

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR  
FACULTAD ECLESIAÍSTICA  
DE CIENCIAS FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DE TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**Análisis de la organización fragmentaria en la obra de Heráclito**

**Pablo Germán Carrillo Hernández**

**Directora: Mgst. Ruth Gordillo**

**Quito, 2018**



“El intelecto no debe aspirar a recrearse furtivamente, sino a liberarse por completo y celebrar sus saturnales. El intelecto liberado intuye las cosas: de este modo, *lo cotidiano* se le aparece por vez primera *como digno de atención, como un problema*”

Friedrich Nietzsche  
Los filósofos pre-platónicos

## Resumen

La disertación inicia con un breve análisis de la razón mítica presente en Homero y Hesíodo influida principalmente por la concepción religiosa del mundo griego. Posteriormente se estudia la incorporación de algunos factores de la razón mítica a la razón científico-filosófica de los primeros filósofos físicos. La razón filosófica es un proceso de cambio de pensamiento y concepción del mundo que está acompañado de un cambio cultural, educativo, económico, social y político del pueblo griego. Es improbable que exista una influencia primordial del pensamiento en la materialidad del pueblo, o de la materialidad en el pensamiento, el cambio está dado en los dos sentidos y cada uno de ellos alimenta al otro. Es importante señalar que el lenguaje escrito atraviesa un cambio importante. Los poemas homéricos y la obra de Hesíodo están compuestas oralmente en verso y de esa forma se los recogió. Por otro lado, después de la incorporación de la razón mítica a la razón filosófica, el estilo del lenguaje escrito cambia hacia la prosa. Este cambio prefigura una nueva forma de transmisión del conocimiento, especialmente el conocimiento filosófico. De próximo, se estudiará los filósofos físicos y los pitagóricos en busca de algunos elementos conceptuales que servirán de ayuda para el estudio del sistema filosófico de Heráclito de Éfeso. Por supuesto, para finalizar se esbozará un análisis de los fragmentos de Heráclito y se expondrá las conclusiones.

## Contenido

<b>Introducción</b> .....	1
<b>1. La razón mítica en la obra de Homero y Hesíodo</b> .....	4
1.1 Homero .....	5
1.2 Hesíodo .....	10
<b>1.2.1 Caos (χάος)</b> .....	14
<b>1.2.2 Tierra (γῆ)</b> .....	28
<b>1.2.3 Eros (έρως)</b> .....	29
<b>1.2.4 Relaciones entre los fundamentos metafísicos de la teogonía</b> .....	33
<b>2. Incorporación de la razón mítica a la razón filosófica</b> .....	36
2.1 Los jonios y los pitagóricos. ....	48
<b>2.1.1 Tales de Mileto</b> .....	51
<b>2.1.2 Anaximandro</b> .....	60
<b>2.1.3 Anaxímenes</b> .....	75
<b>2.1.4 Los Pitagóricos</b> .....	77
<b>3. El sistema filosófico de Heráclito</b> .....	83
3.1 Exordio .....	83
3.2 Sobre el Todo .....	88
<b>a) Logos como fundamento ontológico: <i>kósmos</i>-fuego, <i>physis</i> y uno</b> .....	93
<b>b) Logos como ley universal de unificación y como facultad de la razón</b> .....	111
<b>c) Logos como verdad, reflexión y opinión</b> .....	115
<b>d) Logos como lenguaje</b> .....	115
<b>e) Logos como medida</b> .....	116
<b>f) Logos como μέτρον (proporción)</b> .....	117
<b>g) Logos como Discordia</b> .....	121
<b>h) Logos como Amor</b> .....	122
<b>i) Armonía</b> .....	123
<b>k) Teoría de contrarios en Heráclito</b> .....	125
3.3 Sobre la <i>polis</i> .....	130
<b>3.3.1 Teoría del conocimiento</b> .....	131
<b>3.3.2 Ética</b> .....	141

<b>3.3.3 Política</b> .....	146
4. Conclusiones .....	149
<b>4.1 Interrogantes que guían el pensamiento desde Homero hasta Heráclito.</b>	149
<b>4.2 Kósmos y Metrón</b> .....	154
<b>4.3 Espacialidad y Temporalidad</b> .....	157
<b>4.4 Harmonía</b> .....	159
<b>Bibliografía</b> .....	162

## **Introducción**

Inicialmente hay que indicar que esta disertación es más propensa al error que al acierto por un motivo en específico: el escaso o nulo conocimiento del griego antiguo. Para tratar de paliar esta desventaja, he procedido a estudiar los comentarios clásicos de prominentes historiadores de la filosofía. Sin embargo, la duda y la imprudencia me han llevado a aventurar argumentos propios que se contraponen a algunas lecturas. Aun así, en el afán de encontrar un soporte sólido a estas ideas, he buscado bibliografía contemporánea del estudio de los griegos clásicos, especialmente de Heráclito, que ha cumplido con su cometido.

Esta necesidad investigativa me permite comprender algunos hechos importantes: en primer lugar, la filosofía griega está en constante análisis y estudio porque, precisamente, sigue maravillando y sorprendiendo, entre otras cosas, por su brillantez, osadía y su divertida vitalidad. Así mismo, parecería que más allá de los acertados comentarios de distintos autores, en épocas diferentes, hay una influencia fuerte de los pensamientos y metodologías de cada uno de dichos momentos históricos para el estudio de los griegos, lo cual crea una variación importante en los resultados de la investigación. El ejemplo más prominente de esto podría ser el caso de la obra de Heráclito de Éfeso en lo que va de finales del siglo XIX, el siglo XX e inicios del siglo XXI, específicamente en la traducción como acceso primario al estudio de la obra. Desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, en la traducción de los fragmentos primaba la necesidad de transmitir la idea que el autor trataba de expresar; esto hizo posible que cada traductor y estudioso haga valiosos comentarios acerca de algunos términos relevantes para el pensamiento. Sin embargo, a partir de la década de los setenta hay una concepción distinta del tratamiento de la traducción, basada especialmente en el estudio del estilo del autor como motor de las traducciones. No es que los anteriores traductores no se fijasen

en el estilo, sin embargo, este solo servía como ayuda secundaria a la traducción. Así mismo, traducir a Heráclito por medio del estilo es una apuesta peligrosa que ha dejado resultados impresionantes, por ejemplo, la propuesta de reconstrucción de Mouraviev. En este caso, tampoco es que no importan las ideas que el autor expresa, de hecho, ellas son de suma importancia para concatenar las sentencias heraclíteas, solo se llega a la concatenación de las mismas por medio del estilo de Heráclito que, en ciertas partes, recurre a la prosa, en otras a las metáforas, a las sentencias y a los dichos populares.

Así mismo, entre estas dos formas de traducción de Heráclito se pueden encontrar dos posturas diametralmente diferentes. Por un lado, la postura de Kirk que niega la posibilidad de que Heráclito escribiese un libro por sí mismo, concediendo crédito a la idea de que sus sentencias fueron recogidas por sus discípulos (Heraclitus, 1975). Por otro lado, la postura de la segunda mitad del siglo XX, específicamente de Mouraviev que, basándose en un arduo trabajo filológico, lingüístico y filosófico, establece una propuesta de reconstrucción del libro del Efesio, como ya se dijo. Sin embargo, las dos propuestas se nutren de la traducción y comentarios de *Die Fragmente Der Vorsokratiker* (*Los fragmentos presocráticos*) de Diels-Kranz, la misma que postula la nula agrupación temática entre los fragmentos y los ordena alfabéticamente de acuerdo a las fuentes. En la actualidad es indispensable revisar la propuesta de Mouraviev para cualquier trabajo acerca de Heráclito. En esta disertación es una de las principales fuentes de investigación junto con la traducción y orden de *Fragmentos Presocráticos* de Alberto Bernabé. Esta traducción sigue el orden establecido por Marcovich. Lo interesante del *Refectio* de Mouraviev es que no deja de lado ninguna de las dos formas organizativas, tanto la de Diels-Kranz y Kirk, como la de Marcovich. Por supuesto también aporta en la recreación del libro con algunos fragmentos o frases populares tomadas del contexto literario y

cultural para llenar algunos vacíos que legó la pérdida del texto de Heráclito. Lo más interesante del *Refectio* es la reconstrucción del Proemio y del capítulo acerca del *kósmos*.

Por otro lado, la disertación tiene como premisa primordial que el sistema filosófico de Heráclito de Éfeso tiene algunas influencias directas de los anteriores filósofos físicos y los pitagóricos, aunque, en la obra de Heráclito, muchos de ellos son vilipendiados y despreciados. Se debe entender que el desprecio se da en temas concretos, o en implicaciones directas de la forma de pensar de los poetas y los filósofos, más allá de aquello, no es probable que Heráclito conjeturase su sistema filosófico sin influencia alguna, como se puede ver claramente en la concepción espacial y temporal del efesio, relacionada a Tales y Anaximandro. En vista de la necesidad de demostrar esta idea, la disertación inicia con un breve análisis de Homero y Hesíodo como poetas, posteriormente se estudia la incorporación de la razón mítica a la razón filosófica, para seguir con un análisis corto de Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes y los pitagóricos. Una vez concluido este análisis se trabaja el sistema filosófico de Heráclito de Éfeso y se cierra la disertación con las conclusiones que recogen algunas de las aventuradas hipótesis que he elaborado.

## **1. La razón mítica en la obra de Homero y Hesíodo**

El pensamiento de Heráclito está inserto en la tradición del pensamiento filosófico griego, surgido a partir del siglo VI con los denominados filósofos de la naturaleza de la escuela de Jonia. Éfeso es parte de Jonia, sin embargo, Heráclito y su pensamiento no siguen totalmente la tradición del pensamiento de los de los filósofos de la naturaleza. Su doctrina, o la parte que sobrevive, aunque contiene elementos de la tradición cosmológica, muestran una diferencia fundamental: la pretensión de un sistema de pensamiento filosófico que se ocupa de la ontología, teoría del conocimiento, ética y política. El único tema que se quedaría por fuera de este sistema sería la estética. Es decir, para Heráclito surge un interés nuevo, el de la vida humana, que se la puede observar en su totalidad en la política (Gadamer, 2001), y el modo que el ser humano conoce el universo que habita. Para comprender el interés que surge en Heráclito sobre los temas que trata su doctrina, es necesario comprender el desarrollo del pensamiento griego, que remite algunos siglos atrás del VI A.C., por cuanto se estudiarán las concepciones racionales y las funciones del mito como parte originaria de un modo de estructurar y organizar la vida del pueblo griego, la incorporación del mito al pensamiento filosófico y, el desarrollo del pensamiento racional desde Tales de Mileto hasta Heráclito de Éfeso.

## 1.1 Homero

Homero aparece como el autor<sup>1</sup> de las obras *La Ilíada* y *La Odisea*, estas epopeyas, más allá de constituir los relatos mitológicos de los orígenes del pueblo griego, son una exposición de los ideales de su cultura por medio de la poesía. Todo mito encierra una razón dentro de él, para los pueblos originarios, los mitos explicaban el mundo. Lo que se valorará en esta disertación, es el carácter racional que el mito puede poseer, en tanto, este carácter formula un corpus de ideas constituido por un pueblo. Las ideas que el pueblo griego construye del mundo en el que habita, forman una razón que alcanzará progresivamente una sofisticación y se incorporará a lo que se ha denominado históricamente dentro de la filosofía “logos”.

