

Silvia Castro Méndez

Asir lo Inasible: Lenguaje y devenir en el pensamiento de Heráclito (Segunda parte)

Resumen: Explicaré aquí las vías al conocimiento del logos en Heráclito y los juicios que pueden hacerse sobre la realidad. Además, propondré que este filósofo, lejos de buscar un discurso premeditadamente “oscuro”, se sabe en posesión de una verdad tan importante, que siente la responsabilidad de divulgarla mediante el lenguaje que considera más apropiado.

Palabras clave: Heráclito, Logos, juicios, conocimiento, lenguaje.

Abstract: I will explain here the routes to the understanding of the logos according to Heraclitus, and the judgments that can be done regarding reality. In addition, I will propose that this philosopher, far from looking purposely for “darkness” in his discourse, knows that he is in possession of such an important truth, that he feels responsible for spreading it by means of the kind of language that he considers to be more appropriate.

Keywords: Heraclitus, logos, judgements, knowledge, language.

1. Conocimiento humano y conocimiento divino: los juicios humanos y los juicios divinos

El último apartado de la primera parte de este artículo nos ha dado pie para tratar el tema del conocimiento y de los juicios que nos es dado hacer del mundo dadas nuestras capacidades cognitivas. Hemos hablado de que la naturaleza suele ocultarse y de que hay que encontrar lo inesperado para poder dar cuenta del mundo con un lenguaje capaz de capturar su incesante dinámica. En esa línea de argumentación hemos dejado sin explicar un punto fundamental: al abrir la mente a lo inesperado, para salir de la trampa de lo inmediato aparente, tendríamos que preguntarnos: ¿Cómo logramos acceso al modo de ser del mundo, a su razón común, a su logos,

para poder hablar propiamente de él? ¿Cómo se diferencia nuestra certeza del modo de conocer de Dios? ¿Cómo son, entonces y cómo se diferencian los juicios humanos sobre el mundo y los juicios divinos?

Iniciaremos este apartado con el análisis del fragmento 1, sin duda el más extenso de todos, y aquel reconocido por Aristóteles y por Sexto Empírico como el que encabezaba el libro. Si bien este fragmento¹ resume mucho de lo dicho con anterioridad, también presenta con una gran dosis de claridad; las bases para el tema que estamos ahora a punto de tratar. Dice el fragmento 1:

Aún siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede

conforme a este *logos*, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos.²

Desde el inicio del fragmento vamos a interesarnos por la realidad objetiva del *logos*. Si bien parece no ser generalizada la traducción de Mondolfo como “aún siendo este *logos* real”, hay sin embargo una confirmación del hecho de que Heráclito está hablando de este *logos* como de una realidad autónoma con respecto al discurso, y susceptible de ser comprendida “antes de haberla oído”, de manera que la posibilidad del conocimiento del *logos* es tal porque este *logos* existe objetivamente de un modo inteligible, aunque el discurso que le corresponde de manera intrínseca aún no haya sido proferido. En otras palabras, la inteligibilidad del *logos* como realidad objetiva tiene como consecuencia la facultad de ser expresado mediante el *logos* como discurso racional. Pero el discurso ya articulado no parece ser una condición *sine qua non* para que el *logos* se haga comprensible a los hombres.

Veamos: si Heráclito hubiera dicho simplemente que los hombres se muestran incapaces de conocer el *logos* “después de haberlo escuchado”, después de haber tenido a mano el discurso racional que explica su

presencia y modo de ser en todas las cosas que existen, estaríamos hablando del *logos* como algo que requeriría de un instructor, del cual sería Heráclito su representante paradigmático. Sin embargo, insiste en que, además de la necesidad de los que ni siquiera después de haber escuchado este *logos* lo comprenden, también existe la necesidad de los que no pueden entender aquello que se presenta a todos por igual, incluso “antes de haberlo oído”. Y esto es importante porque Heráclito hará un caso fundamental del hecho de que todos los hombres tienen las condiciones básicas para comprender el *logos* por sí mismos sin necesidad de una instrucción previa.

