

Asir lo inasible: Lenguaje y devenir en el pensamiento de

Heráclito

(Primera parte)

*Midi le juste y compose de feux
La mer, la mer, toujours recommencée.*

Paul Valery

*Todos estamos sucediendo siempre en el mismo lugar
donde posamos.*

Eunice Odio

Resumen: *¿Cómo expresar con el lenguaje una realidad continuamente cambiante, donde ninguna categoría defina ni siquiera un instante de estatismo? ¿Cómo podemos nombrar, que es de algún modo “apresar”, sin traicionar el incesante devenir del mundo? Luego de responder a estas preguntas, explicaré los recursos retóricos que utiliza Heráclito para responderlas.*

(Palabras clave: *Heráclito, devenir, Logos, conocimiento, lenguaje).*

Abstract: *How to express with language a constantly changing reality, where no category is able to define not even a single instant of quietism? How can we name, which is somehow "to catch", without betraying the constant becoming of the world? After answering these questions, I will explain the rhetorical resources that Heraclitus uses in order to answer them all.*

(Key words: *Heraclitus, becoming, Logos, knowledge, language).*

1. La lucha de los contrarios y la necesidad de un lenguaje dinámico

Quizás la primera afirmación que tendríamos que hacer con respecto al pensamiento de Heráclito es que todo está sucediendo siempre. Esa transformación constante de lo real donde lo principal no está en la singularidad de las cosas, sino en el

tránsito mediante el cual toda cosa está dejando de ser siempre para convertirse en otra de igual fugacidad y así continuamente, define al mismo tiempo un conjunto de exigencias para el lenguaje.

Pues ¿qué tipo de lenguaje permitiría dar cuenta de una realidad permanentemente cambiante? Heráclito es un pensador de lo no

discreto, de lo no acabado, y por lo tanto tiene que vérselas con un modo de decir que no traicione la naturaleza misma de la realidad. Quiere encontrar un modo de decir de lo profundo, no visible de manera inmediata, porque –como dice en el fragmento 123: “la naturaleza suele ocultarse”(1). Cualquier estatismo aparente debe ser desenmascarado y para eso hay que separarse de la idea de las cosas como realidades fijas. Lo permanente no existe y por ello Heráclito no quiere, no puede, dejar que cada cosa quede, mediante un uso inadecuado del lenguaje, apresada en la cárcel momentánea de la apariencia.

Por eso, quizás, quiere decir Heráclito que hay que esperar lo inesperado: “Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable” (Frag. 18). Según este fragmento, es necesario tener la mente abierta, la actitud del asombro, porque lo que hay detrás de las cosas está tan fuera de lo ordinario, es tan poco previsible, que es imposible intentar una búsqueda a partir de lo inmediato y quien se empeñe ese camino no alcanzará jamás el éxito.

De hecho, varios de los fragmentos de Heráclito van dirigidos al error de seguir el camino de lo aparente. Nos dice: “malos testigos son para los hombres los ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras” (Frag. 107), esto es, de quienes persisten en lo parcial, en lo discreto y no saben ver detrás de lo que nos

muestran los sentidos. Por el contrario, un alma cultivada en la sabiduría sabría extraer un gran valor de los datos obtenidos por esos mismos testigos. Y así: “No entiende, pues, cosas semejantes, la mayoría de los que se encuentran con ellas, ni las conocen aun cuando se las enseñen, sino que creen conocerlas por sí mismos.” (Frag. 17)

Por lo tanto, muchos están convencidos de que saben algo porque sacan conclusiones de donde no procede hacerlo, en vez de reconocer aquello que es semejante para todas las cosas, aquello, diríamos, que constituye la razón común de lo que existe, y hay muchos cuyo entendimiento está oscurecido por esa costumbre de considerar lo particular como la puerta detrás de la cual se encuentra la verdad, porque “el hombre imbécil suele dejarse asombrar por cualquier discurso.” (Frag. 87)

Pero ¿cuál es, entonces, el discurso que hay que seguir para comprender la realidad profunda de las cosas? Heráclito responde: “no escuchando a mí, sino a la razón (*logos*), sabio es que reconozcan que todas las cosas son uno” (Frag. 50). Con esta afirmación el efesio nos muestra que hay una razón que da unidad a toda la diversidad aparente de las cosas. Esta razón, o *logos*, que es común a todo lo que hay, es la que sirve de asidero para la comprensión de lo solo aparentemente inconexo. O de otra manera, el *logos* es un complejo coherente que, al abarcarlo todo,

muestra la unidad escondida de todo lo que hay, aunque este todo aparezca como un conjunto de cosas discretas, particulares, a los ojos de los que no saben ver. “Y por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el *logos* general a todos, los más viven como si fueran una inteligencia propia particular.” (Frag. 2)

Y existiendo esa realidad coherente que subyace a toda apariencia: ¿cuál es su modo de ser? ¿Cuál es el modo de ser del *logos*? Nos dice Heráclito: “Es preciso saber que la guerra es común, y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por discordia y necesidad” (Frag. 80). Y lo dice también en el otro célebre pasaje: “*Pólemos* (la guerra) es el padre de todas las cosas y el rey de todas (...)” (Frag. 53). Como vemos aquí, la guerra, o la discordia, es aquello mediante lo cual Heráclito desea expresar la forma en que se manifiesta el *logos*, común a todo lo que existe. E incluso aquello que no parece ser expresión de la discordia -la justicia, por ejemplo (2)- también lo es, y la génesis y, en general, el cambio de todo lo que conocemos procede precisamente de esa discordia fundamental, en un modo y medida necesarios, como ya veremos más adelante.

Que la guerra sea común quiere decir que es lo que prevalece, lo universal, lo unificador que subyace a lo aparente. La guerra lo domina todo y se hace presente en todas y

cada una de las cosas y de los hechos del mundo, puesto que es una ley universal. Se expresa en las oposiciones que se encuentran por doquier, como sistemas que podrían extenderse a muy diversos ámbitos: el social, el natural, el cosmológico.

Visto todo lo anterior, está claro que el lenguaje que Heráclito necesita para poder desentrañar ese movimiento permanente detrás de la apariencia tiene también las características de una contienda: tiene la forma de una polaridad actuante de manera continua y universal. Para el efesio, el lenguaje debe expresar fundamentalmente relaciones, conexiones en tensión, y para ello el filósofo debe doblar la caña del lenguaje hasta el punto máximo con el que pueda alcanzar su objetivo. En la lógica de Heráclito no es posible afirmar: la piedra *es* pesada o el aire *es* ligero, pues esto sería completamente engañoso. Afirmaciones de esa índole serían expresión de una percepción parcial y no darían cuenta la realidad fundamental. De hecho, la pesantez y la ligereza solo pueden ser entendidas en virtud de la otra. Con solo nombrar lo ligero estamos incluyendo la noción de pesantez y viceversa, igual que la noción de hombre libre incluye la noción de hombre esclavo.

