en este fragmento se distingue como ley divina que nutre a todas las leyes humanas y todo lo gobierna; el *despierto* entiende todas estas cualidades del *Lógos* y lo obedece, por lo mismo, en su hablar se refleja dicha comprensión.

Por otro lado, B21 presenta particularidades de los *despiertos* y de los *dormidos* (representado en el cuadro con la flecha punteada que parte del cuadro de B21 hacia el cuadro que menciona “Ven: sueño”): los primeros ven muerte y, siguiendo el camino de interpretación de la unidad de los contrarios, vida, ya que estos comprenden en qué consiste el *Lógos*, pueden ver la relación entre los contrarios y cómo éstos forman una unidad. Por otra parte, lo que ven los *dormidos* es sueño, por lo mismo, no está en contacto con el *Lógos*, en resumen, lo que ven estando dormidos no es la realidad del mundo (*κόσμος* o *Lógos*), lo que ven es sueño.

### 2.3.2. Relación horizontal: ἄριστοι-πολλοὶ, *despiertos-dormidos*

#### Relación ἄριστοι-πολλοὶ

Para abordar la relación entre los ἄριστοι y los *despiertos*, el papel de B29 es fundamental porque presenta una característica de ambos tipos de hombre: ninguno de los dos nace siendo uno u otro. Son las elecciones y acciones de los hombres (y no un destino), lo que determina el tipo de hombre que serán, en otras palabras, está en mano de los hombres definirse como uno de los ἄριστοι o uno de los πολλοὶ.

#### Relación *despiertos-dormidos*

Antes de hablar de la relación entre los *despiertos* y *dormidos*, es conveniente abordar la propuesta de interpretación de un camino de transición entre el *durmiente* (como un estado

temporal) al *dormido* (como un modo de ser o tipo de hombre), como dicho camino ya se abordó ampliamente en el apartado anterior, sólo se retomarán las conclusiones.

Heráclito retoma varias propiedades de los *durmientes* y *despiertos* como estados temporales para caracterizar a los tipos de hombre: vista apagada, ven y hacen cosas como si estuvieran *despiertos*, al tener sus sentidos *dormidos* no está en contacto con el mundo, además, ambos son estados mudables, no son permanentes.

Si se extrapolan dichas características del *durmiente* como estado temporal (en el que todos los hombres están, incluso los *despiertos*, cuando tienen la vista apagada y ven sueño), al *dormido* como modo de ser, la relación de éste con el *despierto* es que ninguno de los dos (aunque sean tipos de hombre), son permanentes, es decir, no están destinados a ser uno u otro; por lo anterior, incluso si son modos de ser, son transitorios.

Por lo tanto, la relación *despiertos-dormidos* estriba en que ambos son mudables, no son permanentes, porque no se originan en un destino anterior a la existencia del hombre, es su relación con el *Lógos* lo que los va a definir como uno u otro.

Finalmente, las características del *durmiente* pasan a ser las de los *dormidos* agregando la peculiaridad de que éstos últimos no salen de ese estado cuando abren los ojos, pueden pasar a ser *despiertos* cuando escuchan, comprendan y obedezcan al *Lógos* y su relación con él.

### 2.3.3. Relación vertical: πολλοὶ-*dormidos* y ἄριστοι-*despiertos*

A diferencia del anterior subapartado, la explicación de la relación en éste comenzará por los πολλοὶ-*dormidos* y terminará con los ἄριστοι-*despiertos*; lo anterior no es fortuito, en la exposición se mostrará que son las características del *durmiente*, como estado temporal, las que describen a los *dormidos* como modo de ser y éstos, a su vez, son una peculiaridad de los πολλοὶ. El análisis de los ἄριστοι-*despiertos* se hará como una vía positiva y opuesta al de los πολλοὶ-*dormidos*, por lo mismo, es necesario primero exponer las características de los segundos para, posteriormente, describir las propiedades opuestas.

#### Relación πολλοὶ-*dormidos*

El punto de intersección entre estos dos tipos de hombre es que, ser un *dormido* es un atributo de los πολλοὶ. Lo anterior se explica desde la propuesta de un camino de transición entre el *durmiente* (como un estado temporal) al *dormido* (como un tipo de hombre); en

anteriores párrafos se expuso que Heráclito extrapola algunas características de lo que ocurre cuando el hombre duerme al *dormido* como tipo de hombre, como la vista apagada o escuchar sin entender, presentes-ausentes.

La existencia de los πολλοὶ se describe como una *aparente vida*, es *aparente* porque viven como si estuvieran dormidos, escuchan al *Lógos* pero no lo entienden, por lo mismo, viven como si sólo existiera su sabiduría privada. Haciendo una comparación entre la *vista apagada* de los *durmientes*, los πολλοὶ, aunque tengan ojos abiertos y, aparentemente, estén recibiendo información sensorial del mundo, como no reconocen al *Lógos* común (unidad), lo único que perciben es la multiplicidad, desconociendo de qué manera se relacionan los contrarios entre sí.

De modo que ser un *dormido* es una característica de los *muchos* (πολλοὶ), ya que, a pesar de que sus sentidos estén en contacto con el mundo, la información que le ofrecen al hombre es parcial, se completaría si reconocieran la unidad de los contrarios. No obstante, se debe tener presente que tanto los *dormidos* como los *despiertos* son estados mudables, además, aunque su existencia se describe como un *estar dormido*, no son ajenos al orden del *Lógos*.

### **Relación ἄριστοι–despiertos**

En el caso de los ἄριστοι y los *despiertos*, ocurre algo parecido a la anterior relación: ser un *despierto* es un atributo de los ἄριστοι. El argumento es similar al de los πολλοὶ-*dormidos*, Heráclito retoma algunas características de los despiertos (es decir, cuando el hombre no está soñando) y las extrapola a los *despiertos* como tipo de hombre o modo de ser, entre ellas está que reconoce al *Lógos* común. Por lo mismo, su vigilia es verdadera porque (comparados con los *dormidos*), los *despiertos* no sólo tienen sus sentidos abiertos al mundo, sino, además de la información sensorial que reciben de éstos, también comprenden la unidad de los contrarios y cómo el *Lógos* se relaciona con su vida. Por lo anterior, se dice que hablan con entendimiento, su existencia no es aparente sino verdadera porque participan de manera consciente y activa en el *Lógos*.

Expuesto lo anterior, la conclusión de apartado 2.3 es que, ser un *dormido* es un atributo de los πολλοὶ, mientras que ser un *despiertos* lo es de los ἄριστοι. Lo anterior se justifica a partir de dos argumentos: por un lado, está la propuesta de un camino de transición entre el *durmiente* (como un estado temporal) al *dormido* (como un tipo de hombre), en donde las características de lo que hacen y dicen los hombres cuando sueñan,

pasan a ser atributos de los hombres cuando tienen los ojos, aparentemente, abiertos, éstos serán los *dormidos*; tener la vista apagada, una sabiduría privada y escuchar sin entender, son algunas de las características de los *dormidos*.

El segundo argumento, se relaciona con la atención de los hombres al *Lógos*: por un lado, los ἄριστοι reconocen un *Lógos* común, por lo mismo, comprenden la unidad de los contrarios; sus sentidos están abiertos y en contacto con el mundo, proporcionándoles información que complementan con su razón, su vigilia es verdadera porque, genuinamente, están *despiertos*. Por otro lado, aunque parece que sus ojos están abiertos, los πολλοὶ se caracterizan por escuchar sin entender porque a pesar de que sus sentidos están en contacto con el mundo, la información que les proporcionan de éste es parcial (falta que, mediante el uso de su razón, entiendan la unidad en la multiplicidad); por lo mismo, piensan que sólo tienen su sabiduría privada como guía de sus acciones, en concreto, aunque tengan ojos abiertos, viven como si estuvieran *dormidos*.

#### **2.4. ἦθος de los despiertos-ἄριστοι y de los dormidos-πολλοὶ**

El objetivo de este apartado es analizar las características del ἦθος de los *despiertos-ἄριστοι* y de los *dormidos-πολλοὶ*; para lo cual será necesario retomar las conclusiones del apartado anterior, así como el análisis de los siguientes fragmentos: B119, B112, B116 y B112.

La finalidad del apartado es concretar una idea del ἦθος de cada uno de los tipos de hombre para abrir las discusiones sobre las implicaciones éticas en Heráclito. Para lograr una exposición ordenada, el apartado se va a dividir en dos subapartados: 1. Fragmentos de transición: B119, B113, B116, donde se analizarán los fragmentos que servirán para describir a los hombres en general, así como el sentido en el que se utilizará el término ἦθος y 2. El ἦθος de los *despiertos-ἄριστοι* y el de los *dormidos-πολλοὶ*, donde se responderá a la pregunta por las características del ἦθος de ambos tipos de hombre.

##### **2.4.1. Fragmentos de transición: B119, B113 y B116**

Al igual que en los anteriores apartados, son llamados “fragmentos de transición”<sup>189</sup> porque presentan características de los dos elementos que se están analizando, en este caso, son

---

<sup>189</sup> Ver. Nota 16 de la INTRODUCCIÓN, p. 11.

llamados de esa forma por dos razones: por un lado, presentan características de los hombres en general (sin calificarlos como ἄριστοι ο πολλοὶ) y, por otro lado, B119 introduce el estudio del término ἦθος así como el significado que se le va a dar en este trabajo de investigación.

Por lo anterior, el análisis comenzará con B119, un fragmento que, aunque está conformado por tres términos, el significado que se le asigna a cada uno, así como las relaciones entre ellos, es lo que lo vuelve complejo:

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμον.

*El carácter es para el hombre su destino.*<sup>190</sup>

La traducción que Hülsz presenta, traduce ἦθος como carácter y δαίμον como destino, ambos son una unidad en el hombre, ésta representa que no todo se reduce al carácter ni a una ciega fatalidad, sino que debe ser una integración de ambas; sin embargo, el especialista menciona que en el fragmento hay “*Un marcado tono moral: una suerte de defensa de la libertad y la autonomía moral del hombre frente al fatalismo supersticioso*”<sup>191</sup>, en otras palabras, el fragmento presenta un principio de responsabilidad y libertad del hombre: su δαίμον o destino será determinado por su carácter o “manera de ser”<sup>192</sup>, no por un poder externo o una determinación previa a la existencia del hombre.

Por otro lado, la interpretación que presenta Kahn se enfoca en el significado de δαίμον, da tres interpretaciones del término: la primera es traducirlo como destino, la segunda es “Dios” o “divinidad” y, la tercera, es retomar el uso que le da Hesiodo al término.

La interpretación que se va a seguir es la primera (que va en el mismo sentido de la propuesta de interpretación de Hülsz), donde δαίμον es traducido como destino, lo que posibilita a Kahn para hablar de dos tipos de δαίμον: el favorable (próspero) y el desfavorable (desafortunado), ambos están relacionados directamente con el ἦθος del hombre. Kahn menciona que es el carácter del hombre, sus elecciones y las consecuencias de éstas, y no un poder externo a él, lo que determinará la calidad de su vida, la fortuna (para bien o para mal) que tendrá; el destino de los hombres está determinado por el tipo de persona que es (su modo de ser o ἦθος)<sup>193</sup>.

<sup>190</sup> Hülsz, “El *lógos* como *phrónesis*: la idea heraclítica del hombre”, p. 268.

<sup>191</sup> *Ibid*, p. 269.

<sup>192</sup> *Vid. Manual Griego clásico-Español*, “ἦθος”, p. 282.

<sup>193</sup> *Vid. Kahn*, “Commentary on the fragments: LXIV”, p. 261.

Por consiguiente, B119 es una caracterización del hombre en general, en donde el carácter o modo de ser (ἦθος) de éste va a determinar su destino (δαίμον). En este fragmento, Heráclito sitúa la responsabilidad del tipo de vida, únicamente, en el sujeto mismo; son sus elecciones y las consecuencias de éstas las que construirán su destino, por lo mismo, parte del conocimiento que el sujeto debe adquirir del *Lógos* es ser consciente que él es el responsable del tipo de vida que tiene o puede llegar a tener.

Expuesto lo anterior, se examinará el fragmento B116:

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοῦς καὶ σωφρονεῖν.

*En todos los hombres está conocerse a sí mismos y ser sensatos.*<sup>194</sup>

B116 está relacionado con los fragmentos que hablan sobre el alma (ψυχή), si bien, el análisis de este tema se hará en el siguiente capítulo es importante adelantar algunos puntos: la ψυχή es considerada la sede de la facultad que le permite al hombre pensar y hablar de la unidad, también tiene como función ser el enlace entre el *Lógos* (como principio racional) y el hombre, por lo mismo, el autoconocimiento es fundamental para que el hombre entienda en qué consiste el principio racional que lo gobierna todo.

Expuesto lo anterior, B116 está en relación con B45 y B107<sup>195</sup> en el sentido de que el *conocerse a sí mismo* y llegar a ser sensatos es una posibilidad para todos los hombres. Hülsz interpreta el fragmento como una relación entre la prudencia y el autoconocimiento: “*conocerse a sí mismo (gignóskein heoutoús) y ser sensatos (sophroneîn) son posibilidades que literalmente 'están en todos los hombres'*”<sup>196</sup>, en otras palabras, el autoconocimiento y la prudencia o el ser sensato, es factible para todos los hombres, sin embargo, no todos los hombres lo logran.

Es en este grupo de fragmentos, donde B113 participa presentando una facultad que también está presente en todos los hombres:

ξυνὸν ἔστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.

*El pensar es común a todos.*<sup>197</sup>

<sup>194</sup> Hülsz, “El *lógos* como *phrónesis*: la idea heraclitea del hombre”, p. 274.

<sup>195</sup> Fragmentos que se analizarán en CAPÍTULO TERCERO, p. 113.

<sup>196</sup> Hülsz, “El *lógos* como *phrónesis*: la idea heraclitea del hombre”, pp. 276-277.

<sup>197</sup> *Ibid*, p. 274.

Por lo tanto, pensar, conocerse a sí mismos y ser sensato, es posible para todos los hombres; el pensar (como facultad o capacidad) está presente en todos los hombres, no obstante, en algunos está dormido.

Para concluir este subapartado es relevante mencionar cuáles son las características que comparten todos los hombres: pensar, conocerse a sí mismo y ser sensatos son posibles para todos los hombres (pensar se consideraría como una facultad o capacidad que le permita al hombre entender al *Lógos*), sin embargo, no están despiertas en la mayoría de los hombres. La pregunta es ¿en algún momento pueden despertar?, sí y sólo depende del hombre despertarlos.

Lo anterior conduce a la cuarta característica: el carácter del hombre (*ἦθος*) es lo que va a determinar la calidad de su vida o su *δαίμων*; por lo tanto, si el hombre desea despertar su pensamiento, conocerse a sí mismo y llegar a ser sensato, depende únicamente de él hacerlo. No nace siendo un *dormido* o un *despierto*, tampoco es necesario que sea siempre un mismo tipo de hombre, son sus acciones y las consecuencias de éstas las que lo determinan como uno u otro, pero la responsabilidad de tipo de vida que tiene o que desea tener, recae en él.

#### 2.4.2. El *ἦθος* de los *despiertos-ἄριστοι* y el de los *dormidos-πολλοὶ*

La finalidad de este subapartado es presentar tanto las características del *ἦθος* de los *despiertos-ἄριστοι*, como del *ἦθος* de los *dormidos-πολλοὶ*; para lo cual, primero se responderá a la pregunta ¿cuáles son las características del *ἦθος* de los *despiertos-ἄριστοι*?, donde se retoman las cualidades de los *despiertos-ἄριστοι* más el análisis de B112; finalmente, se responderá a la pregunta ¿cuáles son las características del *ἦθος* de los *dormidos-πολλοὶ*?

