



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

**APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE  
HERÁCLITO DE ÉFESO EN EL MARCO DE LA  
*POLIS* ARCAICA**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN HISTORIA**

**PRESENTA:  
LUISA FERNANDA GARCÍA ROJAS**

**ASESOR  
DR. OMAR D. ÁLVAREZ SALAS**



**CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. 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.

## Agradecimientos

A mi familia, Zoila, mi mamá, Héctor, mi papá, y mi hermano Héctor por su amor, comprensión y apoyo cuando decidí hacer este tema de tesis y el tiempo que me tomó terminarlo. Gracias por ser mi familia y confiar en mí.

A mis amistades, quienes estuvieron alentándome en estos años que realicé la tesis; en especial, a los del lado darks, gracias por enseñarme a ver y apreciar la labor del historiador desde distintos ángulos, y por haber compartido grandes momentos juntos; también, agradezco a mis amigos que conocí a lo largo de la carrera, con quienes formé lazos, y tuve momentos felices y de arduo trabajo.

Muchas gracias, al Dr. Omar Álvarez Salas por su guía y asesoría durante estos años, así como por la oportunidad que me dio para poder llevar a cabo este proyecto y crecer en mi profesión. Con especial agradecimiento, a la Dra. Nazyheli Aguirre de la Luz, por su tiempo, comentarios, recomendaciones y por todo el apoyo que me brindó en la elaboración de la tesis. Igualmente, me gustaría agradecer a mis sinodales: Dra. María Alba Pastor Llana, Lic. Ernesto Antonio Schettino Maimone, Dr. Miguel Ángel Ramírez Batalla y el Lic. Artem Yakimov, por sus observaciones, sugerencias, e indicaciones.

Por último, le dedico esta tesis a mi abuela Zoila, fuiste una luz en mi camino, agradezco los años que estuvimos juntas y el cariño que me diste.

## Índice

Introducción.....	1
1. Orígenes y desarrollo de la polis de Éfeso .....	10
1.1 La fundación de Éfeso.....	12
1.2 Vicisitudes políticas de Éfeso entre los siglos VII y VI a.C. ....	23
1.3 Éfeso y el reino de Creso.....	27
1.3.1 Instituciones políticas .....	29
1.4 Éfeso y el imperio persa.....	33
2. Éfeso: <i>polis</i> griega en la Jonia del siglo VI a.C.....	39
2.1 Topografía y urbanismo .....	40
2.2 Forma de gobierno .....	46
2.3 Economía y Mercado .....	49
2.4 Demografía y estructura social.....	52
3. Heráclito y Éfeso .....	56
3.1 Elementos para reconstruir la vida de Heráclito .....	58
3.1.1 Interacción y tensión con sus conciudadanos .....	63
3.1.2 Aislamiento y muerte del filósofo .....	68
3.2 Influencias intelectuales .....	71
3.3 El libro de Heráclito y el Templo de Ártemis .....	85
3.4 El λόγος como precepto de orden entre los hombres .....	92
Conclusiones.....	103
Catálogo de nombres .....	111
Referencias bibliográficas .....	118

## Introducción

Este proyecto de investigación nació de la idea de contextualizar el pensamiento de Heráclito de Éfeso, uno de “los primeros en practicar la filosofía” —por usar la expresión aristotélica—,<sup>1</sup> en el marco de la *polis* arcaica, para ser más precisos, en la segunda mitad del s.VI y principios del V a.C. De hecho, una parte importante del conocimiento que tenemos sobre la vida en Éfeso durante ese periodo se debe a algunos de los fragmentos conservados de Heráclito, en los que el filósofo hace referencia a la forma de vida y al comportamiento de su comunidad y en los que se refleja también un clima político inestable y en proceso de cambio. En relación con esto, cabe agregar que el desarrollo de la *polis* arcaica fue un fenómeno muy extendido en amplias zonas del espacio helénico,<sup>2</sup> determinado por formas de organización social y pautas de asentamiento urbano semejantes, pero también sujeto a procesos de cambio en las dinámicas sociales, políticas y económicas, algunos de ellos compartidos por muchas *poleis* griegas, lo cual, a su vez, contribuyó a la formación de un espacio de integración en la mayor parte de la Hélade. Sin embargo, paralelamente a los desarrollos comunes, se pusieron de relieve también particularidades en cada una de las *poleis* en función de su contexto histórico, geográfico y de contacto cultural y étnico. Por supuesto, la conjunción de estos factores produjo también cambios en las estructuras sociales que repercutieron en el desarrollo del pensamiento crítico griego, cuya configuración propició el surgimiento de la ciencia y de la filosofía. Dichas disciplinas intelectuales representaron nuevas formas de explicar la realidad, basadas en teorías racionalmente construidas con base en procedimientos de argumentación lógica.<sup>3</sup> En consonancia con esto, el presente proyecto de acercamiento al pensamiento de Heráclito a partir de la reconstrucción del contexto histórico de su ciudad, la *polis* de Éfeso, está basado en la postura del historiador y antropólogo francés Jean-Pierre Vernant, quien afirma que “la razón griega

---

<sup>1</sup> Arist., *Metaph.*, 983b 6.

<sup>2</sup> De acuerdo a la lista proporcionada por Mogens Hansen y Thomas Nielsen hubo comunidades griegas que no instauraron el modelo de la *polis*. Véase *An inventory of Archaic and Classical Poleis*, eds. Mogens Herman Hansen y Thomas Heine Nielsen, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 1290-1297.

<sup>3</sup> André Laks, *Introducción a la filosofía presocrática*, trad. esp. Leopoldo Iribarren, Madrid, Gredos, 2010, p. 69.

es la que en forma positiva, reflexiva y metódica, permite actuar sobre los hombres [... la cual,] dentro de sus límites, como en sus innovaciones, es hija de la ciudad.”<sup>4</sup>

En el presente estudio nos hemos dado a la tarea de acercarnos a la propuesta del filósofo efesio a partir de la situación histórica de la *polis* que habitó, donde, según la tradición, parece que habría permanecido hasta su muerte;<sup>5</sup> en efecto, como explica Marco García Quintela, en el escenario de la *polis* arcaica: “la complejidad de las sociedades, las corrientes de opinión, los debates y alternativas políticas presentes en cada ciudad deben considerarse al menos tan importantes como los estímulos intelectuales”.<sup>6</sup> De tal manera, este panorama de una ciudad antigua revela que la formulación de nuevas formas de pensamiento responde en gran medida al contexto histórico en el que ésta se encontraba inmersa.

Bajo dicha perspectiva, en los fragmentos de Heráclito, se puede ver un vínculo entre las referencias que éste hizo a sus conciudadanos, a la ciudad con sus elementos constitutivos, así como al horizonte intelectual de su tiempo, y la postulación de un principio ordenador del mundo en todos sus niveles (incluido el urbano), que es también fuente del conocimiento de los hombres, es decir, el *λόγος* (*logos*). Esta concepción del *λόγος* fue una de sus aportaciones más trascendentales, la cual está ligada a su preocupación ontológica, lo que, por implicación, desemboca en una reflexión sobre el hombre en su realidad político-social, que en el caso de Heráclito, coincide con la situación histórica de la Éfeso del s. VI a.C.

Entre los estudios recientes dedicados a analizar el vínculo entre el pensamiento de Heráclito y su contexto histórico, incluida la realidad material de su tiempo y lugar, cabe destacar los trabajos contenidos en el volumen colectivo *Heraklit im Kontext* y, de Marco García Quintela, *El rey melancólico*;<sup>7</sup> así pues, la presente tesis intenta contribuir al desarrollo de las investigaciones sobre el pensamiento heracliteo desde una perspectiva histórica, pues toma como punto de partida la reconstrucción del marco histórico, geográfico y urbanístico de la Éfeso de su tiempo. Esto con la finalidad de dilucidar el tipo de preocupaciones propias de Heráclito respecto al orden social y político, desarrolladas, en

---

<sup>4</sup> Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. esp. Mariano Ayerra Redin, Madrid, Paidós, 2011, p. 145.

<sup>5</sup> Diog. Laert., IX, 3-5.

<sup>6</sup> Marco García Quintela, *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, Taurus, 1992, p. 14.

<sup>7</sup> Enrica Fantino *et al.* (eds.), *Heraklit im Kontext*, Berlín, De Gruyter, 2017, 611 pp.; García Quintela, *op. cit.*

especial, en el contexto comunitario de su ciudad. Por ello, consideramos que el presente estudio puede formar parte de una nueva perspectiva hacia este pensador, que abra la puerta a una serie de investigaciones en las que se ponga en relación el pensamiento de Heráclito con su *polis* y su contexto histórico. Después de todo, como explica Hannah Arendt, la vida del hombre está enraizada en el mundo de las relaciones humanas y de los productos que de ellas surgen.<sup>8</sup>

La presente investigación parte, pues, de la hipótesis de que los fragmentos del libro de Heráclito llegados hasta nosotros dan testimonio de la importancia que tuvo su posición en y su interacción con la *polis* para el desarrollo de sus planteamientos filosóficos, lo que se refleja en los distintos señalamientos hechos al comportamiento de los efesios, específicamente, en relación con la toma de decisiones. En otras palabras, varios de los fragmentos textuales conservados del libro del efesio dan fe del surgimiento de un pensamiento crítico respecto de su contexto histórico-social. En este sentido, el objetivo principal de esta tesis es presentar una interpretación del pensamiento de Heráclito en la que quede de relieve la importancia de una serie de elementos de orden político, social e, incluso, ético dentro de la propuesta epistemológica y, quizá también, cosmológica de Heráclito. Dicha interpretación toma como base los fragmentos de su escrito que abordan cuestiones relacionadas con el pueblo de Éfeso, con la propia *polis* y con la conciencia del hombre sobre su realidad mediante el desciframiento del *λόγος*, como la ley ordenadora del mundo y, por ende, de los hombres. En aras de cumplir esta meta, ha sido necesario presentar un panorama general del desarrollo histórico de Éfeso desde las tradiciones legendarias sobre su fundación hasta el s. VI a.C., para lo cual hemos recurrido también a un análisis comparativo con el contexto de otras ciudades griegas en el s. VI a.C.

## Metodología

El historiador dedicado a la reconstrucción de la historia antigua raramente cuenta con documentos de primera mano dejados por testigos presenciales, como pueden ser las inscripciones públicas y las crónicas contemporáneas de los hechos estudiados, por lo que

---

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. esp. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, p. 37.

necesita hacer restituciones e inferencias a partir de los artefactos antiguos supervivientes, incluidos los fragmentos textuales conservados fortuitamente gracias a citas de escritos anteriores hechas por autores tardíos, o bien de pasajes para cuya redacción se echó mano de libros más antiguos que, desafortunadamente, ahora se han perdido. Además, en ocasiones debe hacer un análisis exhaustivo de diferentes y variadas tradiciones anecdóticas sobre un mismo personaje o momento histórico del que no se haya conservado ningún testimonio de carácter propiamente histórico. Por ello, debe servirse de las herramientas de disciplinas como la filología para hacer una correcta interpretación de las fuentes textuales conservadas; de la arqueología, para identificar y valorar las huellas materiales que se conservan de ese pasado remoto, desde material epigráfico, monumentos y restos de asentamientos hasta objetos de uso cotidiano e indumentaria, entre otros. Todo ello es necesario para reconstruir, en la medida de lo posible, un panorama histórico de la antigüedad, en especial, de períodos muy antiguos como la llamada Edad Oscura y la época arcaica de Grecia. Para estos tiempos, desafortunadamente, no contamos con suficientes fuentes directas de carácter escrito, por lo que debemos asomarnos a ellos mediante testimonios de épocas posteriores.

A pesar de la precariedad documental que aqueja el estudio de la Grecia arcaica, para estudiar la realidad histórica de la ciudad de Éfeso, donde Heráclito desarrolló su pensamiento y lo plasmó en forma de libro, se cuenta con una cantidad nada despreciable de fragmentos de dicho escrito que se conservaron hasta nuestros días y sirvieron como punto de partida para esta investigación, además de lo cual se ha echado mano también de otras fuentes textuales —epigráficas, literarias, históricas, geográficas, filosóficas, etc.—, junto con otros artefactos antiguos (restos arqueológicos, monedas, etc.), así como de estudios modernos sobre tales evidencias que nos ayuden a reconstruir hasta donde sea posible dicha realidad pretérita. Asimismo, se han utilizado otras obras filosóficas antiguas e investigaciones modernas dedicadas a estudiar los fragmentos del efesio. En concreto, se analizarán los productos textuales antiguos arriba indicados y los demás testimonios sobre la realidad colectiva de Éfeso siguiendo la metodología de la escuela de París, más específicamente, la antropología cultural. Pues, como observó esa generación de estudiosos de la antigüedad, en el marco de la experiencia en la organización de un espacio, se va creando una relación dialéctica entre los cambios políticos, sociales y económicos, los cuales



sin lugar a dudas desembocan en la transformación de la mentalidad.<sup>9</sup> En este caso, se trata del contexto histórico que se dio en la *polis* efesia y las vicisitudes a las que se enfrentó durante el siglo VI a.C.

\*\*\*

El presente trabajo se divide en tres capítulos. El primer capítulo es una aproximación a los acontecimientos históricos de Éfeso desde su fundación hasta la época de Heráclito. Para ello, primero, se hizo una reconstrucción de los antecedentes de dicha ciudad, es decir, de su leyenda fundacional y de los acontecimientos políticos entre los s. VII y VI a.C. A continuación, se exponen las relaciones que tuvo esta ciudad con los reinos de Oriente, en concreto, con el reino lidio de Creso y el Imperio aqueménida en el s. VI a.C. Los testimonios utilizados en este capítulo abarcan menciones y referencias contenidas en fuentes textuales de carácter histórico —Heródoto, Tucídides, Batón de Sínope—, literario —como Eliano, Polieno e Hiponacte de Éfeso—, geográfico —Estrabón y Pausanias— y epigráfico —sobre todo el Marmor Parium o Crónica de Paros—, la mayoría de las cuales son posteriores al tiempo de Heráclito (salvo su casi contemporáneo Hiponacte, que estuvo activo hacia mediados del s. VI a.C.). Cabe aclarar aquí, como sea, que las fuentes que narran la fundación de la *polis* efesia son tradiciones registradas por escrito a posteriori, por lo cual cabe pensar que continuaron enriqueciéndose y transformándose durante siglos.

Para el correcto uso e interpretación de tales fuentes, se ha recurrido a los trabajos de estudiosos modernos que abordan este periodo de tiempo. Por supuesto, también se ha hecho un cotejo de los testimonios textuales con la evidencia arqueológica conservada de este asentamiento griego. Entre los estudios más socorridos para esta parte del trabajo, es menester citar los de Peter Scherrer, Marco García Quintela, David George Hogarth y Margherita Guarducci.<sup>10</sup> Otras de las obras que me permitieron acercarme al contexto histórico y a las condiciones políticas, económicas y sociales de la Jonia del s. VI a.C. son:

---

<sup>9</sup> Jean-Pierre Vernant, “Prefacio” a Louis Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, trad. esp. Bernardo Moreno Carrillo, Taurus, Madrid, 1980, pp. 7-10.

<sup>10</sup> Peter Scherrer, Eckhard Wirbelauer y Christoph Höcker, “Ephesus”, en *Brill’s New Pauly*, ed. por Hubert Cancik y Helmuth Schneider, ed. en inglés a cargo de Christine F. Salazar y Francis G. Gentry: <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e331450](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e331450)>; García Quintela, *op. cit.*; David George Hogarth, *Excavations at Ephesus: The Archaic Artemisia*, London, British Museum, 1908: <<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/hogarth1908bd1>>; Margherita Guarducci, *Epigrafia Greca*, vol. I, Roma, Libreria dello Stato, 1995.

*The Cambridge Ancient History, A Companion to Archaic Greece* y *La formación de Grecia 1200-479 a.C.* de Robin Osborne.<sup>11</sup>

En el segundo capítulo se presentan de manera general las características concretas de la Éfeso del s. VI a.C. en el contexto de las ciudades griegas de esa época, para lo cual se ha hecho uso de diversas fuentes antiguas, poniendo especial atención en aquellas que están más cercanas en tiempo y espacio a la *polis* efesia. Así pues, el objetivo de ese capítulo es presentar las características topográficas, urbanísticas, políticas, económicas, demográficas y sociales de la *polis* jonia de Éfeso, de tal forma que se esboce la organización de ésta en la época de Heráclito. Las fuentes textuales antiguas usadas son obras históricas, geográficas y literarias, algunas de ellas del s. V a.C. (me refiero específicamente a la obra histórica de Heródoto), es decir, poco posteriores al periodo de tiempo que me interesa tratar. Como se verá a lo largo del trabajo, la principal fuente directa y quizá la única —salvo por un par de inscripciones— que da testimonio de la comunidad efesia entre los s. VI-V a.C. se encuentra, justamente, en los fragmentos del propio Heráclito. De modo que éstos se han tomado como punto de partida de mi investigación, para luego cotejarlos con los testimonios contenidos en algunos trabajos historiográficos posteriores, como Heródoto, Plinio el Viejo, Pausanias y Estrabón, extrayendo así una visión más amplia de las características de la *polis* de Éfeso en el periodo señalado.

Además se han utilizado varios estudios modernos sobre la ciudad de Éfeso en el s. VI a. C., o bien sobre el desarrollo de la *polis* en la Grecia arcaica, los cuales me ayudaron a hacer un análisis más profundo de las fuentes antiguas. Entre las obras más significativas para el desarrollo de este capítulo podemos citar las de David George Hogarth sobre el Templo de Ártemis de la época arcaica, en conjunción con el compendio de estudios contenido en *A Companion to Archaic Greece*, así como la obra de Mogens Herman Hansen y el trabajo historiográfico de Michael Austin y Pierre Vidal-Naquet.<sup>12</sup> Así pues, se puede ver que los dos primeros capítulos del presente trabajo tienen como finalidad hacer la

---

<sup>11</sup> *The Cambridge Ancient History*, vol. IV, ed. por J.B. Bury, *et. al.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1923; *A Companion to Archaic Greece*, eds. Kurt A. Raaflaub y Hans Van Wees, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, 750 pp.; Robin Osborne, *La formación de Grecia 1200-479 a.C.*, trad. esp. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1996, 461 pp.

<sup>12</sup> Hogarth, *op. cit.*; *A Companion to Archaic Greece*; Mogens Herman Hansen, *Polis. An Introduction to the Ancient City-State*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 237 pp.; Michael Austin y Pierre Vidal-Naquet, *Economía y Sociedad en la antigua Grecia*, trad. esp. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Paidós, 1986, 332 pp.

reconstrucción de la situación histórica de la Éfeso en la que Heráclito formuló su propuesta filosófica, la cual, sin duda, partía de la reflexión acerca de las condiciones políticas, sociales y culturales de dicha *polis*.

Por su parte, el tercer y último capítulo contiene la parte medular de la investigación, pues en él se reconstruyen, en la medida de lo posible, ciertos aspectos de la vida del filósofo —los cuales se pueden deducir de algunos de sus fragmentos, así como de distintas tradiciones anecdóticas formadas a posteriori—; además, se retoma lo expuesto en los dos primeros capítulos, con la finalidad de dar una explicación del pensamiento de Heráclito como el producto de una relación dialéctica entre el particular tipo de vida que llevó el filósofo y su experiencia como miembro de la comunidad efesia. En efecto, como pieza fundamental de la propuesta de orden político y social de Heráclito, aparece el concepto de λόγος (*logos*) como el precepto de orden del mundo; dicho concepto, según nuestra interpretación, se extrapola al plano de los hombres. Ello se deduce a partir de la interacción de nuestro filósofo con su comunidad que se puede reconstruir con base en los señalamientos críticos y apóstrofes dirigidos a los efesios que se encuentran en sus fragmentos.

Para el desarrollo de este capítulo se han utilizado, además de los propios fragmentos supervivientes del libro de Heráclito, las opiniones de otros pensadores de la antigüedad acerca de este filósofo y de su obra. Si bien la mayoría de ellos son considerablemente posteriores a la época del efesio, cabe destacar, por ejemplo, el gran valor de los testimonios de Aristóteles y Teofrasto, así como la tradición doxográfica transmitida, entre otros, por Clemente de Alejandría. Asimismo, se ha hecho uso de los restos de las biografías que se compusieron sobre el efesio en la época antigua —una de las cuales fue la obra *Sobre los hombres célebres* de Neantes de Cízico—, de las que se tiene noticia gracias a Diógenes Laercio,<sup>13</sup> que incluyó en el libro IX de sus *Vidas de los filósofos ilustres* una breve biografía de Heráclito. En cuanto al libro mismo de Diógenes Laercio, se debe señalar el hecho de que no siempre ofrece la información precisa de sus fuentes, lo que muchas veces impide aceptar incondicionalmente su testimonio, pero aun así contiene material invaluable para la reconstrucción de la vida y el pensamiento del filósofo de Éfeso. Es pertinente señalar aquí

---

<sup>13</sup> Diog. Laert., IX, 1-23.

que, para las citas de dicha obra, se ha adoptado la versión de Carlos García Gual.<sup>14</sup> Por supuesto, la fuente fundamental para el desarrollo de este capítulo se halla en los propios fragmentos del filósofo, pues él representa la fuente más directa y confiable sobre la Éfeso del s. VI a. C.

En aras de alcanzar un mayor acercamiento a este pensador de la antigüedad, se han usado también estudios modernos, en los que se hallan importantes aportaciones para la correcta interpretación del pensamiento de Heráclito. Algunos de los autores en los que más nos hemos apoyado son Thomas Robinson, Enrique Hülsz Piccone y William K. C. Guthrie; por supuesto, hemos utilizado también las dos ediciones modernas más importantes de la obra del filósofo de Éfeso, es decir la de Diels-Kranz y la de Miroslav Marcovich.<sup>15</sup> Este cotejo de las fuentes antiguas con las investigaciones modernas que sobre ellas existen se traduce en una mejor comprensión del pensamiento de Heráclito, así como en el hallazgo de elementos clave que ponen de relieve sus preocupaciones político-sociales.

Nota sobre las traducciones:

Para los textos griegos se usaron en general las traducciones al español publicadas por la editorial Gredos, cuyas fichas exactas aparecen en la Bibliografía. Sin embargo, para los documentos que no están incluidos en esa serie, como en el caso de epígrafes y de algunas otras fuentes literarias, se indicará caso por caso en nota a pie de página la traducción usada (o, en su caso, hecha ex profeso para este trabajo). Además, para aclarar el sentido de algunos términos griegos se echó mano de *A Greek-English Lexicon*.<sup>16</sup> Ahora bien, para los fragmentos de Heráclito como norma general se han usado las traducciones al español más acreditadas. En especial, señalo la incluida en el volumen I de *Los filósofos presocráticos*, trad. esp. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 2008. Cuando se han

---

<sup>14</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. esp. Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 606 p.

<sup>15</sup> Thomas Robinson, *Heraclitus: Fragments. A text and Translation with a Commentary*, Toronto, University of Toronto, 1987, 214 pp.; Enrique Hülsz Piccone, *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México, UNAM, 2011, 313 pp.; William Keith Chambers Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. I, trad. esp. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1991. H. Diels & W. Kranz., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6a.). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

<sup>16</sup> *A Greek-English Lexicon*, por H. G. Liddell y R. Scott, Oxford, Clarendon Press-Oxford University Press, 1996<sup>9</sup>, 2042 pp.

hecho modificaciones a dichas traducciones esto queda indicado en nota, para lo cual se ha echado mano con frecuencia de la traducción hecha por Raúl Caballero e incluida en *El libro de Heráclito 2500 años después*.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> *El libro de Heráclito 2500 años después*, eds. Omar Álvarez Salas y Enrique Hülsz Piccone, México, UNAM (Supplementum IX Nova Tellus), 2015, 286 pp.

## 1. Orígenes y desarrollo de la polis de Éfeso

En el presente capítulo se ofrece un acercamiento histórico a la ciudad natal de Heráclito, Éfeso, en la que tuvieron lugar las reflexiones del filósofo. Para ello, se hará una reconstrucción de los antecedentes de esta *polis* desde su fundación, para llegar a las vicisitudes políticas que enfrentó entre los siglos VII y VI a.C. La información recabada sobre la fundación de Éfeso proviene, en general, de fuentes históricas y geográficas posteriores a este acontecimiento, por lo que se hará un cotejo cuidadoso de las mismas con miras a esclarecer los hechos históricos de fondo.

Entre los testimonios conservados, se cuenta principalmente con referencias transmitidas por Heródoto, Tucídides, Estrabón —con base en noticias anteriores tomadas de Calino de Éfeso, Hiponacte y Ferécides de Atenas (activos en los siglos VII, VI y V a.C., respectivamente)— y Pausanias, quienes compilaron diversas tradiciones anecdóticas sobre los orígenes de Éfeso. Existen también algunas evidencias arqueológicas, entre las que destacan textos epigráficos, uno de los más famosos de los cuales es el llamado Marmor Parium o Crónica de Paros,<sup>18</sup> un bloque de mármol con un largo texto inscrito que, además de aportar información adicional sobre esta ciudad antigua, proporciona una datación aproximada de su fundación. Sin embargo, la escasez de testimonios conservados sobre Éfeso impide una reconstrucción detallada de las condiciones históricas y políticas de las primeras etapas de la ciudad. No sólo la fundación de la ciudad continúa en el campo de la especulación, también ha sido difícil conocer las causas que dieron origen al surgimiento de la tiranía en esta *polis* durante la época arcaica.

Se tienen únicamente algunas referencias posteriores sobre el gobierno y el cambio en el orden político en Éfeso en este periodo. Estrabón, por ejemplo, hace una breve mención sobre la nobleza efesia que debió gobernar en la ciudad. Batón de Sínope<sup>19</sup> explica, de forma

---

<sup>18</sup> Se trata de la inscripción en una estela de mármol hallada en la isla de Paros, de la cual solamente subsisten dos fragmentos, la parte superior del primer fragmento (A) está perdida y se conoce sólo a partir de la transcripción ejecutada por J. Selden (siglo XVII), mientras que la parte conservada de este fragmento se encuentra en el Museo Ashmole en Oxford. El segundo fragmento (B), se conserva en el Museo Arqueológico de Paros. Sobre esto, *vid.* “Digital Marmor Parium” en *Digital Humanities. Universität Leipzig*, editor principal Monica Berti, editores asociados Angelos Barmoutis, *et. al.*, asistentes editoriales Giuseppe A. Celano, Stella Dee y Simona Stoyanova. Consultado el 15 de agosto del 2018 <<http://www.dh.uni-leipzig.de/wo/dmp/>>.

<sup>19</sup> Bato Sinop., *FGrH* 268, fr. 3 Jacoby.

general, la interrupción del gobierno de esa nobleza por Pitágoras de Éfeso, el primero de una serie de tiranos que gobernó en esta ciudad. Mientras, Clemente,<sup>20</sup> Eliano<sup>21</sup> y Polieno,<sup>22</sup> así como un fragmento contenido en la *Suda*, referido a Hiponacte,<sup>23</sup> proporcionan algunos datos y ofrecen los nombres de unos cuantos tiranos de esta *polis*, específicamente mencionan a Melas, Píndaro, Pasicles, Atenágoras, Comas y Melancomas.<sup>24</sup>

A partir de una revisión exhaustiva de las fuentes antiguas mencionadas en conjunción con estudios modernos basados en testimonios arqueológicos y textuales de Éfeso —como los de Peter Scherrer, Raúl Caballero, Marco García Quintela y Javier Murcia Ortuño—<sup>25</sup> se ha intentado reconstruir, en la medida de lo posible, un panorama de la realidad histórica y de los cambios en el orden político de Éfeso entre los siglos VII y VI a.C. Asimismo, me he servido de otras investigaciones —como las de Robin Osborne, Jean-Pierre Vernant y *The Cambridge Ancient History*—<sup>26</sup> para ofrecer un acercamiento al contexto general de las condiciones sociales y políticas en la Grecia antigua. Así pues, en aras de alcanzar una comprensión cabal de la relación entre el pensamiento de Heráclito y su ciudad natal, expondré, en este capítulo, las causas de la fundación de la ciudad, las vicisitudes políticas que enfrentó la ciudad entre el siglo VII y VI a.C., así como la influencia del reino lidio y del Imperio aqueménida en Éfeso.

---

<sup>20</sup> Clem. Al., *Strom.*, I, 65.

<sup>21</sup> Ael., *VH.*, III, 26.

<sup>22</sup> Polyaen., *Strat.*, VI, 50.

<sup>23</sup> *Suda* s.v. Ἰππῶναξ.

<sup>24</sup> Christesen, *op. cit.*

<sup>25</sup> Scherrer, *op. cit.*; Raúl Caballero, “El juego de la ficción en las *Epístolas Pseudo-Heracliteas*: Entre la verosimilitud histórica y la leyenda biográfica”, en *Mundus vult decipi. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*, ed. por Javier Martínez, Madrid, Ediciones clásicas, 2012, pp. 67-76; García Quintela, *op. cit.*; Javier Murcia Ortuño, *De banquetes y batallas*, Alianza, Madrid, 2014<sup>3</sup>, 515 pp. Asimismo he echado mano de los siguientes recursos electrónicos: Brill’s New Jacoby, ed. por Ian Worthington: <<https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-jacoby>>; *Brill’s New Pauly*, ed. por Hubert Cancik y Helmuth Schneider, ed. en inglés a cargo de Christine F. Salazar y Francis G. Gentry: <<https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-pauly>>.

<sup>26</sup> Osborne, *op. cit.*; Jean Pierre Vernant, *Atravesar fronteras. Entre mito y política*, II vol., trad. esp. Hugo Francisco Bauzá, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, 194 pp.; *The Cambridge Ancient History*, vol. IV, ed. por J.B. Bury, *et. al.*, *op. cit.*

## 1.1 La fundación de Éfeso

Éfeso fue una antigua localidad de población griega establecida en la costa occidental del Asia Menor, incluida entre las doce ciudades jonias que se establecieron en la costa occidental de Anatolia. Los jonios, tras abandonar su emplazamiento original en el Peloponeso, habrían emprendido la migración probablemente desde Atenas y fundaron doce ciudades entre la zona Lidia y Caria de Anatolia, frente al mar Egeo.<sup>27</sup> Para esta migración no disponemos de datos cronológicos seguros, de hecho, el único documento que proporciona alguna indicación al respecto es el antes citado Marmor Parium (Imagen 1).

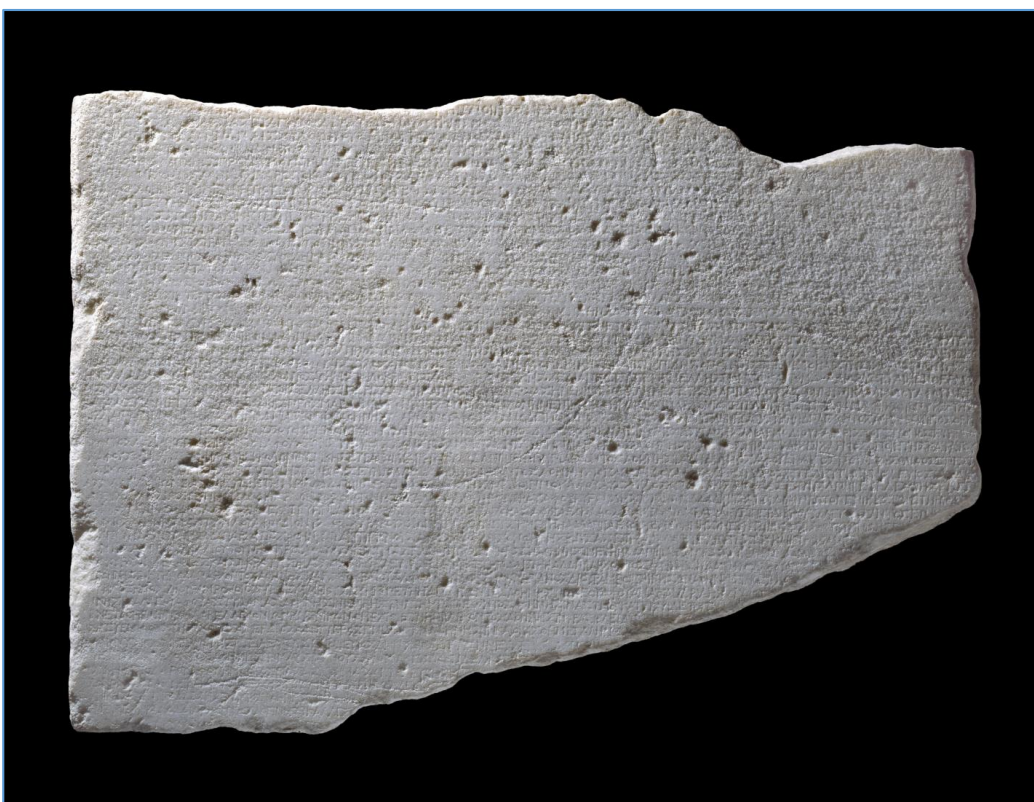


Imagen 1. Marmor Parium, fragmento A 1.<sup>28</sup>

Los eventos que relata el Marmor Parium incluyen una breve descripción de muchos sucesos mitológicos e históricos acaecidos en el mundo helénico entre el 1580 a.C. y el 263

---

<sup>27</sup> Además, existe una tradición legendaria sobre los jonios egialeos y su movilización a Atenas, *vid.* Paus., VII, 1, 7-9.

<sup>28</sup> Foto por cortesía del Museo Ashmole, Oxford, donde se conservan actualmente dos de las secciones supervivientes del fragmento A del epígrafe (el fragmento B se encuentra en el Museo Arqueológico de Paros): [http://digitalmarmorparium.org/images/marmor\\_parium\\_fragment\\_a\\_1\\_ashmolean.jpg](http://digitalmarmorparium.org/images/marmor_parium_fragment_a_1_ashmolean.jpg).



a.C. con referencia constante a la historia de Atenas, entre los que se encuentra la migración jonia, para cada uno de los cuales se menciona el nombre del rey ateniense o arconte que estaba al mando durante ese acontecimiento, con el año en que tuvo lugar. Así pues, tiene como eje cronológico a los arcontes de Atenas en la medida en que busca poner en el centro a los acontecimientos atenienses. En ella se hace referencia a tradiciones de carácter legendario entretejidas con sucesos históricos concernientes a varias *poleis* griegas. La caída de Troya en esta crónica se presenta como el evento cronológico más importante, ya que representa para los griegos la fusión del tiempo mítico y el histórico. El responsable de la datación antigua precisa de dicho acontecimiento fue el sabio alejandrino Eratóstenes de Cirene, activo en el siglo III a.C., según cuyos cálculos la guerra de Troya se habría producido en el 1184 a.C., mientras que, de acuerdo con la datación del texto registrado en el Marmor Parium, dicho acontecimiento es colocado hacia el 1205 a.C.<sup>29</sup> En todo caso, la inscripción informa que, bajo el reinado de Medonte, 813 años atrás contados a partir de su redacción, que se sitúa alrededor del 260 a.C., se habría fundado Éfeso en la costa de Anatolia, junto con las demás ciudades jónicas, es decir, en una fecha cercana al 1070 a.C., la cual, con base en un intento de datación precisa moderna por parte de un grupo de expertos en la Universidad de Leipzig, ha sido colocada entre el 1077 y 1075 a.C.<sup>30</sup> He aquí un detalle de la porción superior del texto inscrito en el Marmor Parium, de la que —por haber sido irremediabilmente dañada durante la Guerra Civil Inglesa (1642-1651)— se conserva solamente la copia en mayúsculas de Selden,<sup>31</sup> seguida de una traducción al español, donde con punto de partida en la caída de Troya se hace referencia a la fundación de Éfeso:

31 ... ΔΔΔΔΙΙΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ ΑΘΗΝΩΝ ΗΣΕΩΣ ΑΦΟΥΟΙ... ΝΕΣΙΣΤΡΟΙΑΝΕ... ΡΑΤΕΥΣ... ΕΤΗΡΗΗΗΗΗ... ΙΙΙΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ ΑΘΗ  
32 ... ΕΤΗΡΗΗΗΗΗΡΑΔΔΓΙΙΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ ΑΘΗΝΩΝ ΗΣΕΩΣ ΑΦΟΥΟΙ... ΝΕΣΙΣΤΡΟΙΑΝΕ... ΡΑΤΕΥΣ... ΕΤΗΡΗΗΗΗΗ... ΙΙΙΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ ΑΘΗ  
33 ... ΕΣΘΕΩΣ ΤΡΕΙΣΚΑΙΔΕΚΑΤΟΥ ΤΟΥ ΣΑΦΟΥ ΤΡΟΙΑ ΗΛΩ ΕΤΗΡΗΗΗΗΗΔΔΔΓΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ ΑΘΗΝΩΝ... ΩΣ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΤΟΥ ΣΜΗΝΟΣ...  
34 ... ΝΟΣ ΕΒΔΟΜΗ ΦΘΙΝΟΝΤΟΣ ΑΦΟΥ ΟΡΕΣΤΗ... ΙΟΙΑΙΤΩΝ ΑΥΤΟ... ΓΙΣΘΟΥ ΟΥΓΑΤΡΙ... ΟΝ... ΓΙΣΘΟΥ ΚΑΙ ΑΥ...  
35 ... ΑΘΕΝΑΡΕΙΟΥ ΠΑΓΩΙ ΗΝ ΟΡΕΣΤΗΣ ΕΝΙΚΗΣΕΝ... ΩΝ... ΕΤΗ... ΗΗΗΗΔΔΔ... ΙΙΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ ΑΘΗΝΩΝ ΔΗΜΟΦΩΝΤΟΣ ΑΦΟΥ...  
36 ... ΚΥΠΡΩΙ ΤΕΥΚΡΟΣ ΙΚΙΣ ΕΝ ΕΤΗΡΗΗΗΗΗΔΔΔΓΙΙΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ ΑΘΗΝΩΝ ΔΗΜΟΦΩΝΤΟΣ ΑΦΟΥΝΗ... ΕΥΣΙΚΙΣ... Γ... ΑΛΛΗΧΑΡ... ΣΙ...  
37 ... ΑΝΕΦΕΣΟΝ ΕΡΥΘΡΑ ΣΚΛΑΙΟΜΕΝΑΣΤ... ΗΝ ΚΑΤΑΓΡΟΝ ΟΝΥΠΟΚΟΛΟΦΩΝΑ... ΙΥΟΥΝΤΑ... Α... ΣΑΜΟΝ... ΤΑ... ΙΩΝΙ... ΕΓΕΝΕΤΟ ΕΤ...  
38 ... ΔΙΙΙΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ ΑΘΗΝΩΝ ΜΕΝΕΣΩΣ ΤΡΕΙΣΚΑΙΔΕΚΑΤΟΥ... ΥΣ ΑΦΟΥ... ΙΟΔΟΣΟΠΟΙΗΤΗΣ... ΗΕΤΗΡΗΡΑΔΔ... ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ ΑΘΗΝΩΝ...  
39 ... ΑΦΟΥ Ο ΜΗΡΟΣΟΠΟΙΗΤΗΣ ΕΦΑΝΗ ΕΤΗΡΗΗΗΔΔΔΔΙΙΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΟΣ ΑΘΗΝΩ... ΙΟΓΝΗΤΟΥ ΑΦΟΥΦ... ΔΩΝΟ ΑΡΓΕΙΟΣ ΕΔΗΜΕΥΣ... ΝΕΥ...

<sup>29</sup> Marm. Par., “Commentary A23”, ed. y com. de Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, Weidmann, 1929-1959; actualización a cargo de James P. Sickinger, “Marmor Parium (239)”, en *Brill’s New Jacoby*, ed. por Ian Worthington. Consultado el 09 de octubre del 2018 <[http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_bnj\\_a239](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a239)>.

<sup>30</sup> “Digital Marmor Parium”, *op. cit.* También ahí se habla de las razones para situar la fecha de composición de esta crónica entre el 264 y 263 a.C.

<sup>31</sup> Incluida como Beilage I (“Anexo I”) en Felix Jacoby, *Das Marmor Parium*, Berlin, Weidmann, 1904.

Desde la toma de Troya, 945 años (= 1209/8 a.C.), en el (vigésimo) segundo año del reinado de [Meneste]o en Atenas, en el mes T[argeli]ón, en el séptimo día, (contando) desde el final del mes.

[...]

Desde que... [se di]o en el Areópago [el juicio sobre E]gisto y Cli[temnestra] entre Oreste[s, hijo] de A[gamenón] y la hija de [E]gisto [Erig]on[e], que Orestes ganó [al resultar parejos] los [votos], 944? años (= 1208/7 ? a.C.), bajo el reinado de Demofonte en Atenas.

Desde que Teucro fundó [Salamina en] Chipre, 938 años (= 1202/0 a.C.), bajo el reinado de Demofonte en Atenas.

Desde que Ne[l]eo fund[ó Milet]o [y to]d[o el] resto de la Joni[a], Éfeso, Eritras, Clazómenas, P[ri]ene, Lébedos, Teos, Colofón, Miunte, [Foc]e[a], Samos, [Quíos y que] surgió la [Pan]joni[a], 813 años (= 1077/1075, 1087/1 a.C.), bajo el reinado de Me(donte) en Atenas.<sup>32</sup>

Este pasaje —en el que se coloca entre corchetes la traducción de las integraciones hechas por los editores modernos para las partes dañadas de la piedra— transmite una tradición legendaria en la que Neleo, hijo de Codro,<sup>33</sup> rey legendario de Atenas que habría salvado esta ciudad de la invasión doria, sería el fundador de Mileto y de otras ciudades de Jonia durante el arcontado de Medonte en Atenas.<sup>34</sup> Dado que las fechas registradas en el texto original son relativas, pues se contabilizan con respecto al momento de redacción a partir de sucesos notables del pasado o que marcaron un hito en la tradición histórica de los griegos, en especial la guerra de Troya, me permití agregar la fecha correspondiente en términos de nuestro calendario, colocada entre paréntesis al lado de cada cómputo de años transcurridos desde el hecho de referencia en cuestión. Cabe señalar que este episodio de la colonización griega del Asia Menor, que fue expuesto también siglos después por el geógrafo

---

<sup>32</sup> Marm. Par. (239) A 24-27 Jacoby (líneas 39-43), trad. Omar Álvarez Salas con base en la restauración textual de Felix Jacoby, *op. cit.* (= *Brill's New Jacoby*, ed. Ian Worthington, Leiden, Brill, 2007-2019. Consultado el 29 de junio del 2020 < <https://referenceworks.brillonline.com/entries/die-fragmente-der-griechischen-historiker-i-iii/marmor-parium-239-a239>>); cf. Andrea Rotstein, *Literary History in the Parian Marble*, Hellenic Studies Series 68, Washington D.C., 2016, A1, 24-27. Consultado el 29 de abril del 2019, <<https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6484.2-text-and-translation>>.