Y continúa afirmando que los hombres actúan como si no tuvieran la misma experiencia suya, aunque de hecho sí la tienen. Y de esa experiencia, él (“yo”, dice Heráclito) ha aprendido a sacar provecho y la utiliza para ir sacando conclusiones y explicando el estado de las cosas y de las relaciones que éstas guardan entre sí, es decir, “distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está”. Y esto mismo que hace Heráclito con su experiencia, está disponible a todos los demás hombres para alcanzar el conocimiento.³

Y, sin embargo, a todos ellos, “a los demás hombres”, continúa el efesio, se les escapa lo que hacen en estado de vigilia, esto es, les pasa enteramente desapercibido, de la misma manera que olvidan y se les escapa aquello que hacen durante el sueño. Con esta

última frase, Heráclito quiere reafirmar la alienación cognitiva que padecen los hombres que no saben ver, que tienen almas bárbaras, aunque tengan la misma información que él posee y que es capaz de conducirlos a la verdad, accesible en principio a cualquiera.⁴Y esto es así porque, si bien “la naturaleza suele ocultarse” (Frag. 123), es decir, si bien el modo de ser de las cosas no es evidente a simple golpe de vista, existe una vía abierta, un método, para todos los que busquen el conocimiento; porque “es común a todos la inteligencia” (Frag. 113), y porque “ser sabio les está concedido en principio a todos los hombres.” (Frag. 116)

Y entonces, ¿cuál es ese método que descubre Heráclito para conocer el *logos*? ¿Cómo alcanzar aquello que es “lo único sabio”, es decir “(...) conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas” (Frag. 41)? ¿Cuál es la vía que está disponible en principio a todos los hombres para alcanzar el conocimiento de lo profundo, de lo que verdaderamente importa, aunque la realidad se presente, en primera instancia, de una manera discreta y fragmentaria? Dejemos de nuevo la respuesta a Heráclito, no sin apelar primero a una indicación heredada que sigue nuestro filósofo con toda fidelidad. Así, dice Heráclito: “El señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica” (Frag. 93). Así, el oráculo de Delfos marca la dirección que se ha de seguir: “Conócete a ti mismo”, la inequívoca inscripción que se encontraba en el

frontispicio del templo de Apolo. Entonces, cuando debe responder a la pregunta por la vía para alcanzar el conocimiento, Heráclito dice, sin dudar: “Me he investigado a mí mismo.” (Frag. 101)

El método hallado por Heráclito es el de la introspección, el de volcarse sobre sí mismo, el de reflexionar, inclinarse sobre sí, doblarse sobre su propia condición, imbuirse en la autoconciencia. Y junto a la indicación de la introspección, Heráclito suma también aquella –ya mencionada con anterioridad– que afirma que hay que esperar lo inesperado o, en sus propias palabras: “Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable.” (Frag. 18)

Esta aparente paradoja no lo es tanto, puesto que de lo que Heráclito nos está hablando en la segunda parte de la frase, es de lo oculta que suele presentarse la naturaleza. Está hablando del modo evasivo en que aparece la verdad cuando se dejan las cosas a la simple luz de la experiencia ordinaria y de cómo hay que abrir la esperanza a los ojos nuevos, de cómo abrir la intuición para llegar a más, para hallar así lo que –de lo contrario– sería impenetrable, puesto que suele estar escondido. Pues más bien, de lo que hay que huir y de lo que hay que dudar es de las cosas que nos han dicho del mundo de manera consuetudinaria; es decir, que no hay que dar cuenta de cada cosa según una razón particular y, por ello, “no

conviene [obrar y hablar] como hijos de sus padres, esto es [más simplemente] según nos han enseñado.” (Frag. 74)

Lo que Heráclito encuentra en esa introspección, en ese abrir la intuición sin prejuicios, es la propia dinámica de los procesos de su pensamiento, lo mismo que de sus pasiones, sus sentimientos, sus inquietudes, sus emociones. Es el descubrimiento de la *psyché*, del alma, en su continuo fluir, en la inquietud de sus búsquedas, en las contradicciones de la conciencia, en la transformación de una duda en otra, en el juego continuo de los hallazgos del pensamiento y en la dificultad para contenerlos como algo acabado y definitivo. Es el “yo pienso”, el *cogito*, como asidero primordial del conocimiento de esa realidad dinámica, de esa vida interior que fluye y se transforma incesantemente.