Así las cosas, una de las tareas fundamentales de Heráclito será plantearnos toda una serie de relaciones de oposición. Intentaremos mostrar la naturaleza de esas oposiciones de acuerdo con la exposición que

de ellas hace Heráclito en sus fragmentos, observando también todos los recursos de los que el filósofo se vale para ser fiel a la realidad con sus conceptos y modos de decir. Adicionalmente, el desarrollo de diversos aspectos relativos al lenguaje nos irá conduciendo por otros aspectos de la filosofía del efesio que son indispensables para completar el cuerpo de sus propuestas filosóficas y que no cabe anticipar aquí, puesto que correríamos el riesgo de resultar innecesariamente reiterativos.

2. Sobre la multiplicidad de los opuestos:

Una cosa y su contrario están indisolublemente unidas en una simultaneidad cambiante:

Vamos a inaugurar este apartado haciendo una reflexión detallada del fragmento 67, que dice: “ Dios (es) día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos; esta inteligencia toma formas mudables, así como [¿el fuego?], cuando se mezcla con aromas, se denomina según el gusto de cada uno (de ellos)”. Esta afirmación es tremendamente poderosa. En primer lugar Dios es una inteligencia, es “lo único sabio” (Frag. 32), pero es una inteligencia tal que toma todas las formas mudables posibles, de manera simultánea en toda la sucesión del tiempo. En el fragmento 67, Heráclito cita algunas de esas formas, y lo hace de manera necesariamente caprichosa

ante la imposibilidad de hacer un recuento completo de ellas.

De este modo, diría García Calvo (2006, 145), el dios “no sería otra cosa que el imposible conjunto simultáneo de todas las correlaciones posibles que se formularan”. Ya en los fragmentos 57 y 58, Heráclito ha hablado también de que día y noche, bien y mal (respectivamente) son la misma cosa, es decir, indistinguibles en el tránsito permanente de convertirse cada uno en su otro, que le pertenece de lleno lógica y ontológicamente. No se trata del día y la noche que se encuentran en la puerta, cuando uno sale y la otra entra, según explica Hesíodo en su *Teogonía*. Aquí Heráclito habla de la íntima necesidad mutua, la profunda unidad de lo que puede parecer, a quienes no saben ver, una sucesión de realidades diversas.

Según una interpretación como la de García Calvo (2006), el día siempre estaría dejando de ser noche y siempre estaría convirtiéndose en noche, y la noche de modo inverso: deja de ser día pero al mismo tiempo va transformándose en el día. Ninguno de ellos, noche y día, son -digámoslo así- químicamente puros, diferenciados, pues están siempre siendo y dejando de ser lo otro, y así la realidad es una permanente recomposición y una perenne fuga. Igual el sol, que sería “nuevo cada día”, está produciéndose siempre, dejando de ser lo mismo y volviendo a ser eso

otro que vuelve a ser lo mismo para reiniciarse en lo otro y así sucesivamente.

Otro fragmento de gran interés para el tema que ahora mismo nos ocupa es el 88, que dice: “Una misma cosa es [en nosotros] lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar, son aquellos, y aquellos, inversamente, al cambiar, son éstos”. Y dice de las cosas en general: “Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se vuelve húmedo” (Frag. 126). Nada, en realidad está estático y unas cosas devienen en otras, cada componente de un par de opuestos deviene en el otro, interminablemente.

Quizás podamos extrapolar esta noción y decir esto mismo no solo de los componentes de cada par, sino también de los pares de pares, de los grupos de pares con los grupos de pares, una y otra vez, combinándose en complejidades que nuestra percepción individual inmediata no logra capturar, pero que existen dinámicamente y se transforman manteniendo su más profunda unidad.

Baste para ello recordar aquel fragmento que recoge la dinámica del mundo físico: “Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua. / Muerte del fuego es nacimiento para el aire, y muerte del aire es nacimiento para el agua, y muerte del aire es

nacimiento para el agua. / Muerte del fuego es nacimiento del aire. / Porque la muerte de la tierra es convertirse en agua, y muerte del agua es convertirse en aire, y del aire (convertirse en) fuego, e inversamente” (Frag. 76). Existen realidades dinámicas profundamente complejas que se comportan, sin embargo, según ciertas normas, medidas, órdenes y cantidades.

La complejidad del entramado es también señalado por Popper (1999, 283), cuando esboza sus seis tesis sobre la filosofía de Heráclito. Con respecto al tema dice: “Aunque hay procesos más o menos separables, todos los procesos están trabados. No son separables (y contables) como son las cosas. El mundo en su totalidad es un proceso mundial.”(3)

Y dice Fränkel (1966, 360): “Hay una razón fija y un *Logos* en la base de todo. Todo ser aparentemente estático ha de ser interpretado como un suceso, como una transformación reglada y, en especial, como el cambio de los opuestos entre sí”. Y volvemos aquí de nuevo a la noción de *logos*, según el cual “todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad” (Frag. 80). Así, el cambio no ocurre de una manera arbitraria y azarosa, sino siempre según medida: el cambio obedece a una transformación reglada, como veremos más adelante al tratar la metáfora del fuego.

Ahora bien, en la limitada percepción humana, día y noche, invierno y verano, guerra y paz, vacío y lleno, joven y viejo, viviente y muerto, aparecen como diferenciados y los vemos en sucesión, como cosas que se convierten en otras alternativamente: una a la puerta de la otra, al decir de Hesíodo. Pero todas estas oposiciones están unidas en todo momento, porque el mismo cambio (para el que, ya veremos, utiliza la metáfora del fuego) que está en la base de todas las cosas requiere esa unidad. Y así, nosotros llamamos estoraque, mirra, olíbano o incienso a diferentes cosas que reconocemos por sus diversos aromas. Las tomamos como cosas distintas y les damos nombres específicos, cuando en realidad toda esa aparente diversidad responde a una única razón común: el fuego, en el caso del ejemplo que nos ofrece Heráclito en el fragmento 67.

Pero la diversidad, es decir, las cosas vistas como separadas son tan solo una apariencia de diferenciación en lo que realmente coexiste como indiscerniblemente ligado. A este tema de las perspectivas regresaremos al tratar –en la parte segunda de este ensayo– el tema de los juicios divinos y los juicios humanos, dadas sus respectivas capacidades cognitivas.