<sup>33</sup> Sobre Codro, véase abajo; en otra tradición más extendida, el hijo de Codro que funda Éfeso es Androclo, como se verá más adelante.

<sup>34</sup> Dicha tradición se refiere naturalmente a la Mileto minorasiática perteneciente a las doce ciudades jonias. Hay que distinguirla de la Mileto cretense que aparece mencionada en el Catálogo de las naves (Hom., *Il.*, II, 645-649) que habría sido una de las cien ciudades de la isla de Creta (J. D. S. Pendlebury, *Introducción a la arqueología de Creta*, trad. esp. Margarita Villegas de Robles, México/Buenos Aires, FCE, 1965, pp. 282 s. y 300).

Estrabón (s. I a.C.)<sup>35</sup> y por el viajero Pausanias (s. II d.C.),<sup>36</sup> corresponde a lo que se suele llamar la migración jonia (Imagen 2).



Imagen 2. Colonización griega de la costa occidental de Asia Menor entre los siglos XI-VIII a.C.<sup>37</sup>

Ahora bien, la tradición de Atenas como ciudad madre de los jonios se remonta por lo menos a finales del siglo VII a.C., según parece atestiguar Solón al referirse a Atenas en los siguientes términos: “Me doy cuenta [de ello] y dentro de mi pecho se anidan dolores / al ver doblegarse a la más antigua tierra de la Jonia”.<sup>38</sup> En el siglo V a.C. dicha tradición es confirmada por Heródoto, quien agrega “son jonios todos los que son originarios de

<sup>35</sup> Str., XIV, 1, 3. Este autor no alude a ninguna relación de parentesco entre Neleo y el rey Codro de Atenas, e incluso afirma que Neleo era originario de Pilos.

<sup>36</sup> Paus., VII, 2, 2-4.

<sup>37</sup> “Western Asia Minor Greek Colonization”, en *Wikimedia commons*, con topografía tomada de DEMIS Mapserver. Consultado el 22 de abril del 2018 <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Western\\_Asia\\_Minor\\_Greek\\_Colonization.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Western_Asia_Minor_Greek_Colonization.svg)>.

<sup>38</sup> Solón, Fr. 4a West: γινώσκω, καί μοι φρενός ἔνδοθεν ἄλγεα κείται, πρεσβυτάτην ἑσπορῶν γαῖαν [I]αονίης κλινομένην (trad. Omar Álvarez Salas); las reivindicaciones atenienses de la posesión de Salamina son evocadas también en Plt., *Sol.*, 10.

Atenas”,<sup>39</sup> y por Tucídides, quien afirma que habrían sido los atenienses quienes colonizaron la Jonia.<sup>40</sup> A partir de ello, podemos decir que ambos historiadores confirmarían la tradición sobre el papel protagónico de los atenienses en esta migración, así como la tesis de que los jonios habrían sido originarios de Atenas en última instancia; así pues, estas tradiciones se habrían aceptado y transmitido como parte de la historia sobre los movimientos migratorios de los jonios en la Costa de Anatolia.

Es probable que la consolidación de esta tradición histórica se haya dado en el siglo V a.C., porque era un momento en el cual el poder político y militar de Atenas en el Egeo se había incrementado de manera significativa con la expansión de la Liga de Delos.<sup>41</sup> Esta situación se vio reflejada por la exaltación del papel del pueblo ateniense en la fundación de otras ciudades griegas; esto mediante una leyenda que parece haber sido creada en la misma Atenas para ser difundida en toda la Hélade, especialmente en la Jonia.<sup>42</sup> Ello con el fin de realzar la importancia de los atenienses entre los demás griegos. Esta tradición, como se confirma en las fuentes antiguas, se conservó hasta la época del Imperio romano, no sin sufrir modificaciones, como se observará a continuación, pues surgieron versiones que añadieron nueva información.

Los descendientes de Codro, llamados Códridas por Estrabón, habrían fundado doce ciudades en las costas de Caria y de Lidia, conservando así la misma división que tenían en la Grecia continental las doce ciudades aqueas.<sup>43</sup> Por su parte, Pausanias, ofrece otra versión en la que esta movilización jonia fue “la tercera expedición que enviaron desde la Hélade bajo reyes de origen diferente al de sus contingentes”<sup>44</sup> Aquí se enfatiza el liderazgo de los hijos del mítico rey Codro en la expansión de poblaciones helenizadas en el territorio del

---

<sup>39</sup> Hdt., I, 147. También, agrega el historiador, eran aquellos que celebraban las Apaturias, a excepción de los efesios y colofonios por un delito de sangre que habrían cometido y del cual no da mayor información. Por otra parte, las Apaturias fueron una festividad anual celebrada entre octubre y noviembre para presentar a los recién nacidos dentro de un grupo gentilicio. Hdt., I, 147, notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 2015, p. 213.

<sup>40</sup> Thuc., I, 12, 4.

<sup>41</sup> Marm. Par., “Commentary A23”, *op. cit.*

<sup>42</sup> Tanto así que con base en Heródoto los jonios, durante la revuelta jonia en el 499 a.C., envían embajadores a Atenas para pedir su ayuda para enfrentar a los persas (es en este episodio que Aristágoras de Mileto hace mención acerca de que los milesios eran colonos de los atenienses, Hdt., V, 97, 1-2). Es decir, habría una explotación de dicha tradición de la supuesta conexión de las ciudades jonias a Atenas en la que a su vez los jonios apelaron para obtener ayuda en su rebelión.

<sup>43</sup> Str., VIII, 7, 1. Sobre esta división en doce ciudades jonias basada en las doce ciudades aqueas también habla Heródoto, pero no da información sobre los mencionados Códridas. Hdt., I, 145.

<sup>44</sup> Paus., VII, 2, 2.

Asia Menor. De lo anterior, se podría inferir que las versiones conservadas y transmitidas revelan un ordenamiento sistemático de aquellos elementos que buscaban ser recordados, en este caso específicamente la hegemonía ateniense.<sup>45</sup> De modo que gran parte de las versiones difundidas fueron producto de una construcción histórica posterior a la fecha de la movilización de los jonios.

Regresando al caso de la fundación de Éfeso y de su leyenda probablemente nacida en el Ática, presentaré a continuación las dos variantes principales de la tradición anecdótica sobre los orígenes de esta ciudad, una recogida por Estrabón y otra transmitida por Pausanias. Estrabón informa, con base en noticias tomadas de Ferécides de Atenas,<sup>46</sup> que, antes de la llegada de los jonios, Éfeso estuvo ocupada por carios y que Androclo, hijo del legendario rey Codro de Atenas,<sup>47</sup> habría dirigido la migración de los jonios, que habría sido posterior a la eolia. Ahí habría fundado Éfeso, ciudad que se convirtió en la residencia real de los jonios. En dicho contexto, el geógrafo cita unos versos de Calino de Éfeso (Frr. 2 y 2a West)<sup>48</sup> como testimonio de que los efesios recibían también el gentilicio de esmirneos, para aclarar lo cual agrega unos versos del también efesio Hiponacte (s. VI a.C.),<sup>49</sup> quien da testimonio en ellos de la existencia de un lugar en Éfeso llamado Esmirna, ubicado entre Trequea y Lepre Acte.<sup>50</sup> De acuerdo con Estrabón, este lugar estaba situado detrás de la ciudad, donde se encontraba el gimnasio de la Éfeso de su tiempo.<sup>51</sup>

En relación a lo anterior, cabría destacar lo expuesto por Hall sobre Ferécides de Atenas,<sup>52</sup> a quien, como vimos arriba, Estrabón cita como la fuente del episodio de la fundación de Éfeso. Según este estudioso, el historiador en cuestión debió de estar en la vanguardia de una tendencia en la que se integraba a los jonios en una mitología que enaltecía

---

<sup>45</sup> Vernant, *op. cit.*, pp. 128-129.

<sup>46</sup> Str., XIV, 1, 3.

<sup>47</sup> Codro fue hijo del pilio Melanto, quien, según una leyenda, abandonó Pilos tras el retorno de los Heraclidas al Peloponeso y buscó refugio en Atenas, donde Timetes, supuestamente el último descendiente de Teseo, le cedió el trono de Atenas como premio por un favor que le había hecho. Str., XIV, 1, 3 (véase Estrabón, *Geografía*, tr. esp. M. Paz de Hoz García-Bellido, Madrid, Gredos, 2003, p. 462 n.).

<sup>48</sup> Sobre Calino de Éfeso (s. VII a.C.) véanse Ewen Bowie y Hans Gottschalk, "Callinus [1]", en *Brill's New Pauly*. Consultado el 5 de marzo del 2019 <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e606760](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e606760)>.

<sup>49</sup> Hippon. Fr. 50 West.

<sup>50</sup> Lepre Acte era el monte Prión que se alzaba sobre la ciudad de Éfeso y Traquea, la estribación montañosa en torno a Coreso. Str., XIV, 1, 4.

<sup>51</sup> Str., XIV, 1, 4.

<sup>52</sup> Jonathan Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 51-56.

el dominio de los atenienses sobre éstos y seguramente aludía a una dependencia por parte de las ciudades jónicas a Atenas.<sup>53</sup> Esto nos remite una vez más a la ya citada tradición mítica que refuerza el papel protagónico de Atenas en la historia griega antigua, de la que el episodio de la fundación de Éfeso formaría parte. Además, en esta tradición se menciona que los efesios habrían incluido a los esmirneos en la liga jónica,<sup>54</sup> pues habrían sido conciudadanos.<sup>55</sup> Dicha tradición debió formarse en la época arcaica, como lo revela el hecho de que Calino e Hiponacte, poetas efesios de los siglos VII y VI a.C., respectivamente, ya estaban familiarizados con ella, según el testimonio de Estrabón; la difusión de dicha tradición buscaba probablemente dar sustento a una conexión antigua entre estos pueblos, en aras, quizá, de consolidar la integración de los esmirneos en la liga jónica.

Además, existe otra tradición anecdótica que sostiene que Éfeso, antes de recibir este nombre, fue conocida como Esmirna. Sobre la conquista de este territorio se conocen dos versiones, una transmitida por Estrabón y otra por Mimnermo, originario de Colofón o Esmirna,<sup>56</sup> cuya versión es corroborada por Heródoto y Pausanias. La versión de Estrabón habla de tres fases de colonización griega en Esmirna, de las que la primera consistió en la expulsión de los léleges, población prehelénica en Jonia y Laconia,<sup>57</sup> por cuenta de un grupo de jónicos que se convertirían en los esmirneos; en la segunda fase, éstos serían despojados de Esmirna por eolios,<sup>58</sup> para finalmente, en la tercera, recuperar dicho territorio expulsando a los eolios con ayuda de los colofonios:

Los esmirneos habiéndose separado de los efesios hicieron una expedición al lugar en el que ahora se encuentra Esmirna, que estaba ocupada por los léleges, y echando a éstos fundaron la antigua Esmirna que dista de la actual unos veinte estadios. Más adelante, expulsados de allí

---

<sup>53</sup> Morison, *op. cit.*

<sup>54</sup> De acuerdo con Heródoto (Hdt., I, 145; V, 109, 3) la liga jónica, que habría sido creada hacia el 800 a.C., habría asociado a las doce ciudades jónicas no como una confederación política, sino más bien un símbolo de su unidad étnica y de sus cultos religiosos comunes, pues la sede de dicha liga fue establecida en el Panionio (Hdt., I, 143, 3; 148, 1). Véase también Str., XIV, 1, 4.

<sup>55</sup> Str., XIV, 1, 4.

<sup>56</sup> Mimnermo de Colofón o Esmirna, poeta elegíaco griego de mediados del siglo VII a.C. Ewen Bowie, "Mimnermus", en *Brill's New Pauly*. Consultado el 12 de marzo del 2019 <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e804950](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e804950)>.

<sup>57</sup> Paus., III, 1,1; VII, 1,3.

<sup>58</sup> Eolios es el nombre de una o varias tribus griegas y sus miembros. *Cfr.* Fritz Gschnitzer y Elmar Schwertheim, "Aeolians", en *Brill's New Pauly*. Consultado el 5 de marzo del 2019 <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e110290](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e110290)>.



por los eolios, huyeron a Colofón y regresando con los colofonios retomaron su ciudad, como dice también Mimnermo en *Nanno* al recordar de Esmirna que siempre era objeto de lucha.<sup>59</sup>

Para ser más exactos, los dísticos elegiacos de la composición de Mimnermo que Estrabón cita para confirmar su versión, dan testimonio de la conquista de Esmirna por jonios, llegados tras la colonización inicial eolia. Mimnermo atribuye a los colofonios que arrebataron Esmirna de los eolios un origen en Pilos, lo que se explica por la tradición del origen pilio del rey Codro de Atenas:<sup>60</sup>

Nosotros, después de dejar Pilos, la ciudad de Neleo,  
llegamos con las naves a la bella Asia.  
Y en la querida Colofón con una fuerza orgullosa  
nos asentamos dirigiendo una terrible insolencia  
Y desde allí, poniéndonos en movimiento desde el río Asteente,  
tomamos por consejo de los dioses la eolia Esmirna.<sup>61</sup>

Heródoto afirma que Esmirna “había sido fundada por colonos procedentes de Colofón”;<sup>62</sup> sin embargo, encontramos una imprecisión por parte del historiador, pues no se trató de una fundación en un territorio despoblado, sino de una conquista sobre pobladores o colonizadores previos. En este sentido la versión de Mimnermo tendría mayor fiabilidad, no sólo porque era nativo de Colofón, sino también porque es probable que él mismo haya participado en la colonización de Esmirna, lo que lo colocaría como una fuente directa de la conquista de este territorio por los jonios a finales del siglo VII a.C.<sup>63</sup> Respecto a esto, Pausanias afirma que la antigua Esmirna fue una de las doce ciudades eolias ocupada por los jonios, quienes partiendo de Colofón la arrebataron a los eolios.<sup>64</sup> Esto no sólo confirmaría

---

<sup>59</sup> Str., XIV, 1, 5. Dicha distancia es consistente con el testimonio del propio Estrabón de que el camino desde Éfeso a Esmirna era de trescientos veinte estadios en línea recta. Str. XIV, 1, 2.

<sup>60</sup> De acuerdo a la tradición recopilada por Estrabón, el padre del mítico rey Codro, que llamado Melanto provenía de Pilos y, junto a muchos pilios, se había dirigido a Atenas, posteriormente, estos pilios habrían participado con los jonios en la colonización de Asia Menor. Str., XIV, 1, 3.

<sup>61</sup> Mimn., *Nanno*, fr. 9 West (= fr. 12 Diehl), transmitido por Str., XIV, 1,4 (trad. Ma. Paz de Hoz García-Bellido, *op. cit.* p. 466). En Paus., VIII, 28, 3 el nombre del río es Alente.

<sup>62</sup> Hdt., I, 16, 2.

<sup>63</sup> El dato sobre el año de la toma de Esmirna es tomado de George Petzel y Albrecht Berger, “Smyrna”, en *Brill's New Pauly*. Consultado el 27 de febrero del 2019 <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1115860](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1115860)>.

<sup>64</sup> Paus., VII, 5, 1.

lo referido por Mimnermo, sino sería, además, una prueba de que hubo una Esmirna eolia, posiblemente fundada tras expulsar a los léleges, previamente a la Esmirna jonia.<sup>65</sup>

Así pues, con base en el testimonio de Mimnermo, la fuente más antigua conservada que nos habla de la colonización jonia de Esmirna con punto de partida en Colofón, podemos inferir que la información ofrecida por Estrabón, acerca de que a Éfeso se la llamaba Esmirna, es quizá producto de una elaboración posterior de la tradición según la cual los jonios que fundaron Éfeso se habían separado de los que posteriormente tomarían Esmirna de los eolios. Por su parte, los hallazgos cerámicos de la antigua Esmirna en Bayrakli han arrojado datos sobre un probable cambio en este territorio de población eolia a jonia, la cual se habría dado en torno al 700 a.C.<sup>66</sup> De modo que, al confrontar estos testimonios con el Marmor Parium, se observa una diferencia en cuanto a fecha de fundación de las ciudades de Éfeso y de Esmirna de poco más de 370 años. Por consiguiente, si son válidos tanto el testimonio de Mimnermo de que la conquista de Esmirna fue en el siglo VII a.C., como el del Marmor Parium que afirma que la fundación de Éfeso se remontaría al aproximadamente al año 1073 a.C. (según los cálculos modernos entre el 1077 y 1075 a.C.), entonces se puede suponer que dicha relación tradicional entre Esmirna y Éfeso es de confección muy posterior a la fundación de Éfeso, probablemente como parte de un impulso al hermanamiento entre sus respectivas poblaciones. De tal suerte que Esmirna, al enlazarse la historia de su conquista con el establecimiento de Éfeso, acabó siendo incluida como treceavo miembro de la confederación jonia de Asia Menor.

Ahora bien, regresando a la leyenda de la fundación de Éfeso transmitida por Pausanias, se dice que Androclo fue el líder de los colonos griegos que llegaron al santuario de Ártemis Efesia y que había sido establecido por el autóctono Coreso y Éfeso, —hijo del río Caístro—, del quien habrían tomado el nombre para la ciudad.<sup>67</sup>

Los léleges, una parte Caria, y sobre todo los lidios eran los que habitaban la región. Alrededor del santuario, por el refugio que ofrecía, vivían otras gentes y las Amazonas. Pero Androclo, hijo de Codro, que fue designado rey de los jonios que navegaron hacia Éfeso, expulsó del país

---

<sup>65</sup> Esmirna como ciudad eolia es confirmada por el mismo Paus., VII, 5, 1. Igualmente el desplazamiento de las ciudades eolias por las ciudades jónicas es nombrado por Hdt., I, 142.

<sup>66</sup> Para un examen detallado de dichas evidencias arqueológicas y de los criterios para su interpretación véase Alexander Mazarakis Ainian e Iphigeneia Leventi, "The Aegean", en *A Companion to Archaic Greece*, eds., pp. 225-226.

<sup>67</sup> Paus., VII, 2, 7-8.



a los léleges y a los lidios que tenían la ciudad superior. Los que vivían alrededor del santuario no tenían ningún temor, pues intercambiaron juramentos con los jonios y se mantuvieron alejados de la guerra.<sup>68</sup>

En esta versión se agrega que conquistaron Samos junto con otras islas vecinas, que Androclo fue vencido y murió en la batalla ayudando a los de Priene en su lucha contra los carios. Los efesios recogieron su cadáver, lo enterraron en Éfeso y le erigieron un monumento sepulcral.<sup>69</sup> El enaltecimiento de la figura de Androclo como héroe fundador de Éfeso se puede ver como producto de una tradición en la cual este personaje es fundamental en los orígenes de la ciudad, como refiere Estrabón.<sup>70</sup> La fuerza de dicha tradición se confirma en uno de los frisos añadido al Templo de Adriano en el siglo IV d.C., en el que se representa a Androclo en compañía de la diosa Ártemis y también de algunas otras divinidades, según conjeturan los arqueólogos. Podemos suponer que se trata de un ejemplo de preservación de la tradición antigua sobre la historia fundacional de la ciudad, la cual se conservó en la memoria colectiva hasta los tiempos del Imperio romano y quedó plasmada en este alto relieve. (Imagen 3)



Imagen 3. Friso del pronaos del Templo de Adriano en Éfeso con Androclo (6) en el centro (Tomado de Pbase).<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Paus., VII, 2, 8. También Estrabón dice que Androclo fue el líder de la colonización jonia (Str., XIV, 1, 3).

<sup>69</sup> Paus., VII, 2, 8-9.

<sup>70</sup> Str., XIV, 1, 21.

<sup>71</sup> Autor desconocido, *Friso del pronaos* (copia), siglo IV, Selçuk Museum, Turquía, ubicación original: Templo de Adriano, ubicado en Avenida de los Curetes, Éfeso. Consultado el 21 de marzo del 2019 <<https://pbase.com/dosseman/image/133594159>>, <<https://pbase.com/dosseman/image/133594160>>. Cabe aclarar que las divinidades que acompañan a Androclo (6), quien se encuentra en medio del friso, son: Roma (1), Selene (2), al lado de esta diosa un dios no identificado (3), Apolo (4), Ártemis (5), Heracles (7), Dióniso (8), Hermes (9), Hécate o Ártemis efesia (10), Afrodita (11), Ares (12) y Atenea (13). Sobre esto véase *Éfeso*, en la serie National Geographic. (Arqueología), ed. por Elisabeth Nualart, *et. al.*, Valladolid, Macrolibros, julio 2018, p. 58.

La leyenda sobre el establecimiento de Éfeso parece estar construida con base en la jerarquización de la comunidad efesia a partir de Androclo, hijo del rey mítico ateniense Codro, como pilar de la historia fundacional de Éfeso. Esto debió de dar lugar a que la presunta descendencia de este rey mítico se consolidara en una posición social favorable. La información recogida por Estrabón, basado en un testimonio del historiador Ferécides de Atenas, sugiere que los descendientes del rey Androclo se denominaron *basileis* (“reyes”) y gozaron de privilegios aún en la época de este geógrafo (s. I a.C.), como el de ocupar asientos de primera fila en los juegos y de ocupar el sacerdocio de Démeter Eleusina. Asimismo, señaló también que portaban mantos púrpuras y un bastón a modo de cetro, todo ello como insignia de su linaje tradicional.<sup>72</sup> A partir de lo anteriormente expuesto se puede inferir que, en época posterior, el linaje de los Basilidas (como los llama Batón de Sínope, según veremos adelante), es decir, príncipes o hijos del *basileus* o rey, de Éfeso aparentemente constituyeron una suerte de clan oligárquico, que hacían remontar su origen al rey legendario Androclo, justificando así su posición social y privilegios, tales como la sucesión hereditaria en cargos religiosos.

De acuerdo con las fuentes antiguas consultadas y los estudios modernos, se puede aceptar, en primer lugar, que la fundación de Éfeso debió de haberse producido en la Edad de Bronce, alrededor del 1077 y 1075 a.C., según la interpretación moderna de las evidencias arqueológicas, cosa que virtualmente concuerda con la datación antigua consignada en el Marmor Parium (c. 1073 a.C.).<sup>73</sup> En segundo lugar, la tradición legendaria que nos llegó sobre la fundación de Éfeso fue sin duda de confección posterior a este suceso, fabricada en un momento en el que Atenas ya se habría constituido como una importante potencia intelectual y económica de la Hélade. De ello dan fe diversos testimonios textuales y epigráficos en los que aparecen como protagonistas en la leyenda fundacional de la *polis* efesia algunas figuras míticas atenienses.

En este sentido, toda esta tradición anecdótica vino a consolidar el vínculo genético entre Éfeso (junto con las demás ciudades jonias minorasiáticas) y Atenas, reforzado a posteriori por el constructo de un imaginario que estableció el linaje mítico del rey ateniense

---

<sup>72</sup> Str., XIV, 1, 3.

<sup>73</sup> Para un análisis más detallado de este punto más véase <<http://digitalmarmorparium.org>>

Codro como el origen de la helenización de la Jonia, cosa que proyecta a Atenas como ciudad madre de las *poleis* jonias. En términos prácticos, podemos afirmar que el trasfondo de la tradición sobre el rey Androclo es una justificación de orden político sobre la conquista de Éfeso como un bastión de los jonios. En efecto, en dicha ciudad prevalecía políticamente un linaje que se decía proveniente de la vieja aristocracia ateniense, el cual, a partir de un testimonio del historiador Batón de Sínope al que nos referiremos a continuación, habría tenido el mando en Éfeso durante largos siglos, hasta ser interrumpido por la llegada de la tiranía.<sup>74</sup>

## 1.2 Vicisitudes políticas de Éfeso entre los siglos VII y VI a.C.

Desafortunadamente sobre el gobierno de los Basilidas, que fueron aparentemente un clan oligárquico que habría ocupado el poder de mando en Éfeso hasta finales del siglo VII a.C., no contamos con información de cómo empezó y cuáles habrían sido las causas exactas que llevaron a su derrocamiento. Sobre este punto, el testimonio más importante proviene del historiador Batón de Sínope, cuya obra *Sobre los tiranos de Éfeso* (Περὶ Ἐφέσου τυράννων)<sup>75</sup> fue aparentemente utilizada en la redacción de la ficha dedicada en la enciclopedia bizantina *Suda* al primer tirano de Éfeso, Pitágoras:

Pitágoras de Éfeso. Tras derrocar el llamado régimen de los Basilidas mediante una conspiración, se reveló como un tirano sumamente cruel. Gozaba de hecho (como también se lo percibía) del favor del pueblo y del populacho, pues al tiempo que alimentaba sus esperanzas con promesas, sembraba también con tiento entre ellos algunas pocas ganancias. En todo caso, era del todo insoportable y en todo ámbito su práctica de ir despojando por confiscación de sus bienes a aquellos que gozaban de gran reputación y poder. No se habría detenido para castigar de la manera más cruel ni para mandar matar sin absolutamente ningún miramiento a quienes no cometían delito alguno (pues su rabia lo enfurecía hasta ese grado). Tenía un apego desmedido por las riquezas y con suma ligereza se encendía por las calumnias contra sus allegados. Así pues, habrían bastado esas acciones para que él pereciera de la forma más penosa que la humanidad conoce, pero además mostraba desprecio por lo divino. Así, por ejemplo, a muchísimos de los antes mencionados, contra quienes lanzó sus ataques, los hizo matar en los templos, pero a las hijas de uno de ellos, que se habían refugiado en el santuario, no se atrevió a mandarlas arrancar de ahí con violencia, sino que, como las hizo vigilar incesantemente, las llevó a un extremo tal de desgaste que las muchachas se ahorcaron para escapar del hambre. Consecuentemente, llegaron peste y hambruna a toda la población. Temiendo por su suerte, Pitágoras mandó enviados a Delfos para pedir la disipación de los males. La pitonisa

---

<sup>74</sup> Bato Sinop., *FGrH* 268, fr. 3 Jacoby.

<sup>75</sup> Este título es indicado por Ateneo (*Deipn.*, 7, 33, 289bc), si bien se ha pensado que podría tratarse sólo de una parte de una obra suya, más abarcadora, sobre los tiranos griegos.

recomendó levantar templos y hacer honras fúnebres a los muertos. Vivió [*sc.* Pitágoras] antes de Ciro de Persia, según sostiene Batón.<sup>76</sup>

De acuerdo con la información tomada de Batón, Pitágoras de Éfeso habría interrumpido el gobierno de los Basilidas, alrededor del 600 a.C., con un golpe de estado que estableció su tiranía, que estuvo caracterizada por la codicia y la crueldad.<sup>77</sup> Como prueba máxima de dicha actitud negativa, el historiador helenístico agrega que, durante su dominio, el tirano habría violado el derecho de asilo en los lugares consagrados a los dioses, cosa que habría acarreado una plaga y hambruna que afectaron a la comunidad. Preocupado por su propia suerte, según relata Batón, Pitágoras habría finalmente enviado emisarios a Delfos para encontrar solución a estos males, la cual consistió en erigir templos y enterrar a los muertos. El final mismo del tirano, que habría de ser acorde con su propio comportamiento, si bien no se describe en el texto, queda claramente anunciado al lector. Se trata, aparentemente, de uno de los ejemplos edificantes en que abunda la literatura antigua, en los que el protagonista recibe en compensación por sus acciones perversas un pago en la misma moneda. Por ello, en su comentario al pasaje en cuestión, Paul Christesen explica lo siguiente:

That story may well have been an *aition* for the construction of the temple of Artemis at Ephesos. The strong connection elsewhere in the Greek world between tyrants and temple construction has led to numerous attempts to associate one or another of the Artemis temples uncovered in excavations at Ephesos with Pythagoras. Uncertainties in the dating of both Pythagoras and various temples make all such attempts more a matter of speculation than anything else.<sup>78</sup>

La opacidad en la datación del gobierno de Pitágoras, así como la incertidumbre que rodea las fechas de las distintas fases del Templo de Ártemis, han impedido dar crédito absoluto a la información transmitida por Batón. Por ello, de acuerdo con el estudioso arriba citado, la supuesta participación de Pitágoras en la construcción de este santuario podría ser una mera tradición anecdótica fabricada a posteriori como explicación causal, acorde con una antigua costumbre griega de asociar a un tirano con la edificación de un templo. No obstante,

---

<sup>76</sup> Suda, *s.v.* Πυθαγόρας Ἐφέσιος (= Bato Sinop., *FGrH* 268, Fr. 3 Jacoby); trad. Omar D. Álvarez Salas.

<sup>77</sup> Justus Cobet, "Pythagoras of Ephesus [3]" en *Brill's New Pauly*, *op. cit.* Consultado el 09 de septiembre del 2018 <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1015760](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1015760)>.

<sup>78</sup> Paul Christesen, "Baton of Sinope (268)", en *Brill's New Jacoby*, ed. por Ian Worthington. Comentario a Bato Sinop., *FGrH* 268, Fr. 3 Jacoby. Consultado el 23 de marzo del 2019 <[http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_bnj\\_a268](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a268)>.

lo que sí podríamos afirmar es que Pitágoras fue el primero de una serie de tiranos que gobernaron la *polis* de Éfeso entre finales del siglo VII y mediados del VI a.C. Lamentablemente, debido a la escasez de fuentes para dicho período, sólo tenemos los nombres y algunos pocos datos sobre otros seis personajes que parecen haber sido tiranos en Éfeso: Melas, Píndaro, Pasicles, Atenágoras, Comas y Melancomas,<sup>79</sup> de los cuales tendremos ocasión de hablar más adelante en este trabajo.

En cuanto a los Basilidas de Éfeso que alguna vez detentaron la posición de gobernantes, sabemos que la interrupción de su mandato por la tiranía no los despojó del todo de la posición privilegiada que habían tenido;<sup>80</sup> simplemente los destituyó de su cargo como gobernadores, de tal suerte que, en lo sucesivo, sólo se desempeñaron en el ámbito religioso. Si bien se desconocen las causas que impulsaron el establecimiento de la tiranía en Éfeso, se sabe que esta forma de gobierno se mantuvo hasta el siglo VI a.C. e incluso se reforzó bajo la influencia lidia debido a la relación establecida entre el rey Aliates de Lidia con el tirano Melas de Éfeso, quien se habría convertido en su yerno.<sup>81</sup> En efecto, si bien el inicio de la influencia lidia sobre esta *polis* jonia se debió de dar ya en algún momento a inicios del siglo VI a.C. bajo el reinado del padre de Cresos, Aliates,<sup>82</sup> quien tomó Esmirna y acordó la paz con Mileto,<sup>83</sup> ésta se consolidó al convertirse el rey lidio en suegro del tirano Melas de Éfeso, de cuyo matrimonio habría nacido Píndaro, sucesor de su padre como tirano en Éfeso.<sup>84</sup> Si aceptamos lo anterior, podemos suponer, entonces, que el predominio lidio en esta ciudad se oficializó exteriormente mediante el matrimonio de la hija de Aliates con el tirano Melas de Éfeso, unión que, probablemente, tuvo como fin sellar la alianza política.

Pese a que no contamos con ninguna otra fuente que corrobore los intereses políticos que había detrás de este matrimonio, es evidente que dicha tradición desemboca en la

---

<sup>79</sup> Esto con base en la información transmitida por Batón de Sínope, Eliano el Tácito, Polieno de Macedonia y Clemente de Alejandría: BatónSinop., *FGrH* 268, fr. 3 Jacoby; Ael., *VH*, III, 26; Polyæn., *Strat.*, VI, 50; *Suda*, s.v. Ἰππῶναξ; Clem. Al., *Strom.*, I, 65 (= Heraclit. 22 A 3 DK).

<sup>80</sup> Este punto ya ha sido abordado arriba en el apartado 1.1 “La fundación de Éfeso”.

<sup>81</sup> Ael., *VH*, III, 26.

<sup>82</sup> El reinado de Aliates se desarrolló desde finales del siglo VII a la primera mitad del VI a.C. (c. 610-560 a.C.), pues fue sucedido por su hijo Cresos en el trono lidio hacia el 560 a.C. (*cf.* P. N. Ure, M.A., “The outer Greek world in the sixth century”, en *The Cambridge Ancient History*, vol. IV, ed. por J.B. Bury, *et. al.*, *op. cit.*, p. 86).

<sup>83</sup> Hdt., I, 16, 2 y I, 25, 1.

<sup>84</sup> Ael., *VH*, III, 26.

fabricación de una anécdota sobre la unión entre los efesios y los lidios. De tal forma, la anécdota transmitida por Eliano supone así una relación de parentesco entre el tirano Píndaro de Éfeso y el rey Creso, quien sería tío de aquél. No obstante, según nos informan Eliano y Polieno, quienes probablemente hayan expandido con detalles anecdóticos la información que encontraron en Heródoto,<sup>85</sup> Píndaro probablemente haya intentado sacudirse el yugo lidio, pues Creso puso sitio a la ciudad de Éfeso. Con todo, cuando éste estaba a punto de tomarla, Píndaro ordenó atar unas cuerdas desde las columnas del Templo de Ártemis hacia todas las puertas y murallas de la ciudad, de tal manera que la *polis* efesia se volviera inviolable en virtud de su conexión con el santuario divino. Según el testimonio de Eliano, dicha estratagema persuadió a Creso de dejar la ciudad en libertad a cambio de que Píndaro fuera exiliado.<sup>86</sup> Por su parte, Polieno afirma que Creso, en atención a la diosa Ártemis, se apiadó de la ciudad, debido a que consideró este acto como una ofrenda, e incluso habría hecho un pacto con los efesios para dejarlos en libertad.<sup>87</sup>

Es evidente que no se tiene suficiente información sobre las condiciones y causas que provocaran el establecimiento de un gobierno tiránico en Éfeso. Sin embargo, podemos suponer, a partir de la documentación arriba presentada, que el cambio político de finales del siglo VII a.C. y principios del siglo VI a.C. consistió en el paso del gobierno probablemente hereditario de un clan oligárquico a una tiranía que se instaló mediante un golpe de Estado y quizá una vez establecida también a una transmisión del poder por sucesión. Es posible confirmar que dicha transición política no se dio sólo en Éfeso, sino fue el resultado de un proceso histórico que se produjo en gran parte de la Hélade<sup>88</sup> y que, en el caso de la ciudad de Heráclito, abrió paso a un nuevo régimen político quizá bajo la influencia lidia que se hizo sentir todavía más fuerte hacia mediados del siglo VI a.C. bajo el reinado de Creso.

---

<sup>85</sup> Hdt., I, 26, 1-2. En efecto, el reporte en Heródoto es más breve, pues no menciona a Píndaro ni el supuesto pacto de Creso con los efesios.

<sup>86</sup> Ael., *VH*, III, 26.

<sup>87</sup> Polyæn., *Strat.*, VI, 50.

<sup>88</sup> Elke Stein-Hölkeskamp, *op. cit.*, p. 112-113.

### 1.3 Éfeso y el reino de Creso

El rey Creso, quien permaneció 14 años en el trono lidio (561/560 a.C.- 547/546 a.C.),<sup>89</sup> atacó a los efesios y puso sitio a su *polis*. Como se relató arriba, dicho asedio terminó felizmente gracias a una estratagema del tirano Píndaro, quien luego habría sido desterrado por Creso o se habría autoexiliado al Peloponeso. Según la misma fuente, Píndaro habría dejado en la ciudad a su propio hijo, cuyo nombre no es mencionado, bajo la tutela de Pasicles, amigo del ex tirano y también apoderado de gran parte del patrimonio de éste.<sup>90</sup> No se sabe si el hijo de Píndaro ocupó finalmente la posición de tirano o si el poder quedó eventualmente en manos de este Pasicles,<sup>91</sup> pues no hay testimonio alguno fuera del pasaje de Eliano en cuestión sobre quién fue el sucesor de Píndaro en la tiranía de Éfeso.

Otra consecuencia de la conquista de Creso en Éfeso fue el desplazamiento de los habitantes que vivían en las estribaciones del monte Coreso y su asentamiento en torno al Templo de Ártemis,<sup>92</sup> hacia el año 560 a.C.,<sup>93</sup> lo que convirtió el Templo de Ártemis en el eje de la *polis* de Éfeso, como apuntan algunas fuentes textuales.<sup>94</sup> Ello debió establecer una nueva etapa en la ciudad caracterizada por estar bajo el dominio e influencia lidios a tal grado que, de acuerdo a la información transmitida por Heródoto, Creso ofrendó al Artemision vacas de oro y la mayoría de sus columnas.<sup>95</sup> Esta aportación de Creso al templo de la diosa efesia está confirmada arqueológicamente por medio de algunos de los tambores de las columnas que alguna vez lo sostuvieron y que se conservan ahora en el Museo Británico de Londres. En algunos de ellos se lee una inscripción grabada que dice “El rey Creso [lo] ofrendó”.<sup>96</sup> Además, entre los restos arqueológicos encontrados, se halló un “tesoro” o depósito de monedas —algunas de las cuales, como veremos abajo, portan cuños típicamente

---

<sup>89</sup> Hdt., I, 86. Nota de Carlos Schrader. Cfr. Alan. B. Lloyd, *Herodotus. Book II. Introduction*, Leiden, E.J. Brill, 1975, p. 174.

<sup>90</sup> Ael., *VH*, III, 26.

<sup>91</sup> Como propone Christesen, *cit.*

<sup>92</sup> Str., XIV, 1, 21; Ath., VIII, 361e.

<sup>93</sup> Scherrer, *cit.*

<sup>94</sup> Sobre esto, véase el capítulo 2. “Éfeso: *polis* griega en la Jonia del siglo VI a.C.”

<sup>95</sup> Hdt., I, 92, 1.

<sup>96</sup> La inscripción griega en cuestión (trad. Omar Álvarez Salas) se reconstruye así: βα[σιλεὺς] Κρ[οῖος] ἀνέθηκεν (véase Guarducci, *cit.*, vol. I, pp. 264 s.); cfr. *Greek Historical Inscriptions. From the Sixth Century B.C. To The Death Of Alexander The Great in 323 B.C.*, ed. por Marcus N. Tod, M.A., F.B.A., Chicago, Ares Publishers INC, 1985, n. 6.

lidios—<sup>97</sup> bajo los cimientos del Artemision arcaico, cuya nueva fase de construcción debió de comenzar alrededor del 560 a.C. por instrucciones del propio Creso.<sup>98</sup>

En efecto, de acuerdo con los descubrimientos en excavaciones arqueológicas, se ha confirmado una reconstrucción del santuario tras su destrucción en el siglo VII a.C., posiblemente producida durante la invasión de los cimerios en Asia Menor.<sup>99</sup> Los hallazgos numismáticos y epigráficos permiten establecer que se trata de la intervención del rey lidio en una de las etapas de construcción del templo de la diosa efesia, en la cual Creso hizo erigir un nuevo templo jonio de mármol (ver Imagen 4).<sup>100</sup> Esto reafirmó la importancia de este santuario no sólo entre los griegos, sino también entre los lidios, tanto por la sacralidad de dicho santuario, como por la inversión pecuniaria en éste a modo de ofrenda a la diosa Ártemis por parte del rey lidio, como quedó atestiguado en la inscripción de la columna antes mencionada.



Imagen 4. Modelo del Templo de Ártemis de Éfeso en el Miniaturk de Estambul.<sup>101</sup>

En síntesis, de acuerdo a las fuentes antiguas revisadas en este apartado, la relación entre el reino lidio y la ciudad de Éfeso se reforzó mediante arreglos políticos, como la unión matrimonial entre la hija del rey Aliates y el tirano Melas, así como el patrocinio de los lidios

---

<sup>97</sup> Hogarth, *cit.*, pp. 74-93.

<sup>98</sup> Sobre los restos de las diferentes fases constructivas del templo de Ártemis véase Hogarth, *cit.*, pp. 52-53.

<sup>99</sup> Ortuño, *cit.*, p. 78.

<sup>100</sup> Alexander Mazarakis Ainian e Iphigeneia Leventi, *cit.*, pp. 229.

<sup>101</sup> “Model of the Temple of Artemis of Ephesus” en *Wiki commons*, fotografiado por Zee Prime. Consultado el 05 de noviembre del 2019, <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Miniaturk\\_009.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Miniaturk_009.jpg)>.



en la reconstrucción del Templo de Ártemis. En contraste con estas alianzas pacíficas, Creso, también, puso en marcha otros métodos de dominio, como el asedio a la *polis* de Éfeso, el cual consolidó la dependencia de la ciudad al reino lidio, que se reflejó en la configuración de Éfeso como una “ciudad greco-lidia”. Este término, acuñado por Scherrer,<sup>102</sup> refleja la particularidad de Éfeso en la época arcaica, definida por sus lazos con el reino lidio, que debieron permitirle cierto grado de autonomía administrativa.