Esta alma de Heráclito está fundamentalmente unida al cuerpo como bien lo señala en el siguiente fragmento, que constituye también una riquísima metáfora y que no he singularizado con anterioridad, puesto que se volvía primordial para adentrarnos en la explicación que aquí nos ocupa: “Así como [dice] la araña, estando en medio de su tela, siente en seguida cuando una mosca rompe algún hilo suyo, y por ende corre rápidamente allí, como si experimentara dolor por la ruptura del hilo, de la misma manera el alma del hombre, al ser ofendida alguna parte de su cuerpo, allí se apresura a dirigirse, como

si no tolerara la lesión *del cuerpo al que está unida de una manera firme y proporcionada.*” (Frag. 67a)⁵.

En esa unión del alma y el cuerpo se encuentra una de las claves de la posibilidad del conocimiento en Heráclito. Y es que, en el encuentro con la *psyché*, Heráclito halla la identidad entre el sujeto cognoscente y el objeto de su conocimiento. Esa “unión firme y proporcionada” del alma y del cuerpo le permite concluir que el conocimiento de lo que hay en el interior, el dinamismo que es propio de los procesos del alma, o más estrictamente, el *logos* del alma, se corresponde con los procesos de todas las demás cosas. Es ese *logos*, que se corresponde con la razón común, lo que le permite pasar del entendimiento profundo del alma al de aquello que es fundamental en todas las demás cosas del mundo.

Colocar el alma y el cuerpo como aspectos de una misma realidad queda claro también cuando apelamos a otros fragmentos. Es importante recalcar aquí que para Heráclito, siendo un monista, el alma es también un principio natural, corpóreo, y se identifica fundamentalmente con una especie de exhalación a partir de lo húmedo. Recordemos cuando dice: “Para las almas es muerte convertirse en agua, para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma” (Frag. 36). En aquella famosa secuencia de las transformaciones, en el fragmento 76, con la

que podemos hacer comparaciones, el aire ocupa el lugar que en el fragmento 36 ocupa el alma, y está claro que, según Heráclito, el alma, entre más seca, es más sabia. El alma -al igual que como ocurre con el aire-, cuanto más seca esté, más se acerca al fuego, que es lo que expresa de manera más fidedigna la realidad: “El alma seca es la más sabia y la mejor” (Frag. 118). Por el contrario, el alma es más dispersa y difusa mientras más húmeda esté: “El hombre, cuando está borracho, es guiado por un niño impúber, tambaleándose, sin saber a dónde va, por tener húmeda el alma” (Frag. 117). Y en el extremo donde el alma muere, no se encuentra otra cosa que agua: “para las almas es muerte convertirse en agua” (Frag. 36).

Ahora bien, Heráclito sabe que, en el ejercicio adecuado de la introspección, lo que el hombre es capaz de conocer de ese *logos* del alma es apenas un atisbo de su inmensidad: “Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su *logos*” (Frag. 45). No es que el alma tenga una condición distinta del resto de la naturaleza, es que -al ser la vía cognitiva imprescindible- es allí precisamente donde aprehendemos el *logos*, que el alma comparte con el conjunto de la realidad. Lo que verdaderamente es ilimitado, no pareciera ser el alma individual, sino aquello que el alma atisba, aquello de lo que es parte y que es común con todas las demás cosas. Porque recordemos: “no escuchando a mí, sino

a la Razón (*logos*), sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno” (Frag. 50). E incluso el alma es *Uno* con todas las cosas. Al reconocer el *logos* del alma, Heráclito se asoma a un gigantesco abismo, a la gigantesca realidad del *logos* y a su dinámica compleja. Al decir: “tan profundo es su *logos*”, Heráclito quiere decir “tan profundo es *EL Logos*”. Lo que abarca la comprensión de un alma individual, en su escala temporal y corporal, es por tanto infinitesimal con respecto a la dimensión del *logos* como totalidad.

El libro de Nietzsche sobre los filósofos preplatónicos (2003), tiene -en su capítulo sobre Heráclito- varias páginas dedicadas a la percepción humana y sus limitaciones debido a las medidas subjetivas básicas del tiempo. En la reflexión de Nietzsche, miramos las cosas de determinada manera porque nuestro tiempo personal incluye ciertas limitaciones. Si nuestra medida básica del tiempo fuera muchísimo más breve, es decir, si todo el tiempo de nuestra vida desde la infancia a la vejez se redujera a una fracción del tiempo en que ahora nos movemos (a una hora, por ejemplo), entonces la percepción de las cosas del mundo sería de un profundo estatismo. En cambio, si la duración de nuestra vida, desde nuestra infancia a nuestra vejez, se ampliara gigantesca y enormemente, al punto de colocarnos en la dimensión en la que el *logos* se percibe a sí mismo, en su eternidad, veríamos que todas las cosas son un puro devenir, o -en palabras de

Nietzsche- “todas las formas que hoy nos parecen permanentes se volatilizarían en un ritmo desenfrenado de las cosas y serían engullidas por la salvaje tormenta del devenir” (Nietzsche (2003, p.78). La escala de percepción es fundamental para poder identificar cualquier forma que posea la realidad.