##### Fragmento B112

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη· ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντα.<sup>198</sup>

Ser sensato es la máxima virtud y sabiduría: lo verdadero decir y obrar según naturaleza escuchando.<sup>199</sup>

<sup>198</sup> Diels y Kranz, "Herakleitos", p. 176

<sup>199</sup> Hülsz, "El *lógos* como *phrónesis*: la idea heraclitea del hombre", p. 274.

El fragmento presenta términos con un contenido ético: ser sensato (σωφρονεῖν), virtud (ἀρετὴ) y sabiduría (σοφίη). Retomando el análisis de B116, la sensatez, además de ser posible en todos los hombres, es la máxima virtud; ésta se alcanza mediante la sabiduría de decir y obrar según la naturaleza, es decir, se consigue escuchando, comprendiendo y obedeciendo al *Lógos*, lo que se ve reflejado en el decir y obrar de los hombres que lo logran.

La interpretación de Quintela tiene un sentido político, donde la relación ἀρετὴ-σοφίη son signos distintivos de la excelencia social, cuya característica principal es una adecuada intervención política. Tomando como ejemplo la vida de los siete sabios (específicamente Bías) quienes, mediante su servicio a la comunidad, representan un ideal de utilidad, al igual que el caso de Hermodoro.

Por lo que se refiere, propiamente, a la interpretación del fragmento, Quintela considera que es una invitación a los hombres a realizar un esfuerzo de aprehensión y explicación de una realidad escurridiza, pero cuya comprensión es la máxima virtud y la verdadera sabiduría<sup>200</sup>.

Por otra parte, la interpretación de Hülsz está enfocada en cuatro términos: *sóphrón*, *sophroneîn*, *areté* y *sophíe*. *Sóphrón* designa al hombre sensato, que tiene la capacidad de controlar sus impulsos irracionales y deseos; *sophroneîn* lo considera la medida como criterio racional donde el ideal moral es la moderación; *areté* es el aspecto moral de la acción; finalmente, *sophíe* es el conocimiento expresado en la habilidad práctica, por lo mismo, Hülsz interpreta *areté* y *sophíe* como una relación: el conocimiento se expresa o se ve reflejado en la acción.

Lo anterior, explica la aplicación práctica que tiene el conocimiento del *Lógos*: la verdadera sabiduría consiste en decir y obrar según la naturaleza del *Lógos*. Por otra parte, la sensatez es lo que le dará acceso a la verdadera sabiduría, Hülsz menciona “*La sophrosúne es lo que previene la húbris*”<sup>201</sup>, en otras palabras, la *sophrosúne* (que se puede traducir como “buen sentido, prudencia o sensatez”<sup>202</sup>) es la capacidad que le va a permitir al hombre alejarse de la desmesura, de la ὕβρις.

De modo que, la respuesta a la pregunta ¿cuáles son las características del ἦθος de los *despiertos* (ἄριστοι)? tendría dos sentidos: por un lado, están las cualidades que comparte con el resto de los hombres, entre ellas está la facultad de pensar, conocerse a

<sup>200</sup> Vid. Quintela, “Entre la ciudad vivida y la ciudad pensada”, pp. 112-113.

<sup>201</sup> Hülsz, “El *lógos* como *phrónesis*: la idea heraclitea del hombre”, p. 278.

<sup>202</sup> Vid. *Manual Griego clásico-Español*, “σωφροσύνη”, p. 572

sí mismo y llegar a ser sensatos, éstas están presentes en todos los hombres, en el caso de los *despiertos-ἄριστοι* están activas, es decir, están despiertas.

Lo anterior, conduce a la segunda parte de la respuesta: las peculiaridades propias de los *despiertos-ἄριστοι*. El ἦθος de los *despiertos-ἄριστοι* implica ser sensatos, ya que lograron escuchar, comprender y obedecer al *Lógos*, lo que se ve reflejado en hablar y obrar; mediante el autoconocimiento o, como dice B116, conocerse a sí mismos, logran reconocer al *Lógos* común y su relación con él; distinguen la unidad en la pluralidad, ya que no se quedan sólo con la información que le ofrecen sus sentidos, sino que la juzgan por medio de su razón; sin embargo, una de las características principales de su ἦθος es que desarrollan la *σωφρονεῖν* (prudencia o sensatez), esta cualidad les va a permitir vivir de la mejor manera posible porque los aleja de la ὕβρις (desmesura), los ayuda a conocer sus límites y, por lo mismo, el *despierto* debe procurar no sobrepasarlo. Por otro lado, el hecho de ser un *despierto* no le asegura que toda su vida lo será, es una labor constante y complicada, que puede cambiar en cualquier momento, por lo mismo, el hombre debe utilizar la prudencia como una herramienta que le permita seguir conociendo al mundo y a sí mismo.

Finalmente, la respuesta a la pregunta ¿cuáles son las características del ἦθος de los *dormidos-πολλοὶ*? También tendría dos sentidos, por un lado, las cualidades que comparten con los hombres en general: la facultad de pensar, el autoconocimiento y la posibilidad de llegar a ser sensatos, son cualidades presentes en todos los hombres, lo que caracteriza a los *πολλοὶ* es que, en ellos, están dormidas.

Lo anterior, abre paso al segundo tipo de cualidades: las que corresponden únicamente a los *dormidos-πολλοὶ*. El ἦθος de los *dormidos-πολλοὶ* se caracteriza por no reconocer al *Lógos* único, al contrario, piensan que existen múltiples *lógoi*; la única guía que tienen sus acciones es su sabiduría privada que consideran particular y ajena a cualquier otra; sin embargo, la principal característica de estos tipos de hombre es que no entienden al *Lógos*, el problema con esta falla epistemológica es que tiene repercusiones en el tipo de vida de los hombres, un ejemplo de ello es la búsqueda de la satisfacción de las necesidades básicas como único objetivo existencial. Otro conflicto con el tipo de vida que tienen los *dormidos* está ejemplificado en B117, el desconocimiento de sus propios límites conduce a una falla moral, el caso del fragmento es la embriaguez como un exceso que termina nublando el juicio de los hombres, provocando que tome decisiones como si fuera un niño el que lo guía.

En contraste con lo anterior, están las características que comparten tanto *dormidos* como *despiertos*: ninguno de los dos nace siendo uno u otro y ambos son estados mudables; si bien, el *dormido* tiene mucho camino que recorrer, no está imposibilitado para llegar a ser un *despierto*, sus acciones y las consecuencias de estas son las que van a definirlo, además, tiene las facultades necesarias para mejorar su vida, sólo tiene que despertarlas.

### Conclusiones del capítulo

Mediante el *Cuadro de relación* se concretó una idea de las propiedades correspondientes a los despiertos y dormidos, así como de los ἄριστοι y los πολλοί; éstas se pueden dividir en dos: por un lado, las que son propias de un tipo de hombre u otro y, por otro, las que comparten las dos partes de la unidad. Las que comparten ambos tipos de hombre son: ninguno de los dos nace siendo uno de los ἄριστοι o uno de los πολλοί, son sus juicios y acciones lo que los definen; y, tanto los *despiertos* como los *dormidos* son estados mudables, es decir, no permanentes.

Del anterior análisis se concluye lo siguiente: ser un *dormido* es un atributo de los πολλοί, lo anterior se justifica por las características que comparten los durmientes (como el estado en el que ven sueños) y los *dormidos* (como modo de ser): tener la vista apagada, una sabiduría privada y escuchar sin entender. Por lo tanto, los πολλοί viven como si estuvieran dormidos, aunque tengan los sentidos abiertos al mundo, mientras no entiendan al *Lógos*, su existencia se compara a estar dormidos. Por otra parte, ser un *despierto* es un atributo de los ἄριστοι, ellos tienen los ojos *bien abiertos* porque su vigilia es verdadera, reconocen al *Lógos* común y, por lo mismo, saben que participan de una unidad mayor y común.

Finalmente, la respuesta a la pregunta por las características del ἦθος de los *despiertos*-ἄριστοι es que su facultad de pensar está despierta gracias al autoconocimiento que le permite entender su relación con el *Lógos*; son sensatos porque, lo que dicen y hacen, lo apoyan en el conocimiento que obtienen del principio racional; en último lugar, desarrollan la σωφρονεῖν (prudencia o sensatez), cualidad que les permite vivir de la mejor manera, ya que los aleja de la ὑβρις (desmesura).

Por otra parte, las características del ἦθος de los *dormidos-πολλοὶ*: su facultad de pensar está dormida, al igual que la capacidad de autoconocerse, por lo mismo, no son sensatos (el hecho de que estén dormidas no implica que estén canceladas, al contrario, depende del hombre despertarlas); otra propiedad es que no reconocen al *Lógos*, piensan que existen múltiples *lógoi*, este problema epistemológico tiene repercusiones en el tipo de vida de los *dormidos*, ejemplo de ello es la búsqueda de la satisfacción de sus deseos y necesidades, provocando que caigan en la ὑβρις (desmesura).

### CAPÍTULO TERCERO

#### La μέτρα en el κόσμος y en el hombre: la condición humana como principio de las Implicaciones éticas

En los anteriores capítulos se abordaron problemas de la Epistemología de Heráclito y su relación con la antropología, ética y política; la importancia de una Teoría del Conocimiento para entender cómo el hombre puede comprender el principio racional que es el *Lógos*; además de las características de los dormidos (πολλοὶ) y los despiertos (ἄριστοι), así como el ἦθος de cada uno. Lo anterior, es necesario para abordar el objetivo del presente capítulo: determinar las Implicaciones éticas que derivan de la Epistemología de Heráclito de Éfeso, a partir del análisis de los fragmentos B94, B30, B8, B102, B28, B23, B101, B36, B77, B45, B115, B67a, B107, B118, B117, B85, B110, B111, B58 y B43.

Antes de comenzar el desarrollo de la exposición, es importante aclarar la razón de llamarlas *implicaciones éticas* y no *ética* en Heráclito. La primera razón es de carácter hermenéutico ya que, propiamente, los presocráticos no dividen su conocimiento en ética, política, antropología, epistemología, etc. dichas categorías son asignadas por los lectores posteriores y los especialistas que los analizan. La segunda razón tiene que ver con el objetivo propio de la presente investigación: son implicaciones porque derivan o son consecuencia del análisis de la epistemología desarrollada por el efesio, por lo tanto, es necesario el análisis de la epistemología para comprender cuáles son las implicaciones éticas; además, como menciona Juliana González, sus principios o fundamentos están en el orden del *Lógos* cósmico, el *Lógos* como principio racional<sup>203</sup>. Estos problemas se profundizarán en el tercer apartado del capítulo.

Por lo anterior, el capítulo se dividirá en tres apartados: 3.1. Epistemología: *Lógos* cósmico y Justicia; 3.2. Relación ψυχή-Implicaciones éticas; finalmente, 3.3. Implicaciones éticas en los fragmentos de Heráclito de Éfeso. En el primer apartado se abordará la relación de los problemas epistemológicos analizados en el primer capítulo (como la tensión y armonía de los contrarios) y su relación con el *Logos* Cósmico (específicamente los alcances de su μέτρα) y la Justicia; en el segundo

---

<sup>203</sup> Vid. González, "Heráclito: los principios de la ética", p. 40.

apartado, se desarrollarán las características de la *ψυχή*, así como las características de los *dormidos* y los *despiertos* presentados en el segundo. Lo anterior, con el objetivo de determinar las características de la *ψυχή* y su relación con las implicaciones éticas (específicamente, las consecuencias que tiene en la vida de los hombres rebasar su *μέτρα*); finalmente, en el tercer apartado se desarrollará la relación entre los problemas epistemológicos de la tensión y armonía de los contrarios con las implicaciones éticas.

### 3.1. Epistemología: *Lógos* cósmico y Justicia

El objetivo del apartado es explicar la relación entre los problemas epistemológicos en Heráclito (tensión y armonía de contrarios) con el *Lógos* cósmico (*μέτρα*) y la Justicia (*κόσμος-hombre*).

Derivado de la interpretación de los fragmentos B30 y B94, además de la lectura propuesta por Juliana González en su artículo “Heráclito: los principios de la ética”, se deduce que hay dos sentidos (al menos en los fragmentos anteriormente mencionados) en los que puede entender *Lógos*: cósmico y el *lógos* del hombre. El *Lógos* cósmico es el principio racional que abarca todas las cosas, además, se caracteriza por la tensión y armonía de contrarios; por otra parte, cuando se habla del *lógos* del hombre se está haciendo referencia al *lógos* de la *ψυχή* entendida como la sede de la facultad de la razón.

Aunque se habla de un mismo *Lógos*, éstos tienen diferentes características, la principal es que, a pesar de que ambos tengan *medidas* (*μέτρα*), parece que el *lógos* del hombre sí puede rebasarlas (por eso está en un constante peligro de caer en la *ὑβρις*), mientras que el cósmico no puede, de ahí la importancia de la Justicia para controlarlo.

Por lo anterior, el apartado se dividirá en dos subapartados: 3.1.1. El *Lógos* cósmico y su *μέτρα* y 3.1.2. Justicia en el *κόσμος* y en el hombre. En el primero se abordará la relación de la armonía de los contrarios con las características de la *μέτρα* del *Lógos* cósmico; mientras que, en el segundo, una vez identificada la naturaleza de la *μέτρα* así como las características del *Lógos* cósmico, se abordará el papel de la Justicia tanto en el *κόσμος* (como la que controla que Helios no rebese sus medidas) como en el hombre.

### 3.1.1. El *Lógos* cósmico y su μέτρα

El papel del hombre en el orden cósmico es abordado por Jaeger en la siguiente cita: “*El hombre de Heráclito es una parte del Cosmos. Como tal, se halla sometido a las leyes del cosmos como el resto de sus partes*”<sup>204</sup>; es decir, las leyes aplicadas al κόσμος también afectan al hombre por ser una parte de éste.

La tensión y armonía de los contrarios, una característica del *Lógos* común, es abordado en B8 cuando se habla de la armonía que, en un primer momento, parece estar en discordancia:

τὸ ἀντίξουν συμφέρον... ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν.

*Lo adverso conveniente... de los discordantes la más bella armonía.*<sup>205</sup>

El fragmento, además de los problemas de interpretación, presenta dificultades entre los especialistas, ya que algunos no lo consideran un fragmento auténtico. Marcovich (en su *Edition Minor*) no lo incluye; otros, como Luis Farre, incluyen la versión completa transmitida por Aristóteles<sup>206</sup>; por su parte, Quintela sí lo considera auténtico, pero sólo retoma la primera parte.

B8 presenta dos pares de opuestos: *adverso-conveniente*, *discordante-armonía*, ambos describen lo que Heráclito entiende por armonía. En el primer capítulo<sup>207</sup> se describían los tres sentidos en los que se entendía *Lógos*, el primero de ellos era Ley o principio racional que designa la manifiesta permanencia del cambio o devenir de las cosas (entendido como el flujo de los contrarios); por lo tanto, la tensión de los contrarios, y su posterior unión, es lo que caracteriza al *Lógos* como principio racional.

En el caso de la armonía, ésta también designa la unidad de los contrarios; en un primer momento, lo *adverso* y lo *conveniente* parecen discordar entre sí, sin embargo, forman una unidad de contrarios que no buscan la cancelación de uno de los extremos,

<sup>204</sup> Werner Jaeger, “El pensamiento filosófico y el descubrimiento del cosmos”, en *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, (México: FCE, 2016), pp. 179-180.

<sup>205</sup> Quintela, “Texto y traducción de los fragmentos de Heráclito”, p. 243.

<sup>206</sup> DK B8

*Lo contrario se pone de acuerdo; y de lo diverso la más hermosa armonía, pues todas las cosas se originan en la discordia.*

Farre, “Fragmentos de Heráclito”, p. 104.