Las cosas solo se pueden comprender a partir de su opuesto:

Vamos a considerar aquí los opuestos que Heráclito nos señala en los fragmentos 10 y 23.

Nos dice en el fragmento 10: “Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos.”

Heráclito se interroga: ¿cómo podríamos tener la noción de lo entero, si no fuera por lo no entero, por lo que está fragmentado? ¿de qué otra forma podríamos saber que una cosa está fragmentada si no es porque la relacionamos con aquello que forma una unidad completa? E igualmente podríamos afirmar del resto de los ejemplos: si algo converge, es porque tenemos idea de lo divergente y viceversa, o si juzgamos algo como disonante es porque contiene en su comprensión la noción de su opuesto, es decir, lo consonante.

Este fragmento tiene semejanzas con el fragmento con que inaugurábamos el punto inmediatamente anterior, y que apelaba a los opuestos día noche, invierno verano, guerra y paz, saciedad y hambre. Sin embargo, mientras que en aquel fragmento Heráclito quería asociar estos opuestos de mayor concreción en la totalidad unificadora (en la inteligencia de dios), en este fragmento número 10, Heráclito parece querer hablar de la lógica, propiamente dicha, de los contrarios y para esto utiliza términos que son más bien formales. No habla de noche y día, por ejemplo, como en el fragmento 67, sino de términos más abstractos que pueden ser aplicados a cosas muy diversas.

En palabras de Kahn (1979, 283): “Terms like whole and part, positive and negative, one and many, indicate purely formal features that can apply (like the concepts which Ryle has called “topic-neutral”) to any subject matter whatsoever. (...) Wholes and not wholes are logically of a higher type: we must think of them as applying to some particular substantive term, such as day or night, life or death”.

Ese es el tipo de oposiciones lógicas que Heráclito señala en el fragmento 10. Así, lo entero y lo no entero es quizás lo más general, tan solo comparable en generalidad, diría Kahn (1979, 282), con unidad y pluralidad. En el caso de lo entero y lo no entero, incluye además una afirmación y su negación explícitamente y de la forma lógicamente más transparente, con la introducción del *no* delante del término afirmativo. En sentido estricto, desde lo que hemos venido considerando, solo existiría un entero: la totalidad, donde no hay carencia de nada, pero que sin embargo no es totalidad estática, sino totalidad de multiplicidades dinámicas incesantes. Pero bajo esa sombrilla de totalidad, todo lo demás es entero y no entero al mismo tiempo.

Convergente divergente tiene ciertas connotaciones topológicas, aunque también puede querer decir, en un espacio lógico, lo coincidente y lo diferente (García Calvo, 2006, 140), si bien de manera aparentemente menos

precisa. En el caso de consonante y disonante, la oposición parece tener una clara referencia musical y quizás alude a los opuestos armonía-disarmonía o armonía-confrontación (o guerra) que es también uno de los conceptos más generales en el pensamiento de Heráclito y que se refiere al modo de ser del *logos* mismo.

Ahora bien, este fragmento concluye con la afirmación de que: “de todos uno y de uno todos”. Aquí Heráclito reitera aquella otra que le atribuíamos al principio de este apartado: que todas las cosas (en su multiplicidad) son una (en la totalidad), y que la unidad es también una multiplicidad activa. Así, la totalidad es, al mismo tiempo, la unidad y la pluralidad de todas las cosas. Y por eso traduce García Calvo (2006, 138): “Y lo mismo de todas las cosas, una sola, que también de una sola, todas las cosas.”

Otras reflexiones lógicas en torno a los contrarios:

Se ha mencionado con anterioridad que para Heráclito el lenguaje debe expresar fundamentalmente relaciones, conexiones en tensión, y que para lograr ese objetivo debe encontrar sus mejores opciones expresivas. El camino que, como hemos visto, ha elegido Heráclito es el de traer ante los ojos el hecho de que señor-esclavo, día-noche, vida-muerte, justicia-injusticia son opuestos e interdependientes. La comprensión de uno

exige el entendimiento del otro. Ambos se exigen lógicamente.

Esto hace que los contrarios se entiendan como relativos y, con ello, que podamos establecer diferencias entre uno y otro. Por eso es que Heráclito dice que solo conociendo las cosas injustas, podemos entender las justas: “No conocerían el nombre de la Justicia si no hubiese estas cosas” (Frag. 23). Por esa forma de entender los opuestos es que deben ser pensados conjuntamente. Así lo señala Solana cuando dice: “Heráclito (...) está resaltando un aspecto no percibido de los contrarios: el hecho de que ambos se exigen recíprocamente.” (Solana, 2006, 113)

En otras lógicas, como la de Parménides, la exigencia reside en que una cosa sea definida en términos completos por una categoría específica, utilizando la forma S es P (4). De este modo, las cualidades básicas son absolutas a la manera de: *el día es claro*. Aquí la oscuridad queda excluida. A lo sumo, lo que ocurre en el anochecer, por poner un ejemplo, es que hay una mezcla entre claridad absoluta y oscuridad absoluta que generaría un modo de ser completamente discreto, que varía en cada caso, en cada momento, en una realidad cada vez idéntica a sí misma (Fränkel, 1993, 294). En este caso hay una predicación absoluta. En cambio, la propuesta de Heráclito hace que los contrarios no se excluyan, sino que se exijan mutuamente y así encuentra relaciones incluso en la oposición absoluta.

Siguiendo con el mismo ejemplo que acaba de ser citado, la noche y el día son interdependientes en un doble sentido: no se entiende uno sin el otro y, además, el día está dejando de ser noche y está tornándose en noche nuevamente.

También Heráclito establece otro tipo de relaciones, donde se introduce la esfera subjetiva desde la cual se juzga de manera distinta la misma cosa. Veamos algunos ejemplos: En el fragmento 9 se dice que los asnos prefieren las barreduras al oro y en el 13 que los cerdos prefieren el cieno al agua. En ambos casos se comparan dos cosas muy distintas, si bien no opuestas en el sentido en que lo vimos antes, y se advierte la opción de los sujetos por una de ellas. En el fragmento 61 se habla del agua del mar y se la llama “pura e impura”, pero tampoco en términos absolutos, sino adjuntando el dativo para mencionar que es potable *para* los peces e im potable *para* los hombres. También podemos considerar el fragmento 111, donde se afirma que “La enfermedad suele hacer suave y buena la salud, el hambre la saciedad, la fatiga el reposo”. Ninguna de estas cosas es mencionada en sentido absoluto, sino que se muestra la virtud de una cosa en comparación con una condición adversa. En todos los casos se relativizan las cualidades con recursos muy distintos a los de la lógica predicativa unívoca de la que hablamos con anterioridad.