Es posible que algo semejante a esto tuviera en la mente de Heráclito, que parece haber reflexionado también sobre el tiempo, cuando hablaba del límite del conocimiento humano y del abismo y el vértigo de la aproximación al *logos*. Sólo la divinidad sería capaz de conocer la totalidad porque “el Dios [es] todos los opuestos” (Frag. 67) y “lo único sabio” (Frag. 32) y posee una perspectiva absoluta de todo lo que existe en su unidad fundamental. Dios sí posee una percepción que se corresponde con la escala temporal del *logos*, y por lo tanto, es el único capaz de conocer completamente la realidad tal como ella es en su devenir completo y complejo. E igual ocurre con el juicio que se hace de todas las cosas, porque desde esa perspectiva absoluta, “para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres en cambio, consideran unas injustas y otras justas” (Frag. 102).⁶ Dios, digámoslo así, conocería todas las causas y consecuencias y experimentaría el devenir con total actualidad siempre.

Algo muy distinto sucede con el conocimiento humano de las cosas particulares.

Ya sabemos que Heráclito afirma que “el hábito humano no tiene conocimientos verdaderos [señas de conocimiento, medio de estar seguro de lo que se piensa, criterios, nociones para distinguir lo verdadero de lo falso⁷], el divino en cambio los tiene” (Frag. 78); es decir, que las certezas absolutas en materia de conocimiento del mundo sólo pueden estar en posesión de la divinidad, puesto que a los seres humanos les está dada apenas la posibilidad de la conjetura.⁸

Quizás podría decirse que, desde el punto del conocimiento absoluto, todo conocimiento humano sobre como sucede ésta o aquella cosa particular en el mundo es parcial y limitado y, por lo tanto, está preñado de mayor o menor grado de equívoco, de error, en tanto que recorta la realidad de una manera arbitraria, y por lo tanto su resultado es siempre distorsionado, incompleto. Y junto a ello recomienda Heráclito que “no hagamos conjeturas *al azar*⁹ sobre las cosas más grandes” (Frag. 47), es decir, recomienda que no nos separemos de la única ruta que puede acercarnos a conocer lo fundamental. Ir en busca de las explicación de las cosas del mundo de una manera azarosa, es decir, buscando razones particulares, y atribuyendo a las grandes cosas también razones particulares es una pérdida de tiempo y una desviación de la vía que debe seguir el sabio.

Sin embargo, pese a todo ello, se diría que en materia de conocimiento humano hay siempre un horizonte de posibilidad abierto, en

la medida en que tenemos un único asidero de la verdad: el contacto con el *logos* por medio de la vía introspectiva, y afirmándose en ese asidero fundamental, es decir, afirmándose en la certeza que nos abre el cogito, pueden ir alcanzándose, aunque con inmensos límites, mayores grados de comprensión de la realidad. Esto parece desprenderse del siguiente fragmento: “Es propio del alma un *logos* que se acrecienta a sí mismo” (Frag. 115). El conocimiento de las cosas no está vedado completamente a los seres humanos: lo que ocurre es que es siempre inmensamente limitado. Quizás podría entenderse ese acrecentamiento del *logos* en el alma como un proceso de ampliaciones sucesivas que, si bien no tiene una frontera claramente definida, siempre se mantendrá a una distancia gigantesca, se diría que inconmensurable, con respecto a la perspectiva total. Así las cosas, lo único que pueden alcanzar los seres humanos es, en definitiva, una perspectiva parcial inevitable y por más que lo intente “el más sabio de los hombres parecerá un mono en comparación con Dios, en sabiduría, hermosura y todo lo demás.” (Frag. 83)