### 1.3.1 Instituciones políticas

Después de analizar los testimonios sobre la influencia lidia en Éfeso, haremos ahora un breve panorama sobre la estructura política de Éfeso, con especial atención a los órganos institucionales de Éfeso de los que se tiene noticia, los cuales parecen haberse conservado durante el período de subordinación al reino lidio. Ahora bien, ya que, como se ha mencionado, no contamos con testimonios textuales de carácter legislativo sobre la organización de la ciudad, podemos aun así echar mano de algunos textos literarios —entre los que podemos incluir los fragmentos del filósofo Heráclito de Éfeso—, que nos permiten reconstruir en parte la organización política de la ciudad. Uno de tales testimonios proviene de Hiponacte, un poeta efesio del siglo VI a.C., que según algunos estudiosos daría cuenta de una especie de proceso forense en el fragmento siguiente de un poema de vituperio:

Háblame, Musa, del vástago de Eurimedonte, esa Caribdis engullidora del mar que, dotada de un cuchillo en el vientre, come sin medida alguna, de forma que, por voluntad popular (βουλή δημοσίη), a través de un voto funesto perezca de forma funesta junto a la orilla del mar estéril.<sup>103</sup>

En este pasaje, el poeta echa en cara a un enemigo suyo su glotonería y, en tono de parodia épica que emula a Homero, eleva una plegaria (o maldición) para que aquél sea convertido en objeto de una suerte de sentencia pública dictada mediante decisión popular. Según una posible lectura de tales versos, la “voluntad popular” (βουλή δημοσίη) a la que se refiere el poeta probablemente aludiera a un consejo formado por ciudadanos de la *polis* efesia que, se podría pensar, habría tenido la función de enjuiciar a los ciudadanos infractores

---

<sup>102</sup> Scherrer, *op. cit.*

<sup>103</sup> Hippon., fr. 128 West (*Iambi et Elegi Graeci*, ed. por M. L. West, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 158); trad. Omar Álvarez Salas.

en Éfeso.<sup>104</sup> Sin embargo, una interpretación también muy verosímil del pasaje en cuestión sugiere en cambio que se trata simplemente de la evocación satírica de una escena en que el pueblo, constituido en asamblea, elegía a un “chivo expiatorio” (ο φαρμακός, como se lo llamaba en griego antiguo) que, una vez cargado de las culpas de la comunidad, era azotado y expulsado de ésta para la expiación simbólica de aquéllas y, por lo general, sacrificado a continuación y sus restos esparcidos en la orilla del mar.<sup>105</sup> Tal sería entonces la suerte que se auguraba en los versos arriba citados para el malhadado enemigo de Hiponacte contra quien, en un alarde de hábil parodia épica que equipara a este hijo de Eurimedonte con Aquiles y Odiseo, dirige enseguida sus punzantes dardos satíricos que lo convierten en una desdichada víctima propiciatoria.

Así pues, si bien el pasaje en cuestión no confirma inequívocamente la existencia de un consejo o asamblea popular (que es la otra posible lectura de βουλή δημοσίη) como institución política en Éfeso, sirve como sea de puente para establecer una comparación con otras ciudades jónicas, en concreto con Quíos. Por un testimonio epigráfico sabemos que Quíos contaba ya en tiempos de Hiponacte (y de Heráclito) con una asamblea popular (βουλή δημοσίη), como se verá a continuación.<sup>106</sup> Va en este sentido el estudio de García Quintela, quien confronta este pasaje del poeta efesio con un texto epigráfico de Quíos que contiene una ley de dicha ciudad jonia. En el texto epigráfico proveniente de dicha isla se expone el reglamento de la asamblea, la cual estaba formada por cincuenta hombres de cada tribu con autoridad en asuntos penales.<sup>107</sup> La conexión entre esas dos fuentes textuales, a saber, el

---

<sup>104</sup> Para βουλή como “consejo” (junto al sentido original “deliberación, decisión”) *vid.* *A Greek-English Lexicon*, s.v. βουλή. Por su parte, δημόσιος se refiere a algo relativo al δῆμος, es decir, “popular” o “público” (*ibid.* s.v. δῆμος).

<sup>105</sup> Para la interpretación arriba descrita, véase Enzo Degani, *Studi su Ipponatte*, Bari, Levante Editori, 1984, pp. 187-205 (*cf.* Todd M. Compton, *Victim of the Muses: Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*, Washington DC, 2006, cap. 4).

<sup>106</sup> García Quintela, *op. cit.*, 37.

<sup>107</sup> Russell Meiggs y David Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the end of the Fifth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1989, n. 8. Respecto a las instituciones políticas griegas en la época arcaica, el testimonio más antiguo que se puede datar es el de una ley (*rhtra*) de Quíos (575- 550 a.C.), grabada en una estela de piedra a dos columnas de la que se pueden leer doce líneas del frente y unas veinte del reverso. En dicho epígrafe se mencionan personajes que ocupan cargos públicos, entre ellos unos *basileis* (“reyes”), unos *demarchoi* (“alcaldes o gobernantes de un *demos*”) y una *boule demosie* (“consejo popular”). Cabría destacar que, en la interpretación que los estudiosos citados hicieron de esta inscripción, dicha βουλή δημοσίη se entiende como un segundo consejo que complementaba a un consejo aristocrático. En él se reunían regularmente el noveno día de cada mes para tratar los asuntos de la población y escuchar todos los casos que se habían presentado en apelación el mes anterior (*ibid.*, p. 16).

fragmento de Hiponacte y la inscripción de Quíos, se justifican por su proximidad temporal y espacial; pues dicha inscripción data del segundo cuarto del siglo VI a.C. (entre el 575 y 550 a.C.) y proviene del área jonia insular. Por ello, resulta plausible conjeturar que la expresión βουλή δημοσίη empleada en los versos de Hiponacte, pudiera aludir a una especie de sentencia —la cual podría haber sido dictada en contra de un chivo expiatorio real o de un sucedáneo humano— emitida por una institución conformada por ciudadanos de Éfeso. Dichos aspectos que surgen de la comparación de los documentos arriba analizados, permiten detectar similitudes en las *poleis* jónicas (o, por lo menos, entre Éfeso y Quíos) en cuanto a organización política y a los órganos de toma de decisión popular.<sup>108</sup>

En posible consonancia con tales argumentos, podríamos anticipar que Heráclito, en un pasaje superviviente de su libro (Heraclit. 22 B121 DK),<sup>109</sup> señala la expulsión de Hermodoro por parte de los efesios, a quienes se refiere en forma de plural colectivo. De tal suerte, podríamos conjeturar que, en ese caso, pudo tratarse también de una decisión colegiada, detrás de la cual cabría imaginar la existencia de un consejo encargado de administrar justicia entre los efesios. En resumen, podemos decir que es al menos probable que, en tiempos de Heráclito, la ciudad de Éfeso contara con un organismo jurídico (independiente o no con respecto al poder político ejecutivo) que, en un contexto de reformas políticas, no pudo haber sido creado a instancias del rey lidio. Por el contrario, se habría desarrollado de forma autónoma de acuerdo con una dinámica propia de las ciudades jónicas con tendencia democrática.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Cabe señalar que una referencia explícita a una *gerousía* en Éfeso parece haber sido instituida a finales del siglo IV a.C. por Lisímico después de la batalla de Ipsos, la cual era una suerte de senado conscripto con el que también se reunían los *epikletoi* constituyendo un órgano administrativo de la Éfeso helenística (Syll. 3 353: Str. XIV, 1. 21)

<sup>109</sup> Se analizará con mayor detalle este fragmento en el apartado 3.1.1 “Interacción y tensión con sus conciudadanos”.

<sup>110</sup> Otras fuentes posteriores (Demóstenes, XX, 107; Aristóteles, Pol., 1270b 24; etc...) nos informan sobre la existencia de instituciones como la *gerousía* (“consejo de ancianos”) sobre todo en Esparta y de la *ekklesia* (“asamblea pública”) que habría sido instituida en Atenas por Sólon ([Arist.] Ath. Pol., 43,4-6). En todo caso los testimonios más claros son de la organización política en Atenas de época arcaica y clásica; mientras que desafortunadamente no tenemos evidencias suficientes que nos permitan definir con exactitud todas las instituciones políticas de las demás *poleis* griegas. Para más detalles sobre dichas instituciones véanse en *Brill’s New Pauly* los artículos: Karl-Wilhelm Welwei y Beate Ego “Gerousia”, <<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e422850](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e422850)>>; Peter J. Rhodes y Simon Gerber, “Ekklesia”, <<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e327970](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e327970)>>. Consultado el 10 de diciembre del 2020.

Otra institución efesia que parece haber tenido un desarrollo autónomo importante sobre todo en el siglo VI a.C. fue el Templo de Ártemis, que además de sus funciones culturales, que lo convirtieron en un punto con gran poder de atracción para un amplio abanico de peregrinos de varia procedencia, se afirmó también como una suerte de organismo financiero, que recibía depósitos y, probablemente, también realizaba préstamos. De hecho, en una tablilla de plata encontrada en dicho santuario, al nivel de la reconstrucción que se hizo durante el reinado de Creso, hay registros de contabilidad que, posiblemente, habrían formado parte de una caja de ingresos del Templo.<sup>111</sup> En dichos registros, aparecen las ofrendas en metales preciosos en forma de lingotes o de monedas acuñadas, designadas ya sea con el término δῶρον (“regalo”), como atestigua el texto en cuestión, o ἀνάθημα (“ofrenda”);<sup>112</sup> asimismo se registran otras fuentes de ingreso para el templo, las cuales podrían consistir en una especie de porcentaje sobre lo que parecen ser botines de guerra o pillaje por tierra y por mar (o, alternativamente, por la producción de las salinas).<sup>113</sup> Asimismo, la inscripción indica que, por lo menos algunas de las contribuciones al santuario provenían de la propia ciudad de Éfeso,<sup>114</sup> lo cual indicaría la existencia de dos tesorerías separadas, una instalada en la ciudad propiamente dicha y otra en el templo. Hay evidencias arqueológicas de grandes cantidades de monedas de electro (lotes llamados “tesoros”) hallados en el Artemision, que datan, aproximadamente, de hacia el 560 a.C., lo cual parece corresponder a la información recabada de la tablilla antes mencionada. De acuerdo con Osborne, la mayoría de las monedas encontradas en dicho depósito llevan cuños (cabezas y garras de león) que se podrían relacionar con Lidia, mientras que hay otros cuños que contienen imágenes de una cabeza de foca, por lo que parecerían originarios de Focea.<sup>115</sup>

Al poner en contexto estos testimonios antiguos, es posible confirmar la buena situación económica que tenía Éfeso en el siglo VI a.C., en gran medida por las relaciones comerciales que mantuvo con el reino lidio y, especialmente, por la importancia del Templo de Ártemis, cuya tesorería funcionaba como una suerte de institución financiera que poseía

---

<sup>111</sup> Hogarth, *cit.*, 122-123. Esta práctica de depositar en el tesoro del Artemision está todavía documentada en epígrafes de época helenística (*cfr. Corpus Inscriptionum Graecarum* II, 2953 b).

<sup>112</sup> *Vid. A Greek-English Lexicon*, s.v. δῶρον. En cambio, ἀνάθημα sería una ofrenda a manera de exvoto o promesa en un templo (*ibíd.*, s.v. ἀνάθημα).

<sup>113</sup> Hogarth, *op. cit.*, p. 130-131.

<sup>114</sup> Hogarth, *op. cit.*, p. 129, a propósito de la expresión ἐκ πόλεως registrada en la cara A de la tablilla.

<sup>115</sup> Osborne, *op. cit.*, p. 295 y 297.

cuantiosos depósitos en oro y plata. Esto responde bien al prestigio de que gozaba dicho santuario en toda la Jonia y territorios vecinos, lo cual estribaba en su importancia como punto de peregrinaje muy concurrido, en el que, según nos permiten ver las evidencias arqueológicas y epigráficas, se depositaban notables ofrendas. Sin embargo, este desarrollo autónomo de la ciudad se vería frenado a causa de la invasión persa y de la caída de Sardes con la captura de Creso en el 547/546 a.C.,<sup>116</sup> cuando el persa Tabalo quedó al mando de Sardes.<sup>117</sup> La caída de Lidia abriría el paso a los persas hacia los territorios griegos del Asia Menor y, con ello, al sometimiento de las ciudades jonias a manos del general persa Harpago.<sup>118</sup>

#### 1.4 Éfeso y el imperio persa

Después de la derrota de Creso contra el imperio persa de Ciro II el Grande, las ciudades jonias fueron asediadas por las tropas de Ciro bajo el mando del general Harpago. Previamente al ataque de los persas contra la Jonia, aparentemente un tal Aristarco de Atenas, por llamado de algunos allegados suyos en Éfeso, habría tenido autoridad de monarca en esa ciudad jonia por cinco años, quizá mientras se desarrollaba el enfrentamiento por el poder entre los persas.<sup>119</sup> Aunque no tenemos otras fuentes que corroboren dicho testimonio, ello, quizá, sería indicio de una nueva vicisitud política en la *polis* efesia causada por una nueva contienda entre clanes oligárquicos, los cuales buscaban reivindicar o establecer su poder aprovechando la interrupción de la tiranía.

Este breve episodio de gobierno monárquico, si se acepta la validez del testimonio previamente mencionado, se vería interrumpido por la invasión persa contra los jonios. A la caída de Sardes y la captura de Creso, estos últimos mandaron mensajeros a Sardes para entrevistarse con el rey Ciro, de forma que obtuvieran de él un trato respetuoso y fueran sus

---

<sup>116</sup> Hdt., I, 86, 1.

<sup>117</sup> Hdt., I, 153, 3.

<sup>118</sup> Hdt., I, 162; 169, 2.

<sup>119</sup> Véase *Suda* s.v. Ἀρίσταρχος, donde, sin embargo, parece haber una confusión con Harpago y Cambises I, pues fue Ciro II, hijo de Cambises I, quien, junto con el general Harpago, derrocó a su abuelo Astiages del trono medo. En efecto, no hay información independiente de la citada ficha sobre Aristarco en la *Suda* que corrobore el supuesto enfrentamiento entre Ciro II y su padre por el trono persa; *cfr.* Hdt., I, 123 ss.

súbditos en las mismas condiciones en que habían estado bajo el reino lidio.<sup>120</sup> Sin embargo, Ciro les echó en cara que, durante el enfrentamiento con los lidios “les había pedido por medio de sus emisarios que se sublevaran contra Cresos, [pero] los jonios no le habían obedecido”, razón por la cual no hizo tratos con las ciudades jonias, a excepción de Mileto.<sup>121</sup>

A pesar de la invasión persa y el sometimiento de los jonios a su imperio, la tiranía como forma de gobierno siguió vigente en Éfeso. Los tiranos de los que tenemos noticia que debieron de gobernar esta ciudad bajo el dominio de los persas en la Jonia, fueron Atenágoras, Comas y Melancomas. Los dos primeros, según una fuente tardía, habrían sido los responsables del exilio del poeta Hiponacte a la ciudad de Clazómenas.<sup>122</sup> Por otro lado, de Melancomas tenemos una mención de Clemente, quien nos dice que “Heráclito, hijo de Blisón, persuadió al tirano Melancomas a dejar el gobierno. Además, desdeñó una invitación del rey Darío a visitar Persia”.<sup>123</sup> Aunque de estos tiranos sólo tenemos las noticias anteriores, es muy probable que el testimonio sobre Comas y Melancomas, como han pensado algunos estudiosos,<sup>124</sup> podría evocar las luchas políticas internas en Éfeso durante el dominio persa.

En cuanto al rechazo de la invitación de Darío mencionado por Clemente, es posible conectarlo con la epístola apócrifa mencionada por Diógenes Laercio.<sup>125</sup> En ella, Heráclito de Éfeso habría respondido negativamente a las demandas del rey persa Darío I, quien habría solicitado la presencia del pensador en su palacio real para que le explicara su tratado *Acerca de la naturaleza* a cambio de honores y privilegios en la corte persa.<sup>126</sup> A dicha oferta Heráclito habría respondido, según Diógenes Laercio, lo siguiente:

Todos los que viven sobre la tierra se apartan de la verdad y de la justicia, y a causa de su miserable inconsciencia se aprestan a la codicia y al deseo de fama. Pero yo, que no guardo memoria de cualquier villanía, y que evito la propiedad excesiva de cualquier cosa, que va

---

<sup>120</sup> Hdt., I, 141, 1. La primera condición era el pago de un tributo y la segunda, según podemos suponer, era contribuir con contingentes armados para ayudar a los lidios (y ahora a los persas) en sus conquistas (*cfr.* Hdt., I, 27).

<sup>121</sup> Hdt., I, 141, 3-4. De acuerdo con Heródoto, los milesios fueron los únicos con quienes Ciro hizo un trato para dejarlos bajo las mismas condiciones que tuvieron con Cresos.

<sup>122</sup> Suda s.v. Ἰππώναξ.

<sup>123</sup> Clem. Al., *Strom.*, I, 65 (= Heraclit. 22 A 3 DK); en la traducción mantengo la forma Blisón del nombre que aparece en el texto de Clemente, en contraste con la forma Blosón que figura en la ficha de la *Suda* dedicada a Heráclito (= Heraclit. 22 A 1a DK).

<sup>124</sup> Degani, *op. cit.*, p. 20-25 (*apud* García Quintela, *op. cit.*, p. 42).

<sup>125</sup> Diog. Laert., IX, 12-13.

<sup>126</sup> Diog. Laert., IX, 13-14.

unida a la envidia, por despreciar además el boato, no quiero acudir a la región de Persia, contentándome con poco, conforme a mi sentir personal.<sup>127</sup>

Esta tradición anecdótica relatada por Diógenes Laercio, probablemente basada en su lectura de *Las Epístolas pseudo-heracliteas*, escritas quizá a más tardar en los primeros siglos del Imperio romano,<sup>128</sup> es producto de la visión que, en la época en que vivieron Clemente y Diógenes (siglos II-III d.C.), se formó acerca de Heráclito y de su probable postura contraria al dominio persa en la Jonia. Ahora bien, la carta citada es seguramente un texto pseudoepígrafo (que los modernos tendemos a concebir anacrónicamente como falsificación o falso) y no un documento redactado por el propio Heráclito. Ésta podría haber tenido una intención entre lúdica y didáctica, para recrear en la mente de los lectores una imagen del filósofo de Éfeso acorde con una tradición más antigua y, más específicamente, con referencia a la oposición y crítica del dominio persa de la que Heráclito sería un exponente.

Por otra parte, Heródoto nos informa que, hacia el 520 a.C., bajo el reinado de Darío I (522/1-486 a.C.)<sup>129</sup> se dio un cambio en las políticas administrativas de los persas, que consistió en el establecimiento de veinte provincias en el imperio persa, las llamadas satrapías, gobernadas por un sátrapa o gobernador persa que recaudaba los tributos anuales que se debían dar al imperio.<sup>130</sup> Éfeso habría quedado, entonces, junto con toda la Jonia minorasiática, bajo la jurisdicción de Artáfnenes el sátrapa de Sardes, quien habría obligado a las ciudades jonias a concertar tratados para evitar los mutuos saqueos y pillajes.<sup>131</sup>

A pesar de tales cambios políticos impuestos por los persas en la Jonia, la tiranía en las ciudades jonias continuó, pues de acuerdo con la opinión de Histieo de Mileto,<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> *Ibíd.*, IX, 14.

<sup>128</sup> Estas epístolas son nueve cartas que, en época tardía, fueron falsamente atribuidas a Heráclito de Éfeso. Raúl Caballero, “El juego de la ficción en las *Epístolas Pseudo-Heracliteas*”, p. 67.

<sup>129</sup> Hdt., VI, 42, 2. Cabe resaltar que Darío I habría contraído nupcias con dos hijas de Ciro, Atosa y Artistone, así como con Parmis, hija de Esmerdis, quien era hijo de Ciro (Hdt., III, 88, 2).

<sup>130</sup> Hdt., III, 89-90, 1; en este pasaje se especifica cómo los jonios, junto con otros pueblos del Asia Menor, debían entregar anualmente como tributo cuatrocientos talentos de plata al sátrapa persa. En vista de lo anterior, no hay razones para pensar que antes del reinado de Darío I se hayan establecido las satrapías en Asia Menor.

<sup>131</sup> Hdt., VI, 42, 1.

<sup>132</sup> Histieo de Mileto fue un tirano de Mileto del siglo VI a.C. que, si aceptamos como fidedigno el testimonio de Heródoto acerca de su toma como rehén por parte de Darío por instigación de Megabazo (Hdt., V, 23-24), habría desempeñado un papel importante como instigador de la revuelta Jonia contra los persas mediante un mensaje secreto dirigido a Aristágoras de Mileto (Hdt., V, 35-38). Justus Cobet, “Histiaeus [1]”, en *Brill's New Pauly*. Consultado el 18 de abril del 2019, <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e515680](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e515680)>.

expresada en el contexto de la campaña de Darío I contra los escitas (hacia el 516 a.C.),<sup>133</sup> los tiranos jonios no traicionaron entonces a Darío, porque el rey persa garantizaba que cada uno de ellos continuara gobernando en su respectiva ciudad, por lo cual éstos le rendían pleitesía.<sup>134</sup> Es decir, la tiranía fue un régimen que habría sido reutilizado por los persas como mecanismo para afianzar su poder en las regiones de población griega, cosa que favoreció a los tiranos jonios para legitimar su gobierno bajo el dominio del Imperio aqueménida.

Así pues, mientras que no resulta extraño que Éfeso bajo la influencia del tiranía Histieo de Mileto y en el ánimo de conservar sus privilegios económicos se haya mantenido relativamente leal al imperio persa en el momento de su expansión por Anatolia (aprox. 516-513 a.C.), en cambio tenemos testimonios indudables de que esta ciudad se vio envuelta en los disturbios que se suscitaron en el área jonia a partir de aprox. el 500 a.C.,<sup>135</sup> pues por Heródoto sabemos que, durante la revuelta jonia contra los persas (499 a 492 a.C.), los efesios en un principio parecían simpatizar con la sublevación, ya que, al inicio de la revuelta, en el 498 a.C., acudieron en auxilio de los jonios cuando los atenienses y eritreos desembarcaron en Coreso para apoyar a los jonios,<sup>136</sup> desde donde unos guías efesios los condujeron hasta la ciudad de Sardes, que fue tomada e incendiada por los rebeldes y sus aliados.<sup>137</sup> Sin embargo, los marinos de Quíos que trataban de regresar a su tierra después de la desastrosa batalla naval de Lade contra los persas (494 a.C.), tras hacer encallar sus naves averiadas en Mícala, sobre la costa minorasiática, trataron luego de avanzar por tierra, pero al llegar a Éfeso de noche, durante la celebración de las Tesmoforias por las mujeres,<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> Cfr. G. B. Gray, M. Cary y D. Litt, "The reign of Darius", en *The Cambridge Ancient History*, vol. IV, p. 212.

<sup>134</sup> Hdt., IV, 136-142. Cabría destacar que el contexto de dicha declaración es una discusión en la que los escitas tratan de convencer a los jonios de abandonar a Darío y ser libres, contra la cual Histieo reacciona y persuade a los demás tiranos de mantener su apoyo al rey persa. Además, estos jonios engañaron al ejército escita al destruir parte de un puente que permitía cruzar el Istro (el Danubio) y ayudaron al ejército persa a escapar siguiendo las indicaciones del rey persa (permitir el paso del ejército persa y la reparación del puente) transmitidas por un egipcio, de quien no se tiene mención sobre su nombre, del séquito de Darío. Es a partir de este episodio que los escitas consideraron a los jonios como personas viles y cobardes, así como siervos sumisos a su amo que eran reacios a escapar.

<sup>135</sup> Véase Hdt., V, 37-38, 97-126.

<sup>136</sup> El desembarco tuvo lugar en una playa situada al pie de la colina Coreso, a 7 km al sudoeste de la ciudad efesia (cfr. Xen, *Hell.*, I, 2, 9-10).

<sup>137</sup> Hdt., V, 100. Omitimos considerar el episodio de la supuesta batalla de Éfeso (Hdt., V, 102), que habría tenido lugar tras la toma de Sardes, pues su historicidad no está garantizada.

<sup>138</sup> Las Tesmoforias eran una ceremonia ritual griega, de carácter agrícola, dedicada a la diosa Démeter y muy probablemente relacionada con los misterios de Eleusis (cfr. *Himno homérico a Démeter*), pues el mismo Heródoto (Hdt., II, 171,2) declara que, por sagrado respeto, no podía decir más sobre ellas.



fueron atacados y muertos por los efesios que los creyeron unos bandidos raptos de mujeres.<sup>139</sup>

Estos episodios proporcionan indicios para reconstruir la posición que los efesios adoptaran para, presumiblemente, evitar confrontaciones con el imperio persa. Si Éfeso no se sublevó con las demás *poleis* jónicas, quizá esto se debió a que, desde el reinado de Creso de Lidia, parecía imperar en Éfeso la política de no confrontación con el fin de evitar así cualquier conflicto bélico con los reinos de Oriente. En efecto, por su intenso contacto comercial y diplomático con éstos, Éfeso pudo tener cierta autonomía política con respecto de la potencia imperial, aunque, al igual que el resto de ciudades subyugadas a su dominio, dicha *polis* griega estuviera sujeta a la administración persa y al pago de tributo anual. En opinión de García Quintela “si lo que se estaba jugando era un problema de autonomía política de las ciudades griegas en Asia, en Éfeso se consideró que ya disfrutaban del grado necesario de libertad”.<sup>140</sup> Puede ser que los efesios consideraran que la no confrontación les permitiría subsistir, razón por la cual, tal vez, habrían preferido adecuarse a este tipo de situaciones de dominio.

Para concluir, tras haber analizado la tradición que se transmitió sobre la fundación de Éfeso como probable justificación del papel privilegiado del clan oligárquico de los Basilidas que detentó alguna vez el gobierno de la ciudad, se reconstruyó en este capítulo el contexto histórico que se dio en dicha *polis* entre los siglos VI al V a.C. Parece casi seguro que, las variadas versiones sobre la migración jonia a Asia Menor y, en especial, sobre la fundación de Éfeso buscaban justificar el papel histórico del clan de los Basilidas, así como la intervención de Atenas en la historia efesia y, en general, de la Jonia. Ello sugeriría que un grupo influyente de Éfeso debió creer conveniente dar aliento a una historia fundacional que respondía a una serie de movimientos aparentemente orquestados desde Atenas, ciudad madre tradicional de los jónicos que se asentaron en la costa de Anatolia, lo que sin duda habría favorecido la creciente participación de los atenienses en la vida política, económica y social de los jónicos sobre todo a lo largo de los siglos VI-V a.C.

---

<sup>139</sup> Hdt., VI, 16.

<sup>140</sup> García Quintela, *op. cit.*, p. 44.

Por otra parte, la adaptación de esta *polis* a sus circunstancias históricas evoca un escenario de constantes cambios en los que la ciudad efesia parece siempre buscar su supervivencia y mantener ciertos privilegios e inclusive autonomía para ciertas instituciones locales —como fue el caso de la tesorería del Templo de Ártemis— frente a las potencias exteriores, a pesar de las constantes vicisitudes políticas que experimentó hacia el final del período arcaico. Prueba de ello es la evolución del contexto histórico que vivió la *polis* de Héraclito durante los periodos hegemónicos del rey Creso de Lidia y del Imperio aqueménida, durante los cuales los estratos superiores de Éfeso parecen haber mantenido un buen nivel de vida, más bien lujoso, con una relativa autonomía política.

## 2. Éfeso: *polis* griega en la Jonia del siglo VI a.C.

Este capítulo aborda de manera general las características de la *polis* jonia —con especial interés en la Éfeso del siglo VI a.C., donde vivió Heráclito—, para aproximarnos al marco de organización del espacio urbano, así como a la forma de gobierno y a la estructura social y económica de dicha ciudad. Para ello, se ha tomado como punto de partida una selección de fuentes antiguas que proporcionan información sobre la topografía y urbanismo de la *polis* efesia, esta última modificada a mediados del siglo VI a.C. con el emplazamiento de un grupo de pobladores carios y léleges alrededor del Templo de Ártemis.<sup>141</sup> Cabe destacar que la información usada en este capítulo proviene de obras escritas, en su mayoría, en fecha posterior al siglo VI a.C.; además se han tomado como apoyo, para la mejor interpretación de éstas, algunos estudios modernos. Entre las fuentes antiguas contamos con testimonios de Heródoto, Plinio el Viejo, Pausanias y Estrabón. Además, hemos usado un mapa del sitio arqueológico de Éfeso que registra la topografía, con los cuerpos de agua, los montes y los restos arquitectónicos antiguos de este asentamiento jonio.

Para comenzar, se hará un breve análisis sobre las formas de gobierno en la *polis* del s. VI a.C., haciendo hincapié en la tiranía, pues, con base en el único fragmento llegado a nosotros de la obra *Sobre los tiranos de Éfeso* (Περὶ Ἐφέσου τυράννων) del historiador helenístico Batón de Sínope,<sup>142</sup> sabemos que este régimen de gobierno se habría afianzado en Éfeso alrededor del 600 a.C. Ahora bien, para dar una explicación más detallada haremos uso también de algunos estudios modernos, como el de Elke Stein-Hölkeskamp,<sup>143</sup> sobre otras ciudades griegas que vivieron bajo la tiranía en la época arcaica.

Asimismo, para ofrecer un panorama sobre la economía y el mercado en esta ciudad, se usarán fuentes textuales y arqueológicas —especialmente, la obra de David George Hogarth—,<sup>144</sup> en conjunción con otras investigaciones modernas —de Jan Paul Crielaard, Mogens Herman Hansen, Marco García Quintela, Michel Austin y Pierre Vidal-Naquet.<sup>145</sup>

---

<sup>141</sup> Str., XIV, 1, 21.

<sup>142</sup> Bato Sinop., *FGrH* 268, Fr. 3 Jacoby; para el texto del testimonio, véase el apartado 1.2. “Vicisitudes políticas de Éfeso entre los siglos VII y VI a.C.”.

<sup>143</sup> Elke Stein-Hölkeskamp, “The tyrants”, en *A companion to Archaic Greece*, pp. 348-396.

<sup>144</sup> Hogarth, *op. cit.*, pp. 74-93, 122-123, 129-132. Consultado el 14 de enero del 2019.

<sup>145</sup> Jan Paul Crielaard, “Cities”, en *A companion to Archaic Greece*, pp. 349-369; Hansen, *op. cit.*; García Quintela, *op. cit.*; Austin Vidal-Naquet, *op. cit.* También haré uso de la obra *The Cambridge Ancient History*, vol. III, 3ª parte, “The expansion of the Greek world. Eight to Sixth Centuries B.C.”.

Mientras que, para la demografía y estratos sociales, echaremos mano de testimonios textuales antiguos del propio Heráclito de Éfeso y de Estrabón con el fin de presentar un acercamiento al posible tipo de estratificación social prevaleciente en la *polis* efesia. Todo lo anterior tiene como finalidad brindar un acercamiento a la *polis* jonia en general; de manera que, a partir de ello, se puedan ir perfilando las características de la ciudad jonia de Éfeso en el siglo VI a.C.

## 2.1 Topografía y urbanismo

Gracias a una serie de fuentes literarias, históricas y geográficas, sabemos que la Jonia, territorio situado en la región minorasiática de Caria, con la que estuvo siempre en estrecho contacto, estuvo bajo la influencia y el control directo o indirecto de Lidia durante buena parte del s. VI a.C.<sup>146</sup> Dicha situación, como veremos más adelante, influyó de manera significativa en el desarrollo de la ciudad de Éfeso que, como vimos arriba, estuvo en interacción constante con la realidad de Lidia hasta el desplome de dicho reino bajo el empuje persa hacia el 546 a.C.

Ahora bien, tras evocar esas cuestiones ya abordadas antes, presentaremos ahora de manera somera las características topográficas de Éfeso con base en la documentación superviviente. El testimonio más antiguo acerca del ambiente natural de Éfeso lo encontramos en Homero, quien describe la llanura entre la ciudad de Nisa y la ribera del río Caístro —es decir, el territorio donde se fundó la antigua Éfeso— como un lugar con tal cantidad de aves, que su barullo es comparado con el de un ejército.<sup>147</sup>

También Heródoto de Halicarnaso, el padre de la historia, en el contexto de su análisis de los antecedentes de las Guerras Médicas, describe el territorio en el que se asentaron las doce ciudades jónicas como uno que ofrece las condiciones climáticas más favorables para vivir dentro de esa región minorasiática; las ciudades en cuestión son Mileto, Miunte, Priene,

---

<sup>146</sup> Hdt., I, 142, 3; Str., XIV, 1, 3.

<sup>147</sup> Hom., *Il.*, II, 459- 463; Str., IV, 45.

Éfeso, Colofón, Lébedos, Teos, Clazómenas, Focea y Eritras, además de las islas de Samos y Quíos.<sup>148</sup>

En el caso de Éfeso, tenemos elementos suficientes que dan cuenta de su emplazamiento y de las características topográficas de su territorio, en el entendido de que dicho asentamiento urbano sufrió desplazamientos desde la época arcaica a la época alejandrina y al período romano.<sup>149</sup> Así pues, sabemos que se encontraba enclavada en el área lidia,<sup>150</sup> frente a un golfo marino,<sup>151</sup> en el cual desembocaba el río Caístro,<sup>152</sup> en una región que también irrigaba el Cencrio.<sup>153</sup> Por otro lado, según Plinio el Viejo habría dos cuerpos de agua con corrientes que provenían cada una de diferente dirección, a los que llama Selenusias (en latín *Selenuntes*), que rodeaban el Templo de Ártemis.<sup>154</sup> Parecería tratarse de la laguna Selinousia que describe Estrabón, la cual se habría formado por la sedimentación de materiales acarreados hasta el mar por un río;<sup>155</sup> de hecho, el propio Estrabón menciona también un río Selinunte que corría junto al mismo santuario.<sup>156</sup>

Todo esto deja imaginar un territorio sometido a fuertes transformaciones por efecto del caudal de los ríos locales y de los sedimentos que éstos acarreaban, a tal grado que se tiene noticia de una intervención de ingeniería civil sugerida por el arquitecto Teodoro de Samos, activo en el s. VI a.C.,<sup>157</sup> quien habría aconsejado colocar carbón en los cimientos del Templo de Ártemis para contrarrestar la humedad del terreno y para hacerlo más sólido, posiblemente como medida para evitar que el santuario de la diosa se hundiera más.<sup>158</sup> Los

---

<sup>148</sup> Hdt., I, 142. Pausanias (VII, 5, 4) confirma que, en su época, la Jonia seguía siendo considerada como una región con un clima agradable para vivir.

<sup>149</sup> Respecto a este punto Estrabón expone el cambio del emplazamiento de la ciudad de Éfeso en la época arcaica, cuando los efesios estuvieron bajo el dominio lidio del rey Cresos, y la Éfeso helenística que Lisímaco subyugó (Str., XIV, 1, 21). Igualmente, en el mapa topográfico del emplazamiento de la antigua Éfeso (que se muestra más adelante como la imagen 5) se observa que la ciudad efesia habría tenido diversos cambios y emplazamientos en un área de la costa del Asia Menor.

<sup>150</sup> Hdt., I, 142.

<sup>151</sup> Hdt., II, 10, 1.

<sup>152</sup> Hom., *Il.*, II, 461; Str., XIV, 1, 24, 26; Plin., *HN*, II, 201; V, 115.

<sup>153</sup> Paus., VII, 5, 10; Str., XIV, 1, 20.

<sup>154</sup> Plin., *HN*, V, 31, 113; Xen., *An.*, V, 3, 8.

<sup>155</sup> Str., XIV, 1, 26.

<sup>156</sup> Str., VIII, 7,5; esta alusión a un río por parte del geógrafo puede indicar que tenía comunicación con la laguna Selinousia a la que él mismo se refiere en el pasaje citado en la nota anterior y en Str., XIV, 1, 26.

<sup>157</sup> La tradición lo registra como responsable, junto con Reco, del proyecto monumental del templo de Hera en Samos (vid. Hdt. III, 60).

<sup>158</sup> Diog. Laert., II, 103.

montes aledaños a la ciudad de Éfeso eran el Coreso<sup>159</sup> y el Pión<sup>160</sup>, que estaban cerca de bahías y puertos, como el Panormo,<sup>161</sup> así como la fuente Halitea,<sup>162</sup> que parecería ser diferente de la fuente Calipia mencionada por Plinio, quien la sitúa en el interior de la ciudad.<sup>163</sup>

Tras describir el entorno topográfico en el que estuvo asentada la *polis* de Éfeso — desde la época arcaica hasta tiempos del Imperio romano, de acuerdo con los testimonios antiguos conservados—, se abordarán ahora algunas reformas urbanísticas que experimentó la ciudad a mediados del siglo VI a.C. Parece ser que el rey Creso de Lidia, después de su invasión de Éfeso, incentivó en la *polis* minorasiática el sinecismo (la unión de grupos de población para formar un núcleo urbano) en el 560 a.C., para que las poblaciones carias y leléges, e incluso, quizá, los mismos efesios, se asentaran en torno al santuario de Ártemis.<sup>164</sup> Probablemente, tales testimonios se deriven de un pasaje de Heródoto, ya analizado arriba, en el que se menciona que, durante el asedio de los lidios a Éfeso, la comunidad de esta *polis* se consagró a Ártemis mediante un acto simbólico: amarrar un cable desde el santuario de la diosa hasta la muralla,<sup>165</sup> pues, según el historiador, la *polis* efesia estaba situada a siete estadios de distancia del Templo de Ártemis.<sup>166</sup> Estos testimonios colocan el Artemision como una constante de gran relevancia para el plano urbano de Éfeso, en la medida en que hacían a la ciudad partícipe del carácter sagrado del santuario de la diosa en el siglo VI a.C., lo que sin duda enfatiza su papel como protectora de la ciudad efesia.

De acuerdo con Peter Scherrer, este escenario habría dado como resultado que Éfeso se convirtiera en una ciudad híbrida greco-lidia,<sup>167</sup> lo cual habría reafirmado la relevancia del santuario como un elemento central de la historia urbanística de dicha *polis*. Otro elemento fundamental de la estructura urbana de la *polis* efesia fue su muralla, mencionada en uno de

---

<sup>159</sup> Str., XIV, 1, 21.

<sup>160</sup> Paus., VII, 5, 10.

<sup>161</sup> Str., XIV, 1, 20.

<sup>162</sup> Paus., VII, 5, 10. Esta fuente sólo es mencionada en este pasaje de Pausanias.

<sup>163</sup> Plin., *HN*, V, 31, 115.

<sup>164</sup> Str., XIV, 1, 21. *Cfr.* Scherrer, *op. cit.* Acerca de la probable demografía en Éfeso trato en el apartado 2.4 “Demografía y estructura social”.

<sup>165</sup> Hdt., I, 26, 2-3. Este suceso se aborda en los apartados 1.2 “Vicisitudes políticas de Éfeso entre los siglos VII y VI a.C.” y 1.3 “Éfeso y el reino de Creso”.

<sup>166</sup> Hdt., I, 26, 2-3. La distancia entre el antiguo emplazamiento de Éfeso y el santuario de la diosa efesia habría sido de 1200 m. (Scherrer, *op. cit.*).

<sup>167</sup> Scherrer, *op. cit.*

los fragmentos conservados de Heráclito: “El pueblo debe combatir por la ley como si fuera la muralla de su ciudad”.<sup>168</sup> En efecto, el fragmento citado da cuenta de la importancia que revestía la muralla para las ciudades griegas, pues, se le compara con el valor de la ley.

En este sentido, parece haber una equivalencia funcional, para el filósofo efesio, entre las normas legales, como baluarte del orden social, y los instrumentos de defensa de la ciudad, en tanto salvaguardia de la entidad colectiva. Respecto a la importancia de la ley, con base en el fragmento previamente citado —así como de los frr. B114 y B33 DK, en los que se habla del papel de la ley divina como aquella que determina el orden de todo—,<sup>169</sup> Kurt A. Raaflaub explica: “these thoughts place Heraclitus in the middle of the process by which the role of law in the Greek *polis* was increasingly defined and conceptualized”.<sup>170</sup> Como señala el estudioso, el valor de la ley se vio acrecentado en la *polis* del siglo VI a.C., pues representaba un garante de una vida social y política en armonía. En efecto, la entidad colectiva requiere de un gran cuidado al interior, ya que la falta de orden político y social vulnera la ciudad, ante los peligros exteriores, como las invasiones.<sup>171</sup>

Ahora bien, retomando las características urbanísticas de Éfeso, abordaremos ahora la división de la *polis* entre el espacio religioso, donde se encontraba el Templo de Ártemis, y el cívico, que se habría encontrado alrededor de este santuario, así como el asentamiento de la antigua ciudad que habría distado del santuario de la diosa siete estadios. Sin embargo, no contamos con información detallada sobre la estructura urbanística de la Éfeso del siglo VI a.C., pero sabemos por Aristóteles que la *polis* griega de su tiempo (s. IV a.C.) estaba integrada como una unidad por el área urbana —que debía estar preferentemente ubicada en un punto alto y de acceso difícil para potenciales invasores— y el campo circundante, además de contar con buen acceso al mar.<sup>172</sup>

Ahora bien, pese a que no contamos con información textual precisa sobre la *polis* de Éfeso en el periodo arcaico, algunas fuentes literarias posteriores al s. VI a.C. nos indican

---

<sup>168</sup> 22 B44 DK (= Diog. Laert., IX, 2), traducción de Omar Álvarez Salas.

<sup>169</sup> Los fragmentos B44, B114 y B33 DK de la obra de Heráclito se abordarán con mayor detalle en el apartado 3.4 “El λόγος como precepto de orden entre los hombres”.

<sup>170</sup> Kurt A. Raaflaub, “Shared responsibility for the common good: Heraclitus, early philosophy and political thought”, en *Heraklit im Kontext*, p. 106.

<sup>171</sup> Sobre la ley como un elemento para el orden en la comunidad efesia y, por ende, de la *polis* se abordará con mayor detalle en el apartado 3.4 “El λόγος como precepto de orden entre los hombres”.