<sup>207</sup> Ver. CAPÍTULO PRIMERO, 1.1.1. *Lógos*: Ley o principio racional, lenguaje y razón existencial, p. 14.

tampoco la homogeneización, por el contrario, se habla de una armonía porque coexisten los opuestos sin que uno se imponga o cancele al otro, la naturaleza de cada uno se conserva y nutre la unidad. Por lo tanto, la armonía descrita en B8 refiere a la unidad de opuestos (ejemplificada en el fragmento por lo *adverso* y lo *conveniente*) que se nutre por la naturaleza de cada uno de ellos, aportando un conocimiento completo de la unidad.

Quintela relaciona B8 con B54, el segundo fragmento menciona una armonía invisible más fuerte que la visible, él considera que el conocimiento que permanece oculto (que no es revelado por la apariencia sensible) es necesario y revela la unidad fundamental de las cosas, por lo mismo, la armonía expuesta en B8 tampoco es evidente a los sentidos, sin embargo, describe el funcionamiento interno de las cosas, el *Lógos*. En el caso de B8, los elementos que se consideran opuestos constituyen una unidad superior y perfecta, una armonía no evidente.

Continuando con el análisis del papel del hombre en el orden cósmico, del análisis de B30 se puede inferir que el fragmento presenta las características de las μέτρας del κόσμος que posteriormente ayudará a dilucidar las diferencias entre las μέτρας de éste y las del hombre (que se analizarán a consciencia en el siguiente apartado).

En el capítulo primero se analizó B30 desde el punto de vista de la relación entre κόσμος-fuego, además, se indagó en las características del primero; en esta ocasión, se retoma el fragmento para enfocarse en una característica del κόσμος: encenderse y apagarse con medidas.

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων,  
οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν,  
ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται  
πῦρ αἰεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβευννύμενον μέτρα.

*Este cosmos, el mismo de todos,  
por ninguno de los dioses ni de los hombres creado,  
sino fue siempre y es y será  
fuego siemprevivo, encendiéndose con medidas y apagándose con  
medidas.<sup>208</sup>*

El papel del fuego es fundamental para interpretar el fragmento, éste se entiende como un símbolo de cambio y movimiento, de la constante tensión y armonía de los

---

<sup>208</sup> Hülsz, "El universo de Heráclito", pp. 175-176.

contrarios; dicho movimiento no es azaroso ni tampoco un caos, sino que responde a un orden, a las μέτρας del κόσμος.

De lo anterior, se deduce que el κόσμος (representado en el fragmento como *fuego siempre vivo*) responde a sus μέτρας ¿Qué implica que el κόσμος tenga μέτρα? Kahn<sup>209</sup> responde que éste es una obra de la naturaleza, por lo mismo, se crea a sí mismo y se autorregula, lo que implica que no depende de agentes externos para organizarse (*por ninguno de los dioses ni hombres creado*), el orden del κόσμος está en el κόσμος mismo.

El hombre, como parte del κόσμος, también tiene μέτρας, Hülsz lo explica de la siguiente forma: *“Las medidas de las cosas estaban para Heráclito en las cosas mismas: la metricidad es lo medular en el orden real, el κόσμος perse. Si hay medidas en el hombre mismo [...], ello se debe a la inclusión de éste en el cosmos, al que está necesariamente sometido”*<sup>210</sup>. Por lo tanto, tanto el hombre como el κόσμος tienen μέτρας, el primero debido a que es una parte del segundo; sin embargo, todo se manifiesta como un orden que se autorregula.

Por otro lado, la μέτρα del hombre y del κόσμος presentan características diferentes: la μέτρα del κόσμος está regulada por la Justicia, la cual no permite que sobrepase sus límites, por lo mismo, no los rebasan; por otro lado, en la μέτρα del hombre sí es posible que se rebasen, lo que ocasiona la ὕβρις. Es esta posibilidad latente de que el hombre rebase o viole su μέτρα, lo que abre la discusión de las implicaciones éticas<sup>211</sup>.

Como se expuso en los anteriores fragmentos, hay características que comparten el κόσμος y los hombres: el segundo es parte del primero, la tensión y la armonía de los contrarios y el hecho de que ambos tienen μέτρας; sin embargo, las medidas del κόσμος están custodiadas por la Justicia, como lo menciona B94:

Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα·  
εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

*Helios (Sol) jamás rebasará sus medidas;  
de lo contrario la Erínias, ayudantes de la Diosa de justicia, lo agarrarían.*<sup>212</sup>

<sup>209</sup> Vid. Hülsz, “Los fragmentos del λόγος. Textos y comentarios”, p. 134.

<sup>210</sup> Hülsz, “Heráclito en su tiempo”, p. 63.

<sup>211</sup> Este tema se abordará a profundidad en el segundo apartado “Relación ψυχή-implicaciones éticas”, p. 124.

<sup>212</sup> Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*, pp. 75-76.

Helios, como una parte del κόσμος, está sometido a las leyes universales, sin embargo, también tiene límites que no puede traspasar porque está custodiado por las Erínias. El papel de las Erínias es fundamental en la interpretación del fragmento, por lo mismo y siguiendo la recomendación de Quintela, es necesario indagar el papel de ellas en la mitología griega, específicamente con Homero y Esquilo.

En el canto XIX de la Iliada, las Erínias aparecen en varios párrafos, por ejemplo, en 260 cuando Agamenón invoca a Zeus, a la Tierra, el Sol y a las Erínias como testigos de que nunca tocó a Briseida; en este pasaje, las Erínias son las que *“castigan a las gentes que prestan juramento perjuro...”*<sup>213</sup>.

En el párrafo 418, cuando Janto (a quien Hera dotó de voz humana) termina de hablar con Aquiles, las Erínias le quitan la voz. Respecto a esto, Emilio Crespo menciona *“Las Erinies parecen velar aquí no sólo por la moralidad de los actos humanos relacionados con el respeto a las instituciones familiares, como es normal (cf. IX 454), sino también por ciertas leyes de la naturaleza”*<sup>214</sup>.

Por lo tanto, para Homero, las Erínias no sólo cuidan la verdad en los juramentos, además, velan por mantener ciertas leyes de la naturaleza (por ejemplo, que los animales no hablen), en otras palabras, cuidan que el curso del κόσμος se desarrolle de acuerdo con las leyes de la naturaleza, las leyes que la componen y la organizan.

Por lo que se refiere a Esquilo, específicamente en la tragedia de Prometeo Encadenado, las Erínias son mencionadas por Prometeo cuando habla de la Necesidad (Destino), ésta es dirigida por las tres Moiras (Átropo, Cloto y Láquesis) y las Erínias, que nada olvidan. En el párrafo 510<sup>215</sup>, el protagonista de la tragedia menciona la inevitable fuerza de los designios del Destino, ni siquiera el dios más poderoso, Zeus, podrá escapar de ellos. Lo anterior implica que las Erínias, al no olvidar nada, mantienen el orden de los designios o planes del Destino, sobre el que ningún dios ni hombre está.

Regresando a B94, Helios está sometido a las leyes de la naturaleza que regulan el fuego siempre vivo que es el κόσμος; en este fragmento, la Justicia, que se encarga de velar por el cumplimiento y respeto de las leyes de la naturaleza (por ejemplo, la tensión y armonía de los contrarios), es representada por las Erínias quienes protegen las leyes de la naturaleza.

---

<sup>213</sup> Homero, *Iliada*, Canto XIX-260.

<sup>214</sup> Homero, *Iliada*, Canto XIX-418, nota 321.

<sup>215</sup> Vid. Esquilo, “Prometeo encadenado” en *Tragedias*, pp. 510-525.

Juliana González<sup>216</sup> apuntaba una diferencia entre el *Lógos* del κόσμος y el del hombre: mientras que el cósmico tiene medidas que no puede rebasar (ejemplo: Helios), el hombre sí puede; esto se debe a que el *lógos* del hombre es profundo, no se encontrarán los límites de su ψυχή (B45), en cambio, el curso de Helios está definido estrictamente. Fränkel<sup>217</sup> menciona que Helios está subordinado o sometido a los límites decretados por la Justicia, este juicio puede hacerse extensivo al mundo de la naturaleza física, como lo demuestra la figura del κόσμος como un fuego que *se enciende y se apaga según medidas*.

El fragmento también puede tener una interpretación política, este es el camino que sigue Quintela<sup>218</sup> cuando crea un puente de interpretación entre B3 y B94. Helios, uno y relativamente pequeño, gobierna todo el κόσμος, al igual que en la ciudad se debe obedecer al mejor de los hombres. En este caso, las *Erínias* guardan la memoria de los límites del Sol y auxilia a la Justicia en caso de irregularidades.

En conclusión, la Justicia en el κόσμος representa la ley natural que no puede trasgredir, éste tiene μέτρα y un orden que permite que se autorregule. Así mismo, Helios (como una parte del κόσμος) no puede rebasar sus límites, sin embargo, el hombre sí puede violarlos, lo que provoca consecuencias morales.

Lo anterior abre paso a una interrogante que si bien se abordará ampliamente en el apartado 3.2, aquí se esbozará una posible respuesta: ¿Por qué el hombre sí puede rebasar sus límites<sup>219</sup>? Por una parte, la ψυχή (sede de la facultad que le permite captar al *Lógos* y la unidad de los contrarios) no tiene límites; por otra parte, la visión que tiene el hombre del mundo es fragmentada, no percibe a simple vista la unidad de las cosas (comparada con la del dios de B102). Por lo tanto, la existencia misma del hombre posibilita que traspase sus límites porque conceptos como el bien y el mal están latentes en su vida, además, el deseo también forma parte de su existencia; entonces, los rebasa porque los desconoce o porque la ὕβρις vence a la medida.

---

<sup>216</sup> Vid. González, "Heráclito: los principios de la ética", pp. 35-36.

<sup>217</sup> Vid. Fränkel, "Heráclito", p. 356.

<sup>218</sup> Vid. García Quintela, "Entre la ciudad vivida y la ciudad pensada", p. 135.

<sup>219</sup> Es importante aclarar que los *límites* a los que se hace referencia, principalmente, son los morales, sin embargo, también traspasa los naturales. Estos últimos los traspasa cuando humedece su ψυχή, que naturalmente tiene que estar seca. Este problema se abordará ampliamente en el apartado 3.2. Relación ψυχή-implicaciones éticas, p. 124.

### 3.1.2. Justicia en el κόσμος y en el hombre

Como se mencionó en el anterior subapartado, la Justicia (como ley natural) rige al κόσμος y al hombre de diferente manera: mientras que el κόσμος no puede rebasar su μέτρα, el hombre sí puede; sin embargo, también se ve reflejada la Justicia en la vida cotidiana de los hombres, éstos juzgan a las cosas como justas e injustas (B102) o siendo la que castiga a los que engañan o fabrican mentiras (B28b), incluso representa la unidad de los contrarios y cómo el hombre conoce un extremo de la unidad por su relación con el otro (B23).

En el caso de B102, se presenta la distinción del conocimiento de Dios (o dioses) y del hombre:

τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ δίκαια,  
ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

*Para Dios todas las cosas son bellas (buenas) y justas,  
pero los hombres han supuesto a las unas injustas, a las otras justas.*<sup>220</sup>

La visión total de los dioses (o divinidades) fue abordada en el capítulo primero<sup>221</sup>, cuando se mencionó la participación de las Musas en la *Ilíada*. La cualidad que diferencia a las Musas de los hombres es que éstas están presentes y ven todo, su visión es total, mientras que la de los hombres es fragmentada y parcial.

Por lo anterior, se deduce que el conocimiento de Dios es una unidad, el hecho de que vea todo le permite juzgar las cosas como un conjunto (como una unidad), no se queda en la fragmentación del mundo como el hombre; por lo mismo, valora las cosas como *buenas, bellas y justas* porque reconoce que la totalidad implica una unidad.

Por otro lado, el hombre posee una visión limitada, lo que ocasiona que el conocimiento que obtiene de esa visión sea fragmentado, pues sólo distingue, en un primer momento, la pluralidad de las cosas; por eso, juzga las cosas como *injustas y justas* porque no reconoce que todas ellas responden a un orden superior, un orden que gobierna tanto al κόσμος como al hombre.

<sup>220</sup> Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*, p. 112.

<sup>221</sup> Ver. CAPÍTULO PRIMERO, 1.1.3. Teoría del Conocimiento, p. 27.

Oliveira<sup>222</sup> señala una diferencia entre el conocimiento de Dios y de los hombres: mientras que los dioses tienen un conocimiento directo, porque no necesitan distinguir opuestos; los hombres necesitan, al menos, dos pasos para adquirir el conocimiento (distinguir los opuestos y unificarlos), además, sólo es mediante la razón como pueden unificarlos y entender la unidad de todas las cosas.

En el mismo camino de interpretación de Oliveira, está la lectura de Bieda<sup>223</sup> quien considera que no hay una injusticia verdadera, el problema de los hombres está en la falta de un contexto más amplio; lo que implica que juzguen (desde su particular visión) algunas acciones como injustas, sin darse cuenta de que incluso esas acciones que *parecen* injustas contribuyen al orden o la armonía del κόσμος.

Lo anterior abre paso a la siguiente pregunta: ¿es posible que el hombre supere la pluralidad para llegar a conocer la unidad de todas las cosas? Sí, aunque nunca va a lograr una visión que abarque todas las cosas (como la de los dioses o las Musas), el hombre puede comprender la unidad mediante el proceso de identificar a los opuestos (por medio de los sentidos) y su unión, usando su razón.

Otro tema importante que se rescata de B102, son las consecuencias morales de los diferentes tipos de conocimiento; Fränkel y Quintela consideran que la moral nace de la condición humana de considerar a unas cosas o acciones como justas y a otras como injustas.

Quintela<sup>224</sup> menciona que la distinción entre el Dios singular y el hombre es que el primero es amoral, mientras que la moral sería una peculiaridad de la condición humana. Lo anterior, se explica desde un Dios que observa y comprende de manera unitaria, mientras que el hombre juzga a las acciones como justas e injustas, lo que posibilita hablar de hombres justos e injustos.

Finalmente, Fränkel<sup>225</sup> también retoma la visión total del Dios frente a la observación de los casos aislados que realizan los hombres; sin embargo, identifica a la injusticia como fundamento de la justicia y viceversa, es decir, justicia e injusticia son parte de una unidad en donde ninguna parte busca anular a la otra, sino que la existencia de ambos permite que se conserve la armonía de los contrarios.

---

<sup>222</sup> Vid. Oliveira, "A fundação das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Primeira parte: O uso direto das sensações", p. 42.

<sup>223</sup> Vid. Esteban Bieda, "Escuchar, comprender, opinar el *Lógos*. Distintos niveles de conocimiento en algunos fragmentos de Heráclito de Éfeso", *ORDIA PRIMA*, 8/9, (2009-2010): pp. 69-70.

<sup>224</sup> Vid. García Quintela, "Entre la ciudad vivida y la ciudad pensada", pp. 136-137.

<sup>225</sup> Vid. Fränkel, "Heráclito", p. 352.

Para Heráclito, la justicia y la bondad, la injusticia y la maldad son extremos de una unidad que se mantiene en tensión y armonía. Por lo tanto, no es erróneo considerar que los hombres (debido a que contemplan la fragmentación antes que la unidad) conocen a la Justicia por su opuesto, la injusticia, como expone B23:

Δίκης ὄνομα οὐκ ἄν ᾗιδεσαν  
εἰ ταῦτα μὴ ᾗν.

*(Los hombres) no conocerían el nombre de Justicia  
si estas cosas (es decir, casos de injusticia) no existieran.*<sup>226</sup>

A pesar de que la traducción de Quintela y la Edition Minor de Marcovich difieren en algunos puntos<sup>227</sup>, coinciden en la interpretación: la justicia se conoce por la injusticia. En B23 se ejemplifica la tensión y armonía de los opuestos, el hombre conoce al κόσμος por medio de la relación de los contrarios, es decir, los contrarios se conocen por sus opuestos. En el fragmento se menciona que la justicia se conoce por la injusticia, sin embargo, otros fragmentos también abordan el conocimiento de un contrario por medio de otro: el bien se conoce por el mal (B58), la salud por la enfermedad (B111), entre otros.