Pero, parece pensar Heráclito ¿qué cosa puede ser más importante que ese atisbo, que ese vértigo?, ¿qué puede ser más importante que conocer, no los detalles del mundo particular, sino aquello que es fundamental y que es la razón que da unidad a todas las cosas? Sabemos, diría Heráclito, que el *logos* es la razón

común de todas las cosas: un complejo coherente que, al abarcarlo todo, muestra la unidad escondida de todo lo que existe, y cuyo modo de ser se expresa en la lucha de los contrarios. Sabemos que todo ha sido, es y será fuego eterno que se enciende y se apaga según las medidas dictadas por esa razón común que está en la urdimbre de todo. Y sabemos también que somos parte de ese *logos*, que podemos atisbar por la vía introspectiva y que nuestro conocimiento es capaz de acrecentarse siempre y cuando transitemos epistemológicamente asidos a la certeza que tenemos de él. De lo contrario, dice Heráclito metafóricamente, cavaríamos mucha tierra y encontraríamos poco oro.¹⁰

Estamos aquí ante un pensador optimista, un pensador cuya exigencia epistemológica no le conduce a la renuncia.¹¹ Si bien el sabio avanza a pequeños pasos y se mantiene inmensamente distante del conocimiento absoluto, el límite que ha debido reconocer parte, eso sí, de una certidumbre fundamental, que además es la que verdaderamente importa conocer. Cuando Heráclito nos dice que “ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza, escuchándola” (Frag. 112), lo que nos quiere decir que la verdadera sapiencia es afirmar que todas las cosas son *Uno*, es saber escuchar la naturaleza y su interminable lucha de contrarios, es reconocer que hay una vía que

nos permite, no sólo percatarnos de la realidad y de la inmensidad del *logos* con el que estamos íntimamente conectados, sino también ir avanzando, mínimamente cada vez, hacia el conocimiento de las cosas del mundo, que solo Dios puede conocer de manera exhaustiva.

2. La voluntad didáctica: el compromiso de quien ha sabido encontrar la razón común de las cosas

Me propondré ahora apostar por una hipótesis contra la supuesta oscuridad deliberada de Heráclito. Mi propuesta es que el efesio no pretende ser premeditadamente oscuro, sino que se ha apropiado de una lógica y de un lenguaje que tiene ciertas exigencias para quien lo escucha o para quien lo lee. Estas exigencias tienen que ver con la necesidad de mostrar una realidad profunda que se separa de todo conformismo con la apariencia, con el craso sentido común. Es una forma de subversión del lenguaje, de fractura de las identidades unívocas, con el propósito de hacer que el pensamiento descorra el velo de la quietud, de la permanencia.

Aparte de la dificultad de que hemos conservado solamente fragmentos suyos, que impiden hacerse idea de una precisa línea argumental, contamos con otro problema no menos complejo: que muchos de quienes nos presentan las citas lo hacen asumiendo de antemano una lógica dentro de la cual la verdad

de Heráclito se hacía prácticamente indescifrable. Podemos imaginar que dentro de una lógica de predicados monádicos, como la de herencia parmenídea que dominará el pensamiento occidental (Solana, 2006, 107 y s.), las afirmaciones paradójicas de Heráclito podían resultar un verdadero dolor de cabeza y volverse completamente incomprensibles o al menos considerarse, si bien bellas en el mejor de los casos¹², poseedoras de un enorme hermetismo.

El mismo Diógenes Laercio dice: “(...) según algunos lo escribió ex profeso en forma oscura para que sólo se le acercaran los más doctos y no fuera menospreciado por el vulgo” (citado por Montolfo, 1966, p. 4). Guthrie (1991, 389), por ejemplo, tiene todo un apartado en su capítulo sobre Heráclito (1991) que titula “Oscuridad y desprecio de la humanidad”, donde afirma: “El estilo críptico y simbólico de sus sentencias se debe, en parte, sin duda, al desprecio que sentía por la mayoría de los que era probable que vieran su obra”. Sin embargo, el mismo Guthrie (1991, 390) está dispuesto a matizar esta opinión al decir que “una segunda razón de su oscuridad (...) [reside en el] hecho de que el contenido de su pensamiento era en sí de una sutileza que excedía a la de sus contemporáneos, de modo que el lenguaje de su época tenía que ser necesariamente inadecuado. El símbolo y la paradoja eran en ocasiones su único recurso”.