<sup>172</sup> Arist., *Pol.*, 1330a-b.

que ésta habría tenido una posición territorial ventajosa. Esto se puede confirmar arqueológicamente y por el levantamiento topográfico en el mapa de los vestigios urbanos de esta ciudad jonia y su entorno que presentamos abajo (Imagen 5), en el que podemos corroborar lo descrito por las fuentes antiguas. De tal suerte, podemos ver que la Éfeso del s. VI estuvo rodeada por varias corrientes de agua, bahías y puertos que habrían permitido a sus habitantes una fácil movilidad y comunicación con el mar, en apego con las características de la *polis* griega que describe Aristóteles. Cabe destacar también que debió estar integrada por diferentes poblaciones que habían habitado en esa región, quienes habrían conformado una entidad colectiva o sinecismo en dicha ciudad jonia, por iniciativa del rey lidio. De tal forma, se pueden extraer dos rasgos fundamentales de las características físicas de la Éfeso del s. VI a. C. Por una parte, la presencia de los ríos, los cuales facilitaban el acceso y la movilidad gracias a sus caudales de agua; por otra, el proyecto de reforma urbanística, por así decirlo, en torno al santuario de Ártemis.

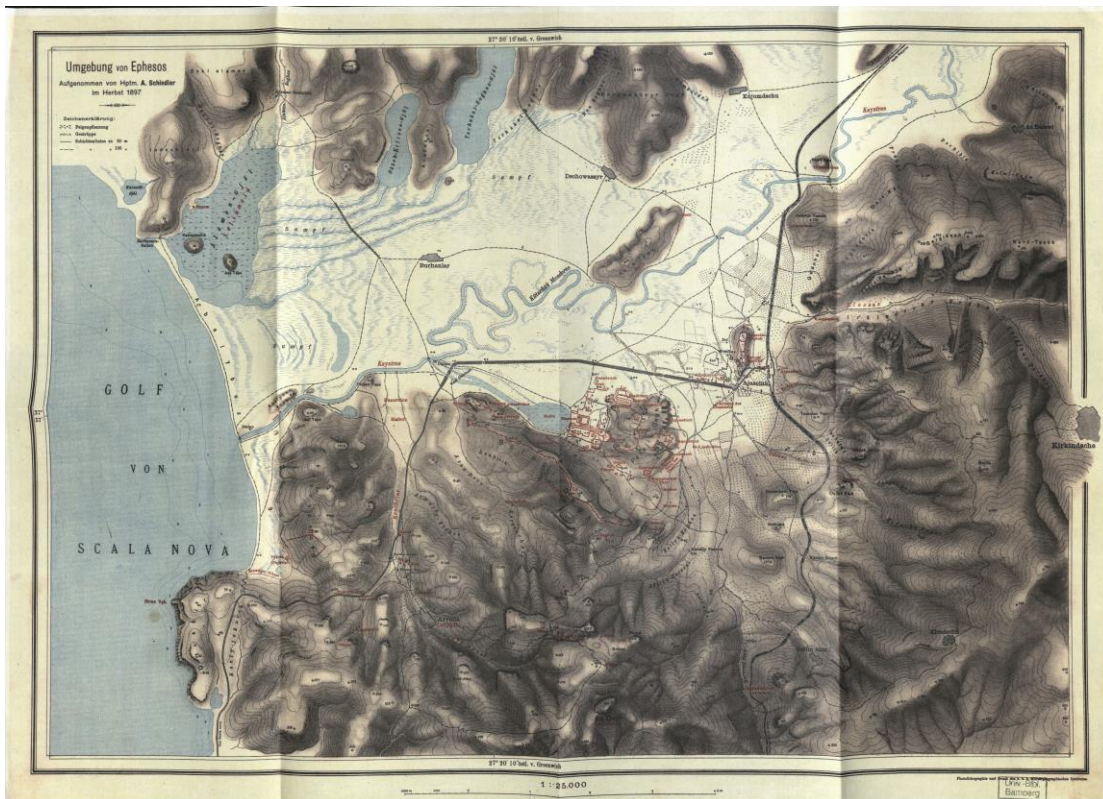


Imagen 5. Mapa topográfico del emplazamiento de la antigua Éfeso.<sup>173</sup>

<sup>173</sup> Tomado de *Heraklit im Kontext*.



A partir de lo anterior, podemos suponer que, en la segunda mitad del siglo VI a.C., Éfeso se consolidó como una entidad urbana habitada por un grupo social heterogéneo, la cual estaba resguardada por una estructura fortificada y que habría tenido como eje el santuario de la diosa Ártemis. En este sentido, parece que la ciudad de Éfeso mantuvo a lo largo de su historia un fuerte sentido de la sacralidad.

Por otra parte, sabemos que, en el s. VI, la ciudad contaba ya con una ley encargada de velar por el buen desarrollo de la vida social, pues el propio Heráclito alude a la importancia de la ley para la ciudad. Así pues, resulta natural pensar que el cumplimiento de la ley tendría como finalidad el cuidado del orden dentro de la ciudad, para así proteger a la comunidad. Sin duda, esto coincide con la postura de Jan Paul Crielaard acerca de que la ciudad no sería sólo un espacio de orden, sino también uno sagrado,<sup>174</sup> porque ella alberga la vida humana; de tal suerte que, si se concibe la ciudad en estos términos, se asume una entidad capaz de garantizar orden, estabilidad y continuidad, tareas que pertenecerían a la esfera de acción de los dioses.<sup>175</sup>

Podemos decir que, en una primera lectura de la evidencia, el hombre toma las riendas de su vida en cuanto a la organización de su espacio urbano y las normas que la comunidad habría de seguir para establecer un orden; pues, como afirma Tucídides, “una ciudad consiste en sus hombres y no en murallas ni en unas naves sin tripulación”.<sup>176</sup> Así pues la *polis* se podría entender no sólo como un centro de orden, sino como una comunidad que, al proteger la ley, se protege ella misma. En otras palabras y siguiendo a Tucídides, la ley por sí misma no es capaz de proteger a los hombres, son los hombres los que la dotan de valor al protegerla y cumplirla. Es por ello que la ley se convierte en un ingrediente indispensable de la *polis* por su función de defensa interna para garantizar la estabilidad social entre los habitantes de un núcleo urbano.

Ahora bien, cabría aquí subrayar también las características físicas de la *polis* griega que cita Crielaard; por una parte, se puede percibir un claro orden en infraestructura (ágora,

---

<sup>174</sup> Aunque no es evidente por sí mismo por qué la *polis* es sagrada, Crielaard expone que primeramente la *polis* es sagrada porque su fundación y construcción son consideradas actos sagrados inspirados o guiados por poderes divinos. Pues, incluso, en varias tradiciones los dioses toman parte en la fundación de las ciudades (Hom., II, XX, 215-218; XXI, 441-447). Crielaard, *op. cit.*, p. 355.

<sup>175</sup> *Ibidem.*

<sup>176</sup> Thuc., VII, 77, 7 (trad. Omar Álvarez Salas).

asentamiento nucleado con un muro de circuito y un puerto) y en las disposiciones de la ciudad para la protección; además de una división patente entre el espacio religioso, el cívico y el privado, así como entre la organización de la subsistencia y la división de la propiedad. Todo ello confirma que una disposición ordenada en todos los niveles es la esencia misma de la *polis* griega.<sup>177</sup>

En síntesis, podemos decir que, en el siglo VI, Éfeso habría contado con una infraestructura que mostraba una división del espacio para la protección de su comunidad, con un asentamiento nuclear, asentado en torno al santuario de la diosa Ártemis. A esto, habría que agregar que, gracias a su ubicación geográfica, se podía acceder a ella por vía fluvial desde el interior y por mar a través del Mediterráneo que la conectaba con otras zonas del mundo griego.

## 2.2 Forma de gobierno

En relación con la forma de gobierno de las ciudades griegas durante el s. VI a.C., sabemos que estaban muy extendidos los regímenes de tipo monárquico, oligárquico y, sobre todo, las tiranías,<sup>178</sup> aunque, como intentaremos exponer más adelante, comenzaba a surgir un tipo de administración pública más incluyente y participativa, en el que se puede vislumbrar la semilla de la democracia. Asimismo, encontramos también la tiranía que, en la concepción posterior aristotélica, no era sino una especie de corrupción de la monarquía. De acuerdo con algunos autores de la antigüedad, como Solón, Alceo, Teognis de Megara, Platón y Aristóteles,<sup>179</sup> la tiranía fue una forma de gobierno sin sujeción a ley alguna, que abusaba de la autoridad, pues detentaba el poder a la fuerza. Sin embargo, se debe recordar que esto es una generalidad y que el fenómeno de la tiranía en cada *polis* griega se debió desarrollar bajo

---

<sup>177</sup> Crielaard, *op. cit.*, p. 354.

<sup>178</sup> Si se quiere ver una clasificación de las formas de gobierno en la antigüedad griega véase Arist., *Pol.*, 1279a 26 ss.

<sup>179</sup> Solón y Alceo condenaron a los tiranos como déspotas, por su desacato a las leyes y su abuso de poder o autoridad (Sol., fr. 3.12-20; 8; 10; 23 Gent.-Pr.; Alc., fr. 24a, 27 Gent.-Pr.). Teognis de Megara retrata al tirano como un manipulador oportunista que busca un gobierno autocrático (Thgn., 39-52, 823-4, 855-6, 1081 ss.). Otro autor que caracteriza de manera negativa a los tiranos es Jenofonte, quien cuenta que Sócrates consideró la tiranía como un gobierno que sólo obedecía a los deseos del gobernante, sin importar si éstos iban contra los de los ciudadanos, es decir, sin consideración a la ley (Xen., *Mem.*, IV, 6, 12). Por su parte, Platón y Aristóteles caracterizan a la tiranía como un tipo de gobierno que sirve, exclusivamente, a los intereses personales de su titular (Plt., *Resp.*, 344a-b, 572e; Arist., *Pol.*, 1311a8-a30 ss., 1314b1-28 ss.).

distintas condiciones, las cuales, en el caso de las ciudades jonias durante el siglo VI a.C., estuvieron determinadas por la expansión del poderío persa. Por su parte, Elke Stein-Hölkeskamp, afirma que el establecimiento de la tiranía entre los pueblos griegos en la época arcaica ilustra: “The profound polarity between the aristocratic individual and the *polis* community —a polarity that must be considered one of the basic structural patterns of the cultural and political life of the archaic Greek city-states”.<sup>180</sup>

Indudablemente, dicha polaridad representaría los conflictos políticos internos que se fueron generando a lo largo del periodo arcaico, en los que el tirano habría aprovechado las problemáticas emergentes de su ciudad para derrocar a la nobleza que gobernaba por derecho hereditario y posicionarse así como el nuevo regente. El estudio que hace Stein-Hölkeskamp sobre la tiranía en Corinto, Samos y Megara arroja, pese a la escasez de información sobre la situación en estos lugares, que los tiranos tenían una sola oportunidad de usurpar el poder de los aristócratas que gobernaban, cuando éstos de alguna manera sobrepasaban sus límites y ponían en peligro la legitimidad de su predominio.<sup>181</sup> Además, agrega que no se debe descartar la posibilidad de que factores generales de crisis en el periodo arcaico —como el crecimiento demográfico, fragmentación de la propiedad de la tierra por la división de la herencia y la escasez de recursos agrícolas— hayan contribuido a generar condiciones de desestabilización en estas *poleis*, así como lo hicieron en otros lugares. Incluso podríamos pensar que en este tipo de situaciones el *demos* se mantuvo en silencio cuando los tiranos tomaron el poder, porque, siempre según Stein-Hölkeskamp, esperaba de ellos una mejoría de sus condiciones de vida, debido a que habían tomado medidas enérgicas contra sus rivales aristócratas. Sin embargo, no parece que hayan cuestionado el predominio y privilegio de la aristocracia ni incentivado un cambio en la estratificación social; es decir, estos cambios de régimen no significaron cambios profundos en la distribución de la riqueza, de manera que las élites continuaban conservando gran parte de sus privilegios, aunque ya no se encontraran en los círculos de gobierno.<sup>182</sup>

Si aceptamos esto, podríamos suponer que la tiranía fue el régimen político que permitió a otros grupos nobles, que no tenían el derecho hereditario para gobernar en su *polis*,

---

<sup>180</sup> Elke Stein-Hölkeskamp, *op cit.*, p. 112.

<sup>181</sup> *Ibidem.*

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 113.

aprovechar el conflicto y la desestabilización en sus comunidades para hacerse con el poder. En pocas palabras, la tiranía debió consistir en el cambio de orden político operado por un clan oligárquico, que habría de gobernar la ciudad tras derrocar mediante un golpe de Estado a la monarquía que había regido la *polis* hasta entonces. Aunque no sabemos con certeza cuáles habrían sido las causas que impulsaron el establecimiento de la tiranía, es probable que se presentara, como menciona Stein, alguna crisis que pusiera en jaque el gobierno del grupo al mando. En la Jonia del siglo VI a.C. la tiranía habría prevalecido durante la dominación lidia y persa, tanto así que parece que no hubo ningún intento por imponer un régimen político distinto; pues, sin duda, este tipo de gobierno favorecía el control de las ciudades. Desde el reinado de Creso en Lidia y su invasión a Éfeso hasta la sumisión de los jonios ante el Imperio aqueménida, se sabe que hubo una continuidad de la tiranía como la forma de mando predilecta en la época arcaica.<sup>183</sup>

En el caso de Éfeso, tenemos noticia de que, antes de la tiranía, prevalecía una especie de monarquía u oligarquía, pues varios testimonios hacen referencia a un grupo gobernante designado los Basilidas (βασιλῖδαι “vástagos del rey”). Así pues, es probable que, en el s. VI a.C., estos Basilidas se encontraran en un momento de decadencia o crisis, por decirlo así, en la ciudad, lo que dio lugar a la irrupción de la tiranía en la ciudad. En concordancia con esto, vimos ya que Batón de Sínope, historiador activo hacia el s. III-II a. C., nos transmite información acerca de que, alrededor del 600 a.C., la tiranía como régimen de gobierno había sido instaurado en Éfeso por un Pitágoras de Éfeso, quien habría destronado al clan oligárquico de los Basilidas y tomado el mando en dicha ciudad jonia. A este primer tirano le siguieron Melas, Píndaro, Pasicles, Atenágoras, Comas y Melancomas, sobre quienes sólo se conservan, en general, fugaces menciones. Sobre el final de la tiranía en Éfeso, no se cuenta casi con testimonios textuales, excepto la supuesta intervención de Aristarco, quien habría gobernado durante cinco años bajo la figura de monarca;<sup>184</sup> sin embargo, no hay información independiente que corrobore lo anterior ni que dé fe de que, en verdad, se trató

---

<sup>183</sup> Esto con base en la información transmitida por Batón de Sínope, Eliano el Tácito, Polieno de Macedonia y Clemente de Alejandría: Baton Sinop., *FGrH* 268, fr. 3 Jacoby; Ael., *VH*, III, 26; Polyæn., *Strat.*, VI, 50; *Suda*, s.v. Ἰππῶναξ; Clem. Al., *Strom.*, I, 65 (= Heraclit. 22 A 3 DK).

<sup>184</sup> *Suda* s.v. Ἀρίσταρχος; analizamos este testimonio en la sección 1.4 “Éfeso y el imperio persa”.

en su caso de un régimen distinto de la tiranía, por lo que dicho testimonio no es definitivo para dilucidar la cuestión.

### 2.3 Economía y Mercado

Gracias a las evidencias arqueológicas del Templo de Ártemis en Éfeso recopiladas por David George Hogarth, se pueden observar las cuantiosas ofrendas que fueron depositadas en el santuario en honor de la diosa, en su mayoría monedas y otros regalos; algunos de los cuales parecen datar de hacia el 560 a.C.,<sup>185</sup> —momento en que Éfeso habría estado bajo la influencia lidia del rey Cresos. La posible tesorería o arca que habría tenido este Templo para depositar las ofrendas nos hablaría de un gran flujo de peregrinos desde muchas regiones de población griega o no. Además, el desplazamiento de la población efesia alrededor del santuario de su diosa titular, aunado al flujo de los visitantes que iban a honrar a la diosa, probablemente propició el desarrollo fructífero del comercio.

En consonancia con lo anterior, la ubicación geográfica y, por ende, la topografía del asentamiento de Éfeso, rodeado de diversos ríos que aportaban su caudal al río Caistro,<sup>186</sup> así como de bahías y puertos, debieron contribuir al crecimiento comercial y al intercambio cultural con otros puntos del Mediterráneo oriental y de Asia Menor. En este sentido, no es arriesgado suponer que el comercio debió ser una de las principales actividades económicas.

Por otra parte, de acuerdo a Mogens Herman Hansen, en la economía de las ciudades con grandes poblaciones, la adquisición de grano para vivir era fundamental, como era el caso de Éfeso, Mileto, Lesbos y otras ciudades griegas;<sup>187</sup> de modo que la agricultura tenía un papel imprescindible para la subsistencia. Además, si se toma en cuenta lo mencionado arriba sobre el peregrinaje al santuario de Ártemis y la población que circundaba éste durante la segunda mitad del siglo VI a.C., es evidente que la importancia revestida por la actividad agrícola para el abastecimiento de la ciudad debió haberse acentuado en ese período.

---

<sup>185</sup> Hogarth, *op. cit.*, pp. 74-93, 122-123, 129-132. Sobre las ofrendas depositadas en el santuario de Ártemis se trata con mayor detalle en el apartado 1.3.1 “Instituciones políticas”.

<sup>186</sup> “Éfeso”, en *National Geographic. (Arqueología)*, p. 22.

<sup>187</sup> Hansen, *op. cit.*, p. 95; *cfr. Syll.*<sup>3</sup> 354 (Ephesos).

En cuanto a la expansión económica, cabe subrayar que, al parecer, Éfeso no participó en ninguna de las nuevas oleadas de colonizaciones griegas hacia otras partes del Mediterráneo en el periodo arcaico,<sup>188</sup> probablemente porque no tuvieron la necesidad de hacerlo. En este sentido, podemos suponer que esta *polis* jonia habría preferido expandirse hacia el interior del Asia Menor para, tal vez, tener un mayor control en tierras fértiles que le sirvieran para abastecerse; de tal modo que, en concordancia con la propuesta de algunos estudiosos, la ciudad habría centrado su economía en la agricultura y en sus relaciones de intercambio con los nativos de la región.<sup>189</sup> De lo anterior, se sigue que la comunidad en Éfeso no habría sido estrictamente autárquica, pues la actividad agrícola de su territorio no era suficiente para el abastecimiento de su población y de sus visitantes, de modo que debían recurrir parcialmente al trabajo servil de las poblaciones nativas del área sometidas al yugo efesio o de las poblaciones que se habrían unido a la *polis* por el sinecismo promovido por Creso en la primera mitad del siglo VI a.C. Esto, naturalmente, no excluye la participación de otros tipos de prestadores de mano de obra agrícola, como esclavos, jornaleros y pequeños y grandes propietarios de lotes.

Ahora bien, también se debe tener en cuenta que las parcelas de tierra para cultivar (*kleros*) que podríamos entender como bienes privados que debían pertenecer a algún terrateniente<sup>190</sup> también formaban parte esencial en la economía de la ciudad griega. Estas tierras de cultivo debían ser trabajadas, siguiendo a Aristóteles, bien por los labradores, que se encargaban de los campos de cultivo de alimentos,<sup>191</sup> o por los esclavos, que estaban bajo las órdenes de sus respectivos señores, para los cuales realizaban trabajo servil. También podríamos incluir a los llamados obreros manuales que vivían del trabajo de sus manos, entre los cuales Aristóteles menciona a los artesanos no calificados.<sup>192</sup>

Igualmente, dentro de este panorama económico también se muestra una estratificación social respecto a la división de labores (esto también con base en Aristóteles)

---

<sup>188</sup> A. J. Graham, "The colonial expansion of Greece", en *The Cambridge Ancient History*, vol. III, 3 part., The expansion of the Greek world. Eight to Sixth Centuries B.C., pp. 160-162.

<sup>189</sup> Carl Roebuck, *Ionian Trade and Colonization*, Nueva York, Archaeological Institute of America, 1959, p. 9, *apud*. García Quintela, *op. cit.*, p. 36.

<sup>190</sup> Karl-Whilhelm Welwei, "Kleros", en *Brill's New Pauly*. Consultado el 10 de diciembre del 2020, <<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e616870](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e616870)>>.

<sup>191</sup> Arist., *Pol.*, IV, 1291a 2-4.

<sup>192</sup> Arist., *Pol.*, III, 1277a 33 ss.

en las comunidades griegas alrededor de un núcleo urbano con el fin de cubrir sus necesidades básicas. Además de quienes se encargaban de la actividad agrícola también había seguramente otros grupos que se dedicaban a diversas actividades económicas, entre los que se habrían encontrado los obreros que practicaban las diferentes artes y oficios (como los que realizaban objetos de lujo), los comerciantes que se dedicaban a la compra-venta de bienes, los consagrados al tráfico de mercancías o pasajeros,<sup>193</sup> los pescadores, los ganaderos y los jornaleros.<sup>194</sup>

Cabe mencionar que, respecto a la economía y mercado en la Éfeso arcaica, existe la posibilidad de que, en apego a la descripción hecha por Aristóteles en la *Política*, hubiera habido una división del trabajo semejante en los siglos previos, pues no tenemos testimonios precisos de cuáles eran las condiciones económicas y la estratificación social en la Éfeso de Heráclito.

En efecto, a partir de lo expuesto, lo que podríamos suponer es que, en el s. VI a.C., las principales actividades económicas de Éfeso habrían sido la agricultura y el comercio. Este último beneficiado por la posición geográfica en la que estaba asentada esta antigua ciudad, ya que habría facilitado la entrada y salida de barcos desde los puertos marítimos y por los diversos caudales que rodeaban el núcleo urbano. Además, se debe insistir en que el peregrinaje hacia el Templo de Ártemis y el flujo de ofrendas y otros productos exógenos debió ser una importante fuente económica para la ciudad, pues los tesoros ofrendados a la diosa protectora de la ciudad dan cuenta de su gran magnetismo, lo cual debió atraer a un gran número de comerciantes que aprovecharon el flujo de personas generado por el templo. Así pues, todo esto reafirma no sólo la sacralidad, sino sobre todo la importancia estratégica del Templo en la vida de la comunidad efesia en este periodo de tiempo.

---

<sup>193</sup> Véase Hdt., IV, 152, sobre el caso del marino mercante Coleo y de sus extraordinarias ganancias con el comercio marítimo; al respecto véase también Jörg Spielvogel, "Private wealth" en *Brill's New Pauly*. Consultado el 10 de diciembre del 2020, <<[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1008910](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1008910)>>.

<sup>194</sup> Arist., *Pol.*, IV, 1291a 2 ss; IV1291b 18-22.

## 2.4 Demografía y estructura social

Acerca de la estructura social de Éfeso durante el siglo VI a.C., desafortunadamente tampoco tenemos fuentes contemporáneas que se refieran de manera detallada a este aspecto; sin embargo, a partir de otras fuentes textuales de fecha posterior, podemos, en cierta medida, obtener algunas ideas generales sobre su organización social. De acuerdo con Estrabón, en la época de Cresos, la ciudad no sólo habría estado constituida por los propios efesios de estirpe griega, sino también por habitantes prehelénicos, como los carios y léleges, pues dicho rey lidio, como ya dijimos arriba, habría reunido a estos pueblos en un asentamiento conjunto en los alrededores del Templo de Ártemis.<sup>195</sup> Sabemos por Ferécides de Atenas<sup>196</sup>, según lo cita Estrabón, que los carios habrían sido nativos de la región en la que Éfeso se habría establecido, así como los léleges,<sup>197</sup> que sería el nombre dado a un antiguo pueblo instalado en la Costa de Anatolia. Ambos grupos de pobladores prehelénicos, según la tradición habrían sido echados de la zona de la futura Éfeso por su fundador Androclo, si bien habrían continuado viviendo cerca de dicha ciudad griega hasta su integración a ésta por iniciativa del rey lidio.

Lamentablemente, debido a la escasez de fuentes no sabemos con exactitud cuál haya sido la condición de estos pueblos nativos como parte de la comunidad efesia, si bien es posible imaginar que su papel haya sido el de dependientes de la ciudad. En efecto, en los asentamientos griegos, hubo indígenas dependientes que, aunque no estaban en el mismo estrato social de los esclavos o las mercancías, probablemente estarían obligados a trabajar la tierra.<sup>198</sup> Por ello, podemos suponer que estos pueblos participaron junto con otros pequeños y grandes campesinos en la actividad agrícola, lo que sería compatible con la propuesta de Roebuck acerca de que Éfeso debió reforzar sus relaciones con los pueblos

---

<sup>195</sup> Str., XIV, 1, 21.

<sup>196</sup> Strabo., XIV, 1,3 (= Pherec., *FGrHist* F155) Fue el primero en exponer la tradición mítica que rodea la colonización jónica y colocó la migración eolia como un movimiento anterior a la llegada de los jonios a Asia Menor, revelando un intento temprano de establecer una cronología de los eventos del pasado. Además, propuso a Atenas como el punto de partida de la colonización jonia hacia la costa jónica y a algunas islas del Egeo. Williams S. Morison, “Pherekydes of Athens (3)”, en *Brill's New Jacoby*, editor general: Ian Worthington. Consultado el 14 de febrero del 2019, <[http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_bnj\\_a3](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a3)>.

<sup>197</sup> Parece ser que los léleges fueron pobladores pre-helénicos que, según una tradición recogida por Pausanias (Paus., III, 1, 1), habría tomado su nombre de un mítico rey Lélex, autóctono de Laconia. Sin embargo, en época histórica los léleges son situados sobre todo en Asia Menor (Str., XIV, 1, 3).

<sup>198</sup> El término de “dependientes” lo tomo de Austin y Vidal-Naquet. *op. cit.*, pp.72-73.



nativos gracias al desarrollo de esta actividad.<sup>199</sup> En relación con estos nativos, podemos inferir que se ocupaban principalmente de la agricultura, quizá en calidad de pequeños propietarios o bien del comercio de materias primas o de manufacturas.

Por otra parte, podemos inferir de algunas declaraciones del propio Heráclito —en B121 DK—<sup>200</sup> que, en la Éfeso de sus tiempos, debió de existir una suerte de consejo deliberativo o un organismo jurídico encargado de administrar justicia en dicha *polis* (ya fuera una asamblea amplia de ciudadanos o un grupo de élite autónomo o no con respecto al poder político ejecutivo), a los que se refiere simplemente como “efesios” y los hace responsables de la decisión de expulsar a un conciudadano notable llamado Hermodoro.<sup>201</sup> Cabría pensar, pues, que había un grupo de ciudadanos (constituidos o no en asamblea popular) que poseía la facultad de tomar decisiones en la ciudad,<sup>202</sup> de las que seguramente estaban excluidos los estratos inferiores, incluidos los pobladores autóctonos asimilados.

Sabemos asimismo por el ya citado historiador Batón que, antes del 600 a.C., existió un grupo privilegiado de personas entre la élite aristocrática de Éfeso, a quienes se habría reconocido la investidura de *basileus*, que probablemente en algún momento concentraba el poder político en la ciudad,<sup>203</sup> grupo que, según sabemos por Estrabón, de su antiguo poder habría preservado aparentemente, entre algunos otros honores, las atribuciones religiosas, específicamente, en los rituales a Démeter Eleusina, por lo cual se les habría conservado el título de *basileis* o “reyes”.<sup>204</sup> Lo anterior da cuenta de otro estrato social, probablemente un clan oligárquico cuyo título recordaba el cargo que en algún momento detentaron,<sup>205</sup> cuyos

---

<sup>199</sup> Roebuck, *op.cit.*, p. 9. *apud.* García Quintela, *op. cit.* p. 36.

<sup>200</sup> Sobre este fragmento anticipamos ya algunas consideraciones en el apartado 1.3.1 “Instituciones políticas”.

<sup>201</sup> Para el texto y una explicación más detallada de los fragmentos arriba citados, *vid.* 3.1.1 “Interacción y tensión con sus conciudadanos”.

<sup>202</sup> Sobre la probable institución política mediante la que estos efesios habrían, quizá, tomado ciertas decisiones sobre la ciudad en el siglo VI a.C., véase el apartado 1.3.1 “Instituciones políticas”.

<sup>203</sup> Bato Sinop., *FGrH* 268, fr. 3 Jacoby; el texto íntegro del testimonio se presenta arriba.

<sup>204</sup> Str., XIV, 1, 3. Si tomamos en cuenta la mención de Heródoto sobre la celebración en Éfeso de las Tesmoforias dedicadas a Démeter (Hdt., VI, 16, 2) —sobre las que el mismo historiador dice en otro punto que, por acato a la piedad, no hablaría (Hdt., II, 171, 2)—, se podría conjeturar quizá que este grupo sacerdotal habría tenido alguna relación con los misterios del Eleusis.

<sup>205</sup> Str., XIV, 1, 3. Si consideramos que este clan tuvo alguna vez el mando en Éfeso —de acuerdo con lo que nos informa Batón (*FGrH* 268, fr. 3 Jacoby)—, la función religiosa del sacerdocio de Démeter Eleusina que sus miembros ostentaban, según informa Estrabón, podría indicar que originalmente la dignidad sacerdotal estaba ligada al poder político.

miembros hacían remontar su linaje a Androclo de Atenas, el fundador mítico de la *polis* efesia.

Respecto a la estratificación social de Éfeso, existe otra problemática, la falta de una noción clara sobre los criterios necesarios para ser ciudadano. A grandes rasgos, Austin y Vidal-Naquet explican que, en la *polis* griega arcaica, la organización social se habría dividido de la siguiente forma: “Por un lado están los ciudadanos, que, salvo, algunas excepciones, tiene todos la misma condición y por otro los extranjeros, divididos en hombres libres (metecos) y esclavos, sin que ni unos y otros tengan participación alguna en la comunidad política”.<sup>206</sup> Sin embargo, según aclaran estos estudiosos, las nociones de ciudadano y hombre libre, por ejemplo, no habrían sido iguales entre todos los griegos, pues no había siempre límites bien definidos, sobre todo, porque entre estos dos conceptos existían grados intermedios.<sup>207</sup> En este sentido, la estratificación social de la comunidad efesia habría estado determinada por diversos factores, uno de los más importantes, según se deduce de los testimonios revisados, fue el linaje, pues si eran descendientes de los colonos que se asentaron en Éfeso formaban parte de los ciudadanos pertenecientes a las clases privilegiadas, mientras que, si descendían de los pobladores prehelénicos nativos de la región, estarían en los estratos inferiores cuyo lugar natural estaría en la producción agrícola. Sin embargo, no tenemos manera de confirmar si la economía de la familia, es decir, la mayor o menor disponibilidad de bienes muebles e inmuebles de cada *oikos*, jugaba un papel a la hora de determinar su pertenencia a los estratos superiores de la *polis* efesia, pues lo único que se ve con claridad a través de los testimonios supervivientes es que la ascendencia o linaje tradicional era la pauta que marcaba el estrato social.

Ahora bien, con base en el análisis anterior, podríamos afirmar que, en primera posición dentro de la jerarquía social de Éfeso, estaba la vieja nobleza que conservaba solamente las prerrogativas de carácter religioso, junto a la cual se encontraban, por un lado, el clan oligárquico que detentaba el poder político (con la facultad de toma de decisiones que esto conlleva) y, por otro, el grupo con poder económico. Después, vendría un grupo mucho más amplio también de origen jonio y probablemente con rango de ciudadanos, entre cuyos

---

<sup>206</sup> Michael Austin y Pierre Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 83.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

integrantes habría tal vez artesanos y otros trabajadores especializados. En último lugar, se hallarían presumiblemente los pobladores de vieja raigambre minorasiática que, quizá, eran los encargados, parcial o totalmente, de los trabajos de producción agrícola, aunque, al parecer, no habrían sido considerados como esclavos, en virtud de un probable arreglo con los efesios jonios a raíz del sinecismo promovido por Creso hacia el 560 a.C.

A modo de conclusión de este capítulo, se puede decir que la localización geográfica de Éfeso habría permitido a sus habitantes una buena comunicación con otros pueblos de Asia Menor y, en general, del Mediterráneo. En cuanto a la forma de gobierno, Éfeso, al igual que otras ciudades jonias durante el siglo VI a.C., atravesó por un periodo de tiranía que, al ser derrocada, dio lugar a una democracia. Por otra parte, en relación con su economía, el caso de esta *polis* jonia presenta la particularidad de enfocar su desarrollo hacia el interior del Asia Menor y promover relaciones con los pueblos nativos de la región, así como por un importante flujo de ofrendas hacia el Templo de Ártemis, lo que da razón de la probable opulencia de la ciudad gracias a los intercambios comerciales fomentados por el peregrinaje.

Por último, si damos crédito a la información transmitida por Estrabón, la ciudad de Éfeso habría absorbido a los pobladores carios y léleges debido al sinecismo promovido por Creso antes de la mitad del siglo VI. Si bien no es clara la razón que habría motivado al rey lidio a tomar esta decisión, podemos ver en este suceso un factor importante para el desarrollo económico de la ciudad, la cual se distinguió del resto de las ciudades griegas de la Jonia por volcarse hacia el interior del Asia Menor, lo que se reflejaría, a su vez, en ciertas particularidades que definieron la ciudad de Éfeso en el siglo VI a.C.

### 3. Heráclito y Éfeso

La información que se tiene para hacer una reconstrucción aproximada de la vida y la personalidad de Heráclito consiste, en primer lugar, en los fragmentos conservados de su obra,<sup>208</sup> aunque no habla ahí en tono autobiográfico, pues su primera persona gramatical introduce al propio filósofo como un sujeto que experimenta y conoce la realidad,<sup>209</sup> no uno que expresa sentimientos personales. En esos pasajes, sin embargo, hay indicios que permiten establecer su estrato social en Éfeso, su postura respecto a la forma de vida de sus conciudadanos, los términos en que interactuaba con ellos, sus afinidades personales —como la admiración que desarrolló por Hermodoro y por Bías—, sus horizontes culturales e intelectuales y, en general, su visión sobre el mundo, incluidas sus aversiones.

En segundo lugar, como parcial compensación para el actual estado fragmentario de su libro, tenemos referencias al efesio por parte de intelectuales posteriores como Demócrito, que ya en la antigüedad fue considerado un receptor del pensamiento y el estilo de Heráclito. Además, en época clásica encontramos frecuentes menciones y alusiones a sus doctrinas por parte de pensadores tan importantes como Platón, Aristóteles y Teofrasto. Todavía en la época del Imperio romano, varios historiadores y otros autores se abocaron a la tarea de recoger información sobre la vida de Heráclito, lo cual da testimonio del duradero efecto de su pensamiento y personalidad.<sup>210</sup> Entre los autores más relevantes de este periodo están Neantes de Cízico, autor de una miscelánea biográfica titulada *Sobre los hombres célebres* (Περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν),<sup>211</sup> Hipóboto y Demetrio de Magnesia, cada uno de los cuales escribió una biografía de Heráclito, todas ellas aparentemente consultadas por Diógenes Laercio para la elaboración de una sección de su libro IX (1-17) dedicada al filósofo efesio.

Seguramente, el libro IX de Diógenes Laercio contiene la biografía antigua más completa de Heráclito, pues para ilustrar algunos aspectos de la vida del efesio no sólo cita algunos fragmentos literales de su libro e integra información de biografías previas, como las

---

<sup>208</sup> Para una descripción detallada de la obra de Heráclito y su transmisión, *vid.* apartado 3.3 “El libro de Heráclito y el Templo de Ártemis”.

<sup>209</sup> *Cfr.* Heraclit. 22 B1, B50, B55, B101 y B108 DK.

<sup>210</sup> Fragmentos compilados por Felix Jacoby en *FGrH*.

<sup>211</sup> Michael Weißenberger, “Neanthes”, en *Brill’s New Pauly*. Consultado el 15 de noviembre del 2018 <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e818580](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e818580)>.

arriba mencionadas, sino también toma en cuenta las diferentes tradiciones anecdóticas,<sup>212</sup> es decir, lo que popularmente se contaba acerca de Heráclito en la antigüedad, por ejemplo, diálogos imaginados por algunos autores, en los que se alude a sus sentencias, cartas pseudoepigráficas, entre otros. La naturaleza fluida de dichas tradiciones anecdóticas quizá impidió a Diógenes Laercio precisar la fuente exacta de algunos testimonios, si bien con frecuencia es posible ver su origen en los fragmentos mismos del pensador efesio.

Además de las fuentes citadas, se cuenta por lo menos desde el siglo IV a.C. con la tradición doxográfica sobre Heráclito, sistematizada sobre todo por Aristóteles y sus asociados en el seno del Perípato (Teofrasto, Hermipo, Heráclides, Aristón, Soción, Demetrio de Falero) y con importante continuidad, por ejemplo, en Cleantes de Aso,<sup>213</sup> así como en los exegetas cristianos Hipólito de Roma y Clemente de Alejandría. Como complemento para estudiar e interpretar adecuadamente la documentación antigua anteriormente citada, se hará uso también de los estudios modernos más acreditados sobre el pensador efesio;<sup>214</sup> cuya guía será de suma utilidad para ensamblar las ‘fichas’ biográficas dispersas y para colmar, en la medida de lo posible, las lagunas que la tradición antigua presenta. Si bien es cierto que no tenemos, ni se puede hacer, una biografía que reconstruya con total exactitud la vida de éste, así como tampoco hay una interpretación unívoca de su pensamiento,<sup>215</sup> no significa que sea imposible acercarnos a su contexto, de modo que podamos esclarecer algunos aspectos clave para la comprensión de sus planteamientos.

La finalidad primordial del presente capítulo es exponer aquellos pasajes de su vida que revelan sus influencias intelectuales, su carácter y el papel que debió de desempeñar en su *polis*. Aquí se debe destacar la estrecha relación de la obra del efesio con el Templo de Ártemis, en donde se dice que depositó su libro, así como la interacción de Heráclito con su comunidad, la cual se ve reflejada en muchas de sus declaraciones, de las que se desprende su pensamiento político y el valor del *λόγος* como precepto de orden entre los hombres; en

---

<sup>212</sup> Diog. Laert., IX.

<sup>213</sup> De cuya obra se conservan fragmentos citados en otros autores antiguos, como el propio Diógenes Laercio.

<sup>214</sup> Por ejemplo: Diels-Kranz, *op. cit.*; Serge Mouraviev, *Heraclitea*, IV.a Le Livre <<Les Muses>> ou <<De la Nature>> vol., Sankt Augustin, Academia Verlag (Serie traditio), 2011; Robinson, *op. cit.*; Miroslav Marcovich, *Heraclitus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001<sup>1</sup>, 680 pp.; Hülsz, *op. cit.*; Guthrie, *op. cit.*; Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, Textos y problemas en su investigación*, México, Siglo XXI, 1966, 369 pp; García Quintela, *op. cit.*

<sup>215</sup> Guthrie, *op.cit.*, p. 382.

esto podría estar basada la crítica a su comunidad, dado el apego a su ciudad natal que la tradición atribuye a nuestro filósofo.

### 3.1 Elementos para reconstruir la vida de Heráclito

Acerca del linaje paterno de Heráclito encontramos diferentes versiones, como la indicación en Diógenes Laercio de dos posibles nombres del padre, a saber, Blosón o Heraconte.<sup>216</sup> Por su parte, Clemente de Alejandría da el primero de esos nombres en la variante Blisón, en una anécdota que conecta al filósofo con el tirano Melancomas.<sup>217</sup> Por su parte, la enciclopedia bizantina *Suda* indica de nuevo la paternidad de Blosón y, como alternativa, de Bautor, agregando además que otros indican como su padre a Heracino,<sup>218</sup> que, en realidad, parecería ser una mera corrupción del nombre Heraconte atestiguado por Diógenes Laercio.<sup>219</sup>

En cuanto a su fecha de nacimiento, se suele colocar hacia el 540 a.C. con base en el único dato confiable con el que contamos para calcularla, que es la indicación acerca de su florecimiento (es decir, la madurez alcanzada hacia los cuarenta años, según la convención antigua), que es colocado, probablemente con base en Apolodoro,<sup>220</sup> hacia la Olimpiada LXIX, datada entre el 504/3-501/0 a.C.<sup>221</sup> Por otra parte, ciertos indicios, cuya fuente son las *Sucesiones de los filósofos* de Antístenes,<sup>222</sup> apuntan a que Heráclito pertenecía a la antigua realza efesia, como se apuntó arriba en el segundo capítulo. Ahí mismo se hace referencia a un conocido episodio, en el que supuestamente el filósofo habría cedido a su hermano el cargo de *basileus*. Debido a la falta de fuentes primarias sobre este punto no sabemos con precisión a qué función debía corresponder ese título en la época de Heráclito, pero con base

---

<sup>216</sup> Diog. Laert., IX, 1.

<sup>217</sup> 22 A 3 DK (= Clem. Al., *Strom.*, I, 65); de esta anécdota ya nos ocupamos arriba, en el apartado 2.2 “Forma de gobierno”.

<sup>218</sup> 22 A 1a DK (= *Suda*, s.v. Ἡράκλειτος, no. 472 Adler).

<sup>219</sup> Diog. Laert., IX, 1. Aunque no se conoce con certeza el nombre exacto del padre de Heráclito, Blosón o Heraconte son las formas más probables, debido a la antigüedad del dato y a la reiteración del nombre Blosón en la *Suda*, aunque pudo ser tomado de Diógenes Laercio.

<sup>220</sup> Diog. Laert., IX, 1; se considera que la fuente del dato sobre la Olimpiada LXIX fueron las *Cronologías* de Apolodoro de Atenas (*FGrHist* F340a), del s. II a.C., cuya obra sólo se conserva de forma fragmentaria. Se sabe que fue él quien fijó una cronología basada en las Olimpiadas para los acontecimientos de la antigüedad.