Para entender adecuadamente la función del mito hay que entender sus dos modos de mostrarse, por un lado, como un cúmulo de ideas y comportamientos que gobierna una cultura, por otro, el discurso y el estilo que utiliza para la exposición de estas ideas (la poesía). En tanto la poesía expone ideas, y las ideas son fundamentales para la educación del pueblo griego, entonces la poesía apela originalmente a un carácter educativo, que posteriormente será ocupado por la filosofía.

Dentro de las epopeyas clásicas de Homero se pueden encontrar una serie de regularidades, se señalarán dos que son necesarias para el desarrollo de la disertación. La primera consiste en el protagonismo de la nobleza dentro de las historias que son relatadas. Un ejemplo de esto, a grandísimos rasgos, se puede notar en *La Ilíada*, con la guerra desatada después del secuestro de Paris a Helena. Nótese que los seres humanos pertenecientes a los dos pueblos en conflicto, simplemente siguen la voluntad de sus gobernantes. Con lo cual se puede inferir, siguiendo a Jeager, que la aristocracia cumplía

---

<sup>1</sup> La discusión filológica acerca del caso Homero es amplia. En la actualidad se acepta que *Homero* pudieron haber sido algunos autores que firmaron bajo este seudónimo. Por cuanto, al leer su nombre se debe tener en cuenta la particularidad aquí expuesta.

con una función rectora de la vida cultural de un pueblo. (Paideia, 2012). Por tanto, la función primordial de la aristocracia es el establecimiento y transmisión de valores culturales al pueblo. Antes de iniciar con la explicación de este punto y comprender el motivo de su relevancia para la disertación, se debe nombrar la segunda regularidad y explicarla.

La segunda regularidad está relacionada al concepto de destino. Se puede entender este concepto como una ley natural dictada por los dioses, quienes de acuerdo a su capricho e intereses (bastante humanos), deciden la vida de los mortales. Pero los intereses y caprichos de los dioses no son diferentes de los humanos, y en el mismo sentido, los dioses cometen errores, sin embargo, los seres humanos entienden dichos errores como parte de su ley a cumplir y, en la medida de lo posible, tratan de cumplir las normas divinas a cabalidad.

Cuando los seres humanos rompen la ley natural-divina se suscita la presencia de lo trágico, tanto en la epopeya como en la tragedia griega. El sentido de lo trágico es indispensable para entender la presencia de la racionalidad en el mito, porque por medio de él se puede acceder a la ética de los griegos: la ley es un orden y el mundo no puede existir sin él, por ende, para que el mundo siga existiendo, el orden o la ley deben restituirse, para lo cual se desencadena una serie de eventos que llevan a que el orden se reajuste. Estos eventos generan una serie de sentimientos intensos a los seres humanos que lo han quebrantado. Lo trágico no se refiere simplemente al dolor, esa, parecería una lectura influida por el pensamiento judeo-cristiano, se refiere, como bien lo apunta Hermann Hesse en *El lobo estepario*, a la intensidad de una serie de sentimientos vitales que un ser humano puede experimentar y, por supuesto, dentro de estos sentimientos se

encuentra el dolor. Sin embargo, la concepción del dolor para los griegos es muy distinta a la concepción de dolor actual influida por el judeo-cristianismo<sup>2</sup>.

El reajuste de la ley no está vinculado solo con lo que los mortales sienten y piensan, también, y más exclusivamente, con lo que los mortales hacen, es decir, con la dimensión ética-práctica. Pero estas acciones no son comúnmente irracionales, por el contrario, detrás de ellas hay un pensamiento racional que impulsa el rompimiento del orden y, así mismo, una vez restituido el anterior, la racionalidad impulsa la aceptación del castigo por la falta cometida.

En este sentido la tragedia es un mecanismo racional-ético que por medio de su naturaleza pedagógica configura la libertad del ciudadano griego<sup>3</sup>. La misma que se alimenta de la necesidad de un orden político que influya directamente sobre su vida cotidiana. En el caso exclusivo de la ruptura del orden y aceptación del castigo, la libertad aparece como decisión. Por supuesto, es libertad de decisión, acción y, mayormente, de pensamiento. Si bien la racionalidad es el fundamento de la ética de los griegos, es necesario comprender en qué contexto conceptual se desarrolla esta racionalidad.

Si bien los griegos son religiosos y respetuosos de sus dioses, pretenden cultivar algo propio que les permita resolver los inconvenientes que poseen con el destino. Este algo es el pensamiento o la libertad del mismo. Un ejemplo claro de eso, es la forma en que Ulises engaña y embriaga al Cíclope para poder escapar junto a sus compañeros con vida. Nótese que el pensamiento guía los actos de Ulises, incluso en contra de un ser de origen divino. Este pensamiento que gobierna las acciones es una forma de razón. Esta razón que gobierna el pensamiento se desarrolla y transmite en el *areté* (*αρετή*). La traducción de

---

<sup>2</sup> Esta distinción será explicada más adelante, en el capítulo de la razón filosófica.

<sup>3</sup> Se debe comprender que la libertad del individuo griego, es una libertad comunal. La ley natural divina está diseñada para todos los griegos. El rompimiento de la misma, por parte de una persona, afecta a toda la población. La representación de las tragedias en las dionisiacas, por medio del teatro, están configuradas especialmente para transmitir este sentimiento comunal. El héroe trágico que es condenado por faltar al destino, se convierte en una suerte de espejo de las faltas de todo el pueblo.

este concepto al español es el de virtud, sin embargo, en español el término tiene una connotación católico-cristiana, por cuanto, se deberá explicar en qué sentido se debe entender el *areté* griego y qué relación mantiene con la aristocracia y la razón del mito.

Werner Jaeger afirma que “toda alta cultura surge de la diferenciación de clases sociales” (2012). La cultura griega no es la excepción. Para la constitución de la cultura griega se diferenció la aristocracia del campesinado y en los siglos venideros, de los esclavos. En este acto de diferenciación, la aristocracia se concibe como el grupo dominante socialmente. Este proceso es importante, porque en la concepción de este dominio social aparecen inmediatamente las responsabilidades que le conciernen en la vida política, cultural y social del pueblo al que pertenece. La primera de ellas: como guía espiritual. Entiéndase espiritual en el sentido político, ético y cognoscitivo. Ese es el motivo de la presencia de la aristocracia dentro de La Ilíada y La Odisea. Con los relatos homéricos, no solo se pretende dar a conocer la vida de los dioses y sus caprichos, sino, fundamentalmente, el deber y posición de la aristocracia como la llamada a decidir sobre la vida y destino del pueblo griego.

De este modo, los valores e ideales de la aristocracia son los que el pueblo debe seguir. La pregunta es ¿cómo están conformados esos valores culturales? allí aparece el concepto de *areté* que según Jaeger es “...expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y heroísmo guerrero...” (2012). En esta definición se puede observar tres elementos fundamentales: ‘ideal caballeresco’ que refiere a un modo de ser establecido por un grupo social que se piensa así mismo en estrecha cercanía genealógica con la divinidad, por cuanto, hereda algunas de sus características: nobleza de espíritu, jerarquía social, entendimiento, razón, bondad, poder político y religioso, belleza y verdad<sup>4</sup>. En segundo lugar, los términos ‘conducta cortesana y selecta’ refieren a un modo

---

<sup>4</sup> Revítese Genealogía de la moral de Nietzsche.

de actuar que es consecuente con los valores culturales que le son propios a la aristocracia, por ejemplo; procurar la nobleza en el trato gentil y protocolario, así como la justicia con los otros, sin olvidar la benevolencia de espíritu, la medida y suspicacia para cuando se ejerce el poder político y el respeto ante el poder religioso. Todos estos modos de conducta, están guiados por la reflexión, la misma que se origina en la razón. En tercer lugar, el término 'heroísmo guerrero' implica la defensa moral y militar de todo aquello que constituye el ideal griego de *areté*. Este tema es importante, porque muestra el carácter político esencial del pueblo griego; en él se funda y vive el *areté*. Baste con el entendimiento de que el probable origen ideal de aquello que se denomina la cultura occidental<sup>5</sup>, proviene de una falta a la virtud griega: la huida de Helena con Paris, la ambición política y económica de Agamenón y la manipulación del mismo a su hermano Menelao, esposo de Helena, para ir a la guerra y posteriormente, la guerra en sí misma, como medida política. Para el desarrollo de la guerra se necesitaba de soldados, los cuales debían estar en excelente estado físico. De allí que uno de los componentes del *areté* griego es el cuidado del cuerpo. El mismo que es significativo porque en él se devela el respeto por una vida saludable, así como el ideal de belleza griego. Sin embargo, subyacente a todo lo anterior está el pensamiento, la razón. Porque si bien la fortaleza corpórea ayudaba en la guerra, la inteligencia antes que la astucia y la fortaleza, era mucho más significativa. Por este motivo Atenas y Esparta vencieron a Troya con el ardid de Odiseo. En conclusión, la razón es trascendental y fundamental en el *areté*.

Así mismo, la razón tiene la posibilidad y necesidad de ser transmitida por el lenguaje para educar a los griegos. Esta es otra de las funciones del *areté*: la educación. La educación se da por medio del lenguaje y el estilo de expresión del ideal aristócrata griego

---

<sup>5</sup> Triste expresión en sí misma, ya que es una universalización que ha tenido algunas consecuencias terribles en lo político y social a lo largo de la historia.

en el lenguaje es la poesía. Es decir, la poesía era la encargada de transmitir bellamente la razón pre filosófica en los relatos míticos de Homero.

## 1.2 Hesíodo

Para Hesíodo el panorama cultural cambia y con dicho cambio histórico-cultural, los ideales del *areté* aristócrata griego son resignificados<sup>6</sup> por el pueblo en relación a su experiencia cotidiana con el mundo. El pueblo al que nos referimos es el campesinado. Hesíodo era un campesino antes de convertirse en rapsoda. Dentro de la estructura social de los griegos en el tiempo de Homero y Hesíodo, existían dos grupos sociales bien diferenciados: la aristocracia y el pueblo conformado por campesinos. La distinción entre estos dos grupos sociales es económica y cultural. De este modo, la distinción no se funda en un sometimiento de un pueblo por otro (2012).

Así mismo, la *polis* como instancia político-social en la que se concentran las actividades diarias de los individuos, aún no existía, por ende, “La cultura feudal campesina no es todavía sinónimo de retraso espiritual ni es estimada mediante módulos ciudadanos. “Campesino” no significa todavía “inculto” (2012). Los campesinos tenían total acceso a los ideales del *areté* de la aristocracia, dado que los poemas de Homero eran transmitidos por rapsodas de forma pública “El lugar de encuentro de los griegos era el mercado y *λέσχη*<sup>7</sup>, lugares claves para la discusión de asuntos públicos y privados” (2012). Uno de los asuntos públicos era escuchar a los rapsodas enunciar sus poemas. Así mismo, se debe mencionar que al no existir aún una diferenciación de grupos sociales basada en el sometimiento por guerra de un pueblo a otro, los griegos tenían total independencia de juicio acerca de distintos asuntos. Por cuanto, aunque el *areté* griego

---

<sup>6</sup> Se debe entender el término de re significación en el contexto de la hermenéutica desarrollada por Gadamer.

<sup>7</sup> Club.

que desarrolló la aristoicracia, se resignificó por los campesinos, esto no significa en modo alguno el abandono de la razón como independencia de pensamiento. Este rasgo de suma importancia para el pueblo griego será el que más adelante fundamentará la incorporación del mito al logos. Vale apuntar esta tesis, dado que es justamente eso lo que se justificará en este apartado.