Otro caso es el de Giorgio Colli que considera que Heráclito es voluntariamente elusivo y que lanza a los demás una especie de afrenta, con la seguridad de que los otros no podrán responder a ella. Y dice: “Heráclito no escribe para comunicar, para descubrir una realidad oculta, o para hacer a otros partícipes del mundo de sus conocimientos. (...) Todas sus palabras son una trampa, una especie de criptograma construido expresamente para no ser descifrado con facilidad. (...) [Es] una despiadada declaración de guerra, la invitación a una lucha por alcanzar la sabiduría, una contienda en la que, frente a él, que es el que lanza el guante, todos los demás no podrán menos de sucumbir.” (Colli, 2010, p.173)¹³.

Por el contrario, yo quisiera insistir en una postura como la de Kirk, Raven y Schofield (1987, 274) quienes están convencidos de que Heráclito “se consideraba en posesión de una verdad muy importante sobre la constitución del mundo, del que los hombres son una parte y que trataba en vano de propagarla”, que es también mi propuesta en este ensayo.

Quizás uno de los más enfáticos defensores de esta idea es Jaeger (1985, 177) en su *Paideia*, cuando afirma: “La forma profética de sus proposiciones deriva de su íntima necesidad de la aspiración del filósofo a abrir los ojos de los mortales sobre sí mismos, al revelarles el fundamento de la vida, a despertarlos de su sueño. Muchas de sus expresiones insisten en esta vocación de

intérprete.” Como lo señala Morey (1984, 38-9), Jaeger percibe una especie de intención de alguna manera ética en la voluntad didáctica de Heráclito, pues ve cómo el efesio desea, con ese desvelamiento, con ese despertar, que los seres humanos logren dirigir su vida plena y adecuadamente, en correspondencia con el modo de ser del *Logos*.

García Quintela, en su libro *El rey melancólico*, habla del deseo de Heráclito de dar a conocer su libro. Una de las evidencias que aporta este autor para apoyar su idea es el hecho de haberlo depositado en el Templo de Artemis, y con respecto a esto dice: “Este hecho solo puede interpretarse como una búsqueda de la difusión del libro. Se trata del templo y de la diosa más importantes y más frecuentados de la ciudad; es el lugar idóneo para leer y, en su caso, copiar el libro. Por último, el que se trate de un lugar sagrado y de asilo actuaría a favor de la conservación del manuscrito.” (García Quintela 1992, 64).

Vamos a analizar algunos de los fragmentos de Heráclito con los que se puede apoyar esta idea de la voluntad didáctica de nuestro autor

Heráclito da muchas recomendaciones. Alecciona. Instruye. Aconseja. No se desentiende “del que olvida adónde lleva el camino” (Frag. 71). En el fragmento 2 dice: “*conviene* seguir lo que es general a todos” y no quedarse con lo que parecen verdades para cada quien. Esa verdad está al alcance de todos

y es accesible a nosotros si sabemos ver, abriéndonos a los inesperado, aunque parezca impenetrable inicialmente (Frag. 18) porque “¿cómo podría uno ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?” (Frag. 16), es decir, ¿cómo podríamos ocultarnos del *logos* que subyace a toda la realidad?. Eso precisamente, dice Heráclito, es lo sabio: “conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas” (Frag. 41), es decir, conocer la dinámica según la cual todas las cosas están ligadas, inmersas en procesos trabados, como diría Popper, en mutuas oposiciones y dependencias.

Y aconseja, “no hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más grandes” (Frag. 47), ni nos desgastemos intentando acumular conocimientos diversos sobre las cosas del mundo (*polymathía*) (Frag. 40) que solamente distraen de lo que verdaderamente importa: el modo de ser profundo de lo real. Tampoco es un asunto de autoridad, “no escuchando a mí” (Frag. 50), no es porque yo lo diga: hay que escuchar a la naturaleza y obrar de acuerdo con ella (Frag. 112). Y se muestra entusiasta: Al fin y al cabo la inteligencia es común a todos (Frag. 113) y, por lo tanto, no debería existir ningún obstáculo para saber, para conocer la verdad, porque “a todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios.” (Frag. 116).

Heráclito, como hemos visto en el apartado anterior, aporta un método para encontrar esa naturaleza que suele ocultarse

(Frag. 123), pero que no es imposible de hallar si se piensa de la manera adecuada, si se abren los ojos de la mente a esa armonía oculta que es aún mayor que la manifiesta (Frag. 54).