Por lo tanto, la Justicia no es un concepto o término que el hombre conozca por sí mismo, sino que lo conoce por medio de su relación con su opuesto: la injusticia; Farre llamaría *antinomia*<sup>228</sup> a los valores que no se arraigan en sí, sino que se conocen por su contrario.

Extendiendo la anterior interpretación, se puede deducir que la Justicia sería opuesta a la ὕβρις, ya que, mientras que la primera cuida que los límites no se sobrepasen, la segunda implica un exceso en los hombres, rebasar sus límites naturales y morales.

Por lo tanto, el hombre conoce el κόσμος a través de la relación entre los contrarios, es ahí donde comienza la importancia de conocer al *Lógos* como un principio racional que rige a todas las cosas, reconociendo que hay una relación entre contrarios.

<sup>226</sup> Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*, p. 63.

<sup>227</sup> La traducción de Marcovich incluyó términos como *Los hombres* y *casos de injusticia* para aclarar a qué se refiere el fragmento cuando menciona *éstas cosas*; por otro lado, traducción de Quintela (*El nombre de Justicia no conocerían si estas cosas no estuviesen*, Vid García Quintela, "Texto y traducción de los fragmentos de Heráclito", p. 246) no agrega estos términos, sin embargo, se desprende de su traducción una interpretación similar a la de Marcovich.

<sup>228</sup> Vid. Farre, "Fragmentos de Heráclito", p. 11.

Finalmente, la Justicia también es un centinela que vigila y cuida la verdad y el conocimiento entre los hombres, castigando a los que fabrican mentiras, como dice B28b:

Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.

*(Un buen día) la Diosa de Justicia ya sabrá echarles el guante (o condenar) a los fabricantes de mentiras y a sus falsos testigos.<sup>229</sup>*

En este fragmento, la Justicia vela por proteger el conocimiento frente al pseudo-conocimiento, uno de los sentidos en que se puede entender este último es como la acumulación de conocimientos que es considerablemente criticado por Heráclito cuando menciona a Pitágoras (B129 y B40), sin embargo, se puede hacer extensiva a Homero y Hesíodo.

El problema ya se había señalado en B2: la sabiduría privada frente al *Lógos* común, Pitágoras es un ejemplo de hombre con una sabiduría privada porque, aunque sea considerado un erudito (es decir, que logró acumular conocimientos), no alcanzó a concretar la unidad de todo lo que conocía; ignora en qué consiste el *Lógos* y por qué éste es diferente de todas las cosas (se distingue, pero, al mismo tiempo, las abarca), como lo menciona B108.

Regresando a B28, la Justicia castigará a todos aquellos que no promuevan las doctrinas que no reconozcan el papel del *Lógos* en la vida de los hombres y como principio racional, ya que este desconocimiento no sólo es un problema epistemológico (como se expuso en el Capítulo Primero) sino que tiene consecuencias éticas y políticas: si el hombre desconoce que los opuestos tienen una relación de tensión y armonía, entonces, sólo verá conocimientos, acciones y cosas aisladas, fragmentadas, no alcanzará a comprender la unidad subyacente en todo; incluso, desconocerá que él tiene límites, μέτρας, si las rebasa no sólo dañará su cuerpo, sino que afectará su ψυχή.

En conclusión, se puede hablar de un *Lógos* cósmico y un *lógos* del hombre: ambos tienen μέτρας, lo que los diferencia es que uno no puede rebasarlas y otro sí. El *Lógos* cósmico tiene leyes naturales, como son la tensión y armonía de los contrarios, que no sólo rigen al κόσμος sino que, el hombre, como parte de éste, también es gobernado por estas leyes.

---

<sup>229</sup> Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*, pp. 35-36.

La Justicia funge como una reguladora, una ley natural que no permite que el κόσμος traspase sus μέτρας, sin embargo, no debe entenderse a la Justicia como un centinela ajeno al κόσμος, todo lo contrario, éste se crea a sí mismo y se autorregula; por lo mismo, la Justicia sería una ley natural propia del orden cósmico, no puede rebasar sus μέτρας porque su misma constitución se lo impide.

Por otro lado, la Justicia también está presente en la vida de los hombres. Al igual que en el κόσμος, cuida y vela por la verdad, castigando a aquellos que promuevan doctrinas que no tengan como fundamento al *Lógos*, el castigo no es arbitrario, se deduce de la interpretación del fragmento que este desconocimiento tiene consecuencias epistemológicas, éticas y políticas: el hombre que no reconoce la unidad de los contrarios (bien-mal, salud-enfermedad, justicia-injusticia) vive como si tuviera una sabiduría privada, desconociendo que forma parte de un orden superior, el orden cósmico, por lo mismo, ignora que tiene μέτρας.

¿Por qué el hombre, si forma parte del κόσμος, puede rebasar sus μέτρας? Su propia constitución humana le permite rebasarlos, el hombre no conoce al mundo con los ojos del Dios, él no alcanza a ver la unidad de las cosas a simple vista, sino que conoce por la relación de los contrarios (es decir, conoce al bien por su relación con el mal, la justicia por la injusticia y la salud por la enfermedad), por lo mismo, siempre está latente en su vida ambos opuestos. Nace con el hombre la posibilidad de hablar de implicaciones éticas: si está en una constante posibilidad de actuar de manera justa o injusta, de caer o no en la ὕβρις o de vivir para satisfacer sus deseos, entonces, está en las decisiones y en las acciones del hombre ser uno de los ἀριστοι o uno de los πολλοί.

### 3.2. Relación ψυχή -Implicaciones éticas

El objetivo del apartado es desarrollar el papel de la ψυχή dentro de las Implicaciones éticas de Heráclito. La relación entre la ψυχή y las Implicaciones éticas se justifica por las características de la primera, entre ellas está el devenir (flujo de los contrarios), un *lógos*<sup>230</sup> profundo y la capacidad de incrementarse a sí misma; esto le permite al hombre rebasar sus límites, es decir, caer o no en la ὕβρις.

---

<sup>230</sup> A partir de aquí se escribirá *lógos* con minúscula para referirse al λόγος de la ψυχή para diferenciarlo del *Lógos*, con mayúscula, que se refiere al *Lógos* común.

Por lo anterior, el apartado se dividirá en dos subapartados: 3.2.1. Las características de la ψυχή y 3.2.2. ψυχή e Implicaciones éticas: los límites del hombre. En el primero, se tratarán cuatro aspectos importantes de la ψυχή: el devenir, su relación con el cuerpo, su *lógos* y la forma de acceder a él, finalmente, la relación entre la ψυχή, los sentidos y el *lógos* como principio racional; por otro lado, en el segundo apartado se desarrollará la justificación de la relación entre las características de la ψυχή y las Implicaciones éticas.

### **3.2.1. Las características de la ψυχή**

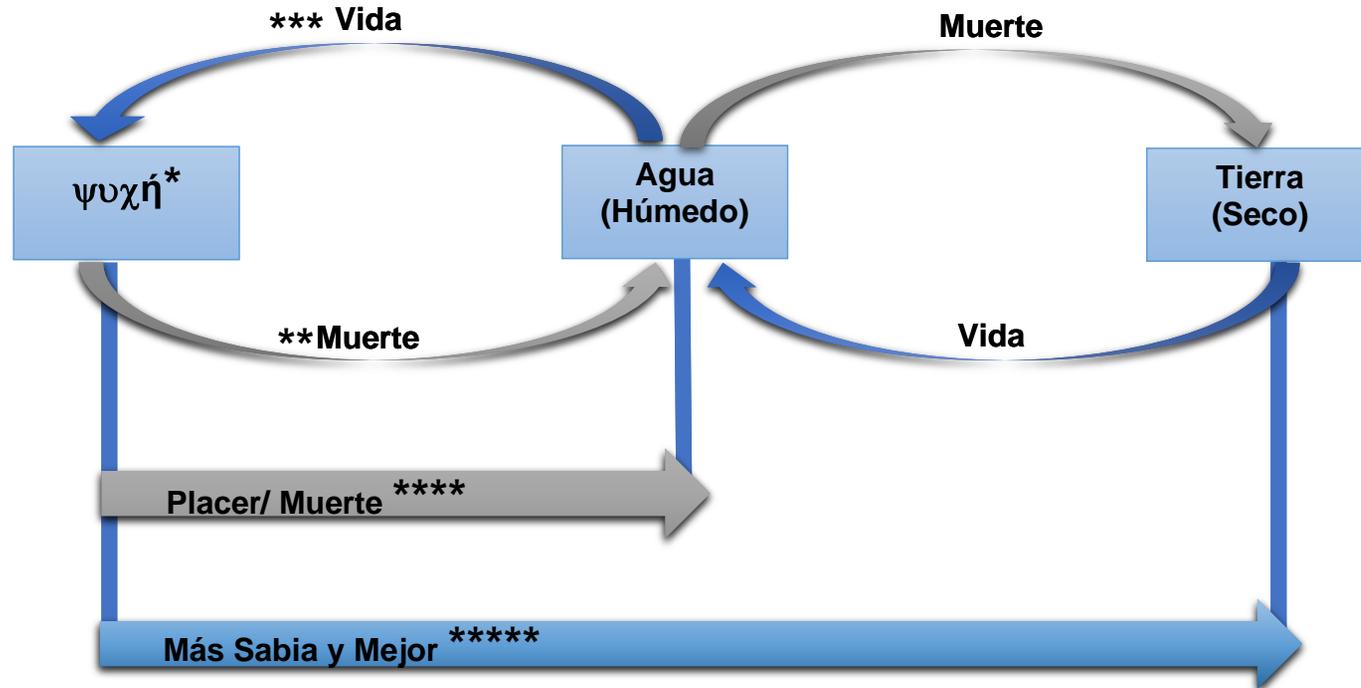
La primera propiedad que se debe resaltar de la ψυχή es el devenir, éste se entiende como un flujo de contrarios que caracteriza a la realidad y su relación con el *Lógos*<sup>231</sup>; en el caso de la ψυχή, su creación y destrucción, también implican un flujo de contrarios, un devenir.

El siguiente esquema ilustra el contenido de los fragmentos B36, B77 y B118, relacionando los términos expuestos en los fragmentos anteriormente mencionados, es importante aclarar que la relación de los tres fragmentos expuesta en el esquema es resultado de una inferencia, una interpretación de la autora de la presente investigación que nace de la lectura de los fragmentos:

---

<sup>231</sup> Ver. CAPÍTULO PRIMERO, 1.1.4. Unidad de los Contrarios, p. 39.

### ESQUEMA: Características de la ψυχή



**Fuente:** Elaboración propia, incorporando la traducción e los especialistas Miroslav Marcovich y García Quintela.

\*Concepto que se va a relacionar; \*\*Representación del flujo de Muerte: ψυχή → Agua → Tierra; \*\*\*Representación del flujo de Vida: Tierra → Agua → ψυχή; \*\*\*\*Relación entre la ψυχή-Muerte/Placer- Lo húmedo (B77); \*\*\*\*\*Relación entre la ψυχή más sabia y mejor-Lo seco (B118).

B36<sup>232</sup> aborda el ciclo de vida de la ψυχή, así como la relación de opuestos del Agua (Lo húmedo) y Tierra (Lo seco); el fragmento menciona que es muerte para la ψυχή convertirse en Agua, así como lo es para el Agua volverse Tierra; sin embargo, de la Tierra nace el Agua y del Agua nace la ψυχή.

En el esquema, el flujo Muerte se representa con la flecha gris, donde se relaciona ψυχή→ Agua→ Tierra; mientras que el flujo Vida está representada con la flecha azul, relacionando Tierra→ Agua→ ψυχή. En conjunto, el proceso de la vida y la muerte se presenta como un flujo continuo que une a la ψυχή, Agua y Tierra.

Hay una relación de tensión y armonía entre estos tres elementos, lo que mata a uno de ellos, también lo dota de vida (en el sentido de que nacen de él); esto implica que la relación de oposición no es unidireccional (lo sería si sólo implicara la muerte de su opuesto), es bidireccional porque involucra muerte y vida. Por lo tanto, B36 no sólo aborda el ciclo de vida de la ψυχή sino, también, ejemplifica una de las características fundamentales de la relación de opuestos: que una parte de la relación no implica la cancelación o anulación de la otra.

A su vez, B77 expone la relación entre placer-muerte y la ψυχή húmeda:

ψυχήσι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι.

*Para las almas devenir húmedas placer o muerte.*<sup>233</sup>

En el esquema se representa con la flecha gris que va de la ψυχή al Agua (Húmedo), lo que significa que, la ψυχή, al humedecerse, implica placer o muerte: el placer puede conducir al hombre a su muerte.

---

<sup>232</sup> DK B36:

ψυχήσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι,  
 ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι·  
 ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται,  
 ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

*Para las almas es muerte volverse agua,  
 a su vez, para el agua es muerte volverse tierra;  
 y sin embargo, el agua llega a ser de la tierra,  
 y el alma, del agua.*

Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*, p. 88.

<sup>233</sup> García Quintela, "Texto y traducción de los fragmentos de Heráclito", p. 256.

Para interpretar de la mejor manera el fragmento, es importante responder (al menos) a dos preguntas: ¿por qué hay una relación entre el placer y la muerte? y ¿por qué la ψυχή, cuando se humedece, significa placer o muerte? Ambas preguntas se implican mutuamente, por lo mismo, es apropiado empezar por las consecuencias de que la ψυχή se humedezca.

La ψυχή es la sede de la facultad que le permite al hombre reconocer en qué consiste el *Lógos* y conocer el orden del mundo, en otras palabras, es donde se encuentra la razón, facultad que le permite entender la unidad de los contrarios<sup>234</sup>.

Hülsz define a la ψυχή como *“la morada del lenguaje de lo real es pues, para Heráclito, ella misma fuente de luz, luz que proviene, en última instancia, de ese fuego siempre vivo que es el kósmos, y que vive también, en cuanto lógos, dentro de los confines de la psukhé”*<sup>235</sup>, en otras palabras, ψυχή es un reflejo del *fuego siempre vivo* que es el κόσμος, es decir, también está inserta en el orden del *Lógos*; por lo mismo, tiene un *lógos* propio y es el vínculo o la relación entre el principio racional y el hombre, en ella está la facultad que permitirá al sujeto juzgar la información e identificar la unidad, de ahí deriva la invitación de Heráclito de un autoconocimiento.

Por lo tanto, la ψυχή debe permanecer seca (emulando el *fuego siempre vivo*), el problema ocurre cuando se humedece, como es la sede de la facultad que le permite al hombre entender al *Lógos*, la humedad implica una distracción, un mal funcionamiento en la facultad. Lo cual, provoca que el sujeto no logre entender al *Lógos* ni comprender la unidad de los contrarios, lo que causa problema de abstracción y conocimiento (problemas epistemológicos) con consecuencias morales; por lo mismo, la ψυχή húmeda se aleja de la comprensión del *Lógos*, del κόσμος y de la vida, acercándose a la parcialidad, a la muerte.

Lo anterior, responde a la pregunta del por qué la ψυχή húmeda significa placer o muerte, sin embargo, falta aclarar la relación entre placer y muerte. El placer sería una de las razones por la cual la ψυχή se humedece, esto se aclarará ampliamente cuando se analice el fragmento B117, pero, adelantando una primera explicación, el hombre al intentar saciar sus deseos o placeres, en muchas ocasiones excede sus límites y se daña moral y físicamente, el ejemplo principal es la embriaguez descrita en B117 en donde el hombre es guiado por un muchacho. Lo anterior se explica porque la facultad que le permite al hombre

---

<sup>234</sup> La importancia de la razón para que el hombre adquiriera un conocimiento completo y unitario del mundo se expuso en CAPÍTULO PRIMERO, 1.1.3. Teoría del Conocimiento, p. 27.