Solana también refiere otro tipo de recurso que incluye una cláusula condicional: “Si no fuera en honor de Dionisos que hacen la procesión y cantan el himno fálico, obrarían de la manera más desvergonzada (...)”, de donde se sigue que los actos realizados en la procesión son apropiados porque son dedicados al dios, pero serían “desvergonzados” en otra circunstancia y entonces “un mismo acto será puro o impuro en función de la relación, no en sí mismo. El carácter empírico de esta constatación se comprueba en el significado contradictorio de “*aidoioi*” (venerable y vergonzoso) con el que juega Heráclito: una misma palabra asume significaciones opuestas.” (Solana, 2003, 24)

Todos estos ejemplos nos hacen ver cómo Heráclito pone la lógica de la relación en un primer plano y se hace heredero también de muchos de los recursos que eran propios de la poesía de la Grecia arcaica para los que se podrían encontrar ejemplos en aquello de que los ánimos de los mortales son según se les vaya en el día, de Arquíloco; o lo áspero que es dulce en la necesidad, de Simónides; o la fuerza del saber que es mejor que la fuerza de potros y hombres, de Jenófanes; o el eros dulce amargo de Safo y también la valoración subjetiva de lo que es más bello: la persona amada frente a las valoraciones de los que juzgan de otro modo; o el “amo y no amo, deliro y no deliro” de Anacreonte (Solana, 2003, 23-4).

3. Los recursos retóricos

El uso de la metáfora en la filosofía de Heráclito

Muy interesante resulta el uso que Heráclito hace de la metáfora como recurso para explicar la realidad del mundo y su complejidad dinámica. Una metáfora es un recurso retórico según el cual se establece una comparación entre los términos de una oración, donde a un término real de la oración se asigna una imagen. Es decir, en una metáfora se asocian dos términos que corresponden a realidades distintas, pero en cuya relación o semejanza se adquiere una *visión reveladora y a veces epistemológicamente potente*, puesto que se ataca a los conceptos con la razón y con los sentidos simultáneamente. Haré hincapié aquí en dos de las metáforas más importantes de las que se vale Heráclito para tratar el tema de la dinámica incesante del mundo: el fuego y el río. Las metáforas en estos casos tendrían las formas: “el cosmos es fuego” y “la realidad es un río”, respectivamente.

La metáfora del fuego:

“Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida” (Frag. 30). Con este texto se introducen dos temas

fundamentales en el pensamiento de Heráclito: el del fuego y el de medida.

Siguiendo este fragmento, podríamos caer en la tentación de afirmar que el fuego es el principio y el elemento primordial de lo que existe. Algunos, como Guthrie (1991, 407), llegan a afirmar que el fuego es el aspecto físico, corpóreo, natural del *logos*. Si bien es discutible que exista tal identidad entre el fuego y el *logos*, lo que Heráclito sin duda quiere al menos conseguir es que se comprenda que el *logos* es una realidad fundamentalmente dinámica y para ello echa mano de aquello que expresa de una manera mas viva y fidedigna esa condición infatigablemente cambiante de lo real. La propia naturaleza del fuego parece sugerir la noción de proceso continuo y de cambio: es una realidad jamás estática, en continua renovación al consumir aquello mismo que lo alimenta, que da calor, quema, reseca, agita, produce humo, hervor o vapor, con una capacidad al mismo tiempo generadora y destructora.

Y, sin embargo, el *logos*, para cuya imagen se presta el fuego, tiene una racionalidad, es la Razón común de todo lo que existe y por lo tanto no funciona libre de ataduras, sino que responde a medidas y proporciones: “se enciende y se apaga según medidas.” De ahí que todas las cosas deban seguir ciertas pautas. Heráclito nos pone el ejemplo del Sol. “El sol, pues, no traspasará

sus medidas; sino que las Erinnias, ministras de *Dike* (5), sabrán encontrarlo.” (Frag. 94)

Desde una perspectiva absoluta, hay – de acuerdo con Heráclito– una especie de balance global en la constitución del cosmos. En términos modernos es como si dijéramos que hay una cantidad de materia que se mantiene constante en el universo, a pesar de sus innumerables y continuos cambios. De esta manera, rescatamos a Heráclito de una cita de Clemente, la del fragmento 31, donde dice. “a) Transformaciones del fuego: primero el mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad vapor inflamado (*prestér*)... b) [...] vuelve a derramarse en mar, y tiene su medida en la misma razón que tenía antes de volverse tierra...”.

Si bien este último fragmento podría referirse a un proceso cosmogónico, o bien a un proceso de cambios en los elementos en términos mas cotidianos, lo cierto que los estudiosos de Heráclito no logran ponerse de acuerdo.⁽⁶⁾ En todo caso, lo que interesa reflejar aquí es la referencia a esa razón o medida a la que está sujeto el modo cambiante de ser del *logos*, en la figura de su metáfora más fiel. Si bien el fragmento encierra sus enigmas (por ejemplo, la inclusión del *prestér*⁽⁷⁾, en aquella dinámica de transformación de los elementos tierra-agua-aire-fuego y su camino contrario del fragmento 76, que ya hemos citado), la presencia del *logos* y la justicia de su fogoso

cambio según medidas parece ser aquí lo mas claro.

La metáfora del río:

Dice el fragmento: “No es posible ingresar dos veces en el mismo río, según Heráclito, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; sino que por vivacidad y rapidez de su cambio, se esparce y de nuevo se recoge; antes bien, ni de nuevo ni sucesivamente, sino que al mismo tiempo se compone y se disuelve, y viene y se va” (Frag. 91). Y también: “En los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos.” (Frag. 49a)

Heráclito utiliza la imagen del río para asimilarlo a la fugacidad de lo real. La metáfora aquí tendría la forma de: la realidad (del *logos*) es un río; de donde se desprendería que si pensamos en la realidad como una totalidad, y la imaginamos como un río, éste puede permanecer siendo “el mismo” al tiempo que todo lo que lo constituye está cambiando permanentemente. Esta idea sigue la de la dinámica del fuego, según la cual hemos visto que hay una especie de permanencia en la regularidad de la reposición material. En el caso del río, esto sería una reposición de la cantidad de las aguas que lo forman y que, pese a que le dan una entidad a un determinado río, que podemos nombrar como “el mismo” a lo largo del tiempo, está claro que el flujo de sus aguas constitutivas es

continuamente nuevo y por lo tanto continuamente otro. De este modo, desde la perspectiva de las aguas que recorren su cauce, no hay ninguna permanencia.