En ningún caso parecen ser éstas unas opiniones de quien quiere ocultar o disuadir a los demás del acceso a la comprensión de la realidad. Todo lo contrario. Heráclito ofrece un camino y llama a los seres humanos a confiar en sus capacidades. Eso sí, el camino no es evidente, especialmente si nuestra aproximación es echar tan solo un vistazo al mundo de las apariencias. Pero que la verdad esté oculta no quiere decir que sea inaccesible.

Así, la línea argumental propuesta nos da la llave para entender que Heráclito está deseoso de instruir, de dar las claves para la verdadera sabiduría. Si bien en la época de Heráclito el pensamiento filosófico no se ocupa explícitamente de fundamentar una ética propiamente dicha, lo cierto es que el efesio se muestra animado y compelido a hacer participar a los demás de este importante hallazgo: el camino de acceso al *logos*, la posibilidad de ordenar todas las cosas del mundo de acuerdo con esta realidad. Tal voluntad didáctica casi parece obedecer a un compromiso ético por el bienestar de los conciudadanos. El acceso de todos al conocimiento de lo que es verdaderamente importante se convierte en una imperiosa necesidad para el filósofo, que no duda en

ensayar la transmisión de su saber con todos los recursos que le ofrece el lenguaje.

Eso sí, el camino es escarpado, porque la realidad está oculta, aunque disponible si se sabe la ruta. Y el lenguaje, el modo de decir, heredado en su mayoría de la tradición oral, no puede sino mostrar esa tensión entre lo aparente y lo profundo.

Heráclito lucha por asimilar el *logos* de la palabra al *logos* de la realidad. Es la pugna por un decir de lo que cambia, por hallar la manera de expresión que le permita asir la inasibilidad, por lograr que el lenguaje sea, al mismo tiempo, un recurso infiel a la apariencia y fiel a lo mudable. Así las cosas, el lenguaje es también un territorio de contienda, como lo es la realidad. Por eso hace uso de la poesía, de la paradoja, del símil, de la metáfora, de la lógica de los predicados binarios, como hemos visto en la parte primera de este ensayo.

El saber decir de Heráclito es tal que jamás puede quedar concluido, pues habla de un territorio irrenunciablemente incompleto, esquivo y que es expresión de una fuga. En otras palabras, Heráclito se arma de un discurso sobre lo que se continúa y que ya no es lo mismo del instante anterior. El suyo es un decir que se sabe en la posición de intentar asir una realidad que continuamente huye de las manos, al decir de García Lorca, *como peces sorprendidos*.

Bibliografía:

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

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

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

García Gual, C. (2006) *El último poema de Safo*, en Letras libres, recupera de la Web en: www.letraslibres.com/index.php?art=11400

García, M.V. (1992) *El rey melancólico: antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid: Taurus.

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

Jaeger, W. (1985) *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de cultura económica.

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

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

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

Morey, M. (1984) *Los presocráticos: del mito al logos*. Barcelona: Montesinos.

Nietzsche, F. (2003) *Los filósofos preplatónicos*. Madrid: Trotta.

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

Solana, J. (2006) *De Logos a Physis: Estudio sobre el poema de Parménides*. Zaragoza: Mira.

Notas

¹ De nuevo, 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 Voy a permitirme incluir aquí la traducción de García Calvo (2006), dado que este es un fragmento que ha suscitado grandes discusiones lingüísticas: “Esta razón, siendo ésta siempre como es, pasan los hombres sin entenderla, tanto antes de haberla oído como a lo primero después de oírla: pues, produciéndose todas las cosas según esta razón, parecen como faltos de experiencia, teniendo experiencia así de palabras como de otras tales como las que voy contando, distinguiendo según su modo de ser cosa por cosa y explicando qué hay con ella. En cuanto a los otros hombres, les pasa desapercibido todo lo que estando despiertos hacen, tal como se olvidan de todo lo que durmiendo.”