La resignificación de los ideales del *areté* aristócrata en los campesinos se dan de la siguiente forma. Los campesinos estaban completamente informados e interesados en el carácter ético y cognositivo de los mitos homéricos, sin embargo, su condición social no era la que los mitos describían. Su cotidiano vivir reflejaba distintos problemas y distintas interrogantes. No era el ocio aristócrata y caballeresco una de sus principales actividades, tampoco, el cuidado del cuerpo y el espíritu como una armonía que fundaba la belleza, o la justicia como valor indispensable en la política (negociación por medio del discurso y guerra), contrariamente, su realidad era el trabajo constante y sistemático con la tierra que pretendía solventar las necesidades básicas del campesinado griego, es decir, productos para alimentarse y para negociar (Jaeger, 2012).

Si bien el ideal de *areté* griego producido por el grupo dominante entregaba una forma virtuosa de vivir, era el campesinado el que entregaba a la cultura griega el valor cotidiano del trabajo. Sin estos dos elementos, la totalidad del pueblo griego (aristócratas y campesinos), no podrían haber fundado una cultura con tanta riqueza.

Jaeger explica con gran acierto que el heroísmo de los campesinos reside en el trabajo constante de la tierra y de este hecho en particular nacerá el concepto de justicia como fundamento ético de la *polis* griega (2012). La explicación de su origen se podría remitir a la necesidad de los campesinos de una valoración adecuada de su trabajo por parte de la aristocracia. En el fondo del concepto de justicia se encuentra la razón. Es decir, el campesinado griego entiende que es racional y necesario que su trabajo sea bien

remunerado, tanto por los dioses con condiciones optimas para las buenas cosechas, como por aquellos con los que negocia los productos que le sobran (aristocracia).

Hesiodo, perteneciente al campesinado, entiende la dinámica cultural que se da entre la aristocracia y el campesinado, en relación al trabajo. Acepta el ideal de *areté* que le ha sido transmitido por medio de la poesía homérica y decide que debe concientizar al grupo social al que pertenece, tanto del *areté* aristócrata, como de la justicia por el valor del trabajo. La forma de concientizar al pueblo es convertirse en rapsoda y confrontar, desde la poesía, el discurso de Homero (Gigon, 1985).

Se debe entender que Hesiodo sintetiza dos modos de la razón, el primero, la razón que fundamenta el *areté* de la aristocracia y, por otro lado, la razón que fundamenta el concepto de justicia de los campesinos. El resultado de esta síntesis antes que una respuesta es una pregunta sobre la verdad. Esta interrogante será formulada desde una mente conciente que pertenece a un grupo social dentro de una cultura, hacia el mundo compuesto de dos partes: los dioses que gobiernan la naturaleza y los seres humanos subsumidos a dicho gobierno. Esta condición existencial del sujeto<sup>8</sup> que pretende entender el mundo le lleva a Hesiodo a formular una teoría para responderse la pregunta por la verdad de las cosas.

Gigon dice “El proemio de la *Teogonia* encierra en su hueso la confrontación entre Hesiodo y Homero” (Los orígenes de la filosofía griega, 1985). Esta afirmación se debe a la aseveración de Hesiodo que dice “Sabemos decir muchas mentiras que parecen talmente la realidad, pero también sabemos, cuando queremos, decir la verdad”. (La teogonia, 2008). Siguiendo a Gigon, es factible aseverar que Hesiodo diferencia entre aquello que parece verdad y la verdad en sí misma. Por cuanto, aquello que parece verdad son las metáforas y el discurso de Homero, en el cual no se hace la pregunta por lo

---

<sup>8</sup> Nuevamente se debe entender el término sujeto bajo influencia de toda una dinámica social establecida entre dos clases sociales, no de la forma solipsista que supone la modernidad.

verdadero, dado que lo verdadero está asumido. No hay una pretensión de sistematizar aquello dado como cierto, solo se debe aceptarlo. Es entendible que exista esa falta de interrogante por la verdad, dado que, la intención de Homero no es producir conocimiento o pretender buscar una respuesta última a todas las cosas. Como se dijo antes, Homero desea educar por medio de su poesía; transmitir por medio del discurso la razón que funda el arété griego, pero no hay intención alguna de investigar la pretensión de verdad de esta razón prefilosófica, solo mostrarla.

Para Hesiodo es indispensable investigar acerca de esta pretensión de verdad. Su labor educadora se centra en la trasmisión de una nueva forma de asumir el mundo, que se materializa en la búsqueda de lo fundamental. De este modo, Gigon señala que cuando Hesiodo pregunta por el origen de los dioses, su pregunta alcanza una dimensión metafísica que antes no se había producido. Porque la pregunta no solo implica el origen de algo, sino el lugar en el que este algo se desarrolla, la función de este algo dentro de un sistema, y todo esto atravesado por una vitalidad cósmica: *χάος, γῆ, ἔρωσ*. Estas son las tres realidades primigenias de la teoría de Hesiodo (Gigon, 1985).

Si bien es cierto que en la *Teogonía* se postula que Caos es el principio de todo, *Gea* y *Eros*, son fundamentos de igual jerarquía que el primero. No aparecen después del anterior, sería más adecuado pensar que aparecen al mismo tiempo. Sin *Gea* y *Eros* la función generativa de Caos sería imposible. Se debe pensar que Caos es un espacio en el cual está todo lo que puede existir, pero no está aún definido o materializado. Es solo una posibilidad. A interior de Caos se encuentra inmerso *Eros*, el mismo que es fuerza vital acumulada en la espacialidad que define a Caos. Este fundamento es responsable de propiciar todo cuanto existe por medio de la autogeneración. En consecuencia, aquello que está en posibilidad de existencia dentro de Caos, adquiere la voluntad vital que es *Eros* y se autogenera para dejar la posibilidad y convertirse en algo efectivo, en este caso,

en divinidad-naturaleza. Una vez que las divinidades han sido autogenradas, desisten de Caos, para alcanzar el espacio de lo efectivo<sup>9</sup>. Este espacio es Gea, la cual acoge a lo existente y permite que se relacione con todo lo otro que está por venir a la existencia, o que ya existe, por el mismo proceso anterior.

Por otro lado, es necesario entender cómo funciona la autogeneración: este término se refiere a la capacidad de la divinidad de construirse a sí misma a partir de algunos principios dados. Los principios sirven como límite y partida para todo lo constituido, pero solo los dioses en sí mismo terminan de erigirse. Caos, Eros y Gea, son fundamentos determinantes pero no concluyentes.

Así mismo, para que el sistema de generación y descendencia de Hesíodo funcione, es necesario que los fundamentos conserven relaciones concretas entre ellos (Caos-Eros; Caos-Gea; Eros-Gea), que permiten establecer las funciones de los mismos y la de sus descendientes.

### **1.2.1 Caos (χάος)**

Caos es el principio de todo “En primer lugar existió el Caos.” (Hesiodo, 2008). Es asumido como un principio generador y espacio contenedor de todo cuanto tiene posibilidad de existencia (la divinidad-naturaleza). Dentro de la estructura de la teoría de Hesíodo se nombrará a Caos como principio metafísico generador y se lo definirá de la siguiente forma: fundamento originario generador de todo cuanto existe en el mundo y puede ser expresado por medio del lenguaje. Las funciones de Caos son de generación ontológica: la primera es dar forma a los dioses y la segunda contener la fuerza vital que

---

<sup>9</sup> Se debe entender este término en el siguiente contexto: lo efectivo es aquello que tiene materialidad y que su funcionalidad es plausible por sobre el mundo. En el caso de los dioses, cada uno tiene una función específica que debe cumplir dentro del sistema de Hesíodo.

es Eros. A continuación se procederá a justificar el concepto de Caos y posteriormente se explicarán las dos funciones de generación ontológica.

Caos representa una primera forma de existencia de la que se genera la divinidad. Para entender esta aseveración adecuadamente, es necesario recurrir al concepto mismo de caos (χάος) en el sentido entendido por Hesíodo. Hay que señalar que, si bien este concepto aparece en los textos de Hesíodo, es problemático aseverar que fue conjeturado únicamente por él, sería más adecuado suponer que es un concepto de origen comunitario<sup>10</sup>. El mérito de Hesíodo consiste en ubicarlo como una respuesta importante a la pregunta por el origen de las cosas. Es decir, prima una actitud de desvelamiento de la verdad (Αλήθεια)<sup>11</sup>. Caos significa para los griegos, en su sentido más antiguo, dice Gigon, “abrir desmesuradamente la boca, habrirse una herida, abrirse una caverna en el monte” (Los orígenes de la filosofía griega, 1985); el concepto está relacionado con la abertura o grieta. Posteriormente, Gigon afirma que esta grieta se refiere al espacio existente entre la tierra y el cielo. Esta idea debe ser estudiada con más precisión.

En primera instancia la representación de Caos como **grieta**, implica un estadio anterior de unidad indiferenciada. Solo cuando esta unidad indiferenciada posee un cambio relevante (la grieta), las divinidades, y con ellas una clara intención de ordenamiento y clasificación del mundo en la Teogonía, se hace presente (Los filósofos presocráticos, 2011).

Así mismo, como bien se aclara en *The presocratic philosophers* de G.S. Kirk, J.E. Raven y M.Schofield, la concepción de la separación del cielo y la tierra como fundamento generador de lo existente ha sido un tema recurrente en la mitología de otros pueblos de

---

<sup>10</sup> Esta aseveración está basada en la información concedida en el 5to y 6to apartado del 1er capítulo de *Los filósofos presocráticos*.

<sup>11</sup> Se debe entender este término en el sentido griego de lo evidente, o de lo que no está oculto. Por otro lado, el significado que Heidegger le entrega en su metafísica en la actualidad, es el más cercano al sentido griego.

oriente próximo. Por ende, no sorprende que Hesíodo imitase dicha concepción de generación del mundo (2011, págs. 70-74). Sin embargo, dado que la separación del cielo y la tierra en la Teogonía de Hesíodo tiene suceso en un estadio secundario, entonces se debe pensar que la intención del autor era conceder, incluso a esta generación segunda, un origen común. En consecuencia, Hesíodo busca el origen de todo su sistema en aquello que es más abstracto, esto es el espacio que está entre la tierra y el cielo. Hesíodo llega a la racionalización de Caos como espacio, suprimiendo idealmente a la tierra y el cielo<sup>12</sup>. Hesíodo arranca de la imagen de la cueva del mundo, pero suprime luego mentalmente cielo y tierra. El principio es informe, y, para llegar al principio, hay que prescindir también de estas dos realidades que poseen una forma propia. Y no nos queda más que el espacio entre el cielo y la tierra: es el Caos (Gigon, 1985).