Así las cosas, desde esta doble perspectiva, del río como metáfora de totalidad, y del río como sus aguas constituyentes, podemos afirmar que ingresamos y no ingresamos en él. Entramos, estamos en el río, siempre y cuando lo consideremos desde el punto de vista del *logos*. En el segundo caso, no ingresamos, no estamos en él, porque el fluir del agua hace que jamás se esté dentro de lo mismo, y esto porque a quienes ingresan en el río les fluyen encima otras y otras aguas incesantemente. Esto opera para todas las cosas de la realidad, dependiendo del punto de vista a partir del cual lo consideremos.

Es llamativa, dada la transformación incesante de todo, la opinión de Kirk, Raven y Schofield, estableciendo ciertos límites a estos procesos de cambio. Dicen estos autores: “¿Pudo haber pensado Heráclito que una roca o un caldero de bronce, p.e., experimentaban invariablemente cambios invisibles? Es posible que mantuviera esta creencia, si bien ninguno de sus fragmentos apunta a una conclusión semejante y su positiva confianza en la veracidad de los sentidos, siempre que se los interprete e un modo inteligente, sugiere que no lo hizo” (1987, 285). Por el contrario, podría afirmarse a partir de los fragmentos,

que la intención de Heráclito es la de afirmar que incluso las cosas que parecen más estables están sujetas al mismo tipo de discordia y fugacidad en su interior, aunque los sentidos no sean capaces de captarlo de una manera inmediata como en el caso del fuego o del río, que el filósofo utiliza como metáforas paradigmáticas para explicar el cambio . Incluso las estabilidades transitorias que otorgan a su objeto su definición como tal, (es el caso de una piedra o de un arco o una lira), no implican que la fugacidad interior, en virtud de la lucha de los contrarios, no esté operando en ellas constantemente.

La extrapolación: el recurso de la doble proporcional en el fragmento 26 (morir y nacer y su vínculo con la condición del sueño y la vigilia).

El fragmento 26 dice: “El hombre enciende a sí mismo una luz en la noche, cuando al morir apaga su vista; viviendo en cambio, toma contacto con el muerto al morir, apagando su vista; despierto tiene contacto con el durmiente”. Este pasaje parece tener un decidido interés epistemológico, como bien lo señala Rodolfo Mondolfo.(8)

Enfatizando su naturaleza poética y metafórica, me gustaría proponer una lectura así: cuando el hombre duerme y apaga su vista, se asemeja al muerto. Un muerto es un privado de conocimiento, que no halla camino para la verdad porque -aunque quisiera para sí

alguna lámpara encendida en el interior de su inmensa noche-, ésta no sería capaz de despertar la luz de sus capacidades para adquirir ningún saber. Igual el dormido, que apaga sus ojos temporalmente y cree que -al soñar- está al frente de realidades que supone conocer, cuando en realidad la experiencia de la que participa es como la noche vacía del muerto desde el punto de vista gnoseológico. (9) Pero esta condición se puede también derivar para los hombres despiertos que no logran discernir entre el conocimiento profundo y el superficial. Estos despiertos entran en contacto con el muerto que tienen dentro cuando están dormidos, es decir, cuando también sus ojos están cerrados, cuando están apagados materialmente. Pero también, en su estado de vigilia, los despiertos tienen algo del muerto y del dormido: porque el aparente y superficial conocimiento de la realidad que reclama para sí el estado de vigilia, no es distinta de conocimiento que creen los otros tener durante el sueño, tan oscuro e incierto como la noche máxima de la muerte.

Muy interesante es el análisis que hace Hermann Fränkel (1993, 358) sobre la lógica seguida por Heráclito en algunos de sus fragmentos. Se refiere este autor al recurso llamado “de la doble proporcional”, que reconoce de origen pitagórico, y que le sirve como un instrumento de extrapolación. En el caso que acabamos de analizar esta doble

proporcional se construiría de la siguiente manera:

Hombre despierto: hombre dormido =
hombre dormido: hombre muerto

donde el hombre dormido sirve de elemento vinculante entre las tres condiciones: la vigilia, el sueño y la muerte, y permite conectar el primer término con el último.⁽¹⁰⁾ Este movimiento del pensamiento, dice Fränkel, hace que el oyente (o el lector) establezca la naturaleza ascendente del vínculo conceptual y se apropie de la idea de un modo más familiar.

La analogía del oro y las mercancías (Fragmento 90)

“Del fuego son cambio todas las cosas y el fuego es cambio de todas, así como del oro [son cambio] las mercancías y de las mercancías el oro.” (Frag. 90)

Tremendamente sugerente resulta esta analogía económica, donde todas las cosas como mercancías pierden su valor de uso (su diferenciación como realidades que se valoran por sus peculiaridades, por sus determinaciones cualitativas) para medirse con otras también desvestidas de su especificidad, por intermediación de algo que, obviando cualquier diferenciación, les permite equipararse para su intercambio, reduciéndolas todas “a una pura cuantía

computable” (García Calvo, 2006, 222). Igual como ocurre con la metáfora del fuego, que actúa como “la Cosa de todas las cosas” (Idem), aquello que actúa a través de todo lo diferenciado confundiendo con ello y al mismo tiempo trocando la identidad inicial de las cosas para convertirlas (y convertirse a sí misma, la Cosa) en otras, fogosa e interminablemente cambiantes.

Algo semejante sucede en el fragmento 67, según el cual la realidad común que subyace a la apariencia de lo diferenciado toma nombres distintos según aparezca combinado: estoraque, mirra, olíbano o incienso. Creemos reconocer, en los diversos aromas, cosas distintas a las que otorgamos nombres diferenciados, cuando en realidad toda esa aparente diversidad responde a una razón común más profunda que la explica y le da sentido. Y, sobre todo, hace que todo lo diverso sea también lo mismo. Así, encontramos en el fondo esta analogía: el oro es a las mercancías, como el fuego es a todas las cosas.