<sup>235</sup> Hülsz, “El *lógos* como *phrónesis*: la idea heraclítica del hombre”, p. 288.

discernir adecuadamente, está ofuscada; por lo mismo, el deseo de satisfacer los placeres conduce al sujeto (en varias ocasiones) a los excesos, acercándolo más a la muerte que a la comprensión de la unidad, de ahí la relación entre placer y muerte: el placer desenfrenado puede conducir a la muerte.

Expuesto lo anterior, es más claro el sentido de B118:

αὕη ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

*El alma seca es la más sabia y la mejor.*<sup>236</sup>

La razón que no está ofuscada es la ideal para comprender la unidad de las cosas, por lo mismo, la ψυχῆ seca (la más cercana al *fuego siempre vivo*) es la más sabia, porque puede entender al *Lógos* y lograr un conocimiento unitario del κόσμος, y la mejor, pues conduce al hombre de la mejor manera a decidir lo más conveniente para no traspasar sus límites y dañarse.

En el esquema, el fragmento B118 está representado por la flecha azul que une los conceptos de ψυχῆ con Tierra (Lo seco), es decir, contrario a B77, ésta representa cuál sería una de las características de la ψυχῆ más sabia y mejor: estar seca.

La segunda característica de la ψυχῆ es su relación con el cuerpo, lo que se explica en B67a:

*Así como la araña, estando en medio de la tela, siente inmediatamente cuando una mosca rompe alguno de sus hilos y corre rápidamente hacia allí como si le doliese la ruptura del hilo, así también el alma del hombre si alguna parte del cuerpo se daña, se precipita hacia allí como si no soportase el daño del cuerpo, al que está unida sólida y proporcionalmente.*<sup>237</sup>

La autenticidad del fragmento no es aceptada de forma unánime por los especialistas, Quintela y Farre sí lo incluyen entre los fragmentos auténticos de Heráclito, sin embargo, la *Edition Minor* de Marcovich no lo incluye. Se incluye en la investigación porque ejemplifica, además de la relación ψυχῆ-cuerpo, las consecuencias que puede tener el cuerpo de los hombres si ésta se humedece.

<sup>236</sup> Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*, p. 89.

<sup>237</sup> García Quintela, "Texto y traducción de los fragmentos", p. 254.

En este fragmento, Heráclito compara la relación araña-telaraña y ψυχή-cuerpo: así como la araña siente *como si* le doliera la ruptura de la telaraña; también la ψυχή se arroja a la parte del cuerpo que fue dañada, *como si* no soportase el daño.

Lo anterior, demuestra que entre la ψυχή y el cuerpo hay una unión sólida, es decir, si una de las partes se daña, la otra lo reciente. Esto explica las consecuencias que tiene en la ψυχή el daño al cuerpo y viceversa, por ejemplo, que la ψυχή se humedezca, es consecuencias de las decisiones y acciones del hombre sobre su cuerpo (excederse en la bebida, comida o en las relaciones sexuales); sin embargo, el daño no se queda únicamente en atrofiar la razón, sino que, al humedecer la morada de ésta, el hombre también excede sus μέτρας y termina dañando su cuerpo. Dicho de otra manera, cuando el hombre actúa de tal manera que daña su ψυχή, también está dañando su cuerpo ya que los dos son elementos de una relación o unión sólida y proporcional, como menciona el fragmento.

En el apartado 3.1<sup>238</sup> se mencionó que el κόσμος (representado en B94 por Helios) no podía rebasar sus medidas, en cambio, el hombre sí; una de las causas que se trataba en el apartado es por las condiciones propias del hombre, específicamente, la profundidad del Λόγος de la ψυχή, como menciona B45:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν· οὕτω βαθὺν  
λόγον ἔχει.

*Si vas a los límites del alma, no podrías encontrarlos, por cuanto camino recorras:  
tan profundo es su λόγος.*<sup>239</sup>

Hay, al menos, tres problemas que se deben analizar en el fragmento: los límites de la ψυχή, el ὁδός o camino de búsqueda y su Λόγος profundo.

Respecto al primer problema, Kahn menciona que *“the psyche is primarily a principle of rational cognition”*<sup>240</sup>, es decir, la ψυχή es un principio de cognición racional, por lo tanto, es lo que le permite al hombre entender en qué consiste el Λόγος. Cuando se abordó la Teoría del Conocimiento, se mencionó que la ψυχή es la morada de la facultad (la razón) que le permite al hombre conocer no sólo en qué consiste el mundo que lo rodea sino,

<sup>238</sup> Ver. CAPÍTULO TERCERO, 3.1. Epistemología: Λόγος cósmico y Justicia, p. 114.

<sup>239</sup> Hülsz, “Los fragmentos del λόγος. Textos y comentario”, p. 128.

<sup>240</sup> *La psiqué es fundamentalmente un principio de cognición racional* [Traducción propia] Charles H. Kahn, “Commentary on the fragments: XXXV”, en *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (London: Cambridge University Press, 2004), p. 127.

además, entender la unidad de los contrarios; por lo mismo, gracias a la ψυχή (y su conexión con el *Lógos*) el hombre puede conocer el κόσμος, sin embargo, ésta también es un objeto de conocimiento para el hombre, lo que lleva al segundo problema.

La ψυχή tiene límites que el hombre no puede encontrar siguiendo un camino experimental, no obstante, hay un ὁδός que sí le permitiría al hombre conocer a la ψυχή: la autoinvestigación.

En primer lugar, no es por medio de la investigación experimental como el hombre puede conocer a la ψυχή porque, como ya se vio en el apartado de la Teoría del Conocimiento, los sentidos, si bien son necesarios y la primera fase de la adquisición de conocimiento del hombre, no son suficientes, necesitan de la razón para entender la unidad de los contrarios. Álvarez menciona que Heráclito “*declara inalcanzables por vía experimental las fronteras del alma-cosmos, cuyo logos divino la volvería inaccesible para las limitadas capacidades humanas*”<sup>241</sup>, es decir, el hombre no puede conocer los límites de la ψυχή de forma experimental, pues rebasa las facultades humanas, sin embargo, puede entender la relación de ésta con el *Lógos* del κόσμος mediante la autoinvestigación o autoconocimiento.

De lo anterior, deriva la invitación de Heráclito del fragmento B101:

ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν.

*Me he buscado a mí mismo.*<sup>242</sup>

La búsqueda en sí mismo implica un autoconocimiento que no es menos complejo que la búsqueda de un conocimiento externo. Heráclito reconoce en la ψυχή un principio de cognición racional, sin embargo, es la que posibilita la unión entre el hombre y el κόσμος, lo que habilita una comprensión común de la existencia, esto es posible porque el *Lógos* es común. Por lo tanto, el autoconocimiento<sup>243</sup> es lo que le permitirá el hombre conocer el orden del κόσμος, en qué consiste el *Lógos* (unidad de los contrarios) y, sobre todo, entender por qué éste es común e implica un orden que tiene medidas. Cuidar y velar por

---

<sup>241</sup> Omar Álvarez Salas, “Alma, cosmos e intelecto en el pensamiento presocrático: de Tales a Heráclito”, *NOVA TELLVS*, 26·1 (2008): p. 52.

<sup>242</sup> García Quintela, “Texto y traducción de los fragmentos de Heráclito”, p. 261.

<sup>243</sup> Este autoconocimiento, como se mencionó en el análisis de B116 (Ver. CAPÍTULO SEGUNDO, 2.4.1. Fragmentos de transición: B119, B113 y B116, p. 105.), al igual que ser sensato, es *posible* para todos los hombres.

ese orden no sólo lo mantiene, sino que le permite al sujeto vivir alejado de los excesos, que pueden dañar su cuerpo y su ψυχή.

Retomando lo que dice el fragmento, el hecho de que el hombre no pueda encontrar los límites del alma responde a dos cosas (si se analizan con cuidado, la primera es consecuencia de la segunda) las limitadas capacidades humanas y el *lógos* profundo de la ψυχή.

Para entender qué significa *lógos profundo* es prudente apoyarse en la característica que menciona B115<sup>244</sup>:

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.<sup>245</sup>

*Del alma es un discurso que se acrecienta a sí misma.*<sup>246</sup>

La ψυχή es un *lógos* que se acrecienta a sí mismo, es decir, tiene un poder de autogeneración suficiente para alcanzar su estado ideal o el mejor, la sequedad descrita en B118. Esta descripción de la ψυχή es similar a la que Heráclito hacía del fuego en B30, éste tiene un orden, la ψυχή también tiene un orden innato que le permite pasar de lo húmedo a lo seco y viceversa; por lo tanto, tiene un *lógos* propio.

Fränkel menciona *“El alma propia, la única parte de nosotros que no está sometida al Lógos, sino que es portadora activa del Lógos...”*<sup>247</sup>, en otras palabras, cuando se dice que tiene un *lógos* propio, no quiere decir que es ajena al *Lógos* común, sino que, al igual que el fuego de B30, la ψυχή es un reflejo del *Lógos* común, se conduce conforme a él.

Por lo tanto, la respuesta a la pregunta ¿cuál es la relación entre el *Lógos* común y la ψυχή? Es: la ψυχή tiene un *lógos* propio, lo que implica que posee un orden inherente que hace que pase de lo húmedo a lo seco y viceversa, es decir, que esté en armonía con los principios del *Lógos* común (la armonía de contrarios) sin embargo, este orden y la posibilidad latente de rebasar los límites y caer en el exceso de la humedad o alcanzar el estado en el que es más sabia y mejor, es lo que prepara el camino para hablar de Implicaciones éticas.

---

<sup>244</sup> Algunos autores consideran el fragmento como espurio, tal es el caso de Alberto Bernabé quien en sus *Fragmentos Presocráticos: De Tales a Demócrito* menciona que es una frase que se le atribuye a Sócrates; o la *Edition Minor* de Marcovich quien lo incluye en el apartado de “fragmentos sospechosos de ser espurios”. Se incluye en la investigación porque, lo que menciona el fragmento, es pertinente para la descripción de la ψυχή.

<sup>245</sup> Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*, p. 132.

<sup>246</sup> García Quintela, “Texto y traducción de los fragmentos de Heráclito”, p. 263.

<sup>247</sup> Fränkel, “Heráclito”, p. 356.

Finalmente, hay una relación entre la ψυχή, los sentidos y el Λόγος como principio racional o común que se ve reflejado en el fragmento B107:

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα  
βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων.<sup>248</sup>

*Malos testigos para los hombres los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras.*<sup>249</sup>

Previamente se analizó el fragmento en relación con la Teoría del Conocimiento, sin embargo, en este apartado se retoma por qué éste marcará el inicio de la distinción entre los hombres *despiertos* y los *dormidos*, en otras palabras, es un “fragmento de transición”<sup>250</sup> a las Implicaciones éticas.

Fragmentos como B55 y B101a muestran la importancia de la vista y el oído para conocer el mundo, sin embargo, la razón, como una facultad que está en la ψυχή, es la que concretará un conocimiento total. Por lo anterior, parecen inútiles los ojos y los oídos en los hombres que se quedan con una interpretación parcial del mundo, para los que tienen *almas de bárbaros*.

Respecto a lo que Heráclito quiere decir con *almas bárbaras*, Quintela apunta a una distinción de tipo intelectual y no tanto de los que no hablan griego frente a los que sí: “Heráclito utiliza *barbárous* para describir un estado particular del alma por medio de una analogía [...]. Se trata de la mala disposición intelectual de los individuos así definidos, con independencia de su posición de clase o su cultura, con respecto a los hombres”<sup>251</sup> Entonces, aquellos hombres que tienen *almas de bárbaros* no son los que no hablan griego (al menos no en la interpretación que se está siguiendo) sino los que tienen una disposición intelectual equivocada, dado que únicamente se quedan en lo sensible, la información que obtienen de los sentidos, sin aludir al Λόγος común.

Por otra parte, Quintela también menciona que lo que va a definir a los individuos es su disposición intelectual no su posición de clase o cultura, es decir, lo que va a definir a un hombre como *dormido* o *despierto* es su disposición frente al Λόγος. Los hombres con *almas de bárbaros* conocen el mundo de forma deficiente porque piensan que lo que

<sup>248</sup> Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*, p. 30.

<sup>249</sup> García Quintela, “Texto y traducción de los fragmentos de Heráclito”, p. 262.

<sup>250</sup> Recordando que, en la investigación, se llama *fragmentos de transición* a aquellos fragmentos que permitirán introducir al lector a un nuevo tema. Ver. Nota 16 de la INTRODUCCIÓN, p. 11.

<sup>251</sup> García Quintela, “Entre la teoría del conocimiento y el análisis social”, p. 98.

perciben es la totalidad, sin embargo, sólo es una parte en el proceso de adquisición de conocimiento, por lo mismo, los ojos y los oídos no son testigos confiables en los hombres que no entienden que los sentidos sólo son la primera fase de la Teoría del Conocimiento, éstos muestran la pluralidad; la razón y la *ψυχή* concretan el conocimiento a través de la unidad de los contrarios, la unidad no evidente para los sentidos, el *Lógos* común.

Los hombres con *almas no bárbaras* entienden que hay una tensión y armonía de opuestos que organizan al *κόσμος*, por lo cual, apoyándose únicamente en los objetos que perciben los ojos y los oídos (ignorando que hay un orden subyacente a todas las cosas) sería un conocimiento incompleto, falta comprender la unidad en la pluralidad de los sentidos; eso es lo que distingue a los *despiertos* de los *dormidos*: la *ψυχή* de los primeros no es bárbara.

En resumen, son cuatro las características analizadas de la *ψυχή*: primero, el devenir, lo que implica el flujo de contrarios, como el ciclo de vida de la *ψυχή*-Agua-Tierra, donde los elementos implican vida y muerte de su opuesto; además de la importancia de mantener a la *ψυχή* seca (ya que es el estado ideal) y alejarse de lo que la humedece, es decir, lo que ofusca su razón.

Segunda, su relación con el cuerpo en donde, si una parte de la relación se daña, la otra lo resiente. De modo que, si la *ψυχή* se humedece, es consecuencia de las decisiones y acciones del hombre sobre su cuerpo.

Tercera, su *lógos* profundo que se acrecienta a sí mismo y se autogenera, lo que implica un orden propio e innato, posibilitando el tránsito de lo húmedo a lo seco y viceversa. Por otra parte, mediante la autoinvestigación, el hombre conoce este *lógos* profundo y su relación con el *Lógos* Cósmico.

Finalmente, la cuarta es la relación de la *ψυχή* con los sentidos y el *Lógos*, en donde lo que va a definir a un hombre como un *despierto* o un *dormido* es su disposición intelectual para comprender al *Lógos*, independientemente de su posición social o su cultura.

### **3.2.2. *ψυχή* e Implicaciones éticas: los límites del hombre**

Este apartado girará en torno a la pregunta: ¿por qué las características de la *ψυχή* posibilitan tratar las implicaciones éticas?, es decir, exponer los argumentos que justifiquen la relación entre las características de la *ψυχή* y las implicaciones éticas.

El fragmento B117 menciona dos temas previamente analizados (*ψυχή* húmeda y los límites del hombre), sin embargo, se relaciona con las implicaciones éticas:

άνηρ όκόταν μεθυσθῆι,  
 ἄγεται ὑπό παιδός άνήβου σφαλλόμενος,  
 οὐκ ἐπαίϊων ὄκη βαίνει,  
 ὑγρήν τήν ψυχήν ἔχων.

*Un hombre adulto, al emborracharse,  
 es conducido a casa por un muchacho impúbero,  
 tropezando y no teniendo la idea adónde va:  
 es porque su alma es húmeda.*<sup>252</sup>

Como se menciona en el apartado anterior, la humedad de la ψυχή implica una distracción, un mal funcionamiento en la razón, que tiene consecuencias epistemológicas (alejarse de la comprensión del *Lógos*, la unidad de las cosas y el orden cósmico) pero también tiene consecuencias en la vida de los hombres, como rebasar sus límites.