Como bien menciona Gigon, Caos es considerado un espacio, sin embargo, habría que reflexionar mayormente acerca de la carencia de forma, dado que Caos y Gea nacen al mismo tiempo junto a Eros y Tártaro. Gea es un límite, que no define completamente al espacio (Caos), peor aún a la forma del espacio, ya que esta, puede ser cualquiera, lo que parece concederle es la necesidad de forma. Es decir, no se trata de pensar en una forma determinada en si mismo, pero sí en la necesidad de forma que parece patente en aquello que tiene existencia. Se debe pensar en un campo árido típico de la Grecia antigua y en el espacio que existe entre este y el cielo. Ahora se debe eliminar mentalmente el cielo, lo que queda es solo espacio y tierra. En los dos casos hay indeterminación específica, pero sí diferenciación formal de dos realidades. Esta diferenciación formal de las dos realidades manifiestan la existencia de ellas. Por supuesto, en aquella diferenciación existe determinación, pero por el contraste de las dos realidades. Todo lo que nacerá de

---

<sup>12</sup> Esta idea es repetida constantemente en algunos textos acerca de la teogonía. En esta disertación se la recoge especialmente de *Los orígenes de la filosofía griega*, de Odolf Gigon y *Los filósofos presocráticos* de Kirk, Raven y Schofield.

aquellas dos realidades primigenias, tendrá forma, porque debe diferenciarse de las dos realidades, que no tienen forma específica. De este modo, la forma definida de un objeto, parece denunciar, la existencia de las formas indefinidas de las que proviene.

Precisamente, en el segundo estadio de generación nace Urano, quién es engendrado en solitario por Gea “...alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses.” (Hesiodo, 2008) Entonces, parecería que Hesiodo, en busca de una coherencia, más racional que mitopoyética, decide concederle a Caos un solo límite (Gea) el mismo que es necesario para que su teoría posea sentido, porque este límite, creará posteriormente el otro. Solo cuando existen los dos límites, existe una diferenciación completa entre lo indeterminado: la tierra, el espacio entre la tierra y el cielo, y el cielo.

Resulta interesante que el término *οὐρανός* sea utilizado para referirse al paladar y al cielo (Gigon, 1985). En tanto es utilizado para referirse al paladar, se encuentra una figura muy sugerente, en la cual, el origen de las cosas estaría dado por aquello que sale entre el paladar y la lengua, lo que podría ser el sonido, más que el sonido, la palabra. En cuanto es utilizado para referirse al cielo, se lo puede asumir como el límite, que junto con Gea y por acción de Eros permite la generación de la vida “...Eros, que, en su forma más concreta, bajo el aspecto de lluvia/semen, existe entre el cielo y la tierra...”<sup>13</sup> (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011).

Parecería que postular aquello que se origina como lenguaje se aleja en sí mismo de lo que Hesiodo propone, porque éste habla de la generación de la divinidad. Es una generación ontológica, no semántica, sin embargo, la intención que le mueve a Hesiodo es la búsqueda de lo verdadero, en tanto tiene correspondencia con lo justo. Así mismo, la expresión de lo verdadero se da por lo menos de dos formas: en cuanto las cosas existen

---

<sup>13</sup> Al finalizar esta cita los autores remiten a su vez a Las Suplicantes, Esquilo, fr.44 l-5.

y pueden ser asumidas empíricamente y especulativamente como tal (ontología) y por medio de la nomenclatura que los seres humanos les confieren, ya sea por acuerdo o porque el nombre de las cosas está inmerso en ellas mismas<sup>14</sup>. Ya que Hesíodo busca la justicia para con los campesinos griegos, y el modo en como se expresa la justicia es por medio de juicios lingüísticos, entonces, sería apropiado pensar que, en este sentido, la búsqueda de la verdad original también se puede expresar por el lenguaje y no solo por la ontología.

Por otro lado, cuando el término *οὐρανός* sea utilizado para referirse al cielo, sería conveniente entenderlo de la forma en la que Heidegger lo hace con su concepto de *μέτρον*, que entre otras cosas, conduce a una interpretación similar del primer sentido del término *οὐρανός* como paladar. Es necesario aclarar la analogía entre las dos teorías para una mejor comprensión de la hipótesis que se ha planteado. En cierto sentido, es válido utilizar a Heidegger para el análisis de los filósofos griegos, en este caso de un rapsoda que propone un incipiente ajuste entre el mito y el logos, porque el pensamiento Heideggeriano ha heredado de los griegos su modo particular de pensamiento metafísico. Si bien es cierto que lo modifica según la conveniencia de su propia propuesta filosófica, no se puede negar la fuerte influencia de filósofos clásicos como Heráclito, Parménides, Platón, etc. Esto quiere decir que no solo los estudió muy bien, sino que los imitó, como muchos de los filósofos modernos lo han hecho (Lacoue-Labarthe, *La imitación de los modernos*, 1985).

Por otro lado, existe un problema dentro de la analogía entre las dos teorías que necesita ser explicado, sin embargo, para proceder con dicha explicación, es necesario tener

---

<sup>14</sup> Argumento primordial del Diálogo platónico *Crátilo*.

conocimiento de los conceptos en juego. Así mismo se realizará la analogía bajo la guía de tres criterios: axiomas y conclusiones, estructura de la teoría e intencionalidad<sup>15</sup>.

Heidegger dirá respecto al concepto de *μέτρον*:

...el hombre mide, de-cabo-a-cabo, midiéndose él con los celestiales. El hombre no asume ocasionalmente esta medición-de-cabo-acabo, sino que en tal medición-de-cabo-a-cabo, el hombre es ante todo recién hombre. Es por eso que sí puede impedir, disminuir y desfigurar esta medición-de-cabo-a-cabo, pero no puede substraerse a ella.” (Poéticamente habita el hombre, 1994)<sup>16</sup>.

Cuando Heidegger dice **mide-de-cabo-a-cabo** se refiere a la medida de un extremo a otro: de la tierra y el cielo. Estos dos extremos son contrarios y el espacio entre los dos contrarios es la dimensión. En esta dimensión el ser humano esta inserto, es parte de la tierra y observa el cielo. Por ende, aquello que es sustancial en esta dimensión existente fuera del ser humano, es cosustancial al mismo. Esta es una primera forma de existencia para el ser humano, la segunda, esta dada cuando el anterior se mide con la divinidad.

Existe una re-mediación: “La divinidad es "la medida" con la que el hombre mide su habitar, la detención sobre la tierra debajo del cielo. Únicamente en cuanto el hombre **re-mide**<sup>17</sup> (*vermisst*) su habitar de ese modo, puede ser a la medida de su esencia. El habitar del hombre reposa en el re-medir de la dimensión -re-medir que alza la vista- a la que pertenece tanto el cielo como la tierra.” (Heidegger, 1994).

En conclusión, existen dos formas en las que el ser humano mide la dimensión en la que esta inserto: la primera es la **medición** y está relacionada a una medida puramente física de la tierra y el cielo, esta forma de medir se relaciona con los números, o más

---

<sup>15</sup> No se debe entender el criterio de intencionalidad de revisión de las dos teorías, con el concepto de intencionalidad de la Fenomenología de Husserl. La Intencionalidad en esta disertación es una categoría de revisión introducida para fines analíticos. Por medio de ella se trata de comprender el objetivo que tiene cada una de las teorías.

<sup>16</sup> Trad. De Ruth Fischer de Walker

<sup>17</sup> Las negrillas son mías

concretamente con la geometría y la ciencia. “La **re-medición**<sup>18</sup> no sólo mide la tierra, γῆ, y por eso no es simple geo-metría. La re-medición tampoco mide para sí el cielo, οὐρανός - La re-medición no es una ciencia.” (Heidegger, 1994). Por ende, el primer modo esencial de la existencia del ser humano es la ciencia, en cuanto **medición**. La segunda forma es el re-medir; se relaciona con el ‘habitar’. Para heidegger el habitar está intimamente relacionado con el poetizar, “El re-medir es lo poético del habitar. -Poetizar es un medir (messen)”. (Heidegger, 1994).

Es notorio que el habitar, como poetizar, tiene para el autor una jerarquía superior a la medida primera. Heidegger contrasta entre la ciencia y la poesía, y le entrega preminencia a la segunda, por que en ella se puede sintetizar la totalidad de las cosas que existen y pueden existir. Así mismo, dice que esta forma de re-medir, tiene su propio modo de expresarse: la métrica. “El re-medir mide-en-toda-su-extensión (ermisst) el entre, que reúne a ambos, cielo y tierra. Este re-medir tiene su propio μέτρον y por eso, su propia métrica” (Heidegger, 1994). De este modo, el autor determina dos modos de expresión de la medida: para la primera, es lógico pensar que se refiere a los números; el segundo modo de expresión ya está expuesto anteriormente como lenguaje, especialmente como poesía.

Por otro lado, es necesario definir qué es el medir para Heidegger. En primera instancia es un acto fundamental de tomar medida mediante el poetizar. Dado que el poetizar o re-medir posee su propio modo de expresarse (la métrica) y, esta constituye una forma específica de trabajar con la palabra (poesía), entonces, el acto fundamental por el que se toma medida no es otro que la métrica, en tanto esta métrica es un estilo específico de la palabra. Por otro lado, el poetizar es medir la dimensión, y este acto se lo efectúa mediante la palabra. Así mismo, medir una dimensión permite que el ser humano se constituya

---

<sup>18</sup> Las negrillas son mías. Tienen la función de mostrar que son conceptos distintos. Se conceptualiza la medición, en contraste de lo que es la re-medición.

como tal y por esta actividad se despliega su esencia. En síntesis, el acto de medir que se efectúa mediante la palabra, despliega la esencia del ser humano.

Al igual que para Hesíodo, las palabras no son simples sonidos, son resultado de la abstracción, la cuál guía las actividades de los seres humanos y los métodos por los que realizan dichas actividades. Se debe explicar que para Heidegger el poetizar y el pensar son dos actos heterogéneos, no obstante, a pesar de ser opuestos, están sintetizados en lo que el autor llama *lo mismo*: “Lo mismo reúne lo diferente (Unterschiedene) en una armonía (Einigkeit) originaria.” (Heidegger, 1994). Es decir, los opuestos son necesarios para la existencia de dicha armonía, la misma que actúa cohesionando todo lo que hay: esto es lo similar entre sí, pero más importante, lo opuesto entre sí. Sin embargo, ¿por qué el poetizar y el pensar son distintos y más aún heterogéneos?; no se debe interpretar que el pensar es el no-re-medir. Sería más adecuado entender este postulado del siguiente modo: si bien es cierto que el pensar es un acto, no es un acto que se efectiviza simultáneamente. Cuando un ser humano piensa en un dragón que vuela por el cielo, no se puede observar inmediatamente dicho dragón, porque no existe, es un constructo de la imaginación humana y como tal, podría ser el tema de una pintura o una escultura que debe ser trabajada. Así mismo, cuando un arquitecto idea una obra, no se la puede contemplar al instante. Se necesita el trabajo sistemático para que la obra del arquitecto sea efectiva. Entonces, el pensar es propio del ser humano y cada pensamiento tiene un grado de posibilidad, y en tanto es posible de cualquier modo, por medio del trabajo puede ser efectivo en la realidad. Por otro lado, el poetizar, se refugia adecuadamente en aquel medir, el cual es un acto concreto que acrecienta la esencia del ser humano, por que, poetizar es un hacer (Heidegger, 1994). Cuando Heidegger habla del medir está hablando de un acto concreto que tiene incidencia directa e instantánea en la realidad. La incidencia primera es la palabra. Heidegger entiende que el lenguaje lo atraviesa todo: las actividades

cotidianas y las obras humanas. De este modo, **lo mismo** armoniza los dos actos, creando una relación de necesidad entre ellos. Sin el pensamiento no puede existir el poetizar, sin el poetizar todo pensamiento es inútil y no tiene incidencia en la realidad.