El problema es que si nos atenemos al punto de vista exclusivo de la experiencia cotidiana, no se descubre de manera inmediata que todas las cosas son la misma, porque la naturaleza se oculta (Frag. 123) y “la armonía oculta es mayor que la manifiesta.” (Frag. 54)

El uso del símil

Una figura retórica interesante es la del símil o comparación, muy semejante a la metáfora, pero que explicita el vínculo entre uno de los términos reales y la imagen con la que se asocia. El modo habitual de esta figura incluye el uso del “como” en calidad de nexos. Un símil particularmente relevante en el pensamiento de Heráclito es el que incluye la imagen del arco y la lira. El símil en cuestión dice así: “No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y la lira.” (Frag. 51)

Este es un fragmento fundamental para considerar el asunto de la comprensión de los opuestos como integrantes de realidades estructurales complejas. Heráclito utiliza el ejemplo del arco y de la lira para mostrar la armonía profunda que puede hallarse como resultado de las tensiones opuestas. Rodolfo Mondolfo (1966) muestra en su libro sobre Heráclito las grandes discusiones que han surgido a propósito de este fragmento (148 y s.), pero yo quisiera centrarme tan solo en uno de sus aspectos: el que se refiere a su condición estructural. Tanto en el instrumento musical con en el arco existe una tremenda coherencia interna que mantiene a cada uno de ellos unidos como un todo. Esa coherencia, sin embargo, no puede dejar de lado el peso que sobre sus arcos respectivos (sus brazos en forma de herradura) ejerce la

presión de las o la cuerda, respectivamente. Si se produjera un desequilibrio en alguno de los componentes que mantienen su unidad como objeto unitario, armónico, el artefacto perdería su estabilidad y colapsaría. Por el contrario, ambos objetos son tales, arco y lira, mientras constituyan un complejo coherente, donde gran parte de su armonía, gran parte de su integridad como instrumentos, como objetos funcionales, depende de su tensión interna.⁽¹¹⁾ La armonía consiste en una dinámica de movimientos contrarios y ocultos que acaban por expresarse en una especie de equilibrio, de balance.

Esto no supone, en absoluto, que en la perspectiva de lo particular exista una situación de parálisis ocasionada por una especie de balance mutuo de opuestos. En el mundo particular no hay nada estable. De hecho, un autor como Guthrie piensa que, al no haber en las cosas particulares nada estático, dado que la estabilidad de lo particular es tremendamente precaria y únicamente aparente, el texto del arco y la lira deben referirse a la totalidad del cosmos: “Para Heráclito el arco y la lira simbolizan el cosmos en su totalidad, que sin semejante “guerra” constante se desintegraría y perecería.” (Guthrie, 1991, 415)

En la lectura de Guthrie, el arco y la lira están funcionando en este texto como símiles, aunque no lo diga de este modo. De acuerdo con la estructura del símil, la imagen de dos

cosas particulares (arco y lira) son las que aparecen como referentes comparativos con la armonía por tensiones opuestas. Cuando Heráclito dice que lo divergente converge consigo mismo quiere decir también que la armonía mayor, la armonía subyacente de la totalidad, está constituida por todos los opuestos actuando de maneras continuas y complejas, así como los brazos del arco o de la lira tiran en la dirección contraria a la de las cuerdas que se tensan sobre esos brazos y convierten a esas totalidades simbólicas del arco y la lira en lo que son, al menos de precariamente a la luz de la apariencia, en tanto casos particulares.

Hay que insistir en que, en el ámbito particular del arco y la lira, al actuar esas fuerzas opuestas continuamente sobre el objeto lo están desestabilizando continuamente y, por lo tanto, hay en su horizonte un momento en que la expresión de dichas fuerzas conducirá inevitablemente a la destrucción, al colapso del objeto, y a la generación de nuevas realidades igualmente dinámicas y conflictivas, creando nuevos equilibrios-desequilibrios en sucesión indefinida (Mondolfo, 1966, 178).

Si con el juego de esas tensiones se expresa una estructura armónica, aunque precaria, en el arco y la lira, entonces hay que imaginar cómo la totalidad, que incluye todos los opuestos (y no solo los opuestos actuantes al interior de los objetos que tratamos), es una

armonía plena, al abarcar de manera exhaustiva la dinámica incesante y total de cambios, oposiciones, articulaciones y desarticulaciones, unidades y multiplicidades mudables en todos los ámbitos de la realidad.

Y es por todo esto que podríamos pensar que Heráclito también afirma que la armonía invisible (inaparente, oculta, más profunda) que supondría la armonía de la totalidad, es mayor, más poderosa, más relevante que la visible (o aparente) como es la armonía de las cosas intrínsecamente inestables, como las del arco y la lira, según una posible lectura del fragmento 54. También en el fragmento 8, Heráclito hace afirmaciones semejantes, incorporando el lenguaje de la paradoja, donde se alude a lo armónico como algo inseparable de su contraposición interna: “Lo que se opone es concorde, y de los discordantes (se forma) la más bella armonía, y todo se engendra por discordia” (Frag.8). Si bien este fragmento no está exento de complicaciones en torno a su legitimidad, como lo señala Mondolfo (1966, 172-4), lo cierto es que no hay nada aquí ajeno al pensamiento de Heráclito, que retoma aquí el tema de los discordantes concordes, es decir, de los opuestos de los que surge la más bella armonía, puesto que en el conjunto de lo real, visto como totalidad hay una razón a partir de la cual todas las dinámicas revelan su sentido, su justicia, y la medida según la cual unas cosas se convierten en otras sin reposo.

El uso de la paradoja

La paradoja parece ser uno de los recursos más interesantes de los que echa mano Heráclito para poder explicar las complejas relaciones entre lo aparente y lo profundo. Ya hemos visto, por ejemplo cómo en la metáfora del río utiliza la paradoja, es decir, el recurso de unir dos afirmaciones contrapuestas, cuando dice que en el mismo río entramos y no entramos (Frag. 49a), o como lo divergente que converge consigo mismo (Frag. 51) que vimos más arriba, al hablar del arco y la lira.

En este breve apartado vamos a considerar aquellos fragmentos donde afirma que lo mismo es el camino hacia arriba y hacia abajo, y el camino recto y el curvo.

Con respecto a las conexiones entre opuestos, podríamos afirmar que el camino recto y el curvo son completamente distintos entre sí. Sin embargo, Heráclito insiste en que hay una razón más profunda que permite hablar de una identidad entre ambos caminos, aunque esa identidad no sea en absoluto obvia.

Si nos referimos al camino hacia arriba y el camino hacia abajo, cuando dice: “El camino hacia arriba [y] hacia abajo [es] uno y el mismo” (Frag. 60). Entendemos que su mismidad es problemática cuando consideramos ambas direcciones desde el punto de vista de la perspectiva parcial de la

experiencia humana. Sin embargo, desde la perspectiva del *logos*, de la totalidad, se acaba por anular la diferencia circunstancial topológica y, finalmente, se termina por identificar ambos movimientos como uno solo. También algunos otros autores se refieren a este texto como uno de naturaleza cósmica, donde los elementos suben y se transforman en fuego, o bien descienden y se transforman en agua o tierra (Pradeau 2002, 222), o bien, como en el caso de Kahn (1979, 240), que lo refiere al tránsito del alma (*psyché*) que viaja a través de altas y bajas formas elementales y se *confunde* con ellas.