Cuando se habla de que el hombre transgrede sus límites, se hace referencia a los límites morales y naturales, éste último ocurre cuando la ψυχή pasa de estar seca (el estado en que es más sabio y mejor) a humedecerse, ofuscando la razón y, por lo tanto, dañando al hombre.

Kanh lo menciona en su análisis de B117<sup>253</sup>, cuando retoma lo dicho por Böllack-Wismann, en el fragmento se desarrolla un análisis en tres etapas: la lucidez de la ψυχή se debilita por los fluidos, provocando la pérdida de la percepción, lo que causa que el hombre pierda el control de su cuerpo. Humedecer a la ψυχή implica dañar al cuerpo pues el hombre pierde el control de éste; por lo cual, rebasa sus límites naturales al dañarse.

Por otra parte, rebasa sus límites morales porque sus acciones tienen consecuencias morales, aquellas acciones que humedezcan a la ψυχή se consideran ejemplos de ὕβρις que, como menciona Hülsz, son actos voluntarios de desmesura, de exceso; al ser voluntarios, dependen del hombre exceder o no esos límites, derivando en las implicaciones éticas.

Quintela hace la comparación entre un hombre adulto (el varón) y el niño (muchacho impúbero): el primero hace referencia a un adulto con su razón desarrollada y, en el mejor de los casos, una ψυχή seca; mientras que el niño se caracteriza por la humedad de su juventud, lo ideal, es que la vaya perdiendo mientras crece. El problema es que el hombre,

<sup>252</sup> Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*, p. 90.

<sup>253</sup> Vid. Kahn, "Commentary on the fragments: CVI", p. 244.

al embriagarse, es peor que el niño, pues éste ya es un adulto, pero, voluntariamente, humedeció su ψυχή, en lugar de avanzar en su desarrollo intelectual y moral (como el paso del niño al hombre), retrocede.

La razón de que la ψυχή del niño esté húmeda es por la juventud que implica su edad, el caso del hombre es diferente, se humedece su ψυχή como resultado de las acciones voluntarias, de lo anterior, se puede deducir que la capacidad de humedecer la ψυχή como resultado de las acciones voluntarias sólo se puede dar en el hombre porque su razón debería estar desarrollada, en el caso del niño no es así, no es voluntario humedecerla.

El uso del vino (o de cualquier otra cosa como la comida o las relaciones sexuales) no es el problema, Heráclito no condena su uso; el problema está en el exceso y la falta de medida en su consumo. Quintela menciona *“la cantidad de vino que se consideraba correcta consumir estaba limitada por la capacidad de cada cual para regresar a casa por su propio pie”*<sup>254</sup>, en el caso del hombre alcoholizado, rebasó el límite permitido por su cuerpo para beber sin dañarse; el exceso del vino transformó a la ψυχή, humedeciéndola, provocando que no tenga un destino claro, tropezando, haciéndolo peor que un niño.

Por lo tanto, la regulación de todo aquello que pueda humedecer a la ψυχή del hombre (alcohol, comida o las relaciones sexuales) depende del hombre mismo, ya que, en último caso, sus acciones son voluntarias, incluso aquellas que lo dañan.

A su vez, B85 aborda la relación entre el deseo (θυμός) y la ψυχή:

χαλεπὸν θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται.

*Es difícil combatir al deseo, pues se paga con alma.*<sup>255</sup>

Quintela traduce θυμός como *deseo*, sin embargo, al explorar otros significados, es posible completar la interpretación del fragmento. θυμός también puede significar *ánimo, apetito, valor, coraje, cólera, ira, pasión, afecto*<sup>256</sup>; si se toma los últimos cinco significados más la interpretación del fragmento anterior, el análisis quedaría de la siguiente manera:

*Es difícil combatir cualquier tipo de deseo exacerbado (desde la ira, cólera, pasión y hasta afecto) pues termina afectando a la ψυχή.*

<sup>254</sup> García Quintela, “Entre la religión y la teología: el verdadero hombre”, p. 158.

<sup>255</sup> García Quintela, “Texto y traducción de los fragmentos de Heráclito”, p. 258.

<sup>256</sup> Vid. *Manual Griego clásico-Español*, “θυμός”, p. 301.

La *cólera* es un caso de exceso que termina dañando al hombre; un ejemplo de ésta se presenta en la *Iliada*, Canto I, la llamada *Cólera de Aquiles*: “*La cólera canta, oh diosa, del Pelida Aquiles, maldita, que causó a los aqueos incontables dolores, precipitó al Hades muchas valientes vidas de héroes...*”<sup>257</sup>

El conflicto entre Agamenón y Aquiles por Briseida y el poder que representaba uno y otro, desembocó en la muerte de aqueos, incluso en la muerte de Patroclo; la *cólera* de Aquiles tuvo consecuencias funestas para sus compañeros.

Llevando este caso al contexto de la filosofía de Heráclito, la *Cólera de Aquiles* ejemplifica las consecuencias que pueden tener el exceso de las emociones y deseos en los hombres: en el caso de Aquiles, la muerte de sus compañeros; en el caso del hombre descrito por Heráclito, el daño de su ψυχή.

Quintela, en el análisis del fragmento, también asigna diferentes significados a θυμός, desde el deseo sexual hasta el órgano sede de las emociones; además, menciona que *el predominio de la emoción o la realización carnal de esa emoción provoca una pérdida de la ψυχή*<sup>258</sup>. De nuevo, se hace referencia a que, la emoción o el deseo en sí no es reprobable, el problema comienza cuando la emoción o el deseo toman el control de la vida del hombre; cuando el exceso del vino o la *cólera* nubla la razón y provoca que el hombre no tenga una idea clara hacia dónde va, dañando su ψυχή y su cuerpo, incluso, acercándolo a la muerte.

En conclusión, la respuesta a la pregunta ¿por qué las características de la ψυχή posibilitan tratar las implicaciones éticas? está en la constitución de la ψυχή, ésta es ilimitada, indeterminada y puede auto transformarse y crecer por sí misma, atendiendo a su orden; lo anterior le permite al hombre transgredir sus límites ya que, así como es capaz del autocrecimiento, la ψυχή también puede decrecer.

Las acciones de los hombres, incluso los excesos, son actos voluntarios, es decir, depende de ellos rebasar o no sus límites; se balancean entre el bien y el mal, entre ser un *despierto* o un *dormido*, lo que activa una posibilidad u otra es su disposición frente al *Lógos* y las acciones que realicen.

Finalmente, el exceso de las emociones (*cólera*, *ira*, *pasión*, etc.) que, en último caso, derivan de las decisiones de los hombres, tienen consecuencias en la ψυχή y en el cuerpo, acercándolo a la muerte.

---

<sup>257</sup> Homero, *Iliada*, Canto I-5.

<sup>258</sup> Vid. (Paráfrasis) García Quintela, “Entre la religión y la teología: el verdadero hombre”, p. 160.

### 3.3. Implicaciones éticas en los fragmentos de Heráclito de Éfeso

El objetivo del apartado es determinar las implicaciones que derivan de la Epistemología de Heráclito de Éfeso. Como es el último apartado del trabajo de investigación, la atención se centrará en las consecuencias morales de ser un *dormido-πολλοί* o un *despierto-ἄριστοι*: las Implicaciones éticas y cómo la condición humana es lo que posibilita abordarlas.

Para lograr una exposición ordenada y clara, el apartado se dividirá en dos subapartados: 3.3.1. Relación tensión y armonía de los contrarios (Epistemología) y las Implicaciones éticas y 3.3.2. ¿Cuáles son las Implicaciones éticas que derivan del análisis de la Epistemología de Heráclito? En el primero, se abordará cómo es que la tensión y armonía de los contrarios se relaciona con las Implicaciones éticas a través del análisis de los fragmentos B110, B11 y B58; en el segundo subapartado se responderá a las preguntas ¿cómo la condición humana posibilita abordar las Implicaciones éticas? y ¿cuáles son las Implicaciones éticas que derivan del análisis de la Epistemología? a través del análisis del fragmento B43.

#### 3.3.1. Relación tensión y armonía de los contrarios (Epistemología) y las Implicaciones éticas

Para hablar de la relación entre las implicaciones éticas y la unidad de los contrarios, B110 y B111 apoyan la interpretación de la importancia práctica del conocimiento de la unidad de los contrarios, además de ilustrar el problema del exceso en lo que se desea.

B110 menciona:

ἄνθρωποις γίνεσθαι ὅκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον.

*No es mejor para los hombres que consigan todo cuanto deseen.*<sup>259</sup>

Este fragmento guarda una relación con B85, en este último se aclaró que el deseo (θυμός), por sí mismo, no es un problema para Heráclito, el problema es el exceso de lo que se desea (bebida, comida, relaciones sexuales).

En B110 está la aseveración de que, conseguir todo lo que desean, no es lo mejor para los hombres. Lo anterior se justifica desde el conocimiento ideal al que pueden aspirar,

---

<sup>259</sup> Marcovich, *HERACLITUS. Texto griego y versión castellana*, p. 91.

éste es el reconocimiento de la unidad de los contrarios, por eso, si consiguen todo lo que desean habría, al menos, dos consecuencias en su vida: caería en la ὑβρις o en los excesos que los llevarían a exceder su μέτρα y dañarse; la segunda consecuencia es que estaría lejos de tener un conocimiento unitario del mundo, lo que no sólo deriva en problemas epistemológicos, también en problemas prácticos o éticos.

Lo anterior, se acentúa con la interpretación que se puede hacer de B111:

νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἠδὺ καὶ ἀγαθόν,  
λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.

*La enfermedad es la que hace agradable y buena a la salud;  
el hambre, a la saciedad; el cansancio, al descanso.*<sup>260</sup>

En este fragmento se exponen tres parejas de contrarios y se retoma el tipo de relación entre la unidad de los opuestos. Así, el significado o sentido de un opuesto lo adquiere con relación al otro: lo agradable y bueno que representa la salud, deriva de lo desagradable que es la enfermedad.

Lo que en un primer momento es desagradable para el hombre, posibilita que su opuesto sea agradable y deseable. Por eso, si el hombre se queda en la fragmentación del mundo, no entenderá la importancia, en su vida diaria, de la unidad de los contrarios.

Por lo tanto, parece que el hecho de que la salud sea agradable y buena depende de lo desagradable que puede parecer la enfermedad, algo similar ocurre con el ejemplo del hambre y la saciedad: un hombre hambriento estará deseando comer, satisfacer ese deseo; cuando logra la saciedad, ésta parece ser agradable y buena, sin embargo, ¿qué pasa cuando el hombre se acostumbra a esta sensación de saciedad y sólo busca maximizarla? Parece que en esta circunstancia es cuando el hombre cae en la ὑβρις; el exceso de algo que por sí solo no es un problema, se convierte en uno cuando trasgrede la μέτρα del sujeto.

Heráclito no menciona en sus fragmentos que se debe beber con medida, sin embargo, se puede inferir una interpretación en la que ni la bebida, ni la comida, ni las relaciones sexuales son dañinas por sí mismas, es el exceso lo que daña al hombre. Por lo mismo, el hombre debe entender la importancia de la tensión y armonía de los contrarios

---

<sup>260</sup> *Ibid.* p. 63.

en su vida diaria, conseguir todo lo que desea (en caso de que sea posible) terminaría dañándolo.

Finalmente, B58<sup>261</sup> ilustra cómo la armonía y tensión de contrarios no se cancelan mutuamente, la armonía no elimina las diferencias y la tensión no anula la unidad:

καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν [nāml. ἓν ἔστιν].<sup>262</sup>

El bien y el mal son uno.<sup>263</sup>

La relación entre los contrarios forma una unidad, aunque parezcan ser opuestos irreconciliables, coinciden en la unidad que forman.

Juliana González menciona *“Bien y mal no son [...] 'absolutos': se implican (y se relativizan) recíprocamente [...]: constituyen dos 'facetas' o 'polos' de la misma realidad; el uno contiene virtualmente al otro y por eso puede pasar a ser el otro”*<sup>264</sup>. Conceptos con una carga moral como *Bien y Mal* tampoco escapan a la Ley o principio racional que rige al κόσμος, éstos forman parte de una unidad cuyos extremos se implican recíprocamente.

Retomando lo que se mencionaba en el Capítulo Primero sobre la unidad de los contrarios<sup>265</sup>, a pesar de que éstos implican una unidad, ésta no es homogénea, es decir, no se anulan las características que los vuelven contrarios, ambos están en un constante devenir, en un flujo de contrarios que caracterizan la realidad.

En los fragmentos anteriormente analizados se expuso que, una de las causas de que el hombre rebase su μέτρα es el θυμός ο, mejor dicho, el exceso de lo que se desea. La existencia de contrarios, al menos, en lo que se interpreta del esquema planteado por Heráclito, siempre va a existir, pues es lo que caracteriza al κόσμος, sin embargo, éste (el κόσμος) está regulado por la Justicia, quien impide que rebase su μέτρα (B30 y B94); en cambio, en el hombre es posible excederla, los excesos son una de las causas de esto.

Por lo cual, el hombre también está sometido a la tensión y armonía de contrarios. *Bien y mal, salud y enfermedad, hambre y saciedad, cansancio y descanso* son sólo algunos ejemplos de la unidad de los contrarios en su vida diaria, sin embargo, que vea las

<sup>261</sup> El número de fragmento se obtiene de la edición de Diels-Kranz, mientras que la traducción es de Luis Farre.

<sup>262</sup> Hermann Diels y Walther Kranz, “Herakleitos” en *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960), p. 163.

<sup>263</sup> Farre, “Fragmentos de Heráclito”, p. 128.

<sup>264</sup> González, “Heráclito: los principios de la ética”, p. 37.

<sup>265</sup> Ver. CAPÍTULO PRIMERO, 1.1.4. Unidad de los contrarios, p. 39.

cosas desde la fragmentación o que comprenda la unidad subyacente a todo, es lo que lo va a caracterizar como *dormido* o *despierto*. La ὕβρις estará presente, como una *posibilidad*, en la vida de los hombres, precisamente porque éste es capaz de exceder su μέτρα y por la existencia de la unidad de contrarios.

### 3.3.2. ¿Cuáles son las Implicaciones éticas que derivan del análisis de la Epistemología de Heráclito?

Hay dos preguntas sobre las que girará la exposición de este subapartado: ¿cómo la condición humana posibilita abordar las Implicaciones éticas? y ¿cuáles son las Implicaciones éticas que derivan del análisis de la Epistemología? Para lo cual, no sólo se analizará el fragmento B43 sino que se retomará el estudio de algunos fragmentos anteriormente mencionados (como B30, B117, B45, etc.).

B43 incluye un término que ha sido fundamental para el análisis de las implicaciones éticas: ὕβρις. El fragmento menciona:

ὕβριν χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

Hay que extinguir la desmesura más que un incendio.<sup>266</sup>

La relación entre las figuras de ὕβρις (*desmesura*) y πυρκαϊά (*incendio*) son relevantes para la interpretación de B43. Del análisis del fragmento se desprende la interpretación de que Heráclito relaciona la *desmesura* con un *incendio* porque implican un desorden, un crecimiento descontrolado.

Recordando lo que se mencionaba en B30, el fuego descrito en el fragmento se *enciende y se apaga con medidas*, sigue un orden interno. Extendiendo la interpretación al hombre, éste debe evitar los excesos que humedecen su ψυχή (B117), debe moderar sus acciones para no dañarse.

Ahora bien, el crecimiento descrito en B43 es desordenado, un *incendio* no crece y decrece con medidas, sino que crece de forma descontrolada, se deduce que lo mismo puede ocurrirle al hombre, la ὕβρις implica desmesura, excesos y arrebatos que terminan dañándolo, por lo mismo, Heráclito recomienda apagarlo.

---

<sup>266</sup> Hülsz, "El lógos como *phrónesis*: la idea heraclitea del hombre", p. 266.