<sup>221</sup> Sobre la datación de la vida de Heráclito, véase Ava Chitwood, *Death by Philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death of Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus and Democritus*, Michigan, The University of Michigan Press, 2004, p. 59.

<sup>222</sup> Diog. Laert., IX, 6. (= Antisth. Fr. 10 en *FGrHist* 508).

en una información transmitida por Estrabón, podríamos inferir que ese cargo fuera una prerrogativa de los llamados Basilidas con una función honorífica de sumo sacerdote,<sup>223</sup> que debió de ser heredado por vía patrilineal al primogénito. Así pues, dicha noticia transmitida por Antístenes podría ser eco de una imagen del filósofo creada a posteriori por biógrafos posteriores, como una suerte de simbolismo de la ruptura voluntaria del efesio con la posición privilegiada que le correspondía como parte, quizá, de la vieja nobleza efesia de los Basilidas.

En todo caso, la supuesta renuncia de Heráclito al nombramiento de *basileus* puede ser leída como un testimonio más de su abierto rechazo a participar en la vida pública de su *polis*. Ello concordaría con la tradición que lo representa como crítico acérrimo de las formas de gobierno y de las prácticas habituales de su comunidad, además, sería consistente con los fragmentos literales que dan testimonio de su discrepancia con sus conciudadanos.<sup>224</sup> En apego a esta tradición sobre el linaje ilustre al que supuestamente perteneció el efesio, lo podríamos describir así, en palabras de W. K. C. Guthrie: “Un aristócrata de la más elevada alcurnia y de antiguo linaje, cuya arrogancia fue tan excepcional, que desdeñó todos los privilegios concedidos por su propio pueblo, por el que sintió un vivísimo desprecio, al igual que, evidentemente, por el común de la humanidad.”<sup>225</sup>

Ahora bien, tras haber analizado el origen, paternidad y probable estrato social de Heráclito, es momento de considerar el material anecdótico sobre el carácter de este pensador que puede proporcionar pistas sobre su postura y actitud hacia el régimen político de su *polis* y hacia sus conciudadanos. En general, los autores antiguos lo describen como una personalidad arrogante y poco sociable.<sup>226</sup> Es muy probable que gran parte de estas anécdotas tengan como punto de partida los fragmentos mismos de Heráclito, como en el caso de su discrepancia con las autoridades intelectuales (Pitágoras, Hecateo y Jenófanes) y culturales de su tiempo (Homero, Hesíodo y Arquíloco).<sup>227</sup> Por otra parte, existen tradiciones anecdóticas que describen a Heráclito como un personaje que dio consejo a sus conciudadanos, las cuales, desde una perspectiva historiográfica, podrían ser reconocidas como reconstrucciones posteriores del carácter y el comportamiento del filósofo con miras a

---

<sup>223</sup> Str., XIV, 1, 3.

<sup>224</sup> Nos referimos a los frr. 22 B121 y B125a DK, que se abordaran con mayor detalle más adelante.

<sup>225</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 386.

<sup>226</sup> *Cfr.* Diog. Laert., IX, 1.

<sup>227</sup> *Cfr.* frr. 22 B40, B42, B56, B57, B129 DK.

integrarlas en las biografías de hombres célebres que tanto gustaban a los lectores de la antigüedad tardía. Habría que agregar también que, dentro de estas anécdotas, encontramos alusiones a una participación activa del efesio en la vida pública de su ciudad, cosa que contrastan con la imagen que se desprende de los fragmentos literales que se conservan del libro de Heráclito, lo que pone en duda la veracidad de tales tradiciones. Un ejemplo de dichas anécdotas fabricadas a posteriori es dado por Plutarco:

¿Acaso los que expresan simbólicamente lo que hay que hacer, sin pronunciar una sola palabra, no son elogiados y admirados deferentemente? Así Heráclito, cuando sus conciudadanos le pidieron que les dijera su pensamiento sobre la concordia, subió a la tribuna, tomó una copa de agua fría en la que echó harina de cebada, la revolvió con una pizca de menta y, tras beberla, se marchó, con lo que les mostró que el satisfacerse con lo que se puede y no necesitar cosas caras mantiene a los Estados en paz y concordia.<sup>228</sup>

Por su parte, Temistio narra otra versión de la misma anécdota, en la que retoma el acto simbólico del efesio narrado por Plutarco y lo contextualiza en el momento de la invasión persa, cuando comenzaron a faltar provisiones para la *polis*, de modo que se vio interrumpida la vida opulenta de los efesios. En este punto interviene Heráclito en el acto silente de consumir frente a todos una modesta sopa de cebada, que fue una lección tácita para que su comunidad fuera más moderada en su forma de vida y así no careciera de alimento.<sup>229</sup>

Chitwood explica que las dos anécdotas mencionadas nos proporcionan indicios de la imagen de Heráclito que se debió de tener en la antigüedad tardía, en la que se buscó poner de relieve la intervención de éste en los momentos de crisis de su ciudad. Más que testimonios para la reconstrucción de la vida de Heráclito, se trataría de la representación del filósofo como un hombre solidario con sus conciudadanos, caracterización nacida de una lectura en clave anecdótica de algunos pasajes de su libro (probablemente, en el caso presente, el fr. B125 DK),<sup>230</sup> más que de un testimonio biográfico externo. En otras palabras, estas tradiciones, en realidad, tendrían la finalidad de construir un personaje dramático, por así decirlo, acorde con una cierta lectura de las declaraciones conservadas del propio Heráclito.<sup>231</sup> Ahora bien, en relación con dicho análisis de Chitwood, es necesario agregar

---

<sup>228</sup> 22 A 3b DK (= Plut., *De garr.* 17, 511b).

<sup>229</sup> 22 A 3b DK (= Them., *περὶ ἀρετῆς (Sobre la virtud)*, p. 40).

<sup>230</sup> Chitwood, *op. cit.*, p. 69.

<sup>231</sup> Posiblemente también tuvieron un efecto sobre esta lectura los pasajes en los que Heráclito critica el comportamiento de los efesios, a partir de los cuales se crearon anécdotas escenificando su participación en las



que, en el fr. B125 DK (“También la bebida de cebada se descompone si no se mueve”),<sup>232</sup> Heráclito alude más bien a su noción del dinamismo del cambio, el cual era, en su propuesta cosmológica, lo que mantiene en marcha el mundo, es decir, se trataría más bien de una analogía para dar cuenta de la realidad.<sup>233</sup> En cambio, las anécdotas de Plutarco y Temistio convertirían dicha analogía del brebaje en suerte de parábola concerniente a cuestiones políticas y éticas en aras de producir una mejoría en el comportamiento de los efesios. Sin embargo, la semejanza entre el fr. B125 DK y las anécdotas de Plutarco y Temistio se limita a la mención del brebaje de cebada o ciceón, por lo que, en ausencia de otras fuentes que puedan validar tales anécdotas, se confirma que se trata de una imagen creada a partir del fragmento y no de información biográfica sobre el efesio.

Por otro lado, la atribución tradicional a Heráclito de un carácter melancólico e insociable, como se verá a continuación, sería construida con base en las opiniones de algunos pensadores del siglo IV a.C. sobre el estilo y el peculiar contenido de la obra del efesio. Aristóteles, por ejemplo, debido a la ambigüedad sintáctica del estilo heracliteo califica su forma de escritura con el adjetivo ἄδηλον (“incierto”, “inescrutable”).<sup>234</sup> Teofrasto, siguiendo al Estagirita, atribuye a Heráclito un carácter melancólico por haber escrito cosas incompletas y ambiguas.<sup>235</sup> Este último testimonio es recogido por Diógenes Laercio, quien cita además algunas otras declaraciones, como la de Timón de Fliunte, en la que caracteriza al pensador efesio como un fustigador de la masa que hace uso de una forma de expresión enigmática.<sup>236</sup>

Con seguridad, las críticas de autores de la antigüedad hacia la obra del Heráclito debieron influir, más tarde, en el origen del epíteto de Oscuro que se le aplicó, cuyo testimonio más antiguo se encuentra en Cicerón, si bien posteriormente también Estrabón lo retoma.<sup>237</sup> Este epíteto quizás haya tenido su origen en el comentario de Aristóteles, del que

---

reuniones de su comunidad. Es decir, se habría configurado un nuevo perfil del efesio en interacción con sus conciudadanos.

<sup>232</sup> 22 B125 DK (= Teophr., *Vert.*, 9).

<sup>233</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 162-163.

<sup>234</sup> Arist., *Rh.*, III, 1407b 11-15. Para este sentido de ἄδηλον, véase *A Greek-English Lexicon*, s.v. ἄδηλον.

<sup>235</sup> Diog. Laert., IX, 6. (= Theophr. F233 Fortenbaugh).

<sup>236</sup> Diog. Laert., IX, 6. (= Timo Phliasius B43 Diels).

<sup>237</sup> Cic., *Fin.*, II, 5, 15; Str., XIV, 25, donde se cataloga a Heráclito entre las celebridades de Éfeso.

ya hemos hablado, en el que califica la obra del efesio con el adjetivo ἄδηλον, que etimológicamente hace referencia a una falta de claridad o visibilidad.

Diógenes Laercio señala que, según algunos autores —cuyos nombres no indica explícitamente, pero posiblemente se traten de algunos personajes mencionados en este apartado—, el estilo oscuro de Heráclito pudo tener la finalidad de que únicamente las personas más capaces pudieran descifrar su obra.<sup>238</sup> Entre los testimonios citados por Diógenes Laercio, vale la pena destacar un epigrama transmitido sin indicación de autor que sintetiza la complejidad de la obra de Heráclito:

No enrolles presuroso sobre su eje el libro de Heráclito  
de Éfeso. En verdad es un sendero de muy arduo acceso.  
Hay oscuridad y tinieblas sin luz. Pero si algún iniciado te  
introduce, será más luminoso que el sol resplandeciente.<sup>239</sup>

De acuerdo con los testimonios de los pensadores de la antigüedad que hemos evocado, podemos suponer que la caracterización de Heráclito como melancólico y oscuro se basa en la densidad del contenido, así como en el estilo sintético y polivalente de su tratado, rasgos que muestran más bien el alto grado de dificultad que su obra presentaba para la comprensión de un lector antiguo. Ahora bien, para poner en perspectiva la valoración hasta cierto punto negativa que los antiguos tenían del efesio, es pertinente presentar la postura de Enrique Hülsz Piccone, quien afirma que “resulta innegable que hay en los textos mismos una voluntad de ambigüedad, debido a un designio estilístico que no puede ser sino deliberado, y es esto lo que en general hace posible la variedad de las interpretaciones”.<sup>240</sup> En consonancia con esto, Guthrie propone que el estilo oscuro de Heráclito se puede definir como un estilo oracular.<sup>241</sup> La gran variedad de opiniones de los autores antiguos respecto a la obra de Heráclito de Éfeso, sin duda, tiene un punto en común: la dificultad que implica una comprensión integral de sus fragmentos debido a su ambigüedad sintáctica y semántica.

Si aceptamos lo dicho en esta sección es probable que Heráclito perteneciera a un estrato social alto, ya sea que sea o no verídica la anécdota sobre su rechazo del

---

<sup>238</sup> Diog. Laert., IX, 6.

<sup>239</sup> Diog. Laert., IX, 16. (= *Anth. Pal.*, IX, 540), trad. Carlos García Gual (modificada); probablemente este epigrama sea obra de Cleantes de Aso, filósofo estoico del s. IV-III a.C.

<sup>240</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>241</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 390. Sobre el contexto intelectual de su época *vid. Infra*. 3.2 “Influencias intelectuales”.

nombramiento de *basileus* en su *polis*. Además, la tradición lo caracterizó como un hombre arrogante y malhumorado, que despreció a tal grado a sus conciudadanos que, según otra tradición anecdótica, se convirtió en misántropo.<sup>242</sup> Esta imagen del filósofo efesio se reforzó en la antigüedad tardía gracias a la elaboración de nuevas anécdotas de este corte; no obstante, dichas tradiciones parecen estar fabricadas en cierta medida a partir del contenido de algunos de sus fragmentos. Por ello es importante tomar siempre en consideración el probable contexto en que se dieron las acciones y los reproches contra sus conciudadanos que se le atribuyen, para así aproximarnos con mayor fidelidad al pensamiento político y social que subyace en sus fragmentos.

### 3.1.1 Interacción y tensión con sus conciudadanos

La caracterización del comportamiento de Heráclito hacia sus conciudadanos según se desprende de los fragmentos conservados de su libro fue también objeto de reinterpretación posterior en clave biográfica. En efecto, las declaraciones conservadas del efesio van desde las críticas a la ostentación de los efesios hasta reclamos en contra de algunas decisiones hechas de común acuerdo por ellos. Como reflejo de lo anterior, encontramos reminiscencias de la postura de Heráclito en varias tradiciones anecdóticas sobre su papel en la vida social de Éfeso, así como en menciones de otros autores antiguos acerca de la interacción de nuestro filósofo con su comunidad, donde de nuevo vemos a un hombre en desacuerdo con la toma de decisiones de su *polis*, a tal grado que se le calificó como un misántropo.

El destierro de Hermodoro —evocado en el fr. B121 DK del filósofo efesio que nos fue transmitido por Diógenes Laercio— es un pasaje que ejemplifica la relación de tensión entre Heráclito y los efesios: “Merecen todos los efesios que ya no son niños ahorcarse y abandonar la ciudad a los que aún son niños, porque desterraron a Hermodoro, el varón más útil entre ellos, diciendo: Que ninguno de nosotros sea el único más útil; si no, que lo sea en otro lado junto a otros.”<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> Diog. Laert., IX, 3.

<sup>243</sup> Str., XIV, 1, 25 (= Heraclit. 22 B 121 DK); trad. Eggers-Lan (modificada por Omar Álvarez Salas).

A partir de este fragmento podemos suponer que Hermodoro fue exiliado por acuerdo de los efesios, lo que les valió la condena verbal de Heráclito, de la que podemos deducir que Hermodoro era un personaje a quien nuestro filósofo tenía en muy alta estima. Asimismo, el hecho de que, en este fragmento, Heráclito se dirija a los efesios en forma colectiva como responsables de la expulsión de Hermodoro podría ser visto como indicio de una toma de decisión por mayoría de votos.<sup>244</sup> De hecho, el propio Heráclito es el testigo más importante para nuestro conocimiento de Hermodoro, como explica Thomas Robinson:

We know nothing for certain of Hermodorus, except for what Heraclitus tells us here (for his other hero, Bias of Priene, see fragment 39). The city for which Heraclitus thought him ‘most valuable’ is, of course, Heraclitus’ own, which he here castigates for a form of political envy so extreme that it refuses to recognize a claim by any citizen to superior political usefulness.<sup>245</sup>

En efecto, aunque no tenemos información precisa sobre Hermodoro, contamos con una tradición anecdótica que da cuenta de la supuesta labor de este personaje como legislador. En consonancia con esto, tenemos un testimonio recogido a posteriori por Estrabón acerca de que Hermodoro habría redactado leyes para los romanos.<sup>246</sup> Además, de acuerdo con Plinio el Viejo, Hermodoro habría hecho una traducción o una explicación de las leyes que redactaron los decenviros, es decir las XII Tablas,<sup>247</sup> por lo cual se le habría erigido una estatua en el comicio romano a expensas del erario público.<sup>248</sup> Así pues, a pesar del anacronismo implícito en varios de los testimonios anteriores, la imagen que de Hermodoro se debió construir y difundir en época romana fue la de un legislador con la habilidad y experiencia necesarias para establecer normas que regularan el orden político-social. Estas tradiciones se constituyeron naturalmente en época posterior a la de Hermodoro y, pese a que no podemos corroborar la autenticidad de los datos —como su supuesta participación en la redacción o explicación de las Leyes de las XII Tablas—, aun así, todas ellas en esencia son compatibles con el perfil de dicho personaje implícito en el fragmento B121 DK. De esto, se desprende que, para Heráclito, Hermodoro debió ser una persona con capacidades potencialmente benéficas para su comunidad, de la cual probablemente buscaba mejorar el

---

<sup>244</sup> Sobre la probable existencia de una asamblea popular (βουλή δημοσίη) en Éfeso, véase arriba el apartado 1.3.1 “Instituciones políticas”.

<sup>245</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 161.

<sup>246</sup> Str., XIV, 1, 25.

<sup>247</sup> Elke Stein-Hölkeskamp, *et. al.*, “Hermodorus [1]”, en *Brill’s New Pauly*. Consultado el 16 de enero del 2019 <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e510430](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e510430)>.

<sup>248</sup> Plin., *HN*, XXXIV, 21. (= Heraclit. 22 3a DK).

orden político y quizá jurídico, cosa que tal vez lo habría llevado a entrar en conflicto con algún grupo o estrato social y, por ende, acarreado su exilio para, quizá, evitar que hiciera reformas que afectaran a éstos y a sus intereses en la *polis* efesia.<sup>249</sup>

En cuanto al señalamiento crítico de Heráclito sobre la decisión de sus conciudadanos en Éfeso de expulsar a Hermodoro, podría relacionarse también con el apóstrofe crítico que el propio filósofo dirige en otro de sus fragmentos supervivientes contra la ostentación de riqueza de los efesios. Éstos, al parecer, no tomaban en cuenta la máxima délfica ‘Nada en demasía’,<sup>250</sup> que probablemente estaba muy presente en la mente de Heráclito, ya que en repetidas ocasiones se refiere de manera aprobatoria a la forma de expresión oracular asociada con Apolo,<sup>251</sup> sobre la que volveremos a tratar más adelante. Así pues, la denostación de la opulencia que se atribuye a Heráclito es la siguiente: “Que no os falte la riqueza, oh Efesios, para que se os pueda condenar por ser malvados”.<sup>252</sup> Este fragmento de Heráclito, transmitido por Tzetzes, fustiga contundentemente a los efesios por su lujo excesivo y forma parte de la crítica del efesio a la forma de vida de su comunidad, que aflora en muchas fuentes antiguas, ante la que posiblemente sus conciudadanos habrían hecho oídos sordos. A propósito de este punto, Robinson explica lo siguiente:

If it is at base Heraclitean, the somewhat tortuously expressed wish seems to be that the Ephesians’ enjoyment of wealth continue, and lead to that surfeit or gluttonedness (*koros*, see fragment 29) which produces the *hybris* (see Theognis 153) which will guarantee the conviction they deserve all at the hands of the goddess Justice (fragment 28b).<sup>253</sup>

En este sentido, los dos fragmentos citados parecen sugerir que la afición de los efesios por la riqueza desmesurada era vista por el filósofo como una falta a la antigua costumbre de moderación cultivada por los griegos.<sup>254</sup> Todo ello, de acuerdo con Robinson, se entrelaza con los señalamientos hechos por Heráclito en el fr. B28 DK, en el que se afirma que los hombres artífices de mentiras y los testigos de ese comportamiento serían castigados por

---

<sup>249</sup> Sobre las hipótesis relativas a la expulsión de Hermodoro por parte de los efesios, véase Raúl Caballero, *op. cit.*, p. 18-21, quien, sin embargo, mezcla aquí información transmitida por Hesiquio, que alude más bien a Hermodoro, el platónico del siglo IV a.C. mencionado en Diog. Laert., I, 2; II, 106; III, 6.

<sup>250</sup> Paus., X, 24, 1.

<sup>251</sup> En 22 B 93 DK se hace referencia a la forma enigmática de los oráculos pronunciados por la pitonisa de Apolo (del que también habla en 22 B 92 DK).

<sup>252</sup> 22 B 125a DK (= Tzet., *Aristoph. Plut.*, 90a).

<sup>253</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 163.

<sup>254</sup> Dicho principio está plasmado en la frase “Nada en exceso”, una máxima que, de acuerdo con Pausanias (X, 24, 1-2), estaba grabada en el Templo de Apolo Delfos, junto con la otra máxima “Conócete a ti mismo”.

Dike —“Justicia”—, así como con las aseveraciones del fr. B29 DK acerca de que la mayoría de los hombres prefieren la ostentación de las cosas materiales sobre la ‘gloria perpetua’. A partir de lo anterior, podríamos decir que la crítica de Heráclito hacia el comportamiento de los hombres estaría dirigida, por una parte, contra la avaricia de éstos —lo que se confirma en el fr. B125a DK— y, por otra, contra quienes sean testigos del crimen de falsear la verdad —como aparece en el fr. B28 DK. De tal suerte, de estos fragmentos podemos concluir que, para Heráclito, los hombres en su mayoría construirían la mentira en su afán de velar por sus propios intereses, lo que en el caso particular de Éfeso se vio reflejado en el interés de sus ciudadanos, o al menos de parte de ellos, por acumular riquezas materiales.

A partir de lo previamente mencionado y tomando en cuenta el comentario de Robinson al fr. B121 DK, se puede afirmar que Heráclito sentencia a los efesios como incapaces de expresar un juicio sensato, pues se dejan llevar por sus deseos más inmediatos. Al examen de los fragmentos anteriores se puede sumar también el contenido del fr. B49 DK, “Uno solo es para mí como miles, si es el mejor”.<sup>255</sup> Aquí podría estar de nuevo implícita la postura crítica de Heráclito frente a la toma de decisiones por mayoría, a la que califica de forma negativa, en tanto que ésta ha mostrado no ser capaz de producir resultados benéficos para su comunidad. Es decir, para el filósofo la cantidad no es el mejor parámetro para medir el valor de un juicio, sino el beneficio real que puede aportar una determinada propuesta, sin importar si es producto de uno solo o, mejor dicho, porque es producto de uno solo que es mejor que todos. A propósito de este fragmento, Robinson explica:

For Heraclitus’ heroes, and his commitment to the view that there is a law/custom of obedience/respect to ‘one’ as much as to a group, see fragments 39, 121, 33. Such one, we now learn, is the equivalent of ‘ten thousand’ (alternative translation, ‘innumerable’ or ‘myriad’) others, provided he be ‘very good’ (or ‘excellent’). A straightforward understanding of this will be: ‘provided he be particularly beneficial to the polis’ (see fragment 121, *oneistos*), like Hermodorus (fragment 121), and/or ‘of the most account’, like Bias (fragment 39), and/or perhaps ‘the most wise and the most just’, as we know from other sources Bias had the reputation of being.<sup>256</sup>

Ahora bien, retomando las tradiciones anecdóticas que exponen la aversión del efesio hacia sus conciudadanos, Diógenes Laercio expone que “retirándose al templo de Ártemis,

---

<sup>255</sup> Heraclit. 22 B 49 DK (= Gal., *De dign. puls.*, V111, 773).

<sup>256</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 112.

jugaba a las tabas con los niños. Como le rodeaban en corro los efesios les dijo: ¿De qué os sorprendéis, gente ruin? ¿Acaso no es mejor hacer esto que gobernar la ciudad en vuestra compañía?”<sup>257</sup> Esta anécdota subraya el carácter que se adjudicó tradicionalmente a Heráclito como arrogante y desdeñoso de la forma de vida de sus conciudadanos, a tal grado que, en varios de los fragmentos conservados encontramos reiterada su crítica a la forma de vida común entre ellos. Posiblemente esta anécdota haya sido construida a partir de los frr. B121 y B125a DK, en los que es visible la censura al comportamiento de su comunidad, el cual consiste en la carencia de raciocinio para hablar y, por ende, para tomar decisiones benéficas para la *polis*.

Dicha crítica hacia sus conciudadanos parece sólo un caso particular de la condena que el efesio dirige en contra de los hombres, en general por su falta de conciencia de lo que dicen y lo que hacen, así como de su incapacidad para formar una opinión propia sin verse influidos por discursos engañosos de otros, como los de Homero, Hesíodo y otros pensadores de la antigüedad, que son señalados por el filósofo efesio.<sup>258</sup> Frente a sus métodos de enseñanza y a la erudición de dichos personajes, Heráclito propone un sistema basado en la reflexión autónoma y la introspección.<sup>259</sup> Esto serviría para evitar que suceda lo que él mismo describe en estos términos: “Un hombre estúpido suele excitarse con cualquier palabra”<sup>260</sup> y “De cuantos he escuchado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo Sabio es distinto de todas las cosas”.<sup>261</sup> A partir de lo anterior, podemos constatar que Heráclito denosta a los hombres por no tener una visión crítica y por su conformismo de no indagar qué es lo sabio, pues no tratan de alcanzar el verdadero conocimiento y romper el ciclo repetitivo de acumulación irreflexiva de información.

Ahora bien, de acuerdo a la tradición recopilada por Diógenes Laercio, Heráclito habría desarrollado tal aversión en contra de sus conciudadanos por el mal desempeño del gobierno, a tal grado que supuestamente rechazó participar en la redacción de leyes para su *polis*.<sup>262</sup> Sin embargo, no se puede asegurar que el filósofo se haya negado a participar

---

<sup>257</sup> Diog. Laert., IX, 3.

<sup>258</sup> 22 B40, 56, 57, 81, 104, 129 DK.

<sup>259</sup> 22 B41 DK y, sobre todo, B101 DK.

<sup>260</sup> 22 B87 DK (= Plut., *De recta rat. aud.* 41a).

<sup>261</sup> 22 B108 DK (= Stob., *Flor.*, III, 1, 174).

<sup>262</sup> Diog. Laert., IX, 2.

políticamente con su comunidad, más bien se puede suponer que reprobaba el comportamiento de los efesios, en especial su toma de decisiones en los asuntos de la ciudad, como se observa en los frr. B121 y B125a DK.

Con base en los fragmentos conservados del filósofo y de las diversas tradiciones anecdóticas sobre su vida, resulta verosímil la idea de una interacción ríspida entre éste y su comunidad; lo que no significa que se haya negado de tajo a participar en la vida política de Éfeso. Por el contrario, parece viable pensar que las condiciones político-sociales que vivió Heráclito en Éfeso fueron propulsores de su pensamiento político, e incluso su negativa a participar activamente en el gobierno representaba una clara postura política en oposición a la forma de tomar de decisiones vigente en su ciudad.

### 3.1.2 Aislamiento y muerte del filósofo

Acerca del final de la vida de Heráclito no contamos con testimonios confiables, pues todos los que nos han llegado provienen de un pasaje de Diógenes Laercio<sup>263</sup> en el que acumula sin crítica algunas versiones tomadas de varias fuentes. La primera que analizaremos aquí será la referencia de Diógenes Laercio al autodesierto del efesio a uno de los montes circundantes a la *polis*, probablemente el monte Coreso o el Pion, en cuya parte baja se encontraba la antigua ciudad de Éfeso. De acuerdo con dicha versión (de proveniencia no indicada), harto del proceder de sus conciudadanos respecto a la política implementada en la ciudad, Heráclito se retiró a los montes ubicados en las afueras, donde se aisló por largo tiempo hasta que, debido a su alimentación vegetariana, se enfermó de hidropesía.<sup>264</sup> Aunque no hay manera de confirmar la veracidad de dichas anécdotas, parecen indicativas de la crítica de nuestro filósofo hacia la conducta de los efesios, específicamente, respecto a la toma de decisiones y a su falta de mesura.<sup>265</sup> Aunado a ello, la caracterización tradicional del comportamiento de Heráclito como un hombre arrogante, solitario, melancólico y enigmático, construida a partir del contenido y estilo de su obra, sería compatible con las anécdotas sobre el aislamiento del

---

<sup>263</sup> Diog. Laert., IX, 3-4.

<sup>264</sup> Diog. Laert., IX, 3.

<sup>265</sup> Heraclit. 22 B 121 y 22 B 125a DK.



filósofo, que habría preferido vivir en austeridad extrema a tener que convivir con su comunidad.

Respecto al supuesto aislamiento, Chitwood expone que este episodio de autoexilio, misantropía y muerte de Heráclito respondería a una tradición biográfica,<sup>266</sup> que, como se ha señalado, debió irse formulando a lo largo del tiempo. En este sentido, se puede ver en las diferentes versiones de este tipo de anécdotas la configuración de una memoria colectiva, a partir de lo que el propio Heráclito plasmó en su obra junto con los comentarios que algunos autores de la antigüedad hicieron a su tratado. La primera versión que transmite Diógenes Laercio sobre el final de la vida de Heráclito contiene el detalle de que, tras retirarse de la ciudad y enfermarse de hidropesía, regresó a su *polis*, donde planteó a unos médicos la cuestión enigmática de “si podían obtener sequedad a partir de un exceso de agua. Éstos no entendieron a qué se refería, por lo que se enterró en la boñiga de una boyera para que el calor del estiércol absorbiera el exceso de humedad de su cuerpo, cosa que no sirvió y murió a la edad de sesenta años.”<sup>267</sup>

Las varias versiones anecdóticas sobre la muerte de Heráclito que Diógenes Laercio recoge a continuación provienen de Hermipo, Neantes,<sup>268</sup> Aristón e Hipóboto.<sup>269</sup> En las versiones de Hermipo y Neantes, la muerte del filósofo habría estado relacionada con la hidropesía; mientras que, según Aristón e Hipóboto, aquél habría sobrevivido a esta enfermedad para morir después de otra causa no especificada. En todas esas anécdotas la hidropesía habría afectado a Heráclito y, según Hermipo y Neantes, lo habría conducido a la muerte, si bien en Neantes —cuya versión parece fabricada a partir de Heraclit. B97 DK “Los perros ladran al que no conocen”—,<sup>270</sup> habrían sido unos perros los que, al estar Heráclito cubierto de estiércol, lo habrían desconocido y devorado.

Ahora bien, en la versión de Hermipo, la consulta que el filósofo hace a los médicos es mucho más precisa, pues les pregunta si alguno podía desinflamarle el vientre y sacarle la humedad, a lo que respondieron negativamente. Fue entonces que Heráclito se puso al sol y

---

<sup>266</sup> Chitwood, *op. cit.*, p. 82.

<sup>267</sup> Diog. Laert., IX, 3.

<sup>268</sup> Diog. Laert., IX, 4. (= Neanth. F25 *FGrHist* 84).

<sup>269</sup> Diog. Laert., IX, 5. (= Aristo Fr. 28 Wehrli; Hippob. Fr. 20 Gigante).

<sup>270</sup> Plut., *An seni*, 787c.

ordenó a unos niños que lo cubrieran de estiércol, pero bajo ese estrés habría muerto al día siguiente y habría sido enterrado en el ágora.<sup>271</sup> A propósito de esta versión, García Quintela comenta que, si se da crédito a Hermipo, Heráclito habría sido sepultado en el ágora como un héroe, con un simbolismo propio de alguien considerado como imprescindible para su *polis*.<sup>272</sup> Desafortunadamente, no contamos con evidencia textual ni arqueológica que respalde esta anécdota, tanto que dicho estudioso concluye que “un personaje tan distante de sus conciudadanos difícilmente podría ser enterrado en el ágora”,<sup>273</sup> por lo que, más bien, se trataría también de un detalle agregado posteriormente a la tradición. Dicha tradición, como se ha observado, fue recibiendo nuevos elementos para construir una imagen del filósofo efesio que respondiera a las expectativas del público —constituido sobre todo por una clase acomodada y en busca de adquirir una cultura general a través de la lectura de obras misceláneas con fines de entretenimiento masivo— que, en la antigüedad tardía, gustaba de leer las biografías de las celebridades intelectuales del pasado.

Con todo, la versión más famosa y difundida sobre el final de Heráclito indicaba como causa de muerte la hidropesía, confirmada incluso por el emperador Marco Aurelio Antonino, quien dice: “Tras haber teorizado tanto sobre la naturaleza de la conflagración del universo, Heráclito murió cuando, lleno de agua por dentro, se untó todo el cuerpo con estiércol”.<sup>274</sup> La historia sobre su muerte, los elementos que se le agregaron y los supuestos enigmas que el filósofo habría planteado debieron de ser anécdotas construidas con base en ciertos pasajes de la obra del efesio, quien sin saberlo, de acuerdo con Chitwood, habría dejado su propio obituario.<sup>275</sup> Para finalizar, resulta pertinente citar los versos compuestos por Diógenes Laercio que sintetizan el final del filósofo:

Muchas veces de Heráclito me admiró como, tras apurar  
el sentido de la vida, con triste sino, así muriera.  
Pues una penosa enfermedad inundó su cuerpo de agua,  
extinguió la luz de sus ojos y le aportó la sombra.<sup>276</sup>

---

<sup>271</sup> Diog. Laert., IX, 4. (= Hermipp. Hist., Fr. 29 Wehrli).

<sup>272</sup> García Quintela, *op. cit.*, p. 55.

<sup>273</sup> *Ibidem*.

<sup>274</sup> M. Aur., *Med.*, III, 3, 4.

<sup>275</sup> Chitwood, *op. cit.*, p. 80.

<sup>276</sup> Diog. Laert., IX, 4. (= *Anth. Pal.*, VII, 127). Este epigrama compuesto por Diógenes Laercio fue incorporado posteriormente a la *Antología Palatina*.

Este epigrama representa un eco de las diversas anécdotas transmitidas sobre la muerte de Heráclito, así como de dos de sus fragmentos que hacen referencia a la muerte del alma por efecto del agua: “Para las almas es muerte convertirse en agua; para el agua es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma”,<sup>277</sup> y la probable paráfrasis del mismo: “Para las almas es placer o muerte volverse humedad... y... nosotros vivimos la muerte de aquéllas y aquéllas viven nuestra muerte”.<sup>278</sup> A partir de estos fragmentos se podría concluir que las anécdotas sobre el remedio para curar la hidropesía que supuestamente habría padecido Heráclito, comulgarían con la propuesta sobre el ciclo del alma, cuyo final sobrevendría al volverse agua. Por otra parte, que Heráclito haya decidido enterrarse bajo boñiga para curarse, debe estar conectado con la idea de que la tierra es un medio para absorber el agua, pues la tierra representa la muerte del agua de acuerdo con el arriba citado Heraclit. 22 B36 DK.

Así pues, como se ha observado en este apartado, la tradición anecdótica que da cuenta del aislamiento y muerte de Heráclito parece construida a partir de sus fragmentos y de los comentarios que hicieron a su tratado pensadores posteriores, como Aristóteles y Teofrasto. De tal suerte, los biógrafos de la antigüedad, al no encontrar otra información sobre la muerte del filósofo, debieron de tomar como punto de partida elementos presentes en su libro, para configurar así una imagen de Heráclito acorde con sus declaraciones doctrinales, la cual se fue construyendo paulatinamente en el imaginario colectivo, cosa que explica también la presencia de las variantes arriba presentadas.

### 3.2 Influencias intelectuales

Las influencias intelectuales de Heráclito se pueden extraer de los indicios que él mismo dejó en su obra, de la que algunos fragmentos supervivientes hacen alusión a personajes de su época y anteriores, pues formula severas críticas contra varios de los pensadores considerados en aquel momento pilares de la cultura griega, con expresa referencia a Homero, Hesíodo,

---

<sup>277</sup> 22 B36 DK (= Clem. Al., *Strom.*, VI, 16).

<sup>278</sup> 22 B77 DK (= Numen. fr. 35 Thedinga). Marcovich en su edición de los fragmentos de Heráclito (Marcovich, *op. cit.*, p. 413-417) sostiene que este supuesto fragmento en realidad es una glosa construida a partir del B36 y B67 DK. Por su parte, Robinson, *op. cit.*, p. 130 ss. sugiere que el B77 DK es una reminiscencia de los frr. 22 B36 y B62 DK.

Hecateo, Jenófanes, Arquíloco y, sobre todo, Pitágoras.<sup>279</sup> En mucho menor medida, se observan valoraciones positivas sobre otros personajes de su tiempo, pues sólo se refiere con admiración a su conciudadano (y contemporáneo) Hermodoro y al seguramente anterior Bías de Priene,<sup>280</sup> incluido entre los Siete Sabios; del mismo modo, es evidente la favorable opinión de Heráclito respecto a la tradición oracular, con explícita mención de la Sibila de Cumas y del “soberano cuya sede profética está en Delfos”, es decir, Apolo.<sup>281</sup>

En consonancia con la valoración negativa del saber tradicional que se desprende de los fragmentos de Heráclito, Diógenes Laercio transmite la tradición de que el efesio afirmaba saberlo todo y de que no había sido discípulo de nadie, sino que “él sostenía haberse investigado a sí mismo y haberlo aprendido todo por sí mismo”,<sup>282</sup> testimonio que se corrobora con el fr. B101 DK, en el que Heráclito dice: “Me investigué a mí mismo”,<sup>283</sup> sentencia que parece estar inspirada en (o pueda quizá ser una réplica a) la afamada máxima “Conócete a ti mismo”,<sup>284</sup> emanada, según Platón, de la sabiduría popular<sup>285</sup> o formulada por los Siete Sabios, quienes la dedicaron en una inscripción al dios Apolo en el Templo de Delfos.

A partir de ello, se puede suponer que Heráclito propone como método de investigación de la realidad un proceso de introspección: la búsqueda en sí mismo. Pues, en palabras del efesio, “Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento (λόγος)”.<sup>286</sup> Este fragmento igualmente se refiere a la búsqueda interior, encarnada en el alma, que califica de ilimitada, pero, además, censura por implicación la búsqueda a través de caminos ajenos o externos al propio individuo, tal vez haciendo alusión a que la erudición, como se verá más adelante, desviaría a los hombres del camino de la introspección para alcanzar la sabiduría. De esta manera,

---

<sup>279</sup> 22 B40, 41, 42, 56, 57, 81 y 129.

<sup>280</sup> 22 B121 y B39 DK

<sup>281</sup> 22 B92 y B93 DK.

<sup>282</sup> Diog. Laert., IX, 5.

<sup>283</sup> 22 B101 DK (= Plut., *Adv. Colot.*, 118c): ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν.

<sup>284</sup> Pl., *Prt.*, 343a-b, nos da la versión más antigua conservada de la lista de los Siete Sabios: Tales de Mileto, Bías de Priene, Pítaco de Mitilene, Cleóbulo de Lindo, Solón de Atenas, Quilón de Esparta y Misón de Quenas. Pausanias (X, 24, 1) parece tomar como fuente este pasaje de Platón. En cambio, Diog. Laert I, 40 ss. ofrece otras variantes de integración de los Siete Sabios.

<sup>285</sup> Pl., *Chrm.*, 164d.

<sup>286</sup> 22 B45 DK (= Diog. Laert., IX, 7).

como han sugerido algunos estudiosos de Heráclito,<sup>287</sup> es posible establecer una conexión entre el fr. B101 y el 45, en la medida que propone que el autoconocimiento implica también el conocimiento de la realidad, pues macro- y microcosmos dependen de un mismo principio en los planteamientos heracliteos. En efecto, la enigmática declaración de Heráclito en el fr. B101 DK no parecería aludir al ‘yo’ como un microcosmos insondable, sino más bien se referiría al imperativo gnoseológico de autonomía crítica, el cual aparece ya formulado desde el inicio mismo de la obra de este filósofo cuando afirma que (fr. B1 DK) “palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es”.<sup>288</sup> Esto resulta compatible no sólo con la crítica que Heráclito dirige a otros intelectuales contemporáneos o anteriores a él por su afán de recopilar datos e informaciones no adquiridas por ellos mismos (fr. B 40, 81, 129, etc.), sino también con el fr. B45 DK<sup>289</sup> en el que Heráclito plantea el acto de autoconocimiento como un largo camino de reflexión individual sobre la base de la experiencia directa de la realidad y de su expresión verbal en términos del λόγος.

Los dos fragmentos arriba citados (fr. B45 y 101 DK) pueden ser interpretados también en clave ética, como una aplicación de la máxima délfica, “Conócete a ti mismo”,<sup>290</sup> en la que parecen estar fundados; en este sentido, gracias a un proceso de autodescubrimiento el hombre cobraría conciencia de su lugar en el mundo y en la *polis*. En contraste con este método epistemológico, en un célebre pasaje de su libro, correspondiente al actual Heraclit. 22 B40 DK (que se transcribe abajo), Heráclito presentó el conocimiento tradicional de los sabios reconocidos por el vulgo como una mera compilación de información, debido a que no implicaba una correcta comprensión de la realidad.

---

<sup>287</sup> “If Heraclitus is stressing the word ‘myself’, he might perhaps be suggesting that he does well to direct at himself, as well as to the real as such, any attempt at a serious explanation of the real and its operations. For the self is a microcosm of the whole universe in the ‘depth’ of its ‘measure’ (fragment 45). The contrast might also be between himself and others (or, as we might put it, ‘others minds’); the former, Heraclitus could be suggesting, is more readily investigable than the latter.” Robinson, *op. cit.* p. 147.

<sup>288</sup> Para la interpretación del fr. 22 B101 DK en términos no de introspección ajena a la realidad sino de cuestionamiento autónomo, véase Marcovich, *op. cit.*, p. 57: “The enigmatic saying might belong to this Group if it implies: ‘I asked myself [sc. about the solution of the riddle of Logos], and nobody else’”.

<sup>289</sup> Véase Marcovich, *op. cit.*, p. 366-367 (“You will never discover the ends of soul in any part of the earth-surface, because its measure is hidden in the *depth* (sc. of the human organism, i.e. in the blood”), donde este estudioso ve en “el camino (ὁδός)” por recorrer la dimensión horizontal y en la profundidad del λόγος la dimensión vertical.

<sup>290</sup> Platón, como se dijo antes en el texto, da el testimonio más antiguo sobre dicha máxima, de quien Pausanias (X, 24, 1-2) pudo tomar la información sobre los Siete Sabios para incorporarla a su propia obra.