Lo mismo ocurre con el fragmento 59: “En el tornillo del apretador el camino recto y el curvo es uno solo y el mismo.” La intención de este fragmento es mostrar cómo el movimiento de curvatura producido por un determinado instrumento, un tornillo por ejemplo, sigue en términos más globales un camino recto al insertarse en aquello que pretende sujetar, de modo que al final sus recorridos simultáneos, curvo y recto, coinciden en su propósito y ejecución.⁽¹²⁾ Kahn (1979, 192) también parece ser de la misma opinión, al menos en parte: “What it shows is that they are essentially connected – within the structure of a unified, purposeful activity”.⁽¹³⁾ Este tipo de referencias a aspectos propios de la cotidianidad para mostrar una verdad más profunda es un recurso didáctico importantísimo en la

exposición que hace Heráclito en sus fragmentos.

Con respecto al tema de la paradoja, me gustaría también referirme al fragmento 32 que habla de que: “Lo uno, lo único sabio, no quiere y (sin embargo) quiere ser llamado con el nombre de Zeus.” Ha habido mucha discusión con respecto al significado de este fragmento, pero siguiendo la lógica de lo que venimos exponiendo, quizás sea posible leerlo como la afirmación de que eso que es lo uno, lo único sabio, no puede contenerse en un solo nombre, como se exigiría a cualquier cosa, incluso la más alta, la más digna. Se exigiría que un nombre tenga que implicar también su contrario para dar el sentido completo de aquello que designa. Si asumimos la interpretación de Cratilo, que asocia la palabra Zeus a la palabra “vida” (Kahn, 1979, 270), lo único sabio requeriría también la palabra “muerte” para ser nombrado de la manera apropiada. Por eso quiere llamarse vida, pero no solo vida, sino vida y su contrario.

En todo caso, si esta asociación particular es correcta, sería un asunto más o menos secundario desde el punto de vista del fondo. Lo importante es que habría que retrotraerse a un asunto más general: el hecho de que la exigencia de los contrarios como constitutivos de toda realidad lo es incluso de lo único sabio, que no es ninguna realidad trascendente con respecto a la totalidad del mundo. Por eso nos dice Solana (2003, 29): “La idea de que la

realidad está constituida por relaciones tiene como consecuencia en el ámbito lingüístico que ninguna cosa puede ser nombrada por un solo nombre, por excelente que sea. Ninguna realidad asimismo escapa a esta ley general, ni tan siquiera la realidad divina. La realidad divina es inmanente, no hay otra, y consiste en sus múltiples relaciones con las cosas, no separadas del mundo.”

El recurso del acertijo: Fragmento 56.

Heráclito utiliza también el recurso del acertijo, o el enigma como lo llama Colli (2010, 175-7). Como ejemplo de ello podemos analizar el fragmento que nos habla de aquellos que se quedan en la descripción de las cosas exteriores, es decir, aquellos que son engañados por lo que se descubre de manera aparente. Así, Heráclito se refiere a la perplejidad de Homero frente al acertijo de unos niños que lo confundieron al decirle, mientras se quitaban unos piojos: “a cuantos vimos y tomamos, a éstos los dejamos; en cambio a cuantos ni vimos ni tomamos, a éstos los llevamos con nosotros.” (Frag. 56)

Aparentemente los niños tratan de indicar a Homero, un hombre reconocido como sabio por sus contemporáneos, que las cosas que se logra identificar de inmediato y que son vistas, seleccionadas y apartadas (quizás podríamos decir: dotadas de sentido), son las cosas que las personas comunes tienen como ciertas y sobre dichas cosas intentan

asegurarse un conocimiento que, a juicio de Heráclito, es un conocimiento banal, un conocimiento surgido de “una inteligencia propia particular”, falsamente otorgadora de sentido (Frag. 2). Pero hay otras cosas que permanecen ocultas, alejadas de la experiencia manifiesta, que si bien no son identificadas de manera inmediata, tienen una realidad muy poderosa que continúa con nosotros a pesar de nuestra ignorancia sobre su existencia.

Colli (2010, 176) considera que Heráclito da una vuelta de tuerca a este enigma y crea un enigma sobre el enigma, es decir, “exige una solución distinta, otra clave que no sea la de los piojos, sino más profunda y más radical, a la que quizás pueda aludir esa misma formulación”.

Intentemos, siguiendo esta sugerencia de Colli, ensayar otra interpretación con un matiz distinto: Heráclito podría haber querido mostrar que a las cosas que se reconocen de inmediato es menester ponerlas de lado, ir las dejando, declararlas carentes de verdadero interés epistemológico en sí mismas, mientras que hay una realidad más profunda, aquella que no vemos ni tomamos en una primera instancia de aprehensión fenoménica, que se oculta a los ojos de la inmediatez, pero que es más profunda y persistente en nosotros y que es necesario reconocer.

De acuerdo con la primera interpretación, hay una descripción de cómo los hombres

distraídos confunden el conocimiento superficial con el más profundo, que suelen ignorar por ocultárseles de manera inmediata. En la segunda interpretación hay una afirmación más bien normativa, desde el punto de vista epistemológico, sobre lo que se debe hacer con la información de los sentidos (esto es: dejarla de lado, ponerla entre paréntesis) y un llamado de atención sobre aquello que es verdaderamente importante: la realidad subyacente más profunda que permanece con nosotros a pesar de no ser obvia a golpe de vista.

Citas:

(1) La traducción que utilizaré será fundamentalmente la de Mondolfo (1966). Cuando ocasionalmente cite otra versión (y que será siempre de manera complementaria a la de Mondolfo), lo indicaré así en el momento en que se produzca.