La anterior interpretación se apoya en la exposición de Quintela y Fränkel. El primero menciona: “*Extinguir el peligro de la hýbris es poner a cada cual en su sitio. Al mismo tiempo es condenar los actos concretos que revelan a quien está fuera de su lugar: el hartazgo y los deseos sexuales*”<sup>267</sup>, poner a cada cual en su sitio se entiende cómo lograr que todos respeten su μέτρα, además, se condena todo aquello que implica un exceso, desde la comida hasta los excesos sexuales.

Por otra parte, Fränkel<sup>268</sup> considera que el hombre que homologa su vida con el *Lógos* (la ley o principio racional) está seguro, es fuerte y libre, se puede interpretar que es libre en tanto que no está cautivo de los excesos de sus deseos.

Como se expuso, la ὕβρις se asemeja a un *incendio* porque implica un exceso, un crecimiento desordenado que, si no se controla a tiempo, puede ser destructivo y mortal. Entonces, derivado de la interpretación de los fragmentos B42, B117 y B4, la autora de la investigación deduce que el hecho de que el hombre pueda caer en la ὕβρις es una razón que posibilita hablar de implicaciones éticas en Heráclito.

Juliana González menciona que lo que posibilita que el *lógos* del hombre sea ético es el hecho de que el *Lógos* de la ψυχή autodecrezca pero, mediante las acciones que la humedecen, también autodecrezca. Dice: “*El logos humano es capaz de la hybris [ὕβρις] y de la adikía [ἀδικία]: puede ser (y es) principio de des-orden y de 'contra-orden'*”<sup>269</sup>. En otras palabras, gracias a que el *lógos* de la ψυχή no tiene límites por su profundidad (B45) y se acrecienta a sí misma (B115) es lo que le permite al hombre alcanzar una ψυχή seca o humedecerla. Si el sujeto estuviera predestinado a ser un *despierto* o un *dormido*, entonces la responsabilidad no tendría una importancia central en las acciones de los hombres; por lo cual, está en la propia constitución del hombre caer o no en la ὕβρις, lo que permite que se hable de implicaciones éticas.

Lo anterior abre paso a responder las dos preguntas planteadas al principio del subapartado, comenzado por: ¿cómo la condición humana posibilita abordar las Implicaciones éticas?

El *Lógos* es el principio que rige al κόσμος, principio racional que, además, tiene una injerencia en la vida de los hombres a través de la tensión y armonía de los contrarios.

<sup>267</sup> García Quintela, “Entre la ciudad vivida y la ciudad pensada”, p. 126.

<sup>268</sup> Vid. Fränkel, “Heráclito”, p. 366.

<sup>269</sup> González, “Heráclito: los principios de la ética”, p. 36.

La unidad de los contrarios, a simple vista, parece un problema abstracto y cosmológico, sin embargo, está presente en la vida de los hombres, por ejemplo, en los deseos, pasiones, afectos. Se desea lo que se considera agradable o benéfico como el agua y la comida, sin embargo, si no existiera la carencia de ese objeto que se desea, no sería agradable satisfacerlo; constantemente el hombre se enfrenta a estas disyuntivas, ahí es donde se presenta la unidad de contrarios.

Aunque el *Lógos* es lo más cercano que tiene el hombre, éstos lo consideran lo más ajeno a ellos (B72 a y b); lo anterior es así porque, aunque el *Lógos* es común y está presente, se necesita interpretarlo, pues, como se menciona en B123 *la verdadera constitución de las cosas suele esconderse*.

Lo anterior no vuelve imposible conocer o acceder al *Lógos*, sólo que se requiere un proceso para su comprensión: los sentidos (especialmente la vista y el oído), en un primer momento y la razón, en un segundo momento. Aquí es donde se subraya la importancia de la  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , ésta se acrecienta a sí misma (B115) y no es posible encontrar sus límites (B45), esto le permite pasar del estado ideal, seco; al húmedo, en otras palabras, permite que el hombre caiga en la  $\tilde{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma$ .

Heráclito no lo menciona explícitamente, pero, se puede deducir la siguiente interpretación: si la  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  tuviera límites estrictamente definidos y el hombre jamás pudiera traspasarlos, no habría implicaciones éticas pues, la misma constitución del hombre, su condición humana le impediría la  $\tilde{\upsilon}\beta\rho\iota\varsigma$  o la violación de los límites.

Lo anterior no es posible porque iría en contra de la ley de la unidad de los contrarios y del flujo de vida-muerte de la  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  (B36); por lo tanto, hay dos razones que posibilitan hablar de Implicaciones éticas en Heráclito:

Primera, que el *Lógos* sea un principio racional accesible para todos, los hombres puedan conocerse a sí mismos y llegar a ser sensatos (posibilidad presente en todos, pero no todos logran alcanzar este conocimiento unitario).

Respecto a esto, Juliana González menciona: “*en la filosofía de Heráclito, el hombre tiene abierta una alternativa fundamental: puede vivir 'despierto' o 'dormido' y uno y otro estados no son éticamente indiferentes...*”<sup>270</sup>; no son éticamente indiferentes porque son sus acciones y su libertad (no un fatalismo supersticioso, B119) lo que posibilita que sean uno u otro.

---

<sup>270</sup> *Ibid.* p. 38.

Segunda, las características de la ψυχή, ésta es capaz de crecer por sí misma, pero, también, de decrecer; de pasar al estado en que es más sabia y mejor, la ψυχή seca, a humedecerse. Esta flexibilidad de la ψυχή, le permite al hombre llegar a ser un *despierto-ἄριστοι*, a través del autoconocimiento, o comportarse como un *dormido-πολλοὶ*; si la ψυχή únicamente pudiera estar seca, no sería posible la ὕβρις en el hombre y, por lo tanto, tampoco las Implicaciones éticas.

Antes de abordar la segunda pregunta del subapartado, ¿cuáles son las Implicaciones éticas que derivan del análisis de la Epistemología?, resulta pertinente aclarar que en ninguno de sus fragmentos Heráclito propuso un sistema de ética o Implicaciones de ética, las que se mencionarán a continuación son resultado de la interpretación de la autora de la investigación que se apoya en la lectura de los fragmentos y la postura de algunos especialistas.

En primer lugar, se debe aclarar un problema que ya se estaba vislumbrando en anteriores capítulos: ¿por qué implicaciones éticas y no una ética en Heráclito? Son implicaciones por dos razones, por una parte, está lo que menciona Guthrie<sup>271</sup> de que, propiamente, del siglo VI hasta mediados del V no se podría considerar que existiera una división dentro de la filosofía, por lo mismo, si se propone una lectura ética de algunos fragmentos, ésta tiene que entenderse dentro de un sistema complejo donde la Epistemología o la comprensión del *Lógos* racional es lo que va a ordenar los principios o fundamentos de las implicaciones.

Lo anterior conduce a la segunda razón: los principios o fundamentos están en el orden del *Lógos* cósmico. Fränkel menciona: *“Tales aforismos están muy lejos de formar un sistema cerrado de ética; en ellos se entiende el hombre no tanto como un ser especial, cuanto como una parte del cosmos, de manera que la antropología y la cosmogonía no están separadas ...”*<sup>272</sup>. Dicho brevemente, en la filosofía de Heráclito el hombre debe entenderse como una parte del κόσμος, la misma ley que rige a éste, el *Lógos*, también gobierna al hombre; en consecuencia, no es acertado proponer un sistema de ética cerrado sino ciertas consecuencias éticas de escuchar, entender y homologarse, o no, al *Lógos*.

En anteriores capítulos, se mencionó que lo que va a diferenciar a un *despierto-ἄριστοι* de un *dormido-πολλοὶ* es que los primeros logran escuchar, entender y homologar su vida el *Lógos*, mientras que los segundos no han alcanzado esta unificación del

<sup>271</sup> Vid. W. K. C. Guthrie, “Prólogo”, en *Historia de la Filosofía Griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos* (Madrid: Gredos, 2004), p. 8.

<sup>272</sup> Fränkel, “Heráclito”, p. 364.

conocimiento del κόσμος. Es en la conducta y en las acciones de los hombres donde se ve reflejada que comprenden en qué consiste el *Lógos*, de ahí la importancia de homologar su vida con este principio.

Eggers Lan menciona: “*La comprensión se manifiesta en la conducta, en un obrar consciente.*”<sup>273</sup> Debido a que el *Lógos* tiene que ser oído, comprendido y obedecido es en la conducta del hombre donde se manifiesta que entiende lo que es el *Lógos*.

Lo anterior, abre paso a la siguiente cuestión: ¿cómo debe ser esa conducta que refleje la comprensión del *Lógos*? En primer lugar, está lo que se mencionaba en el análisis de B117, el hombre que conoce su μέτρα va a evitar todas aquellas cosas que lo dañen, por ejemplo, los excesos. No dejará de comer ni de beber ni de tener relaciones sexuales, sólo que no se excederá en su consumo; ésta es una Implicación ética: el hombre *despierto-ἄριστοι* no permitirá que el θυμός desordenado conduzca su vida y lo dañe.

Por otra parte, retomando el análisis de B61, el hombre que comprende que hay cosas que son dañinas para él, pero, entiende que son vida para otros (como el agua de mar), es decir, que entiende la unidad de los contrarios, no sólo está cerca de conocerse como hombre (porque conocerá sus límites), también se acerca el conocimiento de otras especies y la importancia de éstas para mantener el orden del κόσμος. El *despierto-ἄριστοι*, por ejemplo y extendiendo la interpretación, entiende la relación de equilibrio entre la presa y el depredador, y lo perjudicial que puede ser para el ecosistema la carencia de uno de los miembros de la unidad.<sup>274</sup>

Finalmente, otra implicación ética sería el reconocimiento por parte del *despierto-ἄριστοι* de una unidad mayor a la que pertenece y entendería que la unidad de los contrarios está presente en su vida diaria, enfermedad-salud, muerte-vida, guerra-paz, tensión-armonía son sólo algunos ejemplos de la aplicación diaria de la unidad de los contrarios.

---

<sup>273</sup> Conrado Eggers Lan, “La teoría heraclítica del Logos”, *NOVA TELLVS*, no. 5 (1987): p. 13.

<sup>274</sup> El ejemplo de la presa-depredador no está presente en Heráclito, ni en ningún especialista consultado, es creado por la autora de la investigación en aras de extender la interpretación de la importancia de la comprensión del *Lógos* en la vida práctica del hombre.

## CONCLUSIONES

Tomando en consideración la investigación, se desarrollan a continuación las siguientes conclusiones:

Se entiende el término de *Lógos* en tres sentidos: Ley o principio racional, lenguaje y razón existencial. La ley o principio racional del *Lógos* tiene una manifestación física, a través de flujo de contrarios y su unión, a pesar de que es un principio con el que los hombres están en constante relación, no es evidente.

Lo anterior, permitió abordar el tema de la Teoría del Conocimiento que consiste en dos etapas: la primera es la identificación de los opuestos mediante los sentidos y la experiencia sensible; la segunda es la unión de ellos mediante la razón, es decir, en Heráclito no es adecuado suponer un rechazo hacia los sentidos, son necesarios para captar la realidad, sin embargo, no son suficientes, es necesario el uso de la razón para terminar de comprenderla. Por lo mismo, el autoconocimiento que se describe en B101 es importante para entender al *Lógos* como Ley o principio racional; aunque, en apariencia, la realidad descrita en Heráclito es dinámica por el flujo de contrarios, en un análisis profundo y epistemológico existe una unidad que subyace a la multiplicidad.

Es en este contexto donde se desarrolló la crítica de Heráclito a Pitágoras, en el trabajo de investigación se abordó como una vía negativa para describir a los ἄριστοι (*mejores*), es negativa porque a través del análisis de la discrepancia de ambos autores se obtuvo un primer acercamiento a la descripción de los ἄριστοι, además de describir dos maneras de acceder al conocimiento de las cosas: por una parte, está la acumulación de saberes producto de la multiplicidad de viajes (πολυμαθίη) y, por otra parte, la observaciones y análisis racional, además del autoconocimiento, para acceder al conocimiento del *Lógos*. Si bien, en este trabajo de investigación se ensayó una posible interpretación de la crítica que le hace a Pitágoras, no se agota la crítica aquí, el tema puede prestarse para futuras investigaciones.

El segundo sentido en el que se entiende *Lógos* es como lenguaje, éste implica el uso y la importancia del oído para entender y captar al principio racional, si bien, en fragmentos como B101a Heráclito aclara que los ojos son testigos más exactos que los oídos, no se debe olvidar que la invitación del presocrático es escuchar no su discurso, sino al *Lógos* (B50) para entender la unidad de todas las cosas. Por otra parte, también es importante la ὁμολογεῖν en los discursos, término que se refiere a un consenso entre lo que se dice y se hace, ya que concuerda con el principio racional, sin embargo, esta adopción

del principio es un reconocimiento no sólo epistemológico, sino que implica adoptarlo en la vida de los hombres y en la política de la ciudad.

Lo anterior, abre paso a un tema importante en Heráclito, pero poco estudiado: el interés del presocrático en los problemas políticos de la ciudad, esto se ve reflejado en las únicas dos figuras que reconoce, Bías y Hermodoro. De Bías reconocer su *lógos* (entendido como “valía” o “renombre”), del análisis de lo expuesto por Diógenes Laercio y Heródoto se concluyó que era un orador, uno de los siete sabios, que se interesaba en el destino de su ciudad y de proteger las causas justas, sin embargo, a esto se le añade el reconocimiento de Heráclito por su capacidad de escuchar a la Ley o principio racional. Por otra parte, Hermodoro es un político, un gobernante, que incluso tenía un código legal con preceptos para los ciudadanos, entre sus propuestas está el control de los excesos económicos de la aristocracia; además, Heráclito lo reconoce como el más útil de los hombres.

De lo anterior, permite concluir que el presocrático no es ajeno a los problemas de su ciudad, por lo mismo, se interpreta que coincide con Bías y Hermodoro en evitar la riqueza vacía, ésta es una riqueza sin hábito, prudencia o sabiduría, que se obtuvo por fortuna; es reprobable porque consideran que es la causa de los abusos de poder de los aristócratas a los demás ciudadanos, además, no es útil pues ellos sólo buscan enriquecerse sin aportar nada a la ciudad. En pocas palabras: resalta la importancia de ser un hombre útil y prudente para la ciudad y el control de los excesos económicos, que sería otro ejemplo de ὕβρις.

El análisis lleva a preguntarse en qué consiste ser un buen gobernante, respecto a esto y del estudio realizado en el trabajo de investigación se concluye lo siguiente: no sólo es necesario que el hombre escuche o esté atento al *Lógos*, también es necesario que comprenda (o concuerde con él) para, finalmente, vivir conforme a éste; se deduce que el gobernante debe ser un ἄριστοι en el sentido más completo del término porque él debe ser el ejemplo para que los demás hombres lleguen a ser *despiertos*, si el gobernante no entiende el sentido del principio racional que es *Lógos* y, sobre todo, no comprende cómo éste afecta su vida, entonces no podrá gobernar la ciudad de la mejor manera posible. Por lo tanto, el buen gobernante debe ser uno de los ἄριστοι porque escucha, comprende y vive conforme al *Lógos*.

Lo anteriormente expuesto es una propuesta de interpretación que se exploró y presentó en la investigación, aún no se agota el tema, sin embargo, puede ser una respuesta a los intereses políticos de la filosofía de Heráclito, tema que no termina en esta investigación, sino que abre la posibilidad de continuar indagándolo en futuros escritos.

El tercer y último sentido de *Lógos* es razón existencial. La Ley racional tiene influencia en la vida de los hombres, la atención que dichos hombres presten o no a este principio y la capacidad de homologar sus acciones con él es lo que permitió a la investigación clasificarlos como *dormidos* o *despiertos*.