Ahora bien, Soción reportaba que el efesio habría sido discípulo de Jenófanes,<sup>291</sup> mientras que otras fuentes mencionan también que habría sido discípulo del pitagórico Hípaso.<sup>292</sup> Sin embargo, como no hay otras evidencias que lo comprueben y la cronología y los lugares de residencia de estos personajes resultan incompatibles con un presunto contacto con Heráclito, se puede concluir que en realidad ellos no fueron maestros de Heráclito y que su conexión posterior con él en la doxografía, por ejemplo la de Hípaso, está apoyada en similitudes doctrinales superficiales.<sup>293</sup> Por el contrario, algunas pistas más seguras sobre cuáles fueron las influencias intelectuales sobre Heráclito se pueden obtener a partir de las alusiones que hace a otros pensadores de la antigüedad en sus fragmentos. De la lista presentada al inicio de este apartado, cabe destacar a cuatro intelectuales especialmente señalados, contra quienes habría dirigido una severa crítica conjunta, debido a que, en palabras del mismo Heráclito, “Mucha erudición no enseña inteligencia (νόος);<sup>294</sup> si no, se lo habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y, a su turno, tanto a Jenófanes como a Hecateo”.<sup>295</sup>

Diógenes Laercio, quien transmite dicho pasaje, lo cita como prueba del carácter arrogante que se atribuía a Heráclito, en virtud del duro señalamiento acerca de la “muchísima erudición” que no produce “inteligencia”, cosa que podemos ver como una crítica tanto a las tradiciones sapienciales más acreditadas en la Grecia arcaica (es decir, la poesía épica y didáctica), como a las nuevas prácticas intelectuales de su tiempo (filosofía, cosmología, etnografía, etc.), lo que refleja que, para Heráclito, la dedicación a esos métodos de búsqueda acumulativa no era una forma útil para ensanchar los horizontes intelectuales de quienes los ponían en práctica. En efecto, los grandes representantes de dichas disciplinas acumulaban saberes que, para el efesio, no implicaban el uso de la capacidad cognitiva o νόος,<sup>296</sup> ya que

---

<sup>291</sup> Diog. Laert., IX, 5 (= Sot., fr. 30 Wehrli).

<sup>292</sup> *Suda*, s.v. Ἡράκλειτος (472 Adler).

<sup>293</sup> Hípaso, el metapontino, con su doctrina sobre el fuego como el principio de todas las cosas (ἀρχή). Vid. Arist., *Metaph.*, I, 3, 984a, 5-8.; Simpl., in *Phys.*, 23, 33.

<sup>294</sup> Dado que νόος parece corresponder aquí a la capacidad cognoscitiva, en la traducción reemplacé “comprensión” por “inteligencia”. Vid. traducción de Raúl Caballero en *El Libro de Heráclito 2500 años después*, p. 26.

<sup>295</sup> 22 B40 DK (= Diog. Laert., IX, 1). La conexión de Heráclito con Jenófanes podría deberse a concordancias textuales detectadas entre la apertura de la obra del efesio (22 B1 DK) y un fragmento del colofonio (21 B34 DK), sobre lo cual véase Raúl Caballero, “El libro de Heráclito reconstruido por S. Mouraviev: ¿Una ofrenda a Ártemis Efesia o al dios Glauco?”, en *El libro de Heráclito 2500 años después*, pp. 162, 168-170.

<sup>296</sup> 22 B 40 DK (= Diog. Laert., IX, 1); B104 DK (= Procl., in *Alc.*, 256, 2-5).

“Una sola cosa es lo sabio: conocer la facultad de juicio (γνώμη) que guía todas las cosas a través de todas”.<sup>297</sup> Heráclito, entonces, polemiza contra la acumulación de datos o el saber extensivo y, en cambio, propone que, a través de la búsqueda autónoma, los individuos se percaten de que hay una fuente única de todo el saber. Quizá su invitación a esta nueva forma de conocimiento sea especialmente de tipo metodológico, de tal suerte que, al tiempo que exige la consideración del λόγος como el origen de todo el saber que está a disposición de los hombres, también permite conectar la explicación de la realidad implícita en el λόγος con una norma inteligente que determina el curso de todas las cosas.<sup>298</sup>

La verdadera sabiduría estaría, de acuerdo con sus propias declaraciones en el reconocimiento de este principio único que rige todo y en el que confluyen todas las cosas (B50 DK: “Cuando se escucha, no a mí, sino al *lógos*, es sabio convenir en que todas las cosas son una”), reconocimiento para el que se requiere que los hombres se conozcan a sí mismos. Dan testimonio de este requisito por un lado el fr. B116, en el que Heráclito declara: “Todos los hombres participan de conocerse a sí mismos y del ser sabios”,<sup>299</sup> así como, por otro lado, el fr. B108 DK en el que afirma que lo Sabio es algo distinto de todo lo demás,<sup>300</sup> pues esa sabiduría que escuchó Heráclito del λόγος, no había sido alcanzada por la erudición de sus predecesores en ninguna de sus formas (etnográfica, filosófica, poética). En efecto, en oposición al λόγος, el efesio pone en un solo conjunto las diferentes tradiciones del saber griego, tanto el repertorio cultural épico, como la naciente tradidística científica y la historia.

De acuerdo con la interpretación más aceptada del fr. B40 DK, Heráclito opondría la mera acumulación de datos que no produce comprensión o entendimiento, como sucede en el caso de los intelectuales mencionados ahí, al ejercicio de una capacidad de juicio crítico

---

<sup>297</sup> 22 B41DK (= Diog. Laert., IX, 1). Para captar mejor el sentido del término griego γνώμη reemplacé en la traducción el término “inteligencia” por “facultad de juicio” (vid. *A Greek-English Lexicon*, s.v. γνώμη).

<sup>298</sup> 22 B1 (= Sext. Emp., *Math.*, VII, 132); B72 DK (= M. Aur., *Med.*, IV, 46); sobre la función del λόγος como principio regulador de todo, véase abajo el apartado 3.4 “El λόγος como precepto de orden entre los hombres”.

<sup>299</sup> 22 B116 DK (= Stob., *Flor.*, III, 5, 6).

<sup>300</sup> Este fragmento ya fue citado y comentado en el apartado 3.1.1 “Interacción y tensión con sus conciudadanos”.

(indicado por el *nóos*),<sup>301</sup> que es lo único que permite realmente captar el *lógos* con una perspectiva seria, con mente abierta y receptiva.<sup>302</sup>

Es decir, para el efesio, la erudición y la transmisión de datos no deberían darse por sentadas como medios infalibles para la comprensión de la realidad, pues, según su opinión, estos métodos de conocimiento no permiten un verdadero entendimiento de la realidad, lo que subraya la necesidad de partir de una facultad o capacidad de juicio autónoma para alcanzar la sabiduría. Sobre esta cuestión, es pertinente traer a colación el comentario de Hülsz acerca del desdén satírico con el que Heráclito se refiere a los poetas y que tiene como punto focal mostrar la fallida pretensión cognoscitiva de varias obras literarias y otras empresas intelectuales que gozaron de un amplio reconocimiento social.<sup>303</sup> Uno de los ejemplos que mejor ilustran el fracaso epistemológico incluso de los más renombrados sabios tradicionales es la crítica que Heráclito lanza contra Homero: “Se equivocan los hombres acerca del conocimiento de las evidencias, al igual que Homero, quien fue el más sabio de todos los griegos. A éste, en efecto, lo engañaron unos niños que, mientras se estaban matando los piojos, le dijeron: todo aquello que vimos y atrapamos, eso lo dejamos; todo lo que, en cambio, no vimos ni atrapamos, eso nos lo llevamos.”<sup>304</sup>

Esta imagen irónica, según Hülsz, del sabio poeta que resulta engañado por unos niños al no poder descifrar el enigma formulado por ellos, subraya la incapacidad de comprender incluso lo evidente.<sup>305</sup> Pues, según Heráclito, el célebre poeta no habría sido capaz de reconocer la realidad debido a su falta de perspicacia, como deja ver el fragmento recién citado del efesio, en el que probablemente hay que contar con la ceguera tradicionalmente atribuida a Homero, estado que lo dejaba a expensas de la evidencia captada sólo por su sentido del oído, que se revela incapaz de captar el *lógos*. A la serie de pasajes en los que Heráclito expresa un juicio condenatorio acerca de Homero, como representante del saber tradicional, cabe agregar Heraclit. 22 B42 DK: “Homero es digno de ser expulsado de las

---

<sup>301</sup> Para la interpretación del fr. B40 DK y de la conexión entre el *nóos* y el *lógos* véase Marcovich, *op. cit.*, pp. 64 s.

<sup>302</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 106-107: “The point of this fragment seems to be that the mere accumulation of facts does not automatically produce insight or understanding (noos), though serious, patient, and open-minded research is of course an absolute sine qua non for the final acquisition of such insight (see fragments 18, 22, 35). Insight will naturally be into that logos which states the truth of things.”

<sup>303</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 26.

<sup>304</sup> 22 B56 DK (= Hippol., *Haer.*, IX, 9, 5); trad. Omar Álvarez Salas.

<sup>305</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 26.



competiciones y azotado; y Arquíloco, de modo similar”.<sup>306</sup> En este último fragmento vemos que su crítica está dirigida contra esos dos poetas canónicos en la tradición griega antigua a causa, quizá, de que, según nuestro filósofo, sus composiciones buscaban entretener a la gente y no mostrar la realidad tal como éste la concebía con base en un análisis racional.

Otro fragmento que cuestiona las enseñanzas de los poetas, a quienes condena por carecer de una mente más abierta y receptiva hacia el sentido profundo de la realidad que les rodeaba, como era el caso de los dos arriba mencionados que fueron considerados como paradigmas fundamentales de la cultura griega, sería el siguiente dirigido contra Hesíodo: “Maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, ya que son una sola cosa”.<sup>307</sup> Robinson comenta respecto a este fragmento que:

Hesiod, in saying that night ‘produced’ day, failed to see their reciprocal relationship, and in so doing missed the fact of their ‘unity’. The unity in question is the unity of complementarity and reciprocity, not of identity. Night and day are what Heraclitus elsewhere (fragment 10) calls ‘things taken together’ (like, say, concave and convex), which can be seen as a continuum (and thus ‘one’) where so taken. Elsewhere (fragment 67) their continuousness is called ‘God’.<sup>308</sup>

Si tomamos como válida la interpretación de Robinson, la crítica de Heráclito en contra de estos autores tenía como base otra de sus tesis fundamentales sobre la comprensión de la realidad, la llamada “coincidencia de los opuestos”, cuya expresión más elocuente se encuentra en Heraclit. 22 B10 DK: “Acoplamiento: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas una y de una todas las cosas”.<sup>309</sup> Así pues, los poetas (Homero, Arquíloco y Hesíodo) y eruditos (Pitágoras, Jenófanes y Hecateo) denostados por el efesio en los pasajes arriba citados —Heraclit. 22 B42; 57; 40 DK—, se dedicaron a transmitir una visión falsa o incompleta de la realidad con base en la acumulación de información desorganizada. En efecto, al no decodificar correctamente el mensaje del λόγος que, de manera enfática, prescribía superar la apariencia de multiplicidad y de contrariedad, su búsqueda no conducía hacia lo Sabio que el propio Heráclito enuncia en el también arriba citado Heraclit. 22 B41 DK. El sendero correcto,

---

<sup>306</sup> 22 B42 DK (= Diog. Laert., IX, 1).

<sup>307</sup> 22 B57 DK (= Hyppol., *Haer.*, IX, 10, 2).

<sup>308</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 120.

<sup>309</sup> 22 B10 DK (= Ps.-Arist., *De Mundo* 5, 396b).

entonces, llevaría hacia la capacidad de comprender esa “facultad de juicio que guía todas las cosas”, es decir, el λόγος, de acuerdo con el cual, en palabras del efesio (Heraclit. 22 B1 DK), todo sucede.

En la misma línea de análisis de Robinson, habría que añadir la idea de Armonía —en el sentido primigenio de “ensamble” o “unión de partes”— desarrollada por el efesio, que es concebida como la unidad complementaria y recíproca de los contrarios, como lo expresa el propio filósofo con la siguiente imagen: “No comprenden cómo converge consigo mismo aquello que diverge: armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira”,<sup>310</sup> con la que resulta también perfectamente compatible otra declaración transmitida a nosotros por Hipólito, el mismo que nos conservó el fragmento anterior: “Armonía invisible es más fuerte que la visible”.<sup>311</sup> De modo que, si captamos el sentido profundo del ensamble conceptual que unifica todas las cosas, en la oposición aparente descubriremos la convergencia incluso de aquellas cosas que muestran discrepancia superficial, la conciencia de lo cual permite alcanzar el verdadero conocimiento. A la vista de estas declaraciones, podríamos sugerir, de acuerdo con Chitwood,<sup>312</sup> que Heráclito se consideró a sí mismo como una especie de árbitro de la verdadera sabiduría, ya que sólo quien, como él mismo, escucha el λόγος, alcanza la sabiduría.<sup>313</sup> No sólo esto, pues en virtud de haberla alcanzado, el filósofo efesio se convertiría a su vez en el portavoz de ese precepto que gobierna todas las cosas.

En contraste con la concepción epistemológica antes descrita, en Heraclit. 22 B81 DK: “(Pitágoras) iniciador de fraudes”<sup>314</sup> y B129 DK: “Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que todos los hombres y, tras hacer una selección, compuso estos escritos, que son su propia sabiduría, mucha erudición, artificio engañoso”,<sup>315</sup> Heráclito utiliza la figura de Pitágoras para ejemplificar aquellas prácticas que consistían en acumular información sin incentivar el entendimiento ni el desarrollo de la capacidad cognitiva. De acuerdo con estos fragmentos, es posible ver que, para el efesio, las enseñanzas de Pitágoras consistían en una erudición dirigida a engañar a los hombres, pues éstas no se enfocaban en

---

<sup>310</sup> 22 B51 DK (= Hippol., *Haer.*, IX, 9, 1), trad. Omar Álvarez Salas.

<sup>311</sup> 22 B54 DK (= Hippol., *Haer.*, IX, 9, 5), trad. Omar Álvarez Salas.

<sup>312</sup> Chitwood, *op. cit.*, p. 61.

<sup>313</sup> Para esto, véanse Heraclit. 22 B50 (= Hippol., *Haer.*, IX, 9, 1); B41 DK (= Diog. Laert., IX, 1).

<sup>314</sup> 22 B81 DK (= Phld., *Rh.*, I, cols. 57 y 62). Por medio de Timeo (*FGrH* fr. 132 Jacoby) se sabe que el reproche de Heráclito estaba dirigido contra Pitágoras.

<sup>315</sup> 22 B129 DK (= Diog. Laert., VIII, 6), trad. Omar Álvarez Salas.

lo común, es decir, en el λόγος. La práctica intelectual de dicho filósofo correspondería a la situación descrita por Heráclito en los fr. B1 y B2 DK, donde se denuncia que el λόγος no es entendido pese a ser escuchado por los hombres, pues ellos, al igual que el mismo Pitágoras, creen tener un pensamiento privado. Este análisis es el que Robinson realiza sobre Heraclit. 22 B129 DK, que conecta con los otros fragmentos de Heráclito (arriba citados) que se refieren a Pitágoras (Heraclit. 22 B40 y B81 DK).

While we cannot know what the ‘writings’ are that Pythagoras is supposed to have ‘selected’, or even their provenance, we can reasonably guess that what made the enterprise ‘disreputable’ in Heraclitus’ eyes was the fact that it was devoid of a basic understanding of how to investigate the real. Instead of listening to the ‘common’ *logos* and looking carefully at the world, Pythagoras chose to compile a ‘private’ wisdom or philosophy (see fragment 2) from the views of others.<sup>316</sup>

Esto significa que, para el efesio, su casi contemporáneo Pitágoras —cuya reputación de sabio investigador de una gran cantidad de temas debió de conocer cuando éste todavía residía en Samos y no había todavía fundado la escuela pitagórica en Crotona bajo el modelo de una sociedad secreta—<sup>317</sup> representaba el modelo del pensador que perseguía un conocimiento privado, distinto del λόγος. A los ojos de Heráclito, el filósofo de Samos no era un observador selecto de la información transmitida por el λόγος, ni un buen seguidor de las enseñanzas que lo podrían encaminar al sendero de la verdadera sabiduría y de la ley que rige todo. De esta forma, Heráclito condena los métodos de enseñanza practicados por los líderes de opinión y la información que éstos divulgaban en aquel entonces, al tiempo que critica a los pensadores que la tradición había colocado en un pedestal, como se ve claramente en el fr. B40 DK. Así pues, en la interpretación de Hülsz, la censura en contra de aquellas figuras de la cultura griega que, en el imaginario popular de la época de Heráclito, eran consideradas como insignes maestros, se puede ver como una crítica a la tradición y al

---

<sup>316</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 164.

<sup>317</sup> Acerca de la trayectoria intelectual de Pitágoras en la primera parte de su vida desarrollada en su isla natal (que mantenía estrechos contactos con los demás centros de civilización jonia, incluida Éfeso y otras ciudades de la costa minor asiática), así como sobre el conocimiento que de su persona y doctrinas tuvieron varios contemporáneos suyos o poco posteriores a él (como Jenófanes y el propio Heráclito) véase Álvarez Salas, “Alfonso Reyes y la reescritura de la antigüedad: ‘Pitágoras’ y ‘Jenófanes’ en diálogo”, en *Recepción y modernidad en el siglo XIX. La antigüedad clásica en la configuración del pensamiento liberal, romántico decadentista e idealista*, ed. Javier Espino Martín y Giuditta Cavalletti, México, UNAM, 2019, pp. 261-304; y, L. Rossetti, “When Pythagoras was still Living in Samos (Heraclitus, frg. 129)”, en G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris, *On Pythagoreanism*, Berlín, de Gruyter (Studia Praesocratica, 5), 2013, pp. 63-76.

reconocimiento social de que gozaban.<sup>318</sup> Dicho de otro modo, se trata de una abierta denuncia en contra de las diversas propuestas epistemológicas que se podían reconocer en la tradición poética, filosófica y literaria, que el efesio presentaba como engañosas. Ello ponía en tela de juicio los prototipos de la imagen popular de la sabiduría griega y subrayaba la falta de criterio de los hombres comunes que, sin hacer ningún ejercicio de reflexión, recibían confiados toda la información que les era ofrecida por aquellos exponentes del saber.

En palabras del mismo Heráclito, “¿Qué es lo que comprenden o se proponen? ¿Hacen caso a los aedos del pueblo y toman como maestro a la masa, ignorando que muchos son los malos, pocos los buenos?”<sup>319</sup> A propósito de esto, cabe llamar la atención hacia una sentencia atribuida a Bías de Priene, a la que probablemente el efesio estuviera remitiendo en la segunda parte del pasaje recién citado: “La mayoría de los hombres son malos”.<sup>320</sup> Con ello, señala que el error de los hombres era dejarse engañar por las recitaciones tradicionales y por el enfoque memorístico hacia el saber, desviándose del camino hacia la introspección (Heraclit. 22 B101 DK), que llevaría a los hombres por el camino del buen juicio, como se lee en Heraclit. 22 B41 DK. Recapitulando lo dicho anteriormente, Heráclito habría sostenido que el sendero hacia la sabiduría no era una cuestión de cantidad de conocimientos, sino de la capacidad de reflexión y de la formulación de un juicio acorde con el mensaje del *lóγος*. Este juicio empezaba por la exploración del interior de uno mismo, el cual dirigiría a los hombres a la verdadera sabiduría y, por ende, a que cobraran conciencia del principio que lo gobierna todo, es decir, del *lóγος*.

En contraste con los señalamientos críticos del efesio hacia la tradición poética, así como hacia la naciente tratadística científica y filosófica de su tiempo, se observa en sus fragmentos una opinión positiva sobre el oráculo de Apolo délfico y sobre la Sibila, quien enunciaba los oráculos del propio Febo.<sup>321</sup> Debido a la forma en que los mensajes de dichas figuras se expresaban, es decir, a través de enigmas verbales y formulaciones colmadas de un simbolismo profundo, la reflexión sobre tales expresiones promovería el acto de la autorreflexión en aquellas personas que iban en busca de una explicación legítima y válida

---

<sup>318</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 27-29.

<sup>319</sup> 22 B104 DK.

<sup>320</sup> Siete Sabios 10.3 ζ DK (= Stob., *Flor.*, III, 1, 172), trad. Omar Álvarez Salas; esta declaración proviene de una recopilación de sentencias de los Siete Sabios hecha por Demetrio de Fálero.

<sup>321</sup> Paus., X, 12.

de la realidad. Uno de los ejemplos más notables acerca de la aceptación del estilo oracular por parte de Heráclito lo tenemos justamente en su señalamiento sobre Apolo: “El señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino indica por medio de signos”.<sup>322</sup> Tras la lectura de este pasaje es inevitable la evocación de la máxima, ya mencionada antes, “Conócete a ti mismo”, inscrita, de acuerdo con Pausanias, en la pronaos de ese Templo de Apolo en Delfos. A su vez, la consideración de Heráclito sobre que el oráculo de Apolo revelaba pistas sobre la verdad nos remitiría a la declaración contenida en Heraclit. 22 B101 DK. Lo anterior, reafirmaba la postura del efesio de que, a partir de la introspección, se puede llegar a la sabiduría y por ende a la verdad, pues de acuerdo con la letra de Heraclit. 22 B41 DK, en el entendido de que una sola cosa es lo sabio, entonces la comprensión de uno mismo llevaría a la comprensión de toda la realidad. El mensaje de la divinidad, en palabras de Heráclito “no oculta”, más bien requiere de la total atención del interlocutor para ser decodificado. En síntesis, el oráculo incentivaba a los hombres a autoanalizarse para descubrir las respuestas a sus dudas. En esencia, Heráclito invita a ahondar en el sentido no evidente de la realidad, del cual sólo hay indicios velados en la superficie de los objetos y de las palabras.<sup>323</sup>

Así pues, la valoración positiva de Heráclito sobre el oráculo de Apolo debió de estar determinada por el estilo oracular que, en su opinión, obligaría a los hombres a cobrar conciencia de sí mismos a través de la meditación y reflexión. Ello sería patente en el eco de la máxima délfica arriba mencionada perceptible en Heraclit. 22 B101 DK: “Me investigué a mí mismo”,<sup>324</sup> pues enfatiza el papel fundamental de la auto-observación por parte de cada individuo para adquirir el verdadero conocimiento. Aunado a esto, el efesio también hace una referencia aparentemente aprobatoria a otro mensajero de los dioses: “La Sibila, con una boca delirante profiere palabras sin risa, sin afeites ni aromas, mil años alcanza con su voz por obra del dios”.<sup>325</sup> En vista del fragmento sobre la Sibila, de acuerdo con Robinson, a pesar de que no es posible determinar exactamente qué relación hubo entre la sacerdotisa del

---

<sup>322</sup> 22 B93 DK (= Plut., *De Pyth. or.*, 404d-e).

<sup>323</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 143: “Given the notorious ambiguities of the utterances of the Delphic Apollo, it is not difficult to see why Heraclitus should characterize him, not as clearly revealing or utterly concealing, but as forever offering only indications of the truth; indications, it may be added, which are highly likely to mislead those who place their faith merely in the surface-meaning of statements.”

<sup>324</sup> 22 B101 DK (= Plut., *Adv. Colot.*, 1118c).

<sup>325</sup> 22 B92 DK (= Plut., *De Pyth. or.*, 397a); trad. Omar Álvarez Salas.

oráculo de Apolo en Delfos y la Sibila, se puede asumir que el efesio vio a ambas como canales válidos y ampliamente reconocidos para transmitir el mensaje del dios que les daba inspiración.<sup>326</sup>

Así pues, Heráclito valoraba altamente el estilo oracular con el que los cultos canónicos de su tiempo solían transmitir los mensajes de la divinidad, adoptando así la manera de formulación enigmática propia de la Sibila, como él mismo lo anuncia al referirse de manera aprobatoria a los oráculos que ésta emitía (Heraclit. 22 B92 DK). Además del abierto elogio a la forma velada de comunicar que es propia del oráculo delfico, dicha formulación enigmática no correspondería necesariamente para Heráclito a un *pathos* religioso,<sup>327</sup> sino que se puede interpretar más bien como un mecanismo de provocación intelectual dirigido al receptor del mensaje, en quien se promueve así una reflexión más profunda surgida del intento de decodificarlo.

Por otra parte, con base en el estudio de Eduard Norden se puede aceptar que el estilo de escritura practicado por Heráclito es manifestación de una prosa artística que nació como respuesta a las formas discursivas propias de la epopeya griega, en especial de la homérica, de la que, sin embargo, adopta el lenguaje metafórico, los juegos pseudo-etimológicos y la formulación rítmica de las ideas.<sup>328</sup> De acuerdo con dicho estudioso, el trasfondo del estilo de escritura particular desarrollado en la Jonia consistió en el desarrollo de una prosa artística que se opuso a las formas poéticas tradicionales, en especial a la representada principalmente por la poesía hexamétrica de matriz homérica. El lenguaje literario de Heráclito tendría como característica primordial la adopción de una forma antitética de argumentación, a través de contrastes entre opuestos aparentes y como anticipación de la corriente sofística que opondría *physis* (naturaleza) a *nómos* (ley).<sup>329</sup> Además, el filósofo efesio echa mano de juegos fónicos para expresar de manera impactante su mensaje doctrinario. Hay testimonio evidente de esto en muchos de los fragmentos conservados de la obra de Heráclito, como en el fr. B50, en el

---

<sup>326</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 143.

<sup>327</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 35.

<sup>328</sup> Eduard Norden, *La prosa artística griega. De los orígenes a la edad augustea*, trad. esp. Omar Álvarez y Cecilia Tercero, México, UNAM, 2000, p. 30-31, 33-34, 57, 60-62.

<sup>329</sup> *Ibid.*, pp. 35 (“El filósofo...dio expresión al pensamiento de su época sobre la costumbre tradicional y la verdad objetiva”) y 38, donde se conecta a Heráclito con Demócrito y con los sofistas.

que τοῦ λόγου a todas luces tiene un eco fónico en el verbo ὁμολογεῖν.<sup>330</sup> Al respecto, vale la pena leer la opinión de Enrique Hülsz: “El juego fonético de *logoú-homo-logeîn*, buen ejemplo de un recurso estilístico abundantemente empleado por Heráclito, está al servicio de la exigencia teórica (ético-metafísica) que es su mensaje medular: el hablar, el pensar y el obrar humano deben coincidir con el orden objetivo de lo real.”<sup>331</sup>

Con base en la información recabada en los fragmentos de nuestro filósofo, se observa la influencia que tuvo sobre éste Bías o Biante de Priene, considerado uno de los Siete Sabios.<sup>332</sup> Heráclito dice explícitamente lo siguiente: “En Priene nació Bías de Teutameo, cuya valía era mayor que la de los demás”.<sup>333</sup> Se puede pensar que la valía (λόγος) de Bías a la que se refiere el efesio sea su λόγος, entendido como su capacidad de argumentar a favor de una causa; esto, posiblemente, se debió a la reputación que lo rodeaba como un gran orador y defensor de causas, además de una especie de diplomático en su época.<sup>334</sup> Esto podría estar ligado al enfrentamiento entre Priene y Samos en el que Bías habría participado como mediador o representante legal, en opinión de Jaume Pòrtulas, en favor de su tierra natal durante la primera mitad del siglo VI a.C.<sup>335</sup> En consonancia con lo anterior, Robinson opina lo siguiente sobre el λόγος al que se refiere Heráclito en el fragmento en cuestión:

Clearly means ‘esteem’ or ‘account’. It echoes that other sense of *logos* that begins Heraclitus’ book (fragment 1), in the sense that someone of esteem or account is precisely such because *logoi* are uttered about him. Nothing deeper than this, however, appears to be intended.<sup>336</sup>

---

<sup>330</sup> Esto se ve en especial en 22 B 48 y 114 DK, donde aparecen las parejas casi homófonas ξὺν νόωι / ζυνοῖι y βίος / βιός. No se abordará aquí con más detalle esta particularidad del estilo de escritura de Heráclito; para más detalles, *vid.* Norden, *op. cit.*, p. 29-62 (ver en especial la p. 37).

<sup>331</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 112.

<sup>332</sup> Para un panorama más detallado sobre Bías de Priene *vid.* René Bloch y Karl-Joachim Hölkenskamp, “Bias [2]”, en *Brill’s New Pauly*. Consultado el 03 del junio del 2019 <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e216480](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e216480)>.

<sup>333</sup> 22 B39 DK (= Diog. Laert., I, 88).

<sup>334</sup> Bloch y Hölkenskamp, “Bias [2]”.

<sup>335</sup> Esto se sugirió con base en una carta de Lisímaco dirigida al consejo y pueblo de Samos citada por U. von Wilamowitz-Moellendorf, “Panionion”, en *SPAW*, 1906, p. 38-57, *apud.*, Jaume Pòrtulas, “Bías de Priene”, en *Dialnet*, Universitat de Barcelona, 1993, p. 146, 148. Consultado el 20 del mayo del 2019, <<https://dialnet.uniroja.es/descarga/articulo/163882.pdf>>; Wilamowitz se basa también en una inscripción que habla del arbitraje por parte de una comisión rodia quizá antes de la intervención romana, durante el reinado de Antíoco de Megas (223 al 187 a.C.). En la inscripción se hace referencia a antiguos acuerdos en los que se establecía la frontera con Samos (*SGDI* 3758: 289 Schwyzer, *apud.*, Pòrtulas, *op. cit.*, p. 146).

<sup>336</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 106.

A partir del comentario de Robinson, cabe resaltar que la valoración positiva de Bías por parte de Heráclito se debía a que escuchaba y actuaba de acuerdo con el λόγος. Debido a que tuvo la habilidad de comprender los intereses de su comunidad y representarlos durante el enfrentamiento bélico entre Priene y Samos, si se acepta su participación según sugiere Jaume Pòrtulas. En efecto, el papel de Bías al final de este conflicto fue el de un embajador o algún tipo de representante legal de su comunidad,<sup>337</sup> según se puede reconstruir con base en un fragmento de *La Constitución de Samos* de Aristóteles, transmitido por Plutarco.<sup>338</sup>

Habría que agregar que la fama de Bías evocada por Heráclito parece corresponder a la tradición mencionada también por otros poetas casi contemporáneos —Demódoco de Leros<sup>339</sup> e Hiponacte—<sup>340</sup> que cita Diógenes Laercio,<sup>341</sup> con lo que concuerda la noticia de que fue enterrado en su *polis*, donde “Los de Priene le dedicaron un recinto sacro, el Teutameo”;<sup>342</sup> además se le dedicó un epigrama que decía, según Diógenes Laercio: “En las ilustres tierras de Priene cubre esta piedra a Biante / que aquí nació, gran gloria de los jonios”,<sup>343</sup> todo lo cual valida la fama de Bías en la antigüedad helénica como un gran orador.<sup>344</sup> Así pues, dada la amplia concordancia en la información transmitida en las fuentes citadas sobre Bías de Priene, es posible establecer que fue un personaje de gran relevancia al que se adjudicaron funciones de mediador político en el interés de su comunidad, lo que le valió el reconocimiento por su sabiduría y sus habilidades oratorias. En virtud de eso, él se convirtió en una de las pocas influencias intelectuales que Heráclito valoró de forma positiva por su capacidad argumentativa, es decir, por escuchar y actuar de acuerdo con el λόγος y, probablemente, por haber puesto en práctica dicha capacidad en el marco de la política.

Después de analizar las influencias intelectuales que pesaron sobre el pensador efesio, podemos constatar que la crítica que Heráclito dirige a los pilares de la cultura de su tiempo busca cuestionar las formas de conocimiento tradicional, pues consideraba que no daba acceso al νόος. Por ejemplo, cuando en Heraclit. 22 B35 DK dice: “Es necesario que los

---

<sup>337</sup> Pòrtulas, *op. cit.*, p. 148.

<sup>338</sup> Arist., fr. 576 Rose.

<sup>339</sup> Demod., frag. 6 Diehl.

<sup>340</sup> Hippon., frag. 123 West (= 73 Diehl).

<sup>341</sup> Diog. Laert., I, 84.

<sup>342</sup> Diog. Laert., I, 88.

<sup>343</sup> Diog. Laert., I, 85.

<sup>344</sup> Diog. Laert., I, 84.



varones amantes de la sabiduría se informen de muchas cosas”,<sup>345</sup> no parece tratarse de una simple invitación a la acumulación de conocimientos (“mucha erudición”), pues esto carecería de sustento epistemológico sino estuviera dada bajo una forma gnoseológica crítica.<sup>346</sup> En efecto, nuestro filósofo echa en cara a una serie de intelectuales entonces célebres la falta de postura crítica, según vimos arriba a propósito de Heraclit. 22 B40 y 129 DK. Por el contrario, debe de formar parte de su proyecto de investigación y reflexión sobre el conocimiento transmitido que, en opinión de Hülsz, estaba implícito en el término *ιστορίη* (*historíē*), el cual sería para Heráclito una actividad empírica que se opone a la actitud pasiva de conformarse con la convención social establecida y, por tanto, con la opinión ajena.<sup>347</sup> Así pues, es prudente suponer que la declaración de Heráclito acerca de la autoexploración tiene como fin dar fe del único método validado por él para la obtención del conocimiento,<sup>348</sup> que no es otra cosa que la aprehensión del *λόγος* que rige todas las cosas.<sup>349</sup> En este sentido, se puede decir que el efesio, en su proceso de autodescubrimiento, deconstruyó los saberes de la tradición —es decir, los paradigmas de la cultura griega que le fueron transmitidos—, para proponer en cambio una comprensión del *λόγος* mediante el uso consciente tanto del *νόος* (capacidad cognitiva) como de su percepción sensorial.

### 3.3 El libro de Heráclito y el Templo de Ártemis

De acuerdo con una tradición recogida por Diógenes Laercio, Heráclito escribió un libro que, según una versión anónima, depositó en el Templo de Ártemis de su propia ciudad, cuya fama se extendió por toda Grecia y propició que varios se volvieran seguidores de la doctrina propuesta en el texto, a quienes se denominó “heracliteos”.<sup>350</sup> Pese a que no contamos con ningún testimonio directo que corrobore que Heráclito hubiera depositado su obra en el Templo de Ártemis, esta tradición es importante por su valor simbólico, ya que representa la

<sup>345</sup> 22 B35 DK (= Clem. Al., *Strom.*, V, 141).

<sup>346</sup> Para un examen detallado de la probable conexión entre 22 B35 y B40 DK véase el trabajo de Francesc Casadesús Bordy, ¿Escribió Heráclito la palabra *philosophus* en el fragmento DK B35?, en *El libro de Heráclito 2500 años después*, pp. 127- 151.

<sup>347</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 40.

<sup>348</sup> 22 B101 DK.

<sup>349</sup> 22 B1 DK (= Sext. Emp., *Math.*, VII, 132).

<sup>350</sup> Diog. Laert., IX, 6. Para la cuestión de la existencia de ‘heracliteos’, *vid.* O. Álvarez Salas, “Cratylus and the reception of Heraclitus’ doctrine in Athens.” en *El libro de Heráclito 2500 años después*, pp. 239-268.

publicación de la obra a manera de ofrenda tanto para la diosa Ártemis como para la ciudad de Éfeso. Según Diógenes Laercio, el libro fue conocido tradicionalmente como *Acerca de la Naturaleza* (Περὶ φύσεως) —título conferido de manera genérica a los tratados de los filósofos presocráticos, cosa que acerca a Heráclito al bloque de los primeros filósofos—, el cual habría estado dividido en una tríada temática: sobre el universo, sobre el estado y sobre lo divino.<sup>351</sup>

El Templo de Ártemis efesio tuvo una gran importancia en el mundo antiguo por su arquitectura esplendorosa y la opulencia de las ofrendas que recibió desde la época del reinado de Creso de Lidia. El santuario de Ártemis y la diosa misma eran la imagen pública de Éfeso, comparable con los casos del Heraión de la diosa Hera en Samos y del santuario en Dídima de Apolo, adyacente a Mileto.<sup>352</sup> Éstos eran los grandes templos en la Jonia entre el siglo VI a.C. y principios del V a.C. que reflejaban la prosperidad de sus respectivas *poleis*, ya que construir templos de esa magnitud daba cuenta de una gran riqueza en una ciudad, lo que, a su vez, debía atraer visitantes de otras ciudades como peregrinos para depositar ofrendas. A partir de lo anterior, sería verosímil pensar que, por el hecho de que el Templo de Ártemis era un lugar muy concurrido por peregrinos —como lo prueban los restos arqueológicos—,<sup>353</sup> pudo haber favorecido que el libro de Heráclito fuera leído constantemente y por ende ampliamente conocido, dando así sustento a la tradición transmitida por Diógenes Laercio sobre el simbolismo del depósito del libro de Heráclito en el santuario. Sin embargo, independientemente de que el libro haya sido depositado o no en dicho templo, éste alcanzó una amplia difusión paralela, pues, como se verá a continuación, parece razonable pensar que se hicieron copias del ejemplar autógrafo y que éstas circularon ya en el siglo V a.C., por lo menos en Atenas.<sup>354</sup>

---

<sup>351</sup> Diog. Laert., IX, 5-6. Igualmente, en Diog. Laert., IX, 12 hay testimonio de los diferentes títulos que se dieron al libro: Diódoto lo titulaba *Gobernalle preciso para regla de la vida*, mientras otros lo designaron *Las Musas*, *Guía de conducta* y *Ordenación única del movimiento universal*. La diversidad de títulos que se aplicaron a la obra de Heráclito, de acuerdo con Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (*Los filósofos presocráticos*, vol. I, p. 323), exhibe la arbitrariedad de ajustar la obra de Heráclito a diferentes puntos de vista.

<sup>352</sup> Alexander Mazarakis Ainian e Iphigeneia Leventi, *op. cit.*, pp. 228-230. François de Polignac, “Sanctuaries and Festivals”, en *A Companion to Archaic Greece*, p. 438.

<sup>353</sup> Sobre los testimonios históricos y arqueológicos sobre el Templo de Ártemis en Éfeso, véase el capítulo 1. Orígenes y desarrollo de la *polis* de Éfeso, apartado 1.3 “Éfeso y el reino de Creso”.

<sup>354</sup> Sobre la circulación del libro de Heráclito en Atenas, *vid.* O. Álvarez Salas, “Cratylus and the reception of Heraclitus’ doctrine in Athens”, p. 239-268.

El contenido de la obra del efesio, su existencia y utilización en forma de libro físico son atestiguadas por los testimonios sobre su conocimiento a partir del siglo V a.C. en adelante. Procediendo en orden cronológico, pero no jerárquico, podemos señalar en primer lugar la probable referencia a la doctrina de Heráclito sobre la reversibilidad de los procesos de cambio que ha sido identificada en un pasaje superviviente del poema de Parménides,<sup>355</sup> quien estuvo activo entre finales del s. VI y principios del V a.C. Asimismo, otros pensadores del siglo V a.C. parecen haber conocido el tratado de Heráclito, entre ellos Demócrito de Abdera, cuyos fragmentos imitan el contenido y estilo de escritura de los fragmentos de Heráclito, más aún, algunos contienen incluso ecos textuales indudables de Heráclito,<sup>356</sup> pues varias expresiones encontradas en fragmentos del pensador de Éfeso son retomadas a la letra por el también jonio de Abdera, Demócrito.<sup>357</sup> Además, ya en el siglo V a.C. algunos médicos hipocráticos de la escuela médica de Cos podrían haber hecho eco del estilo de argumentación antitética presente en los fragmentos del efesio, como sugieren algunos casos de formulación prácticamente idéntica.<sup>358</sup>

También desde el siglo V a.C. es clara en Atenas la recepción del tratado de Heráclito, que debió ser conocido en forma de libro por personajes como Cratilo, quien según Aristóteles habría hecho una reformulación extrema de la supuesta doctrina del flujo de Heráclito.<sup>359</sup> Cratilo ha sido considerado como el seguidor o ‘discípulo’ por excelencia de Heráclito, aunque no lo conociera en persona y sólo hubiera leído su libro, quizá en la propia

---

<sup>355</sup> Parm. 28 B6, 6-9 DK (= Simpl., in *Phys.*, 117, 2). La alusión polémica a la doctrina de Heráclito fue reconocida en primer lugar por Jacob Bernays y aceptada entre otros por Diels-Kranz, si bien ha sido puesta en duda por algunos estudiosos más recientes; sobre esto, puede verse John Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 341-345.

<sup>356</sup> Algunos ejemplos de reflejos literales o casi de fragmentos de Heráclito en Demócrito fueron compilados por Norden, *op. cit.*, p. 35: Heraclit. 22 B25 DK (= Clem. Al., *Strom.*, IV, 50.) ~ Democr. 68 B219 DK (= Stob., *Flor.*, III, 43); Heraclit. 22 B114 DK (= Stob., *Flor.*, III, 1, 179) ~ Democr. 68 B35 DK; *cfr.* Democr. 68 B252 DK (= Stob., *Flor.*, IV, 1, 43).

<sup>357</sup> Heraclit. 22 B40 DK (= Diog. Laert., IX, 1) = Democr. 68 B64 DK (= Stob., *Flor.*, III, 4, 81); Heráclito 22 B85 DK (= Plut., *Vit. [Cor.]*, 22) = Democr. 68 B236 DK (= Stob. *Flor.*, III, 20, 56).

<sup>358</sup> Hippoc., *Acut.*, I, 5-24; Hippoc., *De nutr.*, [IX, 98, L] (= Heraclit. 22 C 2 DK, “Imitation”). Sobre las imitaciones del estilo argumentativo de Heráclito por parte de Demócrito y de los médicos hipocráticos, *vid.* Norden, *op. cit.*, pp. 34-36.

<sup>359</sup> Arist., *Metaph.*, 1010a10-15; sobre la “teoría del flujo” atribuida a Heráclito al menos desde Platón, véase O. Álvarez Salas, “La ‘teoría del flujo’ de Heráclito a Epicarmo”, en E. Hülsz (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito*, México, UNAM, 2009, pp. 225-260.