Para los dos autores aquello que se genera del espacio entre la tierra y el cielo se puede expresar de dos formas: lingüística y ontológicamente, en tanto sea producto de una abstracción. Heidegger le provee preeminencia al lenguaje en su forma poética, porque piensa en el *Dasein* y en sus motivos políticos. Este tema no se desarrollará porque no es relevante para la disertación. Así mismo, Heidegger argumenta que hay dos modos del lenguaje para medir la dimensión entre la tierra y el cielo: el lenguaje de la ciencia (los números) y el lenguaje poético. Podría decirse que con Hesiodo sucede lo mismo. No se debe olvidar que una de las finalidades de la obra de Hesiodo es la búsqueda de la justicia para los campesinos griegos. Dado que una de las actividades de los campesinos era comerciar sus productos y para dicha actividad en específico se necesita de las dos formas del lenguaje: numérico y retórico, bajo la guía del convenir con los compradores en favor de la justicia, entonces aquello que los campesinos producían tenía dos formas de enuncianción: numérica y lingüística. Pero aquello que existe, no se agota en lo que los campesinos producen, por tanto, lo que no se produce y existe, debe tener necesariamente una referencia lingüística y numérica. Por ejemplo, si bien la tierra cultivable no era producto de los campesinos, se debía establecer límites de propiedad de ella para trabajarla. La forma de establecer límites se daba por medio de la medida de la tierra, es decir que se aplicaba el lenguaje numérico a la vida cotidiana, y esa era una forma de nombrar al mundo y de que éste cobre un tipo específico de sentido (científico diría Heidegger<sup>19</sup>). De este modo, cuando Hesiodo sugiere que todo se genera originalmente en el espacio del paladar y la lengua, no sería herrado entender que se está refiriendo

---

<sup>19</sup> Véase pág. 15, referencia 13.

también a toda forma de pensamiento que pueda ser transmitida y expresada, sea con números o palabras.

Posterior a la exposición conceptual necesaria para explicar la analogía entre Hesíodo y Heidegger, es consecuente que se proceda a exponer el problema: el fundamento de las dos teorías son distintos y sus conclusiones son parcialmente similares. Se debe recordar que en Heidegger el sujeto tiene preminencia, ya que es el encargado de realizar la medida. Solo en la **medición** y **re medición** del espacio entre la tierra y el cielo aparece la vida del ser humano y el mundo. Por otro lado, para Hesíodo, aquello que existe, es producto de una generación metafísica proferida por la divinidad como principios ontológicos. No existe sujeto que realice medición alguna.

Las conclusiones para cada autor son las siguientes: para Heidegger el mundo aparece solo cuando el ser humano realiza la medición entre la tierra y el cielo, dado que la medición se la realiza por medio del lenguaje, entonces, el mundo aparece o adquiere un sentido<sup>20</sup> cuando es nombrado numérica y lingüísticamente, con más relevancia cuando es poetizado. Para Hesíodo, el mundo cobra existencia por la generación o acto de abstracción de la divinidad. El ser humano es parte del mundo, es decir, parte de aquello que es generado. Dicha existencia sistemática y ordenada de la divinidad representa una forma ontológica de sentido. Para que el ser humano este en posibilidad de aprehenderla es necesario que utilice su razón y posterior a ello, el lenguaje, pero la abstracción y el lenguaje son facultades concedidas por los dioses, por cuanto no se necesita preguntarse el por su existencia, ni método alguno de conocer.

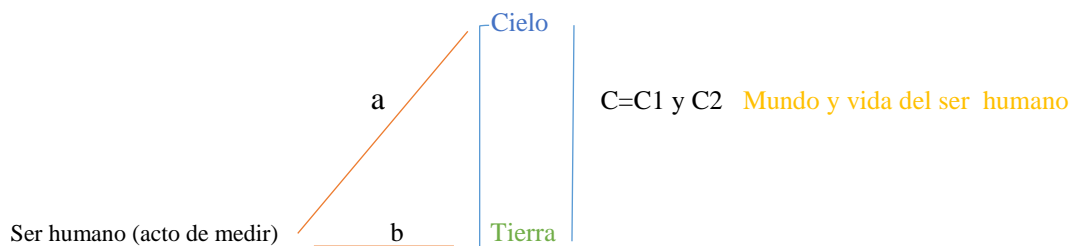
---

<sup>20</sup> En este caso, para que el mundo aparezca y adquiriera un sentido es necesario que sea pensado, pero el pensamiento se da como una relación necesaria y existencial entre el mundo y el ser humano.

Bajo el criterio de revisión de axiomas-conclusiones, la analogía no sería del todo viable. La viabilidad de la analogía se da en la medida que las dos teorías coinciden en parte de sus conclusiones, específicamente cuando se dice que el pensamiento del ser humano es un acto necesario para conceder un sentido concreto al mundo objetivo. Posteriormente, la forma de representar dicho sentido es el lenguaje (numérico-retórico).

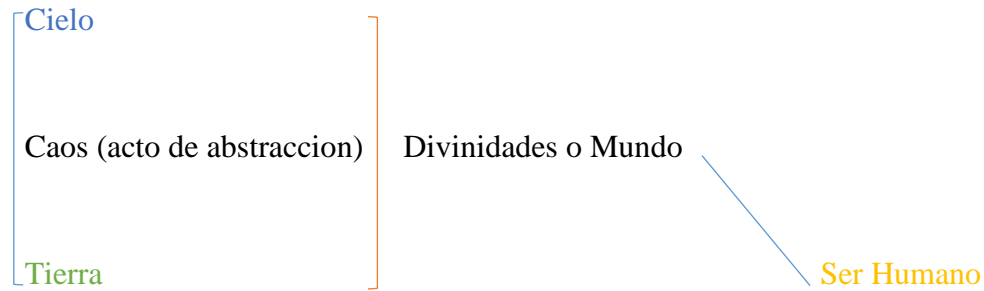
Por otro lado, para mejor revisión del criterio estructural se ensayan dos gráficos que permitirán visualizar la estructura de las dos teorías:

➤ Gráfico 1. Estructura teórica de Heidegger



- a= apertura del ser humano hacia el cielo
- b=apertura del ser humano hacia la tierra
- C= c1 y c2
- C= Metrón
- C1= Medir >ciencia- lenguaje numérico
- C2= Remedir > Lingüística- métrica

➤ Grafico 2. Estructura teórica de Hesíodo



- Caos es el espacio existente entre la tierra y el cielo.
- Caos se abstrae y permite que se genere la divinidad.

La analogía estructural se debe ubicar entre el concepto de Metrón de la teoría de Heidegger y el acto de abstracción que realiza Caos para la generación. La diferencia es notoria: el acto de toma de medida la realiza el ser humano por medio del pensamiento racional y la abstracción la realiza la divinidad. Sin embargo, la abstracción de Caos no es un acto simplemente natural, es un acto con fines racionales, porque es el estado primigenio de un tipo de orden espacial del mundo. Esto es entendible porque la concepción de Caos como abertura implica la existencia de un estado anterior de un todo indeterminado. La abertura da la posibilidad de determinar y posteriormente organizar el mundo. Lo primero que Hesíodo propone es que se debe determinar y organizar el espacio, que antes existía pero no tenía organización alguna. Los fines racionales de la abstracción de Caos, son justificados por cualidades metafísicas de generación. Es decir, que existe un tipo de racionalidad inmersa en Caos, no analítica o sintética, más ingenua, sin embargo necesaria para sus fines generativos.

En conclusión, si bien los modelos teóricos de los dos autores no coinciden del todo, si tienen una similitud en lo fundamental de la teoría, es decir, entre la abstracción ingenuamente racional del espacio entre la tierra y el cielo que es Caos y el metrón como toma de medida del espacio entre la tierra y el cielo por parte del pensamiento racional

del ser humano. Es por esa razón que en el criterio de revisión de lo estructural, la analogía tiene viabilidad.

Se debe entender el criterio de revisión de la intencionalidad como finalidad de los autores de justificar la generación metafísica del mundo y del ser humano. Por supuesto que la forma en que cada uno de ellos justifica esta generación es diferente, como ya se lo ha demostrado en los análisis de los anteriores criterios de revisión, sin embargo, el objetivo de los dos es el mismo. Por este motivo, la analogía entre las dos teorías es mucho más viable, pero la sola intención de los autores no es suficiente, no se debe olvidar que las teorías en sí mismo deben tener analogías, como también se ha determinado anteriormente.

La intencionalidad de la teoría de Hesíodo apela a dos componentes: el primero, un carácter mitopoyético con el que Hesíodo pretende explicar el origen de lo que hay. El segundo, un carácter racional expresado como sistema de pensamiento. Para Heidegger la intencionalidad de su teoría posee un carácter racional, que tiene la posibilidad de mostrar el mundo por medio de la métrica y los números. Se puede concluir, que la intencionalidad de la teoría de Hesíodo podría ser equiparable con la intencionalidad de la teoría de Heidegger, si se da el caso de un carácter racional de un sistema de pensamiento que es expresado por la métrica o los números. Es entendible por qué el carácter mitopoyético es apartado, dado que, si bien constituye el relato de una forma de conocimiento, el contenido de dicho conocimiento no es concordante al contenido del conocimiento actual del mundo. La teogonía de Hesíodo cumple con las condiciones que se han planteado para la equiparación de la intencionalidad en tanto es un sistema de pensamiento de carácter racional, que se expresa por medio de la métrica.

Una vez justificado el concepto propuesto en la disertación de Caos se procederá a explicar sus dos funciones de generación ontológica dentro del sistema de la *Teogonía* de Hesíodo. La primera función de generación ontológica de Caos es dar forma a la divinidad generada. Dado que Caos es espacio, todo aquello que se genera de él debe poseer necesariamente espacialidad. Por lo menos esa es la consecuencia ontológica que se entiende en esta disertación. No es que Erebo, el primer hijo de Caos, posea un cuerpo materializado, se refiere a que dentro del espacio que es Caos, limitado por Gea y Urano, existen dioses que afectan dicho espacio. En el caso de Erebo, por ejemplo, representa la oscuridad que habita a todo el mundo. En sí misma la oscuridad no es imaginable sin espacio. Solo cuando por acción de Nix, es llevado Erebo hacia Urano, entonces la noche aparece. Así mismo, cuando Hemera, hija de Erebo y Nix, aparece, entonces el Eter alumbra. Es interesante que las primeras nociones temporales (Día-Noche), en la *Teogonía*, están íntimamente relacionadas con el espacio.

La segunda función de Caos es contener la energía vital que es Eros. Esta función es, al igual que la anterior, generativa. Incluso se puede decir que es anterior a la primera función, porque, para la generación de los dioses es condición necesaria que se determine la fuerza vital que conservarán. Es decir, en primera instancia Caos contiene a Eros, para que este no se despliegue de modo desordenado en Gea y Urano, porque, si lo anterior tuviera suceso, entonces, la especificidad de funcionalidad de cada dios en el mundo sería desordenada, dando paso a un sistema muy distinto del que propone Hesíodo. No hay que olvidar que el sistema de Hesíodo tiene un orden específico en relación a funciones.

### 1.2.2 Tierra ( $\gamma\eta$ )

La tierra ( $\gamma\eta$ ) es el segundo fundamento de la teoría de Hesiodo. En palabras de Gigon es: “fundamento de todas las determinaciones visibles” (1985) . De ella nace Urano. Los anteriores aparecen como límites de una medida de contrarios entre sí y se los llamará límites sintéticos por una de sus funciones que será explicada más adelante. Por un lado, en tanto son límites, son necesarios para la contención del espacio del que se generan las cosas. Por otro lado, Gea representa una segunda espacialidad física concreta, que en interacción con Urano, poseen la facultad de dar existencia material a aquello que ha sido generado. Esta función es de suma importancia porque relaciona a Caos con Gea y Urano.