En el trabajo de investigación, se emplearon los términos *despierto* y *dormido* como una forma de caracterizar a los tipos de hombres de acuerdo con la atención que presenten al *Lógos* y a la capacidad de homologar sus acciones a la naturaleza del principio racional, sin embargo, también se aclaró que en Heráclito no son dos categorías fijas, es decir, no hay una categoría de *despierto* que se oponga a una categoría de *dormido*; estas fueron creadas en aras de la investigación.

Por otra parte, la relación *despierto-ἄριστοι* o *dormido-πολλοὶ* tampoco la hace Heráclito, fue creada por la autora de la investigación como resultado de una inferencia de los fragmentos en donde la propuesta de interpretación es que los *despiertos* comparten características con los que Heráclito llama ἄριστοι, mientras que los *dormidos* las comparten con los πολλοὶ, no implica que un término sea la traducción del otro, sino que comparten características.

Derivado de lo anterior y de que no es evidente en Heráclito las categorías fijas *despierto* y *dormido* como formas de caracterizar a los tipos de hombres, fue importante extrapolar las características del *durmiente* (como un estado temporal en el que todos los hombres están cuando sueñan) al *dormido* (como un modo de ser).

Para ejemplificar este ejercicio y las relaciones *despierto-ἄριστοι* y *dormido-πολλοὶ*, se construyó el *Cuadro de relación* en donde se concreta una idea de las propiedades correspondientes a los *despiertos* y *dormidos*, así como de los ἄριστοι y los πολλοὶ; éstas se pueden dividir en dos: por un lado, las que son propias de un tipo de hombre u otro y, por otro, las que comparten las dos partes de la unidad. Las que comparten ambos tipos de hombres son: ninguno de los dos nace siendo uno de los ἄριστοι o uno de los πολλοὶ, son sus juicios y acciones lo que los definen; y, tanto los *despiertos* como los *dormidos* son estados mudables, es decir, no permanentes.

Del anterior análisis se dedujo lo siguiente: ser un *dormido* es un atributo de los πολλοὶ, lo anterior se justifica por las características que comparten los durmientes (como el estado en el que ven sueños) y los *dormidos* (como modo de ser): tener la vista apagada, una sabiduría privada y escuchar sin entender. Por lo tanto, los πολλοὶ viven como si estuvieran dormidos, aunque tengan los sentidos abiertos al mundo, mientras no entiendan al *Lógos*, su existencia se compara a estar dormidos. Por otra parte, ser un *despierto* es un

atributo de los ἄριστοι, ellos tienen los ojos *bien abiertos* porque su vigilia es verdadera, reconocen al *Lógos* común y, por lo mismo, saben que participan de una unidad mayor y común.

Por otra parte, fue relevante explicar las características del ἦθος de los *despiertos-ἄριστοι*, estas son: su facultad de pensar está despierta gracias al autoconocimiento que le permite entender su relación con el *Lógos*; son sensatos porque, lo que dicen y hacen, lo apoyan en el conocimiento que obtienen del principio racional; en último lugar, desarrollan la σωφρονεῖν (prudencia o sensatez), cualidad que les permite vivir de la mejor manera, ya que los aleja de la ὕβρις (desmesura).

Por lo que se refiere a las características del ἦθος de los *dormidos-πολλοί*: su facultad de pensar está dormida, al igual que la capacidad de autoconocerse, por lo mismo, no son sensatos (el hecho de que estén dormidas no implica que estén canceladas, al contrario, depende del hombre despertarlas); otra propiedad es que no reconocen al *Lógos*, piensan que existen múltiples *lógoi*, este problema epistemológico tiene repercusiones en el tipo de vida de los *dormidos*, ejemplo de ello es la búsqueda de la satisfacción de sus deseos y necesidades, provocando que caigan en la ὕβρις (desmesura).

El κόσμος es un término importante dentro de la filosofía de Heráclito, en el trabajo de investigación se analizaron fragmentos como B30, B94, B8, etc. no, necesariamente, porque incluyeran el término κόσμος en el fragmento sino porque se pueden deducir características de este término. El κόσμος representa el orden universal que tiene medidas (pues es *fuego siemprevivo* que se enciende y se apaga con medidas), es independiente del hacer y obrar de hombres y dioses (ya que es eterno); por otra parte, el hombre forma parte de éste, lo que causa que esté sometido a las leyes que rigen al κόσμος, es decir, el *Lógos*.

Todo lo dicho anteriormente, condujo a la investigación a postular que es la condición humana la que posibilita hablar de Implicaciones éticas en la filosofía de Heráclito, esto se explica de la siguiente manera:

El *Lógos* es el principio que rige al κόσμος, principio racional que, además, tiene una injerencia en la vida de los hombres a través de la tensión y armonía de los contrarios.

La unidad de los contrarios, a simple vista, parece un problema abstracto y cosmológico, sin embargo, está presente en la vida de los hombres, por ejemplo, en los deseos, pasiones, afectos. Se desea lo que se considera agradable o benéfico como el agua y la comida, sin embargo, si no existiera la carencia de ese objeto que se desea, no

sería agradable satisfacerlo; constantemente el hombre se enfrenta a estas disyuntivas, ahí es donde se presenta la unidad de contrarios.

Aunque el *Lógos* es lo más cercano que tienen los hombres, éstos lo consideran lo más ajeno a ellos (B72 a y b); lo anterior es así porque, aunque el *Lógos* es común y está presente, se necesita interpretarlo, pues, como se menciona en B123 *la verdadera constitución de las cosas suele esconderse*.

Lo anterior no vuelve imposible conocer o acceder al *Lógos*, sólo que se requiere un proceso para su comprensión: los sentidos (especialmente la vista y el oído), en un primer momento y la razón, en un segundo momento. La condición humana, es decir, las características de la *ψυχή* (como acrecentarse a sí misma, no encontrar sus límites, pasar de un estado húmedo a uno seco), es lo que posibilita que se pueda hablar de Implicaciones éticas. Si la *ψυχή* tuviera límites estrictamente definidos y el hombre jamás pudiera traspasarlos, entonces, no caería en los excesos o la *ὑβρις*.

Por lo tanto, son posibles las Implicaciones éticas por dos razones: por un lado, el *Lógos* es un principio accesible para todos los hombres, todos aquellos que logren conocerse a sí mismos y ser sensatos y, por otro lado, las características de la *ψυχή* del hombre, esta flexibilidad de la *ψυχή*, le permite al hombre llegar a ser un *despierto-ἄριστοι*, a través del autoconocimiento, o comportarse como un *dormido-πολλοί*.

Es relevante aclarar que del análisis de B117, se dedujo que un niño (o *muchacho impúbero* como dice la traducción de Marcovich) no puede calificarse como un despierto-ἄριστοι o dormido-πολλοί, estas categorías sólo podrían aplicarse a los hombres (adultos) ya que éstos últimos ya tienen desarrollada la razón como una facultad que les permitirá entender al *Logos*, la diferencia es que no todos la utilizan adecuadamente.

Finalmente, se explicaron cuáles son las Implicaciones éticas que derivan del análisis de la Epistemología. En primer lugar, son Implicaciones éticas y no ética porqué, históricamente, entre el siglo VI hasta mediados del V no se podría considerar que existiera una división dentro de la filosofía, ésta tiene que entenderse dentro de un sistema complejo donde la Epistemología o la comprensión del *Lógos* racional es lo que va a ordenar los principios o fundamentos de las Implicaciones. Por otra parte, en la filosofía de Heráclito el hombre debe entenderse como una parte del *κόσμος*, la misma ley que rige a éste, el *Lógos*, también gobierna al hombre; en consecuencia, no es acertado proponer un sistema de ética cerrado sino ciertas consecuencias éticas de escuchar, entender y homologarse, o no, al *Lógos*.

En segundo lugar, lo que va a diferenciar a un *despierto-ἄριστοι* de un *dormido-πολλοὶ* es que los primeros logran escuchar, entender y homologar su vida el *Lógos*, mientras que los segundos no han alcanzado esta unificación del conocimiento del *κόσμος*. Es en la conducta y en las acciones de los hombres donde se ve reflejada que comprenden en qué consiste el *Lógos*, de ahí la importancia de homologar su vida con este principio.

En tercer lugar, debido a que el *Lógos* tiene que ser oído, comprendido y obedecido es en la conducta del hombre donde se manifiesta que entiende lo que es el *Lógos*, el *despierto-ἄριστοι*, conoce su *μέτρα* y va a evitar todas aquellas cosas que lo dañen, por ejemplo, los excesos, lo que no implica que dejará de comer ni de beber ni de tener relaciones sexuales, sólo que no se excederá en su consumo. Una Implicación ética es que el hombre *despierto-ἄριστοι* no permitirá que el *θυμός* desordenado conduzca su vida y lo dañe.

En cuarto lugar, el hombre que comprende que hay cosas que son dañinas para él, pero, entiende que son vida para otros (como el agua de mar), es decir, que entiende la unidad de los contrarios, no sólo está cerca de conocerse como hombre (porque conocerá sus límites), también se acerca al conocimiento de otras especies y la importancia de éstas para mantener el orden del *κόσμος*. El *despierto-ἄριστοι*, por ejemplo y extendiendo la interpretación a un contexto actual, entiende la relación de equilibrio entre la presa y el depredador, y lo perjudicial que puede ser para el ecosistema la carencia de uno de los miembros de la unidad.

Por último, otra Implicación ética sería el reconocimiento por parte del *despierto-ἄριστοι* de una unidad mayor a la que pertenece y entendería que la unidad de los contrarios está presente en su vida diaria, enfermedad-salud, muerte-vida, guerra-paz, tensión-armonía son sólo algunos ejemplos de la aplicación diaria de la unidad de los contrarios.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera Quiroz, Sebastián. "Dios, Logos y Fuego en Heráclito". *Byzantion Nea Hellás*, no. 33 (2014): 11-27.
- \_\_\_\_\_. "La política del *Lógos*: reflexión sobre el pensamiento político de Heráclito de Éfeso". *BYZANTION NEA HELLÁS*, no. 32 (2013): 13-35.
- \_\_\_\_\_. "Heráclito de Éfeso en el horizonte de la tradición filosófica e historiográfica antigua: revisión de los fragmentos B40, B81 y B129". *Historias del Orbis Terrarum*, no. 18 (2017): 8-35.
- Álvarez Salas, Omar. "Alma, cosmos e intelecto en el pensamiento presocrático: de Tales a Heráclito". *NOVA TELLVS*, no. 1 (2008): 19-54.
- Aristóteles. "Libro I". En *Metafísica*. Madrid: Alianza, 2014.
- Bernabé, Alberto. Trad. *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza, 2016.
- \_\_\_\_\_. "Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: Nociones, Modelos y Relaciones". *Taula: quaderns de pensament*, no. 27-28 (1997): 75-99.
- \_\_\_\_\_. "Κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El tiempo en las cosmogonías presocráticas". *Emerita*, no.1 (1990): 61-98.
- \_\_\_\_\_. "Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones". *TAULA*, no. 27-28 (1997):75-99.
- Betegh, Gábor. "On the Physical Aspect of Heraclitus' Psychology". *Phronesis* 52, no. 1 (2007): 3-32. Consultado 16 de marzo del 2019. <http://www.jstor.org/stable/4182822>.
- Bieda, Esteban. "Escuchar, comprender, opinar el *Lógos*. Distintos niveles de conocimiento en algunos fragmentos de Heráclito de Éfeso". *ORDIA PRIMA*, no. 8/9 (2010): 51-79.
- Bossi, Beatriz. "El fragmento B 32 de Heráclito a la luz del Papiro de Derveni". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, no. 28 (2011): 9-22.
- Caballero, Raúl. "Las musas jonias aprenden a escribir: Ley escrita y tratado en prosa en los Milesios y Heráclito". *Emérita (EM)*, no. LXXVI 1 (2008): 1-33.
- \_\_\_\_\_. "La lucha del pueblo por la ley: Una nueva propuesta de lectura del fragmento 22 B 44 DK de Heráclito". *Exemplaria Classica*, no. 16 (2012): 3-16.
- Conrado, Eggers Lan. "Teoría heraclíteica del *Lógos*". *NOVA TELLVS*, no. 5 (1987): 9-18.

- \_\_\_\_\_. "Heráclito". En *Filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos, 2015.
- Diccionario de Filosofía*, Nicola Abbagnano, cuarta edición, s.v., México: FCE, 2010.
- Diccionario Manual griego clásico-español*, José María Pabón. Barcelona: VOX, 2017.
- Diels, Hermann, Kranz, Walther. "Herakleitos". En *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Diógenes, Laercio. *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos más ilustres*. Buenos Aires: Librería Perlado, 1940.
- Eggers Lan, Conrado. "La teoría heraclíteica del Logos". *NOVA TELLVS*, no. 5 (1987): 9-18.
- Eggers Lan, Conrado. "Heráclito". En *Los Filósofos Presocráticos. Obras I*, 185-256. Madrid: Gredos, 2015.
- Esquilo. "Prometeo Encadenado". En *Tragedias*. Madrid: Gredos, 2015.
- Fränkel, Hermann. *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica: una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Madrid: Antonio Machado, 1993.
- Farre, Luis. *Heráclito. Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar, 1977.
- Fernández Pérez, Gustavo. "La lógica de la oposición en la física de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito". *Thémata. Revista de Filosofía*, nº44 (2011): 262-289.
- García Quintela, Marco V. *El rey melancólico: Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid: Taurus Humanidades, 1992.
- González, Juliana. "Heráclito: los principios de la ética". *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, Vol. 20, no. 1 (1984): 33-40.
- Graham, Daniel W. "Heraclitus as a Process Philosopher". *Philosophy Study*, vol. 2, no. 1 (2012): 1-8.
- Gualdrón, Miguel. "Dios y fuego en la filosofía de Heráclito". *Saga*, no. 8 (2003): 9-18.
- Guthrie, W. K. C. "Flux and Logos in Heraclitus". En *A History of Greek Philosophy*, 446-53, 459-69. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- Heródoto, "Libro I: Clío". En *Historia*. Madrid: Gredos, 1992.
- \_\_\_\_\_, "Libro II: Euterpe". En *Historia*. Madrid: Gredos, 1992.
- Hirschberger, Johannes. "Heráclito y los eleatos: devenir y ser". En *Historia de la Filosofía, Tomo I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, 52-60. Barcelona: Herder, 1974.
- Homero. *Iliada*. Madrid: Gredos, 2015.
- Hüllsz Piccone, Enrique. *Lógos: Heráclito y los Orígenes de la Filosofía*. México: UNAM, 2011.

- \_\_\_\_\_, Ed. *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito, Actas del Segundo Symposium Heracliteum*. México: UNAM, 2009.
- \_\_\_\_\_, Álvarez Salas Omar, Eds. *El libro de Heráclito 2500 años después* México: UNAM, 2015.
- \_\_\_\_\_. "La unidad de la filosofía de Heráclito". *Tópicos*, no. 28 (2005):13-49.
- Kahn, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. London: Cambridge University Press, 2004.
- Kirk, G.S. *Los Filósofos Presocráticos: Historia Crítica con Selección de Textos*. Madrid: Gredos, s.a.
- Marcovich, Miroslav. *Heraclitus: Texto griego y versión castellana. Edition Minor*. Mérida: Talleres gráficos universitarios, 1968.
- Martínez Millán, Hernán. "Heráclito: el Despierto". *NOVA TELLVS*, no. 1 (2010): 51-72.
- Oliveira Vieira, Celso. "A fundação das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Primeira parte: O uso direto das sensações". *Archai*, n. 12 (2014): 41-54.
- \_\_\_\_\_. "A fundação das sensações no processo de conhecimento segundo Heráclito. Segunda parte: O uso indireto das sensações". *Archai*, n. 13 (2014): 61-69.
- \_\_\_\_\_. "A polêmica de Heráclito contra Hesíodo". *Hypnos*, n. 31 (2013): 285-299.
- \_\_\_\_\_. "Um modelo para a mudança em Heráclito". *Codex*, n. 2 (2010): 118-136.