Atenas.<sup>360</sup> Con Cratilo, en todo caso, se prepara el terreno para la aproximación al pensamiento de Heráclito que, en el siglo IV a.C., hicieron Platón y Aristóteles, el primero en el contexto de su discusión (en el *Cratilo*) acerca de la convencionalidad lingüística para la que echa mano de la presunta teoría del flujo del efesio, cuya matriz es más bien cratiliana. En especial, destacan sus referencias a Heráclito en puntos clave de la argumentación, con probable referencia a su doctrina según habría estado contenida en su libro.<sup>361</sup>

En el siglo IV a.C., Aristóteles da testimonio de la existencia de una obra de Heráclito, que debió consultar, de la cual cita una parte de su apertura como prueba de la sintaxis compleja y el estilo ambiguo del efesio que dificultaba puntuar su tratado.<sup>362</sup> Más de medio milenio después de Aristóteles, Sexto Empírico (siglo III d.C.) —quien cita una versión más amplia de la apertura de la obra del efesio, que iniciaba su exposición sobre el λόγος—<sup>363</sup> daría testimonio de la difusión y pervivencia del tratado, pues aparentemente la obra todavía era consultable entonces para transcribir textualmente dicho pasaje. Igualmente, Teofrasto, citado por Diógenes Laercio, caracteriza al tratado como un texto difícil de comprender debido al estilo de escritura, reiterando la postura de su maestro Aristóteles sobre dicho libro.<sup>364</sup> También sabemos, de acuerdo a la información recogida y transmitida por Diógenes Laercio, que desde el siglo V a.C. hubo personajes que se interesaron en comentar la obra de Heráclito, que presumiblemente circulaba ya en forma de libro escrito. Algunos fueron Antístenes de Rodas, de quien podría provenir la noticia sobre la fama del tratado del efesio que propició el surgimiento de los supuestos heracliteos,<sup>365</sup> el platónico Heráclides del Ponto en el s. IV a.C.,<sup>366</sup> además del estoico Cleantes (siglo III a.C.) y el también estoico Esfero;<sup>367</sup>

---

<sup>360</sup> Para un examen detallado de la recepción temprana del libro de Heráclito en Atenas, con atención a la tradicional clasificación de Cratilo como ‘heracliteo’, *vid.* O. Álvarez Salas, “Cratylus and the reception of Heraclitus’ doctrine in Athens”, pp. 239-268.

<sup>361</sup> En el *Cratilo* Platón, a propósito del movimiento y el flujo, menciona a Heráclito cinco veces: Pl., *Cra.*, 401d, 402a8, 402c3 (en estos puntos se alude a lo que *dijo* Heráclito, si bien Platón parece estar refiriendo a lo que el efesio *escribió*), 440c-440d, por lo que se podría pensar que, aunque no parezca estar transcribiendo textualmente, debió de tener en cuenta el escrito de Heráclito (para este punto, véase O. Álvarez Salas, “La ‘teoría del flujo’ de Heráclito a Epicarmo”, pp. 232 ss.); en Arist., *Metaph.*, 987a32-34 hay un testimonio del apego de Platón a la enseñanza de Cratilo, que habría girado en torno al flujo universal.

<sup>362</sup> Arist., *Rh.*, III, 5, 1407b.

<sup>363</sup> Sext. Emp., *Math.*, VIII, 132.

<sup>364</sup> Sobre la caracterización tradicional que se adjudicó a Heráclito *vid. Infra.* apartado 3.1 “Elementos para reconstruir la vida de Heráclito”.

<sup>365</sup> Diog. Laert., IX, 6.

<sup>366</sup> Diog. Laert., V, 88.

<sup>367</sup> Esfero del Bósforo fue alumno de Cleantes de Aso y Zenón de Citio (Diog. Laert., VII, 177-178).

otros personajes menos conocidos pero también involucrados en la exégesis y el comentario sobre la obra de Heráclito fueron Pausanias el llamado Heracliteo, Nicomedes y Dionisio.<sup>368</sup>

A partir de estos testimonios y noticias acerca del amplio y prolongado interés por el libro del efesio obtenemos una confirmación de que su tratado fue muy conocido y difundido, tanto así que Heráclito recibió el epíteto de ‘el oscuro’ por el estilo de escritura y contenido de su obra. Por su parte, en la tradición anecdótica sobre la dificultad para comprender la obra del efesio se volvió proverbial la expresión “se necesita un buzo de Delos”, pues parecía ser un lugar común que aquella presentaba serias dificultades para su recta interpretación. Por ejemplo, en una anécdota recogida por el peripatético Aristón se dice que Eurípides, quien habría llevado a Atenas la obra de Heráclito, preguntó a Sócrates qué le parecía, a lo que éste respondió: “Lo que he entendido, excelente. Y creo que también será [así] lo que no he entendido. Pero eso requiere un buceador de Delos”.<sup>369</sup> Esta tradición anecdótica también aparece en Taciano (*Ad Gr.*, 3), quien también afirma que Eurípides trasladó el tratado del efesio a Atenas. En contraste con dicha versión, Seleuco, siguiendo las noticias de la obra *Buzo* de un tal Crotón, sostiene que “Crates fue el primero en llevar el libro de Heráclito a Grecia” y agrega que “se necesitaba un buzo de Delos para no ahogarse en él”.<sup>370</sup> Aunque no podemos saber quién llevó efectivamente la obra de Heráclito a Atenas, la información antes evocada sobre la recepción del libro del efesio y su divulgación permite confirmar que ganó fama desde el siglo V a.C. en adelante. Ello pudo haber dado lugar a la creación de varias anécdotas sobre tal transferencia que acabaron integrándose a la tradición respectiva, con especial énfasis en la dificultad para comprender el mensaje de Heráclito.<sup>371</sup>

En todas las versiones se observa un punto en común: la referencia a la complejidad lingüística y conceptual del tratado del efesio, posiblemente conectada con su estilo de escritura ambiguo. Por ello, la expresión “se necesita un buceador de Delos”, de acuerdo a Francesc Casadesús Bordoy, debió de ser utilizada para describir gráficamente la sensación de aquellos autores que buscaban comprender el tratado heracliteo, pues parecía necesario

---

<sup>368</sup> Diog. Laert., IX, 15.

<sup>369</sup> Diog. Laert., II, 22; IX, 11. (= Aristo fr. 29 Wehrli).

<sup>370</sup> Diog. Laert., IX, 12. Se trata probablemente de Seleuco de Alejandría, gramático que vivió entre el siglo I a.C. y el I d.C. *vid.* Iris von Bredow, *et. al.*, “Seleucus [13]”, en *Brill’s New Pauly*. Consultado el 27 de mayo del 2019, <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e1107300](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1107300)>.

<sup>371</sup> Sobre la fortuna del libro de Heráclito en Atenas, véase O. Álvarez Salas, “Cratylus and the reception of Heraclitus’ doctrine in Athens”, pp. 242 ss.

sumergirse en éste con la misma habilidad que los buzos delios, quienes nadaban en aguas profundas sin ahogarse. Además, Casadesús comenta que la alusión a la condición delia del buzo debió de resaltar el nivel de dificultad que implicaba penetrar en las profundidades del pensamiento heracliteo.<sup>372</sup> El uso de dicho proverbio confirmaría el testimonio de los antiguos sobre el reto que implicaba comprender el tratado de Heráclito a causa del estilo denso de escritura, los juegos de palabras y la argumentación antitética que habrían dificultado entender su contenido. Dicho proverbio podría interpretarse en el sentido de que adentrarse en el pensamiento heracliteo era como sumergirse en aguas oscuras y profundas. Tal densidad lingüística y conceptual del escrito de Heráclito lo habría convertido en un reto o enigma por resolver, como quedó expuesto en un estudio reciente de Omar Álvarez Salas: “At any rate, the proverbial obscurity of Heraclitus’ thought found in his writing was mostly perceived as an intellectual challenge to be taken up, or as riddle to be solved; this is confirmed by the continued exegetical interest in it during the V to IV centuries b.C. and beyond.”<sup>373</sup>

La fama que alcanzó el tratado del efesio, como se ha observado en este capítulo, refleja, ya sea que estuviera depositado o no en el santuario de Ártemis, que fue conocido y difundido entre los griegos, así como estudiado y comentando desde varias disciplinas por muchos intelectuales. Por ello, se puede confirmar que el libro del efesio tuvo una gran recepción y difusión desde la antigüedad y que, hasta donde podemos ver, hubo ejemplares en circulación desde el siglo V a.C. hasta por lo menos el siglo II d.C., época de Sexto Empírico, quien, como ya se dijo, da testimonio de la apertura de dicha obra.

Las múltiples citas del libro recogidas en obras de otros autores de la antigüedad dan fe de las diversas copias que debieron circular en muchos puntos de Grecia. Lamentablemente el libro no se conservó en su totalidad, lo que dificulta tener una noción clara de su estructura. En *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Diels y Kranz recogen 139 fragmentos supervivientes de lo que debió ser el tratado de Heráclito, mientras Serge Mouraviev estima de manera optimista que los fragmentos conservados representan el 60%

---

<sup>372</sup> Francesc Casadesús Bordy, “¿Por qué se necesita un buceador de Delos para entender a Heráclito? (Diógenes Laercio, II, 22 y IX, 12)”, Universitat de les Illes Balears, pp. 1, 8. Consultado: 27/julio/2019, <<https://studylib.es/doc/270077/¿por-qué-se-necesita-un-buceador-de-delos-para-entender-a...>>.

<sup>373</sup> O. Álvarez Salas, “Cratylus and the reception of Heraclitus’ doctrine in Athens”, p. 243.

ó 70% de la totalidad del tratado completo.<sup>374</sup> En todo caso, el libro probablemente era de extensión muy corta, lo que permite suponer que se podía copiar con relativa facilidad, de lo que darían prueba los fragmentos citados en la doxografía posterior sobre Heráclito.<sup>375</sup> Sin embargo, la enorme dificultad para, a partir de sus restos, hacernos una idea clara de cuál pudo ser la configuración original del tratado del efesio es planteada así por Charles H. Kahn:

That Heraclitus' discourse possessed an artistic design of this type can scarcely be demonstrated, but is strongly suggested by clear evidence of artistry in every fragment where the original wording has been preserved. The impression that the original work was a kind of commonplace book, in which sentences or paragraphs were jotted down as they occurred to the author, is largely due to the fact that Heraclitus makes use of the proverbial style of the Sages, just as he invokes the enigmatic tones of the Delphic oracle.<sup>376</sup>

Retomando la cuestión del contenido del libro, habíamos recordado arriba la división en tríada temática atestiguada por Diógenes Laercio (IX, 5-6) —cosmos, orden político y teología—, quien en otro punto agrega que, de acuerdo con un gramático de nombre Diódoto, cuya procedencia y epíteto no especifica, la obra del efesio trataría de la constitución de la sociedad, en tanto que las cuestiones sobre la naturaleza eran utilizadas a modo de ejemplo.<sup>377</sup> Si bien esta última afirmación resulta difícil de corroborar, el contenido de varios de los fragmentos conservados de Heráclito validaría la preocupación de éste respecto al orden político, en especial el de su *polis* y la necesidad de reconocer una ley de orden con validez universal entre los hombres. A partir de esto, si se acepta que el tratado del efesio fue depositado en el Templo de Ártemis como un acto simbólico de publicación, podemos concebir mejor que esta obra haya buscado tener también un efecto en el plano socio-político y legislativo de Éfeso.

Respecto a lo anterior, sería pertinente mencionar la propuesta de Caballero sobre la probable función que la intensa elaboración y publicación de leyes en Grecia entre los siglos VII-VI a.C. tuvo como modelo para los libros en prosa de los presocráticos, en los que servían

---

<sup>374</sup> Serge Mouraviev, "Le livre d' Héraclite 2 500 ans après. L' état actuel de sa reconstruction," en *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heraclitum*, ed. por Enrique Hülsz Piccone, México, UNAM, 2006<sup>2</sup>, p. 11-73.

<sup>375</sup> Para una confirmación sobre la probable extensión de la obra del filósofo efesio véase C.H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge, University of Cambridge, 1979, pp. 5-6.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>377</sup> Diog. Laert., IX, 15.

“para revestir el mensaje encerrado en el rollo de papiro con la autoridad asociada a la promulgación escrita de las leyes”.<sup>378</sup> Es decir, se podría pensar que la publicación de una de tales obras implicaría también un acto simbólico entre la ciudad y el filósofo, quien buscaría así equiparar su obra a la ley de la *polis*. Además, debido a que eran pocos los ejemplares escritos en rollos de papiro, estos textos sólo podían estar a la disposición de un grupo para ser leídos en público y memorizados o reutilizados en otros trabajos.<sup>379</sup> A partir de esto, el acto del efesio de depositar su tratado en el Templo de Ártemis como acto simbólico de publicación, podría estar revestido con la idea de equiparar dicha obra con un texto tan importante para una *polis* como sus leyes.

Finalmente, si se da crédito a la tradición mencionada por Demetrio de Falero en su *Apología de Sócrates*<sup>380</sup> y por otro Demetrio, posiblemente de Magnesia, en sus *Homónimos*,<sup>381</sup> sobre que Heráclito permaneció siempre en su patria, sería posible pensar que los señalamientos del efesio hacia sus conciudadanos y su preocupación por la constitución de la sociedad podrían extrapolarse al orden político y social en su ciudad natal, Éfeso. A partir de ello, se podría afirmar que habría una participación de Heráclito en la política de su *polis* también mediante su tratado, el cual, si se acepta la tradición de que fue depositado en el santuario de Ártemis, tendría posiblemente el objetivo de quedar ahí disponible para su consulta por los efesios e inclusive por aquellas personas externas a Éfeso que acudieran como visitantes al templo.

### 3.4 El λόγος como precepto de orden entre los hombres

El principio del libro de Heráclito, como dijimos antes, nos fue transmitido por Aristóteles, quien hace una breve cita de la apertura de dicha obra, mientras Sexto Empírico cita de manera más extensa ese pasaje inicial.<sup>382</sup> Ahí, el filósofo de Éfeso hace una afirmación

---

<sup>378</sup> Raúl Caballero, “Las musas jónicas aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y en Heráclito”, en *Emerita, Revista de Lingüística y Filología clásica*, LXXVI 1, enero-junio de 2008, p. 1-2.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>380</sup> Diog. Laert., IX, 15 (= Demetr., fr. 92 Wehrli).

<sup>381</sup> Diog. Laert., IX, 15 (= Demetr. Mag. fr.27 Mejer).

<sup>382</sup> Arist., *Rh.*, III, 5, 1407b.; Sext. Emp., *Math.*, VIII, 132.



solemne sobre la existencia perenne de lo real que se manifiesta a los hombres en el λόγος, independientemente de su incapacidad para captarlo:

Aunque esta razón (λόγος) existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen.<sup>383</sup>

En este pasaje, el término λόγος parece designar una especie de ley capaz de regular todo lo que acontece en el mundo, es decir, para el efesio es el principio del orden natural y del humano; no obstante, también el fragmento señala que los hombres, a pesar de tenerlo a su alcance e incluso tras haberlo escuchado, son incapaces de comprender el mensaje implícito en él. Pues, en palabras de Hülsz, esto podría deberse a que:

El escuchar implica la accesibilidad del *lógos*, que funge aquí como objeto del desconocimiento o la inconsciencia humana...El resto del B1 muestra que el campo de la praxis humana, y particularmente el conocer, es el centro de la atención. El saber de que aquí se trata está penetrado de dualidades: por una parte, el saber positivo versa acerca del *lógos* mismo, de su presencia, de su contenido y se yuxtapone con el yo de Heráclito; por otra parte, el incomprendido saber humano es caracterizado como la experiencia de los inexpertos, y su contenido preciso se fija en la fórmula “palabras y hechos”.<sup>384</sup>

Así pues, el λόγος sería ese precepto que Heráclito visualiza como el principio ontológico, que daría sustento y pondría en marcha la realidad, de la que organiza y coordina todos los aspectos, incluida su estabilidad en medio del cambio.<sup>385</sup> Desde el inicio mismo de su obra, Heráclito establece el λόγος como el precepto fundamental, verbalizado por el propio filósofo en forma de discurso, que sustenta la regularidad y unidad de lo real. Precepto al que identifica como un eje rector de la realidad que, además, siguiendo la propuesta de Hülsz cabría la posibilidad de identificar con la ley divina en Heraclit. 22 B114 y B2, dotándola de un valor suprahumano, que las leyes humanas deben seguir.

---

<sup>383</sup> 22 B1 DK.

<sup>384</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 115.

<sup>385</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 75: “This *logos* is that statement (or complex of statements) which both descriptively announces that ‘all things are one’ (fragment 50) and prescriptively enunciates that ‘divine’ law which both underpins all human law (fragment 114) and ensures on pain of punishment (fragment 94) that measured change amidst stability which constitutes the real (fragment 31).”

La congruencia narrativa y argumental de la sucesión B1, B114, B2 puede verse en la derivación del imperativo de B2 (διό δεῖ) a partir de la exigencia general de B114 (χρή). El imperativo de B2 (“hay que seguir lo común”) podría ser una mirada retrospectiva al mandato de B114: para hablar con entendimiento “es necesario fortalecerse en lo común a todos”. El ámbito para el que rige primariamente esta obligación es, de nuevo, el lenguaje [...] del habla inteligente de quienes prestan atención al *lógos*. La conjunción de lenguaje y pensamiento refleja lo común como fundamento de legitimidad. El ámbito de la polis es aparentemente introducido para proveer una ilustración inmediata, aludiendo a la racionalidad de la ley (νόμος) que hoy llamaríamos ‘civil’.<sup>386</sup>

En términos prácticos, se puede sostener que el efesio formula un principio racional de ordenamiento de la realidad que puede ser extrapolado como ejemplo al orden social y traducido en una ley reguladora del comportamiento de los hombres. Según el comentario de Hülsz, podríamos decir que dicho principio tiene dos niveles complementarios de interpretación, uno descriptivo, la explicación ontológica del *λόγος*, y otro, prescriptivo, consistente en la búsqueda racional, metódica y sistemática de la verdad, en la que la teoría del *λόγος* no implica sólo una ontología general, sino también el sentido y el alcance del conocimiento y la praxis.<sup>387</sup> En dicho sentido, las legislaciones humanas (fr. B114 DK) y la crítica hacia la negligencia de sus conciudadanos (B121 DK) que no realizan acciones benéficas para su ciudad habrían sido un claro ejemplo de una falla en la praxis por desconocimiento.

En refuerzo de la interpretación prescriptiva, se puede aducir el fr. B94 DK: “El sol no traspasará sus medidas; si no, las Erinias, asistentes de Dike lo descubrirán”,<sup>388</sup> que presenta las figuras mitológicas de Dike (la Justicia) y las Erinias (o Furias)<sup>389</sup> como garantes de la aplicación del *λόγος*.<sup>390</sup> En efecto, la presencia de estas figuras míticas tiene la función

---

<sup>386</sup> E incluso agrega Hülsz que: “Es importante notar la presencia de *lógos* como relación en las ana-logías *nóos-nómos* y *pánton anthrópeioi nómoi-theîon nómos*. Glosando: hablar con inteligencia (es decir, con sentido común) requiere apegarse con firmeza a lo común, como la polis se apega a la ley” (Hülsz, *op. cit.*, p. 124). La lectura conjunta de B114 y B2 fue propuesta inicialmente por Kahn (*op. cit.*, pp. 117-118); con esto concuerda Marcovich (*op. cit.*, p. 87): “Finally, on the ethical level of behaviour, the *Logos* is a rule for correct conduct in life (cf. fr. 23 [B2 DK] [...] fr. 23 [B114 DK]).”

<sup>387</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 144.

<sup>388</sup> 22 B94 DK (= Plut., *De exil.*, 604a).

<sup>389</sup> En la tradición transmitida por Homero, las Erinias “bajo tierra / castigan a las gentes que prestan juramento perjuro” (Hom., *Il.*, XIX, 259-260). Es decir, podrían simbolizar el acto de castigo contra aquellos hombres que incumplen con el respeto al orden, siendo así un tipo de protectoras del cumplimiento de la ley e inclusive de la impartición de la justicia.

<sup>390</sup> Robinson, *op. cit.*, p. 144: “The world is so organized, says Heraclitus, that the sun will not deviate from its well-known path through the sky from season to season.”

simbólica de salvaguardar el cumplimiento del orden de todas las cosas y, en especial, del marco legal, pues las Erinias eran las encargadas de mantener el orden de la realidad, que abarca también el ámbito humano.<sup>391</sup> De tal suerte, se puede ver en ellas una especie de jueces que persiguen y castigan a quienes no acatan los preceptos que rigen el curso normal de las cosas o Dike.

En esta lectura para Heráclito el *lóγος* también tendría la función de establecer el orden de la vida social de los hombres. En efecto, el comportamiento de éstos, según se enuncia en las propias palabras de Heráclito, debería obedecer el mismo principio normativo de todas las cosas: “Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina.”<sup>392</sup>

La preocupación de Heráclito en este ámbito estaría enfocada hacia el aspecto legislativo en el que el *lóγος* sería el principio que tendría la facultad de sustentar las leyes de los hombres en clave ética, es decir, en cuanto a la normatividad del comportamiento humano, sin soslayar el carácter metafísico y ontológico que el *lóγος* tiene en el pensamiento del efesio. Esto debido a que, de acuerdo con el fragmento citado antes, todas las leyes humanas deberían emanar de la ley divina que rige la realidad, lo que subraya la relevancia del *lóγος* como principio ontológico también respecto del orden humano. De hecho, como señala Hülsz, el proemio de la obra de Heráclito parece indicar que: “Este *lóγος* es la ley, la forma o la estructura que da sentido a todo lo real, incluyendo desde luego todo lo humano.”<sup>393</sup> Por ello es posible decir que el fragmento B114 DK contiene la propuesta de Heráclito sobre el orden de la *polis*, específicamente Éfeso, su ciudad natal.

Respecto a la anterior propuesta, es pertinente retomar la anécdota sobre la expulsión de su amigo Hermodoro —fr. B121 DK—, así como el señalamiento que hace el filósofo en contra de los efesios por su falta de medida —fr. B125a DK—, debido a que tales testimonios dan cuenta de que la interacción de éste con sus conciudadanos habría estado dominada por una cierta tensión.<sup>394</sup> A partir de estas declaraciones, se podría conjeturar que Heráclito habría

---

<sup>391</sup> Marcovich, *op. cit.*, pp. 276.

<sup>392</sup> 22 B114 DK.

<sup>393</sup> Hülsz, *op. cit.*, pp. 120-121.

<sup>394</sup> Tema que hemos abordado en el apartado 3.1.1 “Interacción y tensión con sus conciudadanos”.

mostrado cierto interés en participar políticamente en su *polis* y manifestado su preocupación respecto al orden político, social y legislativo de su comunidad. Esto lo habría llevado a cabo mediante la crítica a las prácticas vigentes en su *polis* con relación a estos aspectos, además de mediante la propuesta de un principio regulador del orden universal, que se podía extrapolar a la vida social y cívica entre los hombres. En términos concretos, el establecimiento de dicho precepto de orden es, quizá, la aportación más explícita del efesio para que la toma de decisiones dentro de su *polis* resultara benéfica para la vida cívica y política de la comunidad.

En este orden de ideas, Kirk-Raven-Schofield explican que el término *λόγος* se podría entender como “la fórmula unificadora o método proporcionado de distribución de las cosas”,<sup>395</sup> es decir, este método, o fórmula, establecería y estructuraría el orden y funcionamiento de todas las cosas. Si aceptamos la definición de *λόγος* como principio rector y unificador de todo, entonces se debería aplicar también al orden social y político de una *polis*, como se desprende del fr. B114 DK. Cabe agregar que, de acuerdo con la interpretación arriba dada, se puede considerar la noción de ley o νόμος como la columna vertebral de las amonestaciones que Heráclito dirigió a sus conciudadanos, como sugiere Caballero en una lectura ético-política del pensamiento del filósofo.<sup>396</sup>

El conocimiento acerca del *λόγος* en este aspecto se podría entender como la comprensión que, para el efesio, se derivaría de la indagación, si nos atenemos a la interpretación ya consignada antes sobre Heraclit. 22 B35 DK, en consonancia con los señalamientos que hace Heráclito contra la tradición poética, filosófica y literaria de su tiempo.<sup>397</sup> Si el filósofo o “amante de la sabiduría” debería embarcarse en la búsqueda del verdadero conocimiento, entonces esto lo llevaría a poder percibir el *λόγος*, la ley divina, que debería según el arriba citado Heraclit. 22 B114 DK, constituir la base de las leyes humanas.

---

<sup>395</sup> G. S. Kirk, E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, trad. al español de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 2014<sup>2</sup>, p. 274.

<sup>396</sup> Caballero, “Las musas jónicas aprenden a escribir”, p. 9. De igual forma, a propósito de ese mismo fragmento Robinson afirma lo siguiente: “Knowledge of the existence of such a law and of its formulator is a demonstration of that ‘insight’ (*noos*) which for Heraclitus stems from ‘inquiry into a good many things’ (fragment 35) and is indeed the mark of the ‘lover of wisdom’ [...] It would be not too misleadingly described as a certain law of nature that in Heraclitus’ estimation both forms the basis of all sound human law and serves as the blueprint for the world’s physical operations” (Robinson, *op. cit.*, pp. 155 y 156).

<sup>397</sup> Esto ya se ha expuesto en el apartado 3.2 “Influencias intelectuales”.

Por ello, sería verosímil decir que el reconocimiento de una autoridad suprema en la ley divina como principio que rige todo era también aplicable a la normatividad sobre el comportamiento de los hombres y de su vida social y política en el ámbito urbano.

En este mismo sentido, Kurt A. Raaflaub opina lo siguiente respecto al fr. B114 DK: “Here I note the emphasis Heraclitus places on the significance of the law for communal well-being; it is essential for civic life and social harmony. To observe and protect it lies in the citizens’ vital self-interest”.<sup>398</sup> Esta afirmación permite conjeturar que el λόγος puede ser visto como la ley necesaria para lograr el bien común, la que procuraría la armonía en la vida social y política de una comunidad; enfatizando así la importancia de las leyes para Heráclito en el funcionamiento de la vida política de la *polis*. A partir de esto, podemos entender la lectura del λόγος propuesto por Heráclito que, entre los estudiosos modernos, es visto como un principio que diera orden entre los hombres. Seguir la ruta marcada por el λόγος equivaldría a acatar el gobierno de la ley divina que propiciaría que los hombres alcanzaran el verdadero conocimiento y, con ello, la armonía en la interacción de la comunidad de una *polis*. Asimismo, otras formulaciones de un pensamiento político en los fragmentos de Heráclito, en el sentido de que toda praxis política tendría que obedecer a la voluntad o consejo de uno solo, se podrían encontrar en el ya citado Heraclit. 22 B33 DK y, con la idea de una superioridad cualitativa de ese Uno particularmente dotado, en la enfática declaración de Heraclit. 22 B49 DK: “Uno solo es para mí como miles, si es el mejor”.<sup>399</sup> Dicho de otra manera, sólo al escuchar y obedecer al λόγος que, como lo único sabio, es accesible exclusivamente a un solo individuo especialmente facultado, se podría llegar a una vida civil y social armoniosa que permitiría interactuar con entendimiento entre los hombres.

En conformidad con lo anterior, también el comentario de Hülsz al frag. B114 DK insiste en que una de las propuestas heracliteas de fundamentación filosófica de la praxis política es “atender primero lo que es común, compartido, general o universal”.<sup>400</sup> En este caso, el λόγος estaría también conectado con el orden político, ya que este principio es común a todos, al ser una suerte de ley universal que está al alcance de los hombres, como se indica

---

<sup>398</sup> Kurt A. Raaflaub, “Shared responsibility for the common good: Heraclitus, early philosophy and political thought”, en *Heraklit im Kontext*, p. 106.

<sup>399</sup> Heraclit. 22 B 49 DK (= Gal., *De dign. puls.*, V111, 773).

<sup>400</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 170.

en los frr. B1y B2 DK. Ahora bien, según Hülsz, lo común en la *polis* es la ley,<sup>401</sup> cosa que es compatible con sostener que de la ley divina se deberían nutrir aquellas leyes que han de regir entre los hombres y ser aplicables en la *polis*. Si lo común en una *polis* es la ley, entonces la ley divina debería ser común a toda la realidad, incluido el orden social de los hombres. Esto está en consonancia con lo que el mismo Heráclito expone sobre la existencia de un principio regulador universal para el comportamiento de los hombres, sin que todos ellos se percaten de éste: “por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la Razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular”.<sup>402</sup> En efecto, Guthrie señala al respecto de esta declaración de Heráclito que la falla de los hombres es que, a pesar de que la verdad esté a la vista, no piensan, no reflexionan ni la intuyen.<sup>403</sup>

Podríamos agregar que esto tendría una aplicación directa en la vida social y en la praxis política en el marco de la *polis* si, como opina Hülsz, el pensamiento de Heráclito se ocupa de la vida humana y la teoría del *lóγος* es la expresión de una filosofía acerca del hombre y por ende de lo humano.<sup>404</sup> El trasfondo de dicha idea es la concepción de *lóγος* como el orden prevaleciente en la *polis* en virtud de la unidad de lo real.<sup>405</sup> A partir de ello es viable pensar que no se trata únicamente de una concepción ontológica general, pues respondería también a necesidades concretas del ser humano. Así pues, como hemos venido mostrando a lo largo de este estudio, Heráclito estaría respondiendo en su obra a la realidad que conoció en su comunidad y al contexto histórico-social en el que vivió dentro de su *polis*, lo que pone en evidencia un aspecto político dentro de su pensamiento. Por tal motivo, sería factible imaginar que, en la propuesta de Heráclito, la ley divina como precepto de orden propiciaría que los hombres alcanzaran el entendimiento (*νόος* o *λόγος*) común en la vida social para interactuar usando su raciocinio. Igualmente, sería verosímil poner en relación los apóstrofes contra los efesios de los pasajes B121 y B 125a DK con las afirmaciones de los frr. B1 y B2 DK y ver todo esto en conjunto como un reflejo del contexto histórico de su *polis* y de la interacción que tuvo con sus conciudadanos, pues las tensiones político-sociales

---

<sup>401</sup> *Ibidem*.

<sup>402</sup> 22 B2 DK.

<sup>403</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 401.

<sup>404</sup> Hülsz, *op. cit.*, p. 70.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 172.

que el efesio experimentó con su comunidad podrían haber desembocado en este tipo de señalamientos respecto al comportamiento de los hombres.

La noción que propone Heráclito de la ley divina como el principio que rige todas las cosas es también compatible con la siguiente exhortación: “El pueblo debe combatir por la ley como si fuera la muralla de su ciudad”.<sup>406</sup> Si tomamos en cuenta que la muralla es la protección de la *polis* respecto a posibles asedios del exterior, entonces los hombres deben salvaguardar la integridad del orden social y político de su *polis* manteniendo en pie la ley urbana que, como vimos antes, depende de la ley suprema que ordena toda la realidad, el λόγος.<sup>407</sup> Al respecto, Marcovich señala lo siguiente:

Heraclitus’ insistence on respect of Law might be due to a deeper, *philosophical* reason, in view of fr. 23 (B114+B2 DK): Law is one of the manifestations of a higher and sacred principle, i.e. ‘What-is-common-to-all’ or ‘What is universally operative and valid’ [...] Nevertheless, in view of fr. 104 (B33 DK) and 105 (B121 DK), I would rather think that the saying has a much narrower, *political* meaning, bound to Ephesus.<sup>408</sup>

Es decir, la ley que protege al pueblo es vista aquí no como surgida al amparo de la ley divina que rige y ordena la realidad, sino como una institución cuya salvaguarda compete al pueblo mismo en su propio beneficio, y que, siguiendo el comentario de Marcovich, se podría ver como una de las manifestaciones del λόγος en la vida social y política en la *polis*. En efecto, a partir de lo anterior, no sería descabellado decir que, subordinado al pensamiento metafísico de Heráclito, encontramos también un aspecto político, en el que se muestra su preocupación respecto a su *polis* y al comportamiento de sus conciudadanos en ella, por más que los hombres no sean capaces de comprender esta ley divina.

Ahora bien, en vista de lo anterior cabe preguntarse: ¿por qué los hombres, como denuncia Heráclito en B1 DK, no hacen caso de este principio ordenador? Al respecto, Dennis Anthony Rohatyn explica que, para Heráclito, el punto débil de los hombres es su traición a las facultades que los distinguen como seres humanos y, por ende, su falla en

---

<sup>406</sup> 22 B44 DK, traducción de Omar Álvarez Salas.

<sup>407</sup> Al respecto, Robinson afirma que: “The interest of this fragment is in the appeal, not this time to the ‘divine law’ which grounds all human law (fragment 114), but to self-interest: the rule of law protects, not simply the powers that be, but the general populace (dēmos) as a whole”. Robinson, *op. cit.*, p. 109.

<sup>408</sup> Marcovich, *op. cit.*, p. 534.

compartir el mensaje de la revelación del λόγος.<sup>409</sup> En efecto, como señala Heráclito, “todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios”,<sup>410</sup> así como “común a todos es comprender”,<sup>411</sup> es decir, todos los hombres, en principio, tienen la capacidad de reflexionar y autocomprenderse y, por ende, son capaces de escuchar el λόγος y tomar decisiones con base en éste. Sin embargo, se trata solamente de una potencialidad no traducida en acto, pues, como leemos en el fr. B1 DK, los hombres no logran entender dicho mensaje ni antes ni después de haberlo escuchado. Este mismo fracaso cognoscitivo parecería ser la razón de la crítica lanzada por Heráclito contra los pilares intelectuales y culturales de su tiempo —fr. B40, B42, B56, B57, B81, B104 y B129 DK—, así como contra sus conciudadanos por sus decisiones erradas —fr. B121 y B125a DK—, los cuales, por su apego irracional a las tradiciones recibidas (como parece sugerir el fr. B74: “No hay que obrar como hijos de sus progenitores”),<sup>412</sup> no habrían entendido la ley divina que podría llevarlos a tener una vida cívica y social armoniosa.

En efecto, Heráclito mismo subraya la discrepancia entre el plano divino y el humano en cuanto a la concepción de justicia: “Para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas.”<sup>413</sup> Aquí el filósofo efesio parece insistir en una concepción que aflora una y otra vez en los fragmentos que nos llegaron de su libro, según la cual la estructura subyacente a la realidad fenoménica caracterizada por el conflicto y la dialéctica de los opuestos, en última instancia corresponde, de acuerdo con el principio unificador del λόγος, a una unidad esencial que es equiparada con el proyecto o designio divino que rige todas las cosas. En concordancia con lo anterior cabe recordar aquí la opinión de Marcovich respecto al fr. B102 DK:

The thesis that *even* those facts which are taken by men as *unjust* find their *justification* in the deeper insight of God might allude to a higher *plan* or *scope* for God, the only truly wise Being or Γνώμη, which steers all things through all ways. Only God grasps this world-order as a

---

<sup>409</sup> Dennis Anthony Rohatyn, “Heraclitus: Some remarks on the political fragments”, en *The Classical Journal*, vol. 68, no. 3, Feb.-Mar. 1973, p. 273. Consultado el 2 de agosto del 2018 <<http://www.jstor.org/stable/3296384>>.

<sup>410</sup> 22 B116 DK.

<sup>411</sup> 22 B113 DK (= Stob., *Flor.*, III, 1, 179).

<sup>412</sup> 22 B74 DK (= M. Aur., IV, 46). Al referirse a esta idea de Heráclito Marco Aurelio Antonino lo glosó con la expresión “con forme a la tradición” (καθότι παρειλήφραμεν).

<sup>413</sup> 22 B102 DK (=Porph., *ad Il.*, IV, 4).



whole and only he knows that fairness and justice are *essential* and *universal* [...] the unjust accidents being only details which do not matter.<sup>414</sup>

También, en opinión de Kahn el fr. B102 se conecta con el fracaso humano en su intento de comprender el orden cósmico como una unidad: “men cannot define justice except by specifying its violation: the city determinates what is just by making laws and that prohibity and punish actions recognized as unjust.”<sup>415</sup> Cabe señalar aquí que esta interpretación propuesta por Kahn establece una conexión directa con los fr. B114 y B23 DK,<sup>416</sup> lo que refuerza la plausibilidad de que Heráclito tuviera preocupaciones políticas y sociales en cuanto a la normatividad de los hombres en comunidad. Con todo, éstos fracasaban en la comprensión de lo Uno, el λόγος, con la consecuencia de que las leyes humanas fallaban en ser una manifestación de aquel orden cósmico que podría llevar su *polis* al orden político y social.

Ahora bien, no se debe olvidar que, dentro de la concepción dialéctica propuesta por Heráclito, el conflicto, la guerra (a la que se refiere en B80)<sup>417</sup> y la alternancia de los contrarios (que identifica como opuestos aparentes en B53 y B57)<sup>418</sup> que se perciben en la realidad son contenidos esenciales del λόγος; sin embargo, este mismo λόγος explica que, en el fondo, la unidad prevalece sobre la dinámica del conflicto, de tal manera que los contrarios se resuelven en una unidad, la divina (como queda señalado en B10 y B50). En efecto, la realidad fenoménica nos ofrece una serie de oposiciones polares, pues de acuerdo con la información que captan nuestros sentidos hay un movimiento constante de las cosas y una alternancia entre pares de opuestos que Heráclito, en concordancia con la concepción común de los hombres, identifica como elementos constitutivos del mundo. Sin embargo, nuestro filósofo insiste en que, en el fondo, tales oposiciones son simplemente aparentes, pues la realidad última se resuelve en una unidad conceptual que corresponde a la explicación del λόγος, como se afirma en el ya citado fr. B41.

---

<sup>414</sup> Marcovich, *op. cit.*, p. 484.

<sup>415</sup> Kahn, *op. cit.*, pp. 183-184.

<sup>416</sup> 22 B23 DK (=Clem. Al., *Strom.*, IV, 9): “No conocerían el nombre de Dike, si tales cosas no existieran”.

<sup>417</sup> 22 B80 DK (=Orig., *Cels.*, VI, 42): “Es necesario saber que la Guerra es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad”.

<sup>418</sup> 22 B53 DK (= Hippol., *Haer.*, IX, 9, 4): “Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres”.

En resumidas cuentas, la multiplicidad aparente se resuelve en la unidad última de las cosas. Además, si tomamos también en cuenta el fr. B89: “Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duerme se vuelve hacia uno particular”<sup>419</sup> y el fr. B73: “No se debe hacer ni decir como los que duermen”,<sup>420</sup> Heráclito exhortaría así a escuchar a lo Uno que llevaría a la comprensión del orden de lo real y, por ende, a tener una mente más abierta para que el hombre adquiriera y comprenda el conocimiento sobre el principio que lo rige y unifica todo, incluido el mundo de los hombres que, si piensan y actúan en consecuencia, deberían encaminarse al gobierno del λόγος.

Por consiguiente, el pensamiento político de Heráclito se vería reflejado en el ámbito de las leyes y el orden social que debería establecerse en la *polis*. El λόγος debería manifestarse también, en este ámbito, como la aspiración última del orden social y político humanos, que según Heráclito sería necesario alcanzar para lograr la armonía, lo cual se traduciría en el gobierno de Uno solo: “Es ley, también, obedecer la voluntad de lo Uno”,<sup>421</sup> con lo que parecería referirse al λόγος, la ley divina única que rige el orden de todas las cosas y, por ende, también el de los hombres.<sup>422</sup> A partir del método introspectivo propuesto por Heráclito en B101 DK se alcanzarían medida, reflexión y autocomprensión que abren el camino para que los hombres escuchen y comprendan la ley divina que encaminaría a los hombres a tener una vida política y social armoniosa. De acuerdo con esto, una forma de participación política de Heráclito en su *polis* se observaría en su preocupación por el establecimiento de un orden social mediante el λόγος, entendido como un precepto de orden cosmológico que puede ser extrapolado al plano jurídico de la *polis* para establecer orden también entre los hombres, cuyo comportamiento tendría así como eje rector la ley divina.

---

<sup>419</sup> 22 B89 DK (=Plut., *De superst.*, 166 c). Marcovich (*op. cit.*, pp. 99) al respecto de este fragmento dice lo siguiente: “To my way of thinking, this fragment *does* say something new. It is a Heraclitean *simile* or metaphor: <As the world of those who are awake is one, the same and common to all men, and therefore real and true; whereas the worlds [...] of those who sleep are many, different from each other and certainly illusive, unreal and untrue: *so also* those who have recognized the universal Logos, common to all things and real [...], possess one single world-order, common to all men [...] and true; whereas the rest of men possess each one a different world, untrue and fanciful>.”

<sup>420</sup> 22 B73 DK (=M. Aur., IV, 46). Kahn (*op. cit.*, p. 104) comenta a propósito de los fr. B70 al 73: “Although this text contains an echo of several fragments (notably of IV [B17 DK]), there is no clear trace of literal quotation and hence no basis for detailed commentary.”

<sup>421</sup> 22 B33 DK (=Clem. Al., *Strom.*, V, 115).

<sup>422</sup> Ya hablamos anteriormente a propósito de los fr. B49 y B121, así como de la posibilidad de que Heráclito tuviera en mente aquí también la idea de que el gobierno de una ciudad debería estar en manos de un sólo individuo cualitativamente superior a los demás hombres (véase también Marcovich, *op. cit.*, p. 537).