Es necesario atender de mejor forma a la relación entre los anteriores fundamentos de la teoría de Hesiodo. Tanto Caos como Gea son espacio. Sin embargo, la función es diferente. Cómo ya se ha tratado a Caos, entonces solo nos ocuparemos de Gea. Gea es un espacio físico concreto, en él, todas las cosas se constituyen como materiales: en este caso los dioses. Para los griegos, cada dios tiene una función y son distintos entre sí. Una vez que los dioses poseen forma material gracias a la acción de Caos y Gea, entonces ocupan un lugar en el mundo. Que posean una forma material específica permite que los dioses se diferencien.

Así mismo,  $\gamma\eta$  y Urano tienen la función de unificar a todos los dioses sobre un mismo espacio material, a esta función se la llamará sintética, y es por ella que se les nombrará como límites sintéticos. Se definirá síntesis como: la capacidad de  $\gamma\eta$  de reunir a cada elemento generado y relacionarlo entre sí por medio de sus funciones y efectos sobre el mundo. Y dado que existe en el mundo muchos elementos que son contradictorios, como el agua y el fuego, por ejemplo, entonces, una de las funciones de la tierra es sintetizar los contrarios.

### 1.2.3 Eros (ἔρως)

Eros es el tercer principio ontológico de la teoría de Hesiodo. Este es considerado un fundamento metafísico de generación y relación específica entre divinidades. Gigon dice de Eros:

...fuerza que hace surgir las generaciones de los dioses y mantiene en curso el devenir del mundo. Pero este mismo Eros es también el que se apodera del interior del hombre, el que une, en Homero, a Paris y Helena y el que, por lo tanto, ha desencadenado la guerra de Troya. No pueden separarse estos dos aspectos del Eros. No es posible hablar solo del Eros cosmogónico o tachar los versos 121 sigs<sup>21</sup>, en los que se describe el poder de Eros sobre el corazón de los dioses y de los hombres, por considerar que tienen un carácter más bien propio de la elegía.

Eros es uno y el mismo tanto en la vida del hombre como en la vida del universo (Gigon, 1985).

De esta cita se puede deducir que Eros tiene por lo menos cuatro funciones, las dos primeras están relacionadas a la generación y cambio, la tercera se relaciona al advenimiento del destino sobre la vida del ser humano. Se podría decir que de esta función proviene la tragedia y comedia griega. La cuarta función es de relación ontológica específica entre las divinidades de la *Teogonía*.

La primera función de Eros es de generación, constituyendo una fuerza vital contenida por Caos. Concebido de esta forma no posee materialidad, aunque en su forma de representación mitopoyética "...lluvia-semen..." (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011) sí la posee. La razón por la que se analiza a Eros suprimiendo su materialidad dentro de esta disertación, es por que el contenido

---

<sup>21</sup> Se mantiene esta referencia de cita de Hesíodo, dado que es pertinente ubicar los versos en los que Gigon se basa para hacer esta afirmación.

mitopoyetico apela a una forma de representación estética, que sirve de punto de partida para el análisis del contenido racional de la *Teogonía*. Así mismo, la naturaleza de Eros se desarrolla en el campo de lo posible. En tanto es posibilidad absoluta, junto con la espacialidad generativa que es Caos, permiten un estadio para que los Dioses inicien un proceso de autogeneración.

La segunda función generativa se da cuando Eros abandona a Caos y deja el campo de la posibilidad por el de la materialidad efectiva. En este estadio, la relación con mayor énfasis se produce entre Eros-Gea y Urano. Porque, si bien de Caos nacen otros dioses, ellos mismos y su descendencia pasan a relacionarse estrechamente con Gea y Urano. El modo de relación entre los tres dioses en juego es el siguiente. En primera instancia, Eros es un constitutivo esencial de los dioses generados como fuerza vital, sea por medio de relación sexual y directa entre dos dioses, o por una generación en solitario de un dios por su descendencia. Cuando Eros se relaciona con Gea y Urano permite “el devenir del mundo” (Gigon, 1985); es decir, la labor de Eros trasciende a la singular función de proveer a cada una de las divinidades una actividad específica, la cual es materializada en Gea, porque cuando una divinidad deviene de los tres fundamentos metafísicos cumple su función definida, solo puede hacerlo sobre aquello que le permite existir materialmente (sobre Gea). La función de cada Dios tiene implicaciones varias cuando se relaciona con Gea, una de ellas, por ejemplo, que las cosechas prosperen o que *Tanatos* esté dispuesto a recoger el alma de aquellos que han muerto. Es decir, la relación entre Eros y Gea provoca el cambio constante de todo cuanto vive, bien sea la naturaleza o los dioses.

Un caso particularmente interesante es el de Crono. Una vez concebido Crono tiene una función: permitir la generación que se ve obstaculizada por Urano. Para llevar a cabo esta función, Crono emascula a su padre y pasa a gobernar. Este acto supone un cambio de orden establecido; entonces, la función vital de Crono es la de liberar a sus hermanos, a

su madre y a él mismo, pero más fundamental aún, ordenar el mundo de modo distinto, especialmente en la temporalidad.

Se podría concluir que Eros es responsable de la temporalidad del mundo. Esta conclusión no es del todo errada; por un lado, Eros sí determina las acciones de Crono, pero no se debe suponer que en sí mismo dictamina a Crono qué hacer; por otro lado, la determinación de Eros sobre Crono se da en el acto de vida del segundo. Una vez generado, Crono necesita sostener y desplegar la fuerza vital heredada de Eros; con este fin decide y planea con Gea la emasculación de Urano. En consecuencia, en sentido metafísico lo que Eros provee es una capacidad de relación de todo cuanto se genera, porque él mismo supone un enlace entre todas las divinidades, en tanto es una naturaleza subyacente común. Esta singularidad, en Eros, tiene correspondencia con el concepto de esencia<sup>22</sup> que posteriormente se desarrollará en la filosofía griega.

Una vez explicada la segunda función generativa de Eros, se debe retomar la relación de esta divinidad con el devenir<sup>23</sup>. ¿Acaso se debe concebir el concepto de devenir con una amplitud mayor a la de la temporalidad? En todo caso, el tiempo solo es una de las formas en las que se muestra el devenir, a razón de que Eros permite el cambio incluso antes de la llegada de Crono, entendido como ruptura de un estado de las cosas.

Para determinar la tercera función de Eros hay que remitirse a la cita inicial de Gigon: “Pero este mismo Eros es también el que se apodera del interior del hombre, el que une, en Homero, a Paris y Helena y el que, por lo tanto, ha desencadenado la guerra de Troya. No pueden separarse estos dos aspectos del Eros” (Gigon, 1985). Dado que todo lo que es naturaleza está sujeto a un cambio constante y el ser humano es una parte de la naturaleza, por ende, el ser humano está sujeto al cambio constante. El modo por el cual

---

<sup>22</sup> Concepto de *ousía* en Aristóteles.

<sup>23</sup> El concepto de Devenir será ensayado posteriormente, porque es un concepto clave para la doctrina de Heráclito. Pertinentemente se retomará la discusión.

se da el cambio en el ser humano remite a sus pasiones, pensamientos, actos y cambio biológico. Cuando el ser humano ha sido afectado por una pasión, su comportamiento cambia, esto es indudable; así mismo, cuando ha desarrollado una idea, o ha asumido una, su sistema conceptual cambia. Por otro lado, el incremento de la edad en los seres humanos se relaciona a Eros; en el mismo sentido, al igual que los dioses, la progenie del ser humano está mediado por el acto sexual y este en sí mismo, es una forma de representación de la fuerza vital.

Estos cambios no podrían efectuarse en el ser humano si es que no estaría vivo. Es decir, si Eros no le permitiría existir. De hecho, el cambio fundamental del ser humano, está dado por el mismo Eros cuando por acción de Tanatos, la fuerza vital de Eros es finalmente liberada del ser humano. Pero esta acción de Tánatos es conducida y determinada por Eros. Ya que todo Dios está influenciado por la fuerza vital de Eros porque sus acciones provienen de ella. En consecuencia, para Hesiodo y Homero, Eros es responsable de la razón y de las pasiones humanas; él las genera y define como actos para con su entorno natural y social. Por esta razón en *El Banquete* se determina que el amor más óptimo y bondadoso es aquel que procura la sabiduría, en tanto, sabiduría, es la reflexión acerca del ser humano, el mundo y su constante cambio, como también en el acto sexual entre el amante y el amado.

Finalmente, la cuarta función de Eros es la relación ontológica: todas las divinidades están constituidas por Eros, esta condición hace posible la relación entre las mismas. Sin embargo, existe una segunda forma de relación que está vinculada con la jerarquía entre las divinidades. Esta especificidad de la cuarta función se relaciona con el orden funcional que Eros provee a cada divinidad. Si Gea con su función sintética relaciona a todos los dioses en un solo espacio material, Eros se encarga de relacionar a los mismos dioses de forma específica, para con esta acción construir una genealogía.

### **1.2.4 Relaciones entre los fundamentos metafísicos de la teogonía**

Dado que la *Teogonía* responde a una suerte de sistema racional, expuesto por medio de la poesía, es necesario que los componentes de su sistema mantengan una relación funcional para que el sistema posea sentido. De este modo se pueden apreciar cuatro relaciones relevantes de los fundamentos metafísicos de la teogonía: Caos-Eros; Caos-Gea; Eros-Gea y Caos-Gea-Eros.

#### **i) Caos- Eros**

La relación existente entre estos dos fundamentos generativos es de contención y generación; de contención en tanto Caos es espacio y Eros es fuerza vital contenida en Caos. De generación en cuanto aquello que es generado por acción de las divinidades, toma una forma específica que emulará la primera relación de contención de Caos y Eros. Es decir, cuando un Dios es generado conserva una espacialidad y dentro de esta espacialidad existe Eros, sin embargo, la espacialidad de la divinidad tiene una forma específica que puede ser distinta de Caos, así como Eros actúa como fuerza vital, para cumplir con funciones específicas de la divinidad.

#### **ii) Caos- Gea**

Caos y Gea son fundamentos metafísicos de generación. Los dos fundamentos están concebidos como espacio, pero la forma de espacialidad es distinta. La diferencia fundamental está en la concesión de materialidad que provee Gea a las divinidades generadas por Caos y Eros. Esta diferencia es, al mismo tiempo, la cualidad de generación de Gea como fundamento metafísico; porque, proveerles materialidad para un segundo estadio de espacialidad, es una forma de generarlos, o, si se quiere, de completar la generación. Por otro lado, la forma en la que Gea, junto con Urano, les proveen materialidad a los dioses, es constituyéndose como un mundo en el cuál las acciones de los mismos tengan repercusión alguna. Explicado esto, es necesario entender a

profundidad la relación, no son simplemente espacio, son continuidad espacial necesaria para el cambio del mundo. Sin esta continuidad espacial el ordenamiento del mundo que supone la Teogonía, desde un todo informe, hasta las distintas unidades específicas en forma y función, no sería posible.