(2) La guerra es lo que dinamiza al mundo y se identifica con la justicia. ¿Por qué aparece la justicia en este fragmento? Para Heráclito la guerra no debe confundirse con la simple violencia (Pradeau, 2002, 233), esto es, con la guerra como enfrentamiento social. En el caso de Heráclito la guerra pertenece al terreno de la realidad completa. No hay contienda buena o mala y esto a primera vista podría parecer paradójico si lo vemos desde el punto de vista de varios pensadores y/o poetas de la Grecia Arcaica. Hesíodo, por ejemplo, hablaba en los Trabajos y los días de buena y mala *éris*: buena y mala porfía o contienda (García Calvo, 2006, 132; Fränkel, 1993, 121). Kahn (1979, 326), por su parte, cita a Solon en la alabanza a la Legalidad, “who makes crooked dikai straight and (...) stops the wrath of

greivous Strife”. Lejos de ver en la contienda una especie de ofensa que deba ser corregida, Heráclito ve justicia en la contienda (Barnes, 1979, 130), de modo que la justicia no es una paz resolutive, es un principio de orden y reciprocidad que existe en el territorio donde una cosa está siempre dejando de ser para ser su opuesta sin llegar a establecerse jamás un instante de quietud. Y, siendo la contienda la “condition de l’existence de toutes choses” (Pradeau, 2002, 234) la justicia aparece inserta en esa dinámica universal de oposiciones.

(3) El subrayado es de Popper.

(4) Intentar armonizar la lógica parmenídea con las explicaciones de la filosofía de Heráclito es una empresa desesperada. Algunos que lo intentan terminan afirmando ingratamente, como en el caso de Barnes (1979, 80) que “Heraclitus was indubitable a paradoxographer; and his account of the world is fundamentally inconsistent.”

(5) No entraremos aquí a comentar en la gran extensión en que sería posible este concepto de *Dike*. Sin embargo, a petición del fragmento que aquí citamos es necesaria una breve referencia. Los patrones en el tránsito del sol en las diferentes estaciones, así como los respectivos solsticios y equinoccios eran muy conocidos por los griegos, como antes por los babilonios. En este fragmento, Heráclito parece aludir al ancestral temor al posible cambio de ruta del Sol (cambio que acarrearía la disrupción de las dependencias que existen entre su paso y las cosechas, por ejemplo), para insistir con ello en la regularidad –sin transgresiones– de los patrones del sol, de su propia trayectoria. Quien se encarga de mantener ese patrón es la Justicia (*Dike*) entendida ésta como el orden al que pertenecen las cosas y este orden por la justicia pareciera ser también el orden mismo del

logos, incluida la lucha de los contrarios, de la que la misma Justicia participa. Algo similar ocurre en el caso de Parménides, donde es la Justicia la que sostiene el orden de las cosas: “Allí se hallan las puertas donde el Día y la Noche se cruzan y un dintel y un umbral de granito las tiene enmarcadas. Son etéreas y están recubiertas de grandes portones, cuyas llaves alternas custodia Justicia implacable.” (Solana, 2006, 186)

(6) Ver Mondolfo, 1966, 227-235.

(7) *Tormenta*, traduce García Calvo (2006).

(8) Cito a Mondolfo: “El problema gnoseológico constituye (como quería Reinhardt) el motivo esencial de la sentencia; pero está sugerido por la consideración de una experiencia corriente, aquella por la cual en el sueño nocturno, apagadas las luces que iluminan la realidad común a todos, el hombre se enciende otras visiones: como éstas son absolutamente personales, incomunicables e irreales, eso sugiere a Heráclito la reflexión gnoseológica sobre la condición general de los hombres, incapaces de comprender la verdadera realidad y por ello siempre vivientes en un sueño pariente de la muerte, aún cuando aparentemente se hallen despiertos.” (Mondolfo, 1966, 266)

(9) Por eso dice también en el fragmento 73: “No conviene obrar y hablar como dormidos, pues aun entonces creemos obrar y hablar.”

(10) Fränkel (1993: 358) habla también de otros dos aforismos relacionados en esta lógica de la doble proporcional que parafraseados dirían: “El hombre más sabio y bello es, frente a Dios, necio y feo, como el mono más bello frente al hombre” (Frag. 82 y 83). De modo que la relación sería así: mono: hombre = hombre: Dios.

(11) Hay otro fragmento muy interesante sobre el arco y que muestra otro tipo de oposición: el de su nombre con el de su finalidad. El fragmento versa así: “el arco, pues, tiene nombre de vida (bios), pero obra de muerte” (Frag. 48). En este caso parece apelar a la naturaleza del arco como instrumento de caza, o quizás bélico.

(12) En el libro de Mondolfo sobre Heráclito (1966, 157 y s.) hay una interesantísima discusión sobre el paréntesis incluido por Hipólito en esta cita, que dice “la rotación del instrumento llamado caracol en el tornillo del apretador es recta y curva, pues se mueve conjuntamente hacia arriba y en círculo” (Frag.59). Según esto, el fragmento estaría hablando del tornillo del apretador empleado en el taller del batanero (e incluso el cilindro de cardar, según otros autores). El interés de la discusión residen en la propia historia de la técnica, según la cual, en la Grecia de Heráclito no se usaba el cilindro para cardar, sino los peines achatados, ni tampoco el tornillo, llamado *cokhlea*, que fue obra de Arquímedes, muy posterior a Heráclito. Sin embargo, se pueden considerar objetos semejantes anteriores o contemporáneos a Heráclito, como los dibujos de espiral del arte egipcio, cuya herencia pasó a Grecia, o la existencia del taladro, o del abatanado en el arte textil milesio que habría requerido de una especie de tornillo.

(13) En realidad, Kahn favorece también la idea de que puede estarse refiriendo al curso de la vida humana que, cruel, irracional e innecesariamente destructiva (twisted, crooked), responde finalmente a un patrón de sabiduría subyacente (straight) que obedece a la justicia.

Bibliografía:

Barnes, Jonathan (1992) *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra.

Colli, Giorgio (2010) *La sabiduría griega III: Heráclito*. Madrid: Trotta

Fränkel, Hermann (1993) *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. Madrid: Visor.

García Calvo, Agustín (2006) *Razón común: edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid: Lucina.

Guthrie, W.K.C. (1991) *Historia de la filosofía griega: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Gredos.

Kahn, Charles H. (1979) *The art and thought of Heraclitus: An edition of the fragments with translation and commentary*. London: Cambridge University Press.

Kirk, G.S; J.E. Raven y M. Schoffield (1987) *Los filósofos presocráticos: Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.

Mondolfo, Rodolfo (1966) *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*, México: Siglo XXI Editores.

Popper, Karl R. (1999) *El mundo de Parménides: Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona: Paidós.

Pradeau, Jean-François (2002) *Heraclite. Fragments*. París: GF Flammarion.

Solana Dueso, José (2003) *Heráclito: La relación y la problemática del nombre*, en *Convivium* 16: 19-36, Barcelona: Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

Solana Dueso, José (2006) *De Logos a Physis: Estudio sobre el poema de Parménides*, Zaragoza: Mira Editores