## Conclusiones

Esta investigación ha buscado acercarse al pensamiento heracliteo desde la perspectiva de un análisis histórico que reconstruya la vida y el horizonte intelectual de Heráclito en el marco de la *polis* arcaica de Éfeso, con énfasis en su interacción con sus conciudadanos y con las instituciones de su ciudad. Ello con la presunción de que en los fragmentos supervivientes se pueden encontrar rastros o reflejos de una influencia ejercida por su insatisfacción con las condiciones sociales e incluso, tal vez, con la organización socio política de su ciudad. Es decir, la hipótesis tomada de Jean Pierre Vernant acerca de que la filosofía es hija de la ciudad se parece confirmar en el caso de Heráclito, en específico en su pensamiento político, que no parece estar tan desligado de su pensamiento metafísico. Esto ha llevado a identificar y estudiar los fragmentos conservados del libro de dicho filósofo en los que hace referencia a su *polis* y a sus elementos constitutivos, a sus conciudadanos y, en general, al comportamiento de los hombres en un plano político y ético. Planteándonos así, la figura de Heráclito como un hombre de su tiempo que tuvo sus preocupaciones político-sociales respecto a lo que observaba e incluso debió vivir en su ciudad y que, a partir de este marco, es que nos hemos dedicado a hacer una lectura histórica de lo que parecen revelarnos algunos de sus fragmentos sobre la Éfeso de su tiempo y lo que pensaba el filósofo efesio sobre las condiciones de gobierno y el comportamiento social de sus conciudadanos en ésta.

Para la reconstrucción del escenario histórico, político, económico y social de Éfeso, tal como se ha llevado a cabo en la presente investigación, se echó mano de las herramientas de diversas disciplinas (historia, arqueología, filología y filosofía, entre otras), que permitieron analizar e interpretar con relativa validez las fuentes textuales disponibles (históricas, geográficas, literarias y filosóficas), así como las evidencias materiales, como los epígrafes y los restos arqueológicos de Éfeso y del antiguo Templo de Ártemis. En concreto, se analizó una serie de productos textuales antiguos de los tipos arriba indicados, así como los demás testimonios materiales sobre la realidad colectiva de Éfeso siguiendo la metodología consagrada por la antropología cultural francesa. En efecto, de acuerdo con los principios establecidos por esa escuela de estudiosos de la antigüedad,<sup>423</sup> me propuse analizar la experiencia concreta de Heráclito y sus conciudadanos en la organización del espacio

---

<sup>423</sup> Jean-Pierre Vernant, "Prefacio" a Louis Gernet, *Antropología de la Grecia Antigua*, pp. 7-10.

urbano de Éfeso, en busca de detectar la relación dialéctica que se habría producido, por un lado, entre los sucesos políticos, sociales y económicos acaecidos en esa *polis* arcaica, y, por otro, la transformación de la mentalidad de la que encontramos testimonio en los restos del libro de ese filósofo.

Para tal efecto, partí del análisis de las tradiciones más antiguas que se conservan sobre la fundación de esta ciudad jonia, ocurrida hacia el 1070 a.C., hasta llegar a las fuentes más cercanas a la vida de Heráclito, en la Éfeso de finales del siglo VI e inicios del V a.C. En el proceso, observé las similitudes y diferencias entre las diferentes fuentes de información disponible, que en algunos casos sólo conservamos de forma fragmentaria, cuya escasez de datos y referencias textuales sobre la región de la Jonia en el siglo VI a.C. busqué paliar mediante los resultados de estudios modernos que investigan dichos restos materiales y textuales para llegar a una interpretación válida.

En el primer capítulo se reconstruyó y trazó el panorama histórico de la *polis* efesia en la época arcaica, así como las tradiciones que giraron en torno a su fundación, de las que se subrayó la función de justificar la posición y privilegios del clan de los Basilidas entre la comunidad efesia. Probablemente fue este clan oligárquico, que hacía remontar su linaje a Androclo —hijo del legendario rey Codro de Atenas, quien en las tradiciones legendarias compite con el también códrida Neleo por ser el ancestro mítico de los jonios—, al que perteneció Heráclito. Dicha tradición fundacional mítica habría servido también para dar sustento ‘histórico’ al papel de los atenienses en la migración de los jonios, quienes según la tradición habrían tenido una relación estrecha con Atenas, que sería la metrópolis de todos los jonios.

Ahora bien, la información más fidedigna transmitida hasta nosotros sobre las vicisitudes políticas de Éfeso en la época arcaica, a pesar de ser fragmentaria y escasa, apunta a la tiranía como régimen de gobierno preponderante en la ciudad, pues según nos informan algunas fuentes, hacia el 600 a.C. ésta cayó en poder de un tirano de nombre Pitágoras, quien, tras despojar al clan de los Basilidas de su papel hereditario como gobernantes de la ciudad, inauguró la era de la tiranía que habría de dominar Éfeso por aproximadamente un siglo. Esta era está dominada por las estrechas relaciones que mantuvo Éfeso con Lidia bajo el reinado de Aliates y de su hijo Cresos, selladas por un matrimonio entre la hija del primero y el tirano

Melas de Éfeso. Bajo Píndaro, hijo de esta unión con claros tintes políticos, la tensión entre dicha *polis* y el reino lidio estalla en un conflicto bélico que se resuelve por un acuerdo con Creso. Éste, a cambio del exilio de Píndaro, habría permitido a la ciudad efesia gozar de cierta autonomía administrativa, si bien está documentada una importante contribución financiera de su parte para reconstruir el santuario de Ártemis, además de varias reformas urbanísticas y sociales llevadas a cabo por iniciativa de ese rey lidio, como se expone en detalle en el segundo capítulo.

Por otra parte, el dominio persa —en concreto el Imperio aqueménida bajo Ciro II el Grande y su sucesor Darío I— habría marcado en la *polis* efesia un nuevo escenario de reafirmamiento de la tiranía y una adaptación de supervivencia ante el yugo de este Imperio naciente que, en su expansión, conquistó a las ciudades jonias. En medio de nuevas políticas administrativas como la división en satrapías y el pago de un tributo al Imperio, los persas concedieron una cierta autonomía a las *poleis*, así como mantuvieron los privilegios de los tiranos para garantizar su lealtad tanto en Éfeso como en las demás ciudades helénicas. Por lo tanto, se puede pensar que la adaptación de dicha ciudad jonia a las políticas implementadas por los gobernantes lidios y persas se debió a una búsqueda consciente de evitar la confrontación, para no exponerse a represalias y a perder la dosis de libertad que mantuvieron en cuanto a la administración de los asuntos internos de su ciudad.

Dicha postura de Éfeso ante su coyuntura histórica se explica por la holgura económica y los privilegios que tuvo bajo la dominación extranjera (lidia y, luego, persa), así como por sus lazos estrechos con los pueblos nativos de la costa minorasiática, todo lo cual consolidó su posición de opulencia. Esto concuerda con la actitud acomodaticia de sus habitantes ante los reinos de Oriente, motivo por el que evitaban el conflicto bélico para salvaguardar sus intereses, así como con la crítica de Heráclito hacia la riqueza que habrían atesorado los efesios. En ese contexto, la comunidad efesia o, por lo menos, la clase dirigente, habría decidido mantenerse dentro de un perfil conformista para, en la medida de lo posible, proteger sus intereses, en específico, políticos y económicos. Sin embargo, no se trata de una tacha negativa, pues, como la presente investigación ha buscado mostrar, la ciudad de Éfeso enfrentó su situación histórica desde su particular contexto. Es decir, como una ciudad que, según permiten ver las tradiciones (históricas y anecdóticas) documentadas en las fuentes

textuales, habría preferido su subsistencia y, por ende, la de su población, aun a costa de un estado de sumisión ante dominadores externos. No obstante, fue inevitable que se dieran roces entre miembros de la comunidad efesia con posiciones discrepantes, un ejemplo de lo cual pareció ser la expulsión de Hermodoro, un conciudadano a quien Heráclito valoró de forma muy positiva, lo que acarreó la severa crítica de Heráclito contra los efesios por la decisión de desterrar a aquél, entre otras objeciones contra el poder ejecutivo de Éfeso.

En el segundo capítulo se mostró cómo las condiciones geográficas, políticas, económicas y sociales de Éfeso marcaron sus particularidades como ciudad jonia arcaica. Primeramente por la topografía y emplazamiento geográfico, que le permitió tener un fácil acceso al interior del Asia Menor y, a través de sus afluentes fluviales y puertos marítimos, hacia el Mediterráneo. En cuanto a la forma de gobierno, se reiteró el papel dominante de la tiranía en la Éfeso del siglo VI a.C., característica compartida con otras ciudades jonias. Asimismo, se enfatizó la comunicación que Éfeso entabló con los pueblos nativos, tanto léleges como carios, con quienes mantuvo una estrecha relación por lo menos desde el asentamiento conjunto o sinecismo promovido por el rey Cresos de Lidia. Según las fuentes antiguas, dicho sinecismo tuvo que ver con una reforma urbanística implementada por este mismo rey, quien estableció a los pobladores aborígenes en los alrededores del Templo de Ártemis, importante fuente de ingresos económicos para Éfeso en razón de las ofrendas y el peregrinaje. Tanto es así que esto puede haber propiciado parte de la opulencia de la ciudad de Éfeso, al convertirse dicho santuario en una institución que trajo importantes beneficios económicos a la comunidad efesia. Igualmente, el fácil acceso desde la ciudad a distintos afluentes cercanos permitía a sus comerciantes y marinos un fácil acceso hacia el interior y hacia la costa, con lo cual sin duda se dio un impulso decidido a la actividad económica de Éfeso. Además, ante el probable incremento de la población en Éfeso y del flujo de visitantes, entre peregrinos y comerciantes, la agricultura habría sido otra actividad fundamental en la economía efesia, que al parecer habría quedado en manos de campesinos carios y léleges, quienes trabajaron las tierras y se integraron como un estrato social más a la comunidad efesia en una condición de dependencia.

En el tercer y último capítulo se reconstruyó, en la medida de lo posible, la vida de Heráclito, con particular énfasis en los testimonios sobre su estrato social de origen, el papel

que desempeñó en su *polis*, su posición crítica frente a las personalidades notables de la intelectualidad griega de su tiempo y anteriores, así como la probable dedicación de su tratado escrito en el santuario de la diosa efesia, libro que contenía su propuesta del *lóγος* como el precepto de orden entre los hombres. Para todo esto se tomó como base el estudio de los fragmentos textuales conservados de dicha obra, las tradiciones construidas a partir de éstos y la opinión de varios pensadores de la antigüedad sobre su libro, el cual le valió el epíteto de ‘el Oscuro’. Pues, como se ha observado a lo largo de esta tesis, dicho sobrenombre es reflejo de la complejidad de su pensamiento, así como de la dificultad para descifrar sus palabras enigmáticas que se asemejan al mensaje críptico de un oráculo. De acuerdo con una de tales tradiciones, nuestro filósofo habría depositado dicho libro, como gesto simbólico de publicación con alto valor simbólico, en el Templo de la propia diosa *Ártemis*, edificación cuya importancia simbólica, económica, política y social en la historia de la ciudad efesia y como uno de los templos más significativos de la *Jonia* de esa época, está confirmada por fuentes textuales y por hallazgos arqueológicos. Asimismo, se buscó reconstruir la interacción de *Heráclito* con la comunidad efesia, así como su postura política, estamento económico y proyección intelectual en la medida en que todo esto se refleja en los fragmentos de su libro como una preocupación por el ámbito político y jurídico, así como en su imagen de promotor del respeto a leyes que deberían emanar de la ley única que rige el orden cósmico y tener vigencia también entre los hombres en el plano urbano.

En conclusión, en la reconstrucción de la vida y personalidad de *Heráclito* llevada a cabo en este trabajo observamos que las diversas interpretaciones antiguas de su pensamiento, así como las anécdotas que se transmitieron sobre su persona, partían casi siempre de una lectura en clave biográfica de la obra del pensador efesio —según nos permiten ver los fragmentos conservados de ella— y de la impresión que causó en sus lectores. Por otro lado, en lo que queda de su libro se pueden detectar las influencias intelectuales que el filósofo recibió y que lo habrían llevado a proponer la introspección como metodología para alcanzar el *vóος* o capacidad cognoscitiva. Con esto, se referiría al procesamiento de la información a partir de una comprensión y análisis profundos, que brindaría al individuo la capacidad de tomar decisiones de forma consciente. Sin embargo, todo ello se habría sólo vislumbrado en su obra, pues su abordaje por parte de los lectores

antiguos (y modernos) representaba tan gran dificultad que se produjo un vivo interés entre muchos intelectuales de la antigüedad por descifrarla y entenderla.

Así pues, la presente contextualización histórica de la vida y obra de este filósofo busca abrir un nuevo panorama no sólo para la interpretación de su pensamiento, sino también, de manera recíproca, para iluminar la situación histórico-social de la Éfeso de finales del siglo VI e inicios del V a.C. En efecto, en esta aproximación al pensamiento crítico de Heráclito se ha observado que, como hombre de su tiempo, él respondió a su contexto histórico-social e intelectual. A partir de su experiencia de la constante fluctuación en los ámbitos de la naturaleza y de la vida humana, Heráclito formuló el principio del enfrentamiento constante entre fuerzas con tendencias antagónicas, que plasmó en forma de una doctrina sobre la dialéctica de los contrarios, sin embargo, insistió también enfáticamente en la superación última del conflicto, que enfrentaba a los opuestos mediante la potencia unificadora de la realidad que estaba incluida en el mensaje perentorio del λόγος. Así pues, el tipo de reflexión analítica que el filósofo efesio desarrolló se propuso indicar que había una separación entre el plano del λόγος, del cual el efesio se presentó como vocero privilegiado, y el ámbito humano que, según se lee de manera enfática y recurrente en los fragmentos conservados de su obra, está caracterizado por la constante falla de los hombres, quienes fracasan en comprender el mensaje del λόγος sobre la superioridad del Uno. Su postura política se ve reflejada en sus preocupaciones respecto al comportamiento de los hombres, que juzga en el caso concreto de los efesios de su tiempo, pues éstos habrían sido un ejemplo de la desmesura en la vida cívica. A los ojos de Heráclito la comunidad efesia carecía de buen juicio, en el sentido de que no captaban el λόγος, pues, a pesar de su omnipresencia, lo escuchaban en vano.

La insatisfacción de Heráclito con la organización social, con la forma de gobierno e incluso con los códigos de leyes probablemente vigentes en su tiempo parecía deberse al insuficiente apego que mostraban a la norma universal del λόγος. Un reflejo de ello se puede ver en algunos pasajes supervivientes de su obra en los que se refiere al gobierno y a la ley, así como a la manera en que los hombres se relacionaban y comportaban unos con otros, pues los fragmentos que hemos analizado en la presente tesis nos muestran su pensamiento en clave ética y su conflicto con que los hombres no fueran capaces de escuchar el λογος. La



lectura crítica de los fragmentos relativos a tales cuestiones parece traducirse en la propuesta del efesio de un gobierno concentrado en una sola persona con tal de que fuera la mejor, como se ve reflejado en los frr. B 41 y B50 e incluso también en B49 y B33. Estos sugieren la propuesta de un régimen en el cual el poder de mando recayera en uno solo, ya sea una entidad o una persona, de tal forma que la organización de la sociedad humana estuviera también regida por ese mismo principio racional, único y divino que sería idéntico al *λόγος*, como se lee en fr. B114.

A partir de ello, podríamos ver que Heráclito tuvo preocupaciones políticas nada desligadas de su pensamiento metafísico, según el cual todo es Uno. Así pues, tanto el plano universal y objetivo como el ámbito de la realidad concreta estarían unidos en los planteamientos del efesio. Puesto que constatamos la omnipresencia doctrina de la unidad no sería descabellado afirmar, a partir de lo que se ha discutido en este trabajo, que para el efesio no habría una división tajante entre sus preocupaciones metafísicas y sus ideas político-sociales. Por el contrario, tales aspectos coinciden en algunos de sus fragmentos desde la lectura propuesta, para la que el *λόγος* funge como principio universal que los humanos deberían seguir para implantar el orden en su comunidad.

Sin embargo, el hombre no es capaz de alcanzarlo, como sostiene el efesio en su fr. B1, por lo que cabe preguntarse: ¿qué es lo que el hombre logra ver? ¿Qué es lo que logra escuchar? Tal vez estas dos incógnitas conllevan la repuesta de que el ser humano no ve ni escucha con claridad la realidad, es decir, no es consciente del mundo que lo rodea, sino que se queda en un mundo privado que lo limita y que lo vuelve incapaz de formar un pensamiento reflexivo y crítico, como subraya el efesio (*cf.* los frr. B2, B112, etc...). Esto lo podemos considerar como un ejemplo de la severa crítica de Heráclito al comportamiento de sus conciudadanos, quienes quizá estaban más preocupados por sus intereses políticos y económicos que por llevar una forma de vida racional.

En todo caso, se mostró en este trabajo cómo el mensaje cifrado en dicho *λόγος* se podía leer en clave ética como un conjunto de lineamientos para el comportamiento humano, tanto en el espacio privado como en el público de la organización política, donde en forma de principio jurídico el filósofo proponía el gobierno de Uno solo, la ley divina que se

manifiesta en el *λόγος* y que llevaría a los hombres —específicamente a los efesios— a vivir una vida armoniosa dentro de su espacio urbano organizado, es decir, la *polis*.

## Catálogo de nombres

El presente apartado ofrece una lista en orden alfabético de los nombres de los personajes de la antigüedad que han sido mencionados en esta investigación, con breve información de los mismos —su lugar de procedencia, siglo en el que vivieron y actividad—, así como la indicación de los títulos completos de las obras que de ellos se consultaron, con la abreviatura correspondiente y traducción al español. Las abreviaturas, salvo indicación contraria, son las enlistadas en *Oxford Classical Dictionary-Abbreviations lists*, 4<sup>th</sup> edition, Oxford, Oxford University Press.<sup>424</sup> En su defecto, se usará la abreviatura incluida en la lista de autores del *A Greek-English Lexicon* de H. G. Liddell y R. Scott. Sin embargo, en el caso de que no haya una abreviatura canónica se usará una creada ad hoc, por ejemplo Soción (Sot.), Taciano (Tatian.), Polieno (Polyaen.) y Orígenes (Orig.). Cabe agregar que, para establecer este catálogo de nombres se consultaron las siguientes publicaciones electrónicas o impresas:

1) *Brill's New Pauly*, ed. por Hubert Cancik y Helmuth Schneider, ed. en inglés a cargo de Christine F. Salazar y Francis G. Gentry: <<https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-pauly>>. De la anterior obra electrónica revisamos la sección de Antigüedad greco-romana que comprende más de dos mil años de historia.

2) *Brill's New Jacoby*, ed. por Ian Worthington: <<https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-jacoby>>, es una edición con traducción al inglés y comentario, además de revisada y ampliada, de Felix Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker I-II*, Berlin: Weidmann 1923-1930 (a partir del vol. III el lugar de edición es Leiden: Brill, 1940 - ), que recoge los testimonios y fragmentos de los historiadores griegos antiguos cuyo nombre conocemos, con traducción al alemán y comentario, que se usaron en el presente catálogo.

3) También se consultó la obra de Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, tr. al español, intr. y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2007, 606 p. Además, se tomó en cuenta el catálogo de fuentes que aparece al final del volumen I de *Los filósofos*

---

<sup>424</sup> <<https://classics.oxfordre.com/staticfiles/images/ORECLA/OCD.ABBREVIATIONS.pdf>>.

*presocráticos*, trad. español por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 2008.

<i>Adespot. trag.</i>	<i>Adespota trágica</i> Se trata de aquellos fragmentos de obras trágicas cuyo autor es desconocido.
Ael.	Eliano el Tácito, escritor militar griego del siglo II d.C.
<i>VH</i>	<i>Historias varias</i>
Alc.	Alceo de Mitelene, poeta que vivió entre el siglo VII y VI a.C.
<i>Anth. Pal.</i>	<i>Antología Palatina</i> Es una colección poética de diferentes autores griegos desde la época arcaica hasta la bizantina, la cual fue compilada entre el final de la Antigüedad y el s. X d.C.
Antisth.	Antístenes de Rodas, doxógrafo del s. III-II a.C., quizá también el peripatético del mismo nombre mencionado por Flegón ( <i>De mirabilibus</i> 3). Autor de la obra <i>Sucesiones de los filósofos</i> .
Aristo	Aristón de Ceos, filósofo peripatético del siglo III a.C.
Arist.	Aristóteles de Estagira, filósofo del siglo IV a.C.
<i>Metaph.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Rh.</i>	<i>Retórica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
Ps.-Arist.	Pseudo Aristóteles
<i>Mund.</i>	<i>De mundo</i>
Ath.	Ateneo de Naucratis, gramático que vivió entre el siglo II y III d.C. Escribió: <i>El banquete de los eruditos</i> .
Bato Sinop.	Batón de Sinope, historiador del siglo III a.C., autor de la obra <i>Sobre los tiranos de Éfeso</i> de la cual se conservan fragmentos y del que provendría en última instancia la información sobre Pitágoras, tirano de Éfeso, incluida en la enciclopedia bizantina. <i>SUDA</i> , Πυθαγόρας Ἐφέσιος, Batón 268, fr. 3.
Callin.	Calino, poeta elegíaco de Éfeso, activo en el siglo VII a.C.

Cic.	Marco Tulio Cicerón, político, orador y filósofo romano activo entre los siglos II a.C. y I a.C.
<i>Fin.</i>	<i>Del supremo bien y del supremo mal</i>
<i>Tusc.</i>	<i>Disputaciones Tusculanas</i>
Cleanth. <i>Stoic.</i>	Cleantes de Aso, filósofo estoico del s. IV-III a.C., de cuya obra se conservan fragmentos citados por autores posteriores, como Diógenes Laercio.
Clem. Al.	Clemente de Alejandría, Padre de la Iglesia que vivió entre la mitad del siglo II d.C. y principios del III d.C.
<i>Strom.</i>	<i>Misceláneas</i>
Democr.	Demócrito de Abdera, filósofo presocrático del siglo V a.C.
Demetr.	Demetrio de Falero, político y filósofo ateniense que perteneció a la escuela peripatética y vivió del 350 al 282 a.C.
<i>Eloc.</i>	<i>Sobre la elocución</i>
Demetr. Magn.	Demetrio de Magnesia, gramático y biógrafo griego del siglo I a.C.
Demod.	Demódoco de Leros, poeta griego activo entre los siglos VI y V a.C.
Diog. Laert.	Diógenes Laercio, historiador de la filosofía y doxógrafo griego activo en el siglo III d.C. que escribió una obra titulada <i>Vida de los filósofos ilustres</i> .
DK	Fragmente der Vorsokratiker. Recopilación de fragmentos, inicialmente hecha por Hermann Diels, de los tratados ahora perdidos de los filósofos presocráticos. Conocido usualmente como Diels-Kranz.
Gal.	Galeno de Pérgamo, filósofo y médico griego del s. II d.C. Escribió una impresionante mole de tratados médicos, la mayoría de los cuales llegaron hasta nosotros.
<i>De dign. puls.</i>	<i>Sobre el reconocimiento del pulso.</i>

Hdt.	Heródoto, historiador jonio, nativo de Halicarnaso, del siglo V a.C., conocido como ‘el padre de la Historia’. Autor de <i>Historia</i> , en 9 libros.
Heraclit.	Heráclito de Éfeso, filósofo presocrático que vivió entre los siglos VI y V a.C.
Hermipp. Hist.	Hermipo de Esmirna, gramático y biógrafo del s. III a.C.
Hippob.	Hipóboto, historiador helenístico de la filosofía y biógrafo del siglo III a.C.
Hippoc.	Hipócrates de Cos, médico del siglo V a.C. que dio origen a los primeros tratados sistemáticos de medicina; muchos otros tratados se le atribuyen, datados entre el siglo V y el III a.C.
<i>Acut.</i>	<i>Sobre la dieta (Περὶ διαίτης ὀξέων)</i>
<i>De nutr.</i>	Sobre nutrición
Hippol.	Hipólito, apologeta cristiano del siglo III d.C.
<i>Haer.</i>	<i>Refutación de todas las herejías</i>
Hippon.	Hiponacte de Éfeso, poeta elegíaco y yambógrafo del siglo VI a.C.
Hom.	Homero, primer poeta griego y de toda el área cultural europea, de quien se conservan dos grandes poemas ( <i>Ilíada</i> y <i>Odisea</i> ) que suman alrededor de 28,000 versos hexamétricos.
<i>Il.</i>	<i>Ilíada</i>
<i>FGrH</i>	<i>Fragments de los historiadores griegos</i> Obra compilatoria de fragmentos reunidos por el filólogo alemán Felix Jacoby de aquellos historiadores griegos cuyas obras se han perdido, pero de las que quedan citas y menciones en escritos de otros autores.
M. Aur.	Marco Aurelio Antonino, emperador romano del siglo II d.C.
<i>Med.</i>	<i>Meditaciones</i>
<i>Marm. Par.</i>	<i>Marmor Parium</i> También conocida como Crónica de Paros, es una inscripción hallada en la isla griega de Paros, datada alrededor del 260 a.C.,

	de la que se conservan dos fragmentos (A y B), el primero en el Museo Ashmole (Oxford) y, el segundo, en el Museo Arqueológico de Paros.
Mimn.	Mimnermo de Colofón o Esmirna, escritor de elegía griega de mediados del siglo VII a.C.
Neanth.	Neantes de Cízico, autor griego de fecha incierta, si bien se cree que vivió en el siglo III a.C., por un decreto honorario que le fue otorgado por el pueblo de Delfos ( <i>FGrH</i> 84 T2).
Num.	Numenio de Apamea, el filósofo platónico-medio o pitagórico del siglo II d.C.
Orig.	Orígenes de Alejandría, teólogo cristiano que vivió entre el 185 y 253 d.C.
<i>Cels.</i>	<i>Contra Celso</i>
Parm.	Parménides de Elea, filósofo presocrático que vivió entre el siglo VI y V a.C.
Paus.	Pausanias, viajero y autor griego del siglo II d.C. Escribió: <i>Descripción de Grecia</i> .
Pherec.	Ferécides de Atenas, historiador y mitógrafo del siglo V a.C., autor de una obra genealógica, cuyos fragmentos están recopilados en <i>FGrHist</i> .
Phld.	Filodemo de Gádara, Palestina, fue un filósofo epicúreo del siglo I a.C.
<i>Rh.</i>	<i>Volúmenes de Retórica</i>
Pl.	Platón, filósofo ateniense que vivió aproximadamente entre el 428/427 y 348/347 a.C.
<i>Cra.</i>	<i>Cratilo</i>
<i>Chrm.</i>	<i>Cármides</i>
<i>Ptr.</i>	<i>Protágoras</i>
<i>Resp.</i>	<i>República</i>
Plin.	Plinio el Viejo, s. I. d.C., historiador y orador romano.

<i>HN</i>	<i>Historia Natural</i>
Plut.	Plutarco de Queronea vivió entre finales del siglo I d.C. y la primera mitad del siglo II d.C.
<i>De exil.</i>	<i>De exilio</i>
<i>De garr.</i>	<i>Sobre la locuacidad</i>
<i>De Pyth. or.</i>	<i>Sobre los oráculos apolíneos no versificados ya</i>
<i>De recta rat. aud.</i>	<i>Sobre la atención en clases de filosofía</i>
<i>De superst.</i>	<i>Sobre la superstición</i>
<i>An seni</i>	<i>Sobre si los ancianos deben tomar parte en los asuntos políticos</i>
<i>Adv. Colot.</i>	<i>Contra Colotes, en defensa de otros filósofos</i>
<i>Vit.</i>	<i>Vidas Paralelas</i>
<i>Cor.</i>	Coriolano
<i>Sol.</i>	Solón
Polyaen.	Polieno, jurista macedonio del siglo II d.C., que compuso una obra militar.
<i>Strat.</i>	<i>Estratagemas</i>
Porph.	Porfirio de Tiro, filósofo neoplatónico sirio del siglo III d.C.
<i>ad Il.</i>	<i>Cuestiones Homéricas</i>
Procl.	Proclo de Bizancio, filósofo neoplatónico del siglo V d.C.
<i>in Alc.</i>	<i>Comentario al Alcibíades de Platón</i>
Sext. Emp.	Sexto Empírico, filósofo escéptico del siglo II d.C.
<i>Math.</i>	<i>Contra los científicos</i>
Simpl.	Simplicio de Cilicia, filósofo neoplatónico del siglo VI d.C.
<i>in Phys.</i>	<i>Comentario a la Física de Aristóteles</i>
Sol.	Solón, poeta y legislador ateniense del siglo VII a.C.
Sot.	Soción de Alejandría, filósofo peripatético del siglo II a.C., que escribió una obra titulada <i>Sucesiones de los filósofos</i> , de la cual sólo se conservan fragmentos.
Stob.	Juan Estobeo, escribió una antología en el siglo V d.C.



<i>Flor.</i>	<i>Antología de citas de escritores antiguos</i>
Str.	Estrabón de Amasis, geógrafo e historiador griego del siglo I a.C. Escribió una obra titulada <i>Geografía</i> .
<i>Suda</i>	La Suda, también conocida como <i>Suidas</i> , fue una enciclopedia miscelánea acerca de la Grecia antigua escrita por varios eruditos en época bizantina, hacia el siglo X d.C.
Tatian.	Taciano el sirio, escritor cristiano del siglo II d.C.
<i>Ad Gr.</i>	<i>Discurso a los griegos</i>
Them.	Temistio de Paflagonia del siglo IV d.C., político y comentarista de la obra de Aristóteles. Se conservan 33 de sus discursos en griego, además de algunas obras más en traducción al hebreo, al árabe o al siríaco.
Theophr.	Teofrasto de Ereso, filósofo peripatético del siglo IV-III a.C., colaborador de Aristóteles y, como éste, autor de una larga lista de tratados, de los que pocos se conservan íntegros.
<i>Vert.</i>	<i>Vértigo</i>
Thgn.	Teognis de Megara fue un poeta elegíaco del siglo VI a.C.
Thuc.	Tucídides, historiador ateniense de la segunda mitad del siglo V a.C. Escribió: <i>La Guerra del Peloponeso</i> .
Timo Phliasius.	Timón de Fliunte, filósofo escéptico y poeta griego del s. III a.C.
Tzetz.	Tzetzes, escritor y erudito bizantino del s. XII d.C.
<i>Aristoph. Plut.</i>	<i>Comentario al Aristófanes de Plutarco</i>
Xen.	Jenofonte de Atenas, historiador y filósofo socrático del siglo V a.C.
<i>An.</i>	<i>Anábasis</i>
<i>Hell.</i>	<i>Helénicas</i>
<i>Mem.</i>	<i>Memorabilia</i>

## Referencias bibliográficas

### A) Fuentes antiguas

Aristóteles, *Metafísica*, vol. I, trad. esp. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2011.

\_\_\_\_\_, *Política*, trad. esp. Manuela García, Madrid, Gredos, 2000, 435 pp.

\_\_\_\_\_, *Retórica*, trad. esp. Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 2000, 462 pp.

Cicerón, Marco Tulio, *Del supremo bien y del supremo mal*, trad. esp. Víctor José Herrero Lloronte, Madrid, Gredos, 1987, 342 pp.

\_\_\_\_\_, *Disputaciones Tusculanas*, trad. esp. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005, 472 pp.

*Corpus Inscriptionum Graecarum*, ed. Augustus Boeckh, *et. al.*, vol. II, New York, Georg Olms Verlag, 1977.

*Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. Felix Jacoby, Berlin, Weidmann, 1929-1959.

Diels H. & W Kranz., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6a.). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.

*Digital Marmor Parium*, ed. Monica Berti, *Digital Humanities University of Leipzig*: <<http://www.dh.uni-leipzig.de/wo/dmp/>>.

Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. esp. Carlos García Gual, Madrid, Alianza editorial, 2007, 606 p.

Eliano, *Historias Varias*, libro III, trad. al inglés por Thomas Stanley, London, Thomas Dring, 1665: <<http://penelope.uchicago.edu/aelian/varhist3.xhtml>>.

Estrabón, *Geografía*, vol. III, trad. esp. María Paz de Hoz García-Bellido, Madrid, Gredos, 1992.

*Greek Iambic Poetry*, trad. Douglas E. Gerber, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1999.

Heródoto, *Historias*, vol. I-III, trad. esp. Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1982.

Hipócrates, *Tratados hipocráticos*, vol. III, trad. esp. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1986.

*Iambi et Elegi Graeci*, ed. por M. L. West, vol. I, Oxford, Oxford University Press, 1971.

Jenofonte, *Anábasis*, trad. esp. Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 2010, 283 pp.

\_\_\_\_\_, *Helénicas*, trad. esp. Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid, Gredos, 2000, 298 pp.

Kahn, Charles H., *The art and thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge, University of Cambridge, 1979, 354 pp.

*Los filósofos presocráticos*, vol. I, trad. esp. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 2008.

Marcovich, Miroslav, *Heraclitus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001<sup>2</sup>, 680 pp.

Marco Aurelio Antonino, *Meditaciones*, trad. esp. Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 1977, 225 pp.

Pausanias, *Descripción de Grecia*, vol. III, trad. esp. María Cruz Herrero Ingelmo, Madrid, Gredos, 2014<sup>2</sup>.

Platón, *Diálogos*, vol. I y II, trad. esp. Emilio Lledó Ínigo, *et. al.*, Madrid, Gredos, 2010.

Plinio el viejo, *Historia Natural*, vol. I, trad. esp. Antonio Fontán, *et. al.*, Madrid, Gredos, 1995.

Pliny, *Natural History*, trad. al inglés por H. Rackham, vol. II y IX, London, Harvard University Press- William Heinemann LTTD, 1950.

*Poetae Elegiaci. Testimonia et Fragmenta*, eds. Bruno Gentili y Carlo Prato, Leipzig, Teubner, 1988.

Polieno, *Estratagemas*, trad. esp. José Vela Tejada y Francisco Martín García, Gredos, Madrid, 1991, 612 pp.

Robinson, Thomas M., *Heraclitus: Fragments. A text and Translation with a Commentary*, Toronto, University of Toronto Press, 1987, 214 pp.

Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, vol. I y IV, trad. esp. Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2015.

#### B) Bibliografía secundaria

*A Companion to Archaic Greece*, eds. Raaflaub, Kurt A. y Hans Van Wees, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, 792 pp.

*A Greek-English Lexicon*, eds. H. G. Liddell y R. Scott, Oxford, Clarendon Press-Oxford University Press, 1996<sup>9</sup>, 2042 pp.

*An inventory of Archaic and Classical Poleis*, eds. Mogens Herman Hansen y Thomas HeineNielsen, Oxford, Oxford University Press, 2004, 1396 pp.

Álvarez Salas, Omar, “Cratylus and the reception of Heraclitus’ doctrine in Athens” en *El libro de Heráclito 2500 años después*, eds. O. Álvarez Salas y E. Hülsz, México, UNAM, 2015, pp. 239-268.

—————, “La ‘teoría del flujo’ de Heráclito a Epicarmo”, en Enrique Hülsz (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, México, UNAM, 2009, pp. 225-260.

—————, “Alfonso Reyes y la reescritura de la antigüedad: ‘Pitágoras’ y ‘Jenófanes’ en diálogo”, en *Recepción y modernidad en el siglo XIX. La antigüedad clásica en la configuración del pensamiento liberal, romántico decadentista e idealista*, ed. Javier Espino Martín y Giuditta Cavalletti, México, UNAM, 2019, pp. 261-304.

Austin, Michael y Pierre Vidal-Naquet, *Economía y Sociedad en la antigua Grecia*, trad. esp. Teofilo de Lozoya, Barcelona, Paidós, 1986, 332 pp.

*Brill's New Jacoby*, ed. Ian Worthington, Leiden, Brill, 2007-2019:  
<<https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-jacoby>>.

*Brill's New Pauly*, eds. Hubert Cancik y Helmuth Schneider (ed. en inglés a cargo de Christine F. Salazar y Francis G. Gentry):  
<<https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-pauly>>.

Caballero Sánchez, Raúl, “El juego de la ficción en las *Epístolas Pseudo-Heracliteas*: Entre la verosimilitud histórica y la leyenda biográfica”, en *Mundus vult decipi. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*, ed. por Javier Martínez, Madrid, Ediciones clásicas, 2012, pp. 67-76.

\_\_\_\_\_, “Las musas jonias aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito”, en *Emerita*, LXXVI, enero-junio 2008, pp. 1-33.

Casadesús Bordoy, Francesc, “¿Por qué se necesita un buceador de Delos para entender a Heráclito? (Diógenes Laercio, II, 22 y IX, 12)”, Universitat de les Illes Balears:  
<<https://studylib.es/doc/270077/¿por-qué-se-necesita-un-buceador-de-delos-para-entender-a...>>.

\_\_\_\_\_, ¿Escribió Heráclito la palabra *philosophus* en el fragmento DK B 35?, en *El libro de Heráclito 2500 años después*, eds. O. Álvarez Salas y E. Hülsz, México, UNAM, 2015, pp. 127-151.

Chitwood, Ava, *Death by Philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death of Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus and Democritus*, Michigan, The University of Michigan Press, 2004, 209 pp.

Christesen, Paul, “Baton of Sinope (268)”, en *Brill's New Jacoby*, ed. por Ian Worthington. Consultado el 23 de marzo del 2019, <[http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_bnj\\_a268](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a268)>.

Compton, Todd M., *Victim of the Muses: Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*, Hellenic Studies Series 11, Washington DC, 2006 (Center for Hellenic Studies. Harvard University):  
<<https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4915.part-i-greece-4-hipponax-creating-the-pharmakos#n.27>>.

- Crielaard, Jan Paul, "Cities", en *A companion to Archaic Greece*, eds. Raaflaub, Kurt A. y Hans Van Wees, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 349-369.
- Degani, Enzo, *Studi su Ipponatte*, Bari, Levante Editori, 1984.
- Éfeso, ed. Elisabet Nualart, *et. al.*, Valladolid, Macrolibros (National Geographic. Arqueología), julio 2018, 87 pp.
- El libro de Heráclito 2500 años después*, eds. Omar Álvarez Salas y Enrique Hülsz Piccone, México, UNAM-SVPPLEMENTVM IX NOVA TELLVS, 2015, 286 pp.
- García Quintela, Marco, *El rey melancólico: Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, Taurus, 1992, 298 pp.
- Greek Historical Inscriptions. From the Sixth Century B.C. To The Death Of Alexander The Great in 323 B.C.*, ed. por Marcus N. Tod, M.A., F.B.A., Chicago, Ares Publishers INC, 1985, 343 pp.
- Guarducci, Margherita, *Epigrafia Greca*, vol. I, Roma, Libreria dello Stato, 1967.
- Guthrie, William K. C., *Historia de la filosofía griega. Vol. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, trad. esp. Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1991.
- Hogarth, David George, *Excavations at Ephesus. The Archaic Artemisia*, Londres, 1908: <<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/hogarth1908bd1>>.
- Hülsz Piccone, Enrique, *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México, UNAM, 2011, 313 pp.
- Jacoby, Felix, *Das Marmor Parium*, Berlin, Weidmann, 1904.
- Mazarakis Ainian, Alexander y Leventi, Iphigeneia, "The Aegean", en *A Companion to Archaic Greece*, eds. Raaflaub, Kurt A. y Hans Van Wees, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 212-238.

- Meiggs, Russell y David Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the end of the Fifth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 308 pp.
- Mogens Hansen, Herman, *Polis. An Introduction to the Ancient City-State*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 237 pp.
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1966, 369 pp.
- Mouraviev, Serge, *Heraclitea*, XIII vols., Sankt Augustin, Academia Verlag (Serie traditio), 1999-2011.
- Murcia Ortuño, Javier, *De banquetes y batallas*, Alianza, Madrid, 2014<sup>3</sup>, 515 pp.
- Norden, Eduard, *La prosa artística griega. De los orígenes a la edad augustea*, trad. esp. Omar Álvarez y Cecilia Tercero, México, UNAM, 2000, 199 pp.
- Osborne, Robin, *La formación de Grecia 1200-479 a.C.*, trad. esp. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1996, 461 pp.
- Oxford Classical Dictionary-*Abbreviations lists*, 4<sup>th</sup> edition, Oxford, Oxford University Press: <<https://oxfordre.com/classics/page/abbreviation-list/>>.
- Polignac, François de, “Sanctuaries and Festivals”, en *A Companion to Archaic Greece*, eds. Raaflaub, Kurt A. y Hans Van Wees, Chichester, Wiley-Blackwell 2009, pp. 427-443.
- Pòrtulas, Jaume, “Bías de Priene”, en Dialnet, Universitat de Barcelona, 1993: <<https://dialnet.uniroja.es/descarga/articulo/163882.pdf>>.
- Raaflaub, Kurt A., “Shared responsibility for the common good: Heraclitus, early philosophy and political thought”, en *Heraklit im Kontext*, ed. por Enrica Fantino *et al.*, Berlin, De Gruyter, 2017, 103-128.
- Roebuck, Carl, *Ionian Trade and Colonization*, Nueva York, Archaeological Institute of America, 1959.

Rohatyn, Dennis Anthony, “Heraclitus: Some remarks on the political fragments”, en *The Classical Journal*, vol. 68, no. 3, Feb.-Mar. 1973: <<http://www.jstor.org/stable/3296384>>.

Rotstein, Andrea, *Literary History in the Parian Marble*, Washington D.C., Hellenic Studies Series 68, 2016. <<https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6484.2-text-and-translation>>.

Rossetti L., “When Pythagoras was still Living in Samos (Heraclitus, frg. 129)”, en G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris, *On Pythagoreanism*, Berlín, de Gruyter (Studia Praesocratica, 5), 2013, pp. 63-76.

Scherrer, Peter, Eckhard Wirbelauer y Christoph Höcker, “Ephesus”, en *Brill’s New Pauly*, ed. por Hubert Cancik y Helmuth Schneider (ed. en inglés a cargo de Christine F. Salazar y Francis G. Gentry): <[http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e331450](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e331450)>.

Stein-Hölkeskamp, Elke, “The tyrants”, en *A Companion to Archaic Greece*, 2009, pp. 348-396.

*The Cambridge Ancient History*, ed. por J.B. Bury, *et. al.*, vol. III y IV, Cambridge, Cambridge University Press, 1923.

Vernant, Jean-Pierre, *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, trad. esp. Hugo Francisco Bauzá, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, 194 pp.

\_\_\_\_\_, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Mariano Ayerra Redin, Madrid, Paidós, 1992, 145 pp.