### **iii) Eros- Gea**

La relación entre los dos fundamentos metafísicos es de constitución material definitiva de las divinidades, como unidades específicas y de continuidad relacional. Una vez generadas las divinidades y parcialmente constituidas en unidades específicas, solo llegarán a completar su constitución cuando su función se materialice. En primer lugar las divinidades engendradas por Caos y Eros, están invadidas por el último. Una forma de visualizar la acción de Eros dentro de las divinidades, es entender la función determinada de ellas en el mundo. Esta función determinada solo llega a ser visible cuando Gea le provee materialidad a la función. Solo cuando las funciones de las divinidades cobran materialidad por medio de Gea, entonces se erigen como unidades específicas en forma y función.

Por otro lado, la segunda relación se refiere a un proceso continuo entre dos funciones específicas de las divinidades: la función sintética de Gea y la función de relación ontológica específica entre las divinidades de Eros. Gea junto con Urano forman límites dentro de los cuales las divinidades se ven inersas. A esta cualidad se la ha llamado función sintética. La función sintética es una forma primigenia de relación entre las unidades específicas, pero no es suficiente para la organización del mundo. Solo cuando Eros le provee fuerza vital a las divinidades, y esta fuerza vital se despliega en sus funciones determinadas, aparece un ordenamiento del mundo distinto. Es decir, las relaciones únicas que se crean entre las unidades específicas, dan orden al mundo. Pero para que las relaciones únicas existan entre las divinidades, es necesario que

anteriormente exista la función sintética de Gea. A esta relación entre Gea y Eros se la llamará continuidad relacional.

#### **iv) Caos-Eros-Gea**

Esta relación es la que da unidad a todo el sistema de Hesíodo y abarca todas las funciones de cada divinidad, así como todas las relaciones. El resultado de ello es un sentido esencialista – materialista del mundo. En primer lugar el mundo existe porque es generado desde una fuerza vital contenida en un espacio limitado (relación caos-eros). Una vez que la generación del mundo inicia, adquiere materialidad por una segunda forma de espacialidad física concedida por gea (enpírea<sup>24</sup>). La materialidad del mundo permite al ser humano comprenderlo por medio de sus sentidos y de los pensamientos que ellos tienen de él. No hay todavía una formulación de una teoría de conocimiento, porque este aún no está ecindido de la naturaleza. Es una parte minúscula de ella que está a merced del capricho divino.

---

<sup>24</sup> Según el significado número 2 de la R.A.E.: Del lat. mediev. *empyreus*, y del gr. ἐμπύριος *empýrios* 'ígneo'. Relacionado al cosmos.

2. m. En la cosmología antigua, cielo o esferas concéntricas en que se mueven los astros. U. t. en sent. fig.

3. m. Cielo, paraíso. (Real Academia Española, 2017)

## 2. Incorporación de la razón mítica a la razón filosófica

No se debe olvidar del apartado anterior que tanto la obra de Homero, como la de Hesíodo, son trabajos teológicos con propósitos culturales y ético-políticos. Es decir, son libros de fe. Pero no de una fe que apunta hacia la esclavitud del espíritu y del pensamiento, por el contrario, se trata de una fe entrelazada en una religión de vida<sup>25</sup>. Sería erróneo contraponer la fe griega de los textos de Homero y Hesíodo a la razón que en ellos se muestra. En primer lugar, porque en ningún momento existe contraposición alguna entre fe y racionalidad en los mismos textos. Al abordar el problema de la cuestión homérica, Nietzsche dice “El plan de una epopeya tal como la *Ilíada*, no es un todo, no es un organismo<sup>26</sup>, sino un ensarte, un producto de la **reflexión que procede según reglas estéticas**<sup>27</sup>.” (Nietzsche F. , Obras completas Vol. II , 2016). Antes bien, los dos conceptos parecen nutrirse el uno del otro, para impulsar un progreso cultural del pueblo Heleno.

En general la cultura de un pueblo está sometida a una movilidad perpetua en sus principios, esto es: sus valores, costumbres, tradiciones, lenguaje y educación. Este perpetuo movimiento está relacionado con el inicio y el fin de la vida humana, de las obras que en ella se realizan y por el cambio natural presente en el planeta y el universo. En especial, el pueblo heleno llegó a un punto de sofisticación cultural, mediado por un sin número de cambios materiales en el ámbito cognoscitivo, económico y político, cuando Mileto se constituyó como una metrópolis del mundo antiguo. El enriquecimiento

---

<sup>25</sup> “A los dioses griegos, con la perfección con la que se nos presenta ya en Homero, no se los puede concebir, ciertamente, como frutos de la apremiante necesidad y de la indigencia: a tales seres nos los inventó ciertamente el ánimo conmovido por la angustia: una fantasía genial no proyectó sus imágenes en el azul para apartarse de la vida. En ellas habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascesis, o de la espiritualidad. Todas esas figuras respiran el triunfo de la existencia, en exuberante sentimiento de vida acompaña su culto. No hacen exigencias: en ellas está divinizado lo existente, tanto si es bueno como si es maligno.” (Nietzsche F. , Los Filósofos Preplatónicos , 2016, pág. 465)

<sup>26</sup> Cuando Nietzsche niega la organicidad de un todo, en referencia a la obra de Homero, critica la apreciación homérica de Aristóteles.

<sup>27</sup> Las negrillas son mías.

de la ciudad permitió el intercambio económico y con este, el intercambio de tradiciones y conocimientos entre los griegos y los pueblos comerciantes. Así mismo, Mileto llegó a ser, en el siglo VI, un importante centro político<sup>28</sup> (Guthrie W. , 1984, pág. 40). Esta época de abundancia y riqueza en la ciudad de Mileto, permitió al pueblo heleno contemplar su vida de modo particularmente distinto, dado que son los seres humanos, quienes, con su trabajo, lograron construir un bien-estar material y espiritual. Guthrie dice:

La poesía del jonio Mimnermo es una expresión apropiada de este espíritu ya a finales del siglo VII. Según él, si había dioses, debían de tener cosas más importantes en que pensar, que turbar sus cabezas con los asuntos humanos. «De los dioses no sabemos nada bueno ni nada malo.»<sup>29</sup> El poeta miraba a su interior, a la vida humana misma. Ensalzaba el disfrute de los placeres del momento y celebraba la recogida de rosas en floración, lamentando el paso efímero de la juventud, y las miserias y debilidades de la vejez. El filósofo de aquella misma época y sociedad miraba hacia afuera, al mundo de la naturaleza... (Guthrie W. , 1984).

La conclusión previsible para esta actitud de los seres humanos en relación a su existencia, es que la divinidad griega es apartada levemente de la vida humana, la misma que celebra su combate contra la hostilidad del universo, sin embargo, el universo mismo son los dioses, por ende, los griegos combaten contra sus propios dioses, no con intención plena de aniquilarlos, sino reclamando para sí la necesidad espiritual de libertad<sup>30</sup>. Para los griegos, el destino de sus vidas está sujeto al capricho divino, pero, en esa organización

---

<sup>28</sup> “En su época, Mileto, cuya existencia se remontaba ya a unos quinientos años, era un centro que irradiaba una asombrosa energía. La tradición antigua la proclamaba metrópoli de por lo menos noventa colonias y la investigación moderna confirma la existencia de cuarenta y cinco de ellas —un número asombroso en sí mismo.”

<sup>29</sup> Es necesario mantener la cita de Guthrie para una adecuada exposición del argumento expuesto.

<sup>30</sup> Este término surgirá posteriormente.

política-económica materializada en la *polis* y asombro cognoscitivo que desarrollaron, encontraron un refugio levemente sostenible para burlar el actuar divino. Los griegos creen en los dioses y en lo terrible de su presencia ante la vida humana, la misma que ante ella (la presencia del dios) se sume en el más puro y vital dolor<sup>31</sup>. El dolor para los griegos representa un valor de lo divino y por lo tanto, la aspiración espiritual más alta. Pero el dolor acontece por lo general ante lo indescriptiblemente horroroso de la vida, lo cual, está dado por acciones negativas, por errores que los seres humanos y los dioses cometen, por tanto, el mal en sí mismo, no es censurado por los griegos, sino aceptado y celebrado por medio de la tragedia griega y el culto a Dionisio (Nietzsche F. , *Los Filósofos Preplatónicos* , 2016).

Así mismo, los griegos creían que, por medio de la sofisticación cultural y la riqueza, lograrían protegerse del dolor en algunos aspectos, sin embargo, la riqueza puede ser despreciable y confiar a ella el bien-estar es una farsa de la que saldrían mal librados. Si bien es cierto, las tragedias griegas estaban inspiradas en la *Ilíada* y *la Odisea*, y de ellas tomaron prestados sus personajes, estas, representaban situaciones de la actualidad histórica del pueblo griego. De allí, por ejemplo, que en la tragedia *Las Troyanas* de Eurípides se desarrolla un dialogo entre Menelao y Helena, que es digno del más alto nivel retórico-racional dirigido a la búsqueda de la justicia, Menelao y Helena son convertidos en expertos retóricos y sofistas, figuras comunes del siglo V de la antigua Grecia, antes que de los siglos VI y VII. Pero no solo en el argumento de la tragedia se imitaba la realidad, es sugerente que los personajes que sufrían los mayores males o cometían los peores actos eran nobles. Podría pensarse que desde el tiempo de Homero,

---

<sup>31</sup> Aristóteles encomia la tragedia a diferencia de la comedia porque la primera es producto del dolor. “La comedia es, como hemos dicho, imitación de hombres inferiores, pero no en toda la extensión del vicio sino que lo risible es parte de lo feo. Pues lo risible es un defecto y una fealdad que no causa dolor ni ruina; así, sin ir más lejos, la máscara cómica es algo feo y contrahecho sin dolor.” (Aristóteles, *La Poética*, 1974)

la contemplación de una nobleza que es reducida por el dolor y el horror, es una metáfora más que evidente del capricho de los dioses por sobre el ser humano; no hay riqueza alguna que detenga el mismo. De esta manera, el refugio más sólido para soportar el dolor de la vida es el bien-estar espiritual.

Con el leve desplazamiento de la divinidad hacia un segundo plano en el siglo VI a.C., el bien-estar espiritual humano adquiere una solides mayor. No es el simple cuidado del espíritu y del cuerpo para la salud, la belleza y la guerra, sino el cuidado científico-filosófico de la vida humana, profundizado con un potente sentido de lo estético. La diferencia entre estas dos premisas radica en la fe. En tanto en el primer apartado de este capítulo se demostró que existía una racionalidad en la fe de los griegos, en este apartado se procederá a demostrar que existe una fe racional del pueblo heleno. Esta es una de las principales alteraciones que supone la incorporación de la razón mítica a la razón filosófica.

La primera premisa supone que los griegos construyeron un mundo en base a los principios culturales mítico-teológicos de Homero y Hesíodo. Sin embargo, decir que solo los principios culturales fueron emulados, es olvidar la sistematización de pensamiento existente en los dos autores. Así mismo, dicha sistematización fue creando una especial forma de concebir la vida humana y el universo, aunque esta, aún explicaba el mundo por medio de la divinidad. Por otro lado, gracias a la sistematización de pensamiento del mito, el pueblo heleno empieza a despojarse de respuestas teológicas a preguntas acerca de la vida humana y el mundo exterior que los rodea.