³ Es interesante considerar la posible influencia que pudo haber tenido la lírica griega sobre este yo heraclitano. La presencia de ese fortísimo “yo” en el fragmento 1 parece traer las resonancias de los poemas de Safo, como aquel en el que dice: “De verdad quisiera estar muerta. / Ella marchó de mí con abundantes lágrimas, y me dijo; / Qué horrible es esto, Safo, / de verdad, yo no quiero separarme”. / Y yo le contesté: / “Vete y piensa en mí con alegría / Pues sabes lo que hemos sido para ti” (Citado por Fränkel, 1993, 177). Y ese “yo” es de la propia Safo, confirmado por la presencia del nombre de la poeta en labios de su interlocutora. Con ello consigue que la perspectiva personal tenga un sitio nuevo en la poesía griega. No es un uso retórico del yo, como aquel de los versos de Alcman, el poeta lírico coral, en donde el yo suplanta a cada una de las jóvenes que cantan en el coro: “Pero yo canto la luz de Agido” (Citado por Fränkel, 1993, 165). En el caso de la poesía de Safo hay un uso del yo completamente personal, donde se afirma la condición íntima de la poeta, que es quien canta, conoce, necesita o afirma. Más fuerte es el caso de aquel poema suyo que dice: “Dicen unos que lo más bello sobre la tierra oscura / es un ecuestre tropel, la infantería otros, y éstos / que una flota de naves, pero yo afirmo / que lo más bello es lo que uno ama” (citado por García Gual, 2006). En este poema el yo se afirma en una postura conceptual sobre el sentido de la belleza, de modo que se supera la perspectiva de un yo puramente sufriente o exultante, y se convierte en un yo reflexivo y propositivo, que se acerca un paso más a este otro yo de la filosofía heraclitana.

⁴ “Del logos con el que sobre todo tienen relación continuamente [el que gobierna todas las cosas], de éste se separan, y las cosas con las que tropiezan a diario, éstas les parecen extrañas.” (Frag. 72)

⁵ El subrayado es mío.

⁶ Nos dice Fränkel: “Evidentemente (Heráclito) piensa que el hombre y Dios tienen visión diferente. El hombre contempla los casos aislados y así los aprueba o desaprueba en cada caso. Pero Dios ve todo mal y, en el mismo acto, todo bien; y cuanto más amplio sea el horizonte de pensamiento, más verdadera y clara será la perspectiva. Para Dios que ve todo en todo, la injusticia es el fundamento de la moralidad y da lugar al triunfo del derecho. No como vencedor de la injusticia y pese a ella, sino gracias a ella y con ella. Es bueno que haya lo bueno y lo malo.” (Fränkel, 1993, 352)

⁷ Entre paréntesis aparecen los conceptos que ofrece García Calvo (2006) en su traducción.

⁸ Kahn (1979, 173) dice al respecto: “The character and experience of men, the thoughts and purposes they have in mind, are partial constituents of the cosmic order: their own *gnómai* can be seen as transient aspects of the supreme *gnómé* which is the structure of the universe understood as cognition.”

⁹ El subrayado es mío. Nótese que Heráclito no condena hacer conjeturas: condena hacerlas al azar.

¹⁰ “Los que buscan oro cavan pues, mucha tierra y encuentran poco.” (Frag. 22)

¹¹ Quizás en la propia naturaleza del alma humana está la imposibilidad de la renuncia al conocimiento, puesto que ella misma es parte del *logos*, y por esta razón hay siempre una aspiración intrínseca a la búsqueda del conocimiento absoluto, aunque en el mismo acto se sepa fracasada. Allí parece estar afianzado aquel fragmento que dice: “Difícil luchar con el deseo, pues lo que quiere lo adquiere a expensas del alma.” (Frag. 85)

¹² Recordemos aquella cita de Diógenes Laercio, II, 22, que apunta: “Dicen que Eurípides habiendo dado [a Sócrates] la obra de Heráclito, le preguntó: “¿qué te parece?” Y él le contestó: “Lo que he comprendido es excelente; y creo que también lo que no he comprendido. Sin embargo, se necesita un buzo de Delos”. (citado por Mondolfo, 1966, 10)

¹³ Colli va más allá. Según él, la afrenta de Heráclito (especialmente mediante el uso del enigma, del que ya hemos hablado) busca la resolución o la muerte de quien recibe el reto: “La acción del enigma consiste en engañar, e incluso matar por medio de ese engaño” (Colli, 2010, 179) y con ello sigue la lógica del enigma de la Esfinge, la lucha por el enigma que describe Hesíodo en la lucha entre los adivinos Mopso y Calcante y finalmente en la leyenda sobre la muerte de Homero, que sucumbió ante la imposibilidad de resolver el enigma.