De este modo, la visión sistemática se apodera del intelecto del ser humano, hasta configurar su espíritu<sup>32</sup> y con él, una de sus cualidades más importantes, la fe. La fe de los griegos es impulsada por la visión sistémica del mundo y busca interrogantes distintas a las anteriores respuestas. Una de esas interrogantes es acerca del sujeto<sup>33</sup>. Por supuesto, las respuestas tentativas a esta inquietud tardarán por lo menos dos siglos en efectuarse, ya que, solo con Sócrates el ser humano es tema de reflexión cabal. No obstante, cuando nuevas interrogantes sobre la vida, bajo la visión sistémica del mundo, aparecen, entonces una nueva forma de entender el universo y lo ético-político, posteriormente, surge. En este contexto es explicable que el asombro sea considerado como el inicio de lo filosófico<sup>34</sup>. Es decir, el asombro como una extensión de la fe racional y sistémica del mundo, convertido en voluntad de comprensión de aquello que contiene y rodea al ser

---

<sup>32</sup> Se entiende como espíritu el cúmulo de creencias y reflexiones del ser humano, acerca de su vida y el universo.

<sup>33</sup> El ser humano, ante la posibilidad de una nueva forma de comprensión del mundo, necesariamente inicia un proceso de explicación distinto de sí mismo y del universo. Por ende, su subjetividad se altera, en tanto su cultura también se altera. Un ejemplo de esta alteración de percepción de las cosas las encontramos en el término σοφός (sabio). Nietzsche dice: “La etiqueta misma de primer filósofo no está en absoluto en el carácter de la época de Tales. Quizás entonces no existía ni la palabra ni tendría para nada ese significado concreto. Tampoco σοφός significa simplemente el «sabio», en el sentido habitual. Etimológicamente, viene de sapio «saborear», sapiens «saboreador», σαφής «sabroso». Nosotros hablamos del «gusto» en el arte; la imagen del gusto es para los griegos mucho más amplia. La forma reduplicada Σίσυφος significa «de fino gusto»...Por tanto, según la etimología, a la palabra le falta el matiz excéntrico; no contiene nada de contemplativo ni ascético. Expresa solamente un gusto fino, un conocimiento fino, no una facultad” (Nietzsche F. , Obras completas Vol. II , 2016). Entonces, ¿qué hizo falta para que el término filósofo adquiriera el significado que se halla, más tarde, en la época de Platón y Aristóteles? Según Nietzsche, este término logra su esplendor en tanto los conocimientos acerca del mundo superan el plano de lo concreto y útil. Es decir, no solo son conocimientos finos acerca de las cosas más cotidianas y útiles de la vida, entre ellas el conocimiento de los mitos, sino conocimientos que en sí mismos no sirven de nada, aunque lleguen a ser extraordinarios: “Hay que distinguir claramente entre σοφία [sabiduría] e inteligencia (habilidad): inteligente se llama al que descubre la bondad de sus tareas; pero lo que Tales y Anaxágoras saben se llama extraordinario, maravilloso, difícil, divino, aunque también inútil, porque para ellos la sabiduría no tiene nada que ver con los bienes humanos. Por tanto, el carácter de inutilidad le corresponde a la σοφία. Para ello, se precisa un excedente de intelecto.” (Nietzsche F. , Obras completas Vol. II , 2016).

<sup>34</sup> Platón en el *Teeteto*, [155d] dice, “...pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía.” (1988) Aristóteles en *Metafísica* [982 b], sostiene, “...en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo.” (1970)

humano. No es posible que esta voluntad de comprensión del mundo surja, si acaso se debe resolver las necesidades más básicas a niveles personales, políticos y económicos. Estas necesidades deben estar previamente solucionadas, solo de esa forma:

El poeta...ensalzaba el disfrute de los placeres del momento y celebraba la recogida de rosas en floración, lamentando el paso efímero de la juventud, y las miserias y debilidades de la vejez. El filósofo de aquella misma época y sociedad miraba hacia afuera, al mundo de la naturaleza, y hacía que su inteligencia humana luchase contra sus secretos (Guthrie W. , 1984).

Esta es la libertad que los griegos reclamaban de sus dioses, la libertad que consiguieron al luchar contra ellos y perder<sup>35</sup>.

De las muchas implicaciones que este proceso de reestructuración de la fe del pueblo heleno sobrelleva, anotaremos dos que son especialmente importantes para la disertación, la primera de ellas es la elaboración de una nueva interrogante en relación al conocimiento del mundo y la segunda es la renovación estilística en el lenguaje.

En relación a la primera implicación se debe iniciar la demostración de la misma con una cita de Guthrie que dice: “La filosofía comenzó por la creencia de que detrás de este caos aparente existen una permanencia oculta y una unidad, discernibles por la mente, si no por los sentidos.” (Guthrie W. , 1958, pág. 30) Hay que valorar dos aspectos importantes de esta cita, en primer lugar: “...la permanencia oculta y unidad discernibles...” y en segundo lugar, “la mente humana...los sentidos”. El primer elemento de esta cita muestra

---

<sup>35</sup> Se dice que los griegos perdieron, porque, en la lucha que ellos inician en busca de su libertad de pensamiento con los dioses, no podían salir vencedores, dado que los dioses representaban la naturaleza, y ante ella nadie logra vencer. Por otro lado, en sentido histórico, tampoco lograron conservarse como pueblo, fueron destruidos por los persas. Se puede concluir que la filosofía y la ciencia helena, que han influenciado fuertemente al pensamiento posterior, son el producto de una guerra ingenua y constituyen un fracaso, tal vez uno de los más gloriosos de la humanidad.

que existe algo (el universo), que temporal y espacialmente puede extenderse más que la vida del ser humano y otros cambios que los griegos observaban en su cotidiano vivir. Así mismo, aquello que es permanente tiene unidad:

...puede suponerse que los componentes materiales del mundo están en un flujo constante de decadencia y renovación, que son diversos e incomprensibles; **pero que el elemento permanente y comprensible consiste en su estructura o forma. Si nueva materia igual a aquella adopta la misma estructura, es la estructura lo que debemos tratar de comprender**<sup>36</sup> (Guthrie W. , 1958).

Por tanto, el tiempo y el espacio parecen sostenerse, si bien cambian los días y las noches, o las estaciones, no cambia que el tiempo sigue actuando sobre el mundo, de la misma forma el espacio, que para el pueblo heleno probablemente era percibido en tanto existía grandes longitudes de tierra<sup>37</sup> y océanos. La estructura del mundo ya relatada por el mito<sup>38</sup>, renace bajo la luz inquietante de una curiosidad renovada que busca en el mundo y sus elementos, las respuestas a inquietudes de todo tipo. La interrogante específica que buscará la estructura del mundo es, dice Guthrie: “¿De qué está hecho el mundo?” (Guthrie W. , 1958).

Se debe regresar a las interrogantes iniciales de la cultura helena en relación a su vida y por medio de ellas, visualizar el salto cualitativo en el pensamiento y la vida de los griegos. En Homero la interrogante aparecía en relación a una organización ético-política de los grupos sociales: aristocracia y campesinado. En Hesíodo, como se trabajó anteriormente, la interrogante era por lo originario, para fundamentar la justicia para con

---

<sup>36</sup> Las negrillas son mías.

<sup>37</sup> Hay que recordar que, para Hesíodo, Gea era uno de los supuestos básicos de su sistema de ordenamiento de la divinidad.

<sup>38</sup> Los conceptos de espacio y tiempo ya parecen en Hesíodo, revisar las relaciones entre los fundamentos.

el campesinado. Esta interrogante resultó en una visión empírico-esencialista y sistémica del mundo, influida aún por la voluntad divina. Para los primeros filósofos jonios aparece una interrogante distinta que busca los constituyentes, o el constituyente del mundo. Esta interrogante es poderosamente innovadora porque una de sus funciones es similar al principio de economía de Ockham<sup>39</sup>, ya que el sentido con el cual está expuesta la interrogante, no permite una respuesta en la cual la voluntad divina logre resarcirse en lo teórico. Sin embargo, lo que si se conserva es la visión empírico-esencialista y sistémica del mundo, sumada a la necesidad de organización ético-política para el pueblo heleno.

Por otro lado, hay que resaltar especialmente que la pregunta por los elementos constituyentes del mundo, apunta a una respuesta teórica. Los nuevos filósofos, necesariamente, debían enfrentarse a un mundo completamente nuevo y el método que encontraron para abrirse paso a este fue la elaboración de teorías, sumado a la comprobación de dichas teorías por medio de la empírea. No se deben confundir los términos empírico-esencialista, con empírea. El primero remite a una concepción material del mundo que es engendrada por una esencia anterior a la materialidad. Esta concepción la encontramos en el mito hesiódico. El segundo término refiere a la capacidad limitada de los seres humanos de conocer el mundo exterior por medio de los sentidos. La relación que existe entre estos dos términos es que el ser humano, por medio de los sentidos

---

<sup>39</sup> *"entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem"* no deben multiplicarse las entidades innecesariamente. Se aplica el principio de economía a la explicación del mundo constituido esencialmente por la voluntad divina. Una vez eliminada esta forma de explicación, es necesario buscar otra.

(empírea)<sup>40</sup> puede acceder a conocer el mundo que es parte del universo (empírico)<sup>41</sup>. Es decir, aquello que es exterior al ser humano, como el cielo ígneo, tiene la posibilidad de ser observado por el primero. Entonces, cuando el ser humano lo observa y limitadamente lo entiende, lo hace parte de su conocimiento, a esto se llama empírea. Por supuesto, la comprobación empírica en los griegos era casi nula y se basaba específicamente en lo poco que podían observar del cambio constante de la naturaleza. Nunca se apoyaron en una verdadera investigación material, como si lo hicieron otros pueblos antiguos, por un prejuicio a utilizar las manos. Continuando con la explicación, nótese como el término pasa de referir expresamente lo objetivo natural divinizado, a una cualidad de la voluntad humana de conocimiento de lo exterior a él. Sin embargo, para que el conocimiento de aquello exterior al ser humano, logre realmente erigirse como tal, es necesario el proceso de teorización sobre lo percibido por los sentidos. Y para elaborar una teoría a partir de los datos empíricos, es necesario que éstos tengan un orden sistémico señalado en la teoría. La visión esencialista entra en juego en este punto, porque las teorías científico-filosóficas de los primeros filósofos, establecen principios constitutivos del mundo. Es decir, a la teoría se le confiere uno o varios supuestos de los cuales deviene de forma ordenada y en relación, los otros elementos de la misma. Nietzsche dice: “Aquellos (los primeros filósofos)<sup>42</sup> tuvieron que encontrar el camino del mito a la ley natural, de la

---

<sup>40</sup> “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismo...” (Aristóteles, 1970) De esta forma inicia *La Metafísica* de Aristóteles. Platón dice en relación al conocimiento de los sentidos “En cuanto al universo, que llamamos cielo o mundo o con cualquier otro nombre, lo primero que debemos averiguar es aquello, por lo que, según hemos dicho, debe comenzarse en todos los casos, a saber: si ha existido siempre, no habiendo tenido principio; o si, habiendo tenido principio, no ha existido siempre. El mundo ha tenido principio. En efecto, el mundo es visible, tangible, corporal; todo lo que tiene estas cualidades es sensible: y todo lo que es sensible y está sometido a la opinión acompañada de la sensación, ya lo sabemos, nace y es engendrado.” (Platón, *Timeo o de la naturaleza*, 1957). Por supuesto, para Platón a diferencia de Aristóteles, el conocimiento sensible es despreciable. Pero deja el precedente que es un tipo de conocimiento.

<sup>41</sup> Se debe recordar que, hasta este momento, se utilizaba el término empírico en su significación más antigua, en la cual daba razón del cielo ígneo y las esferas celestes. Véase referencia N. 20.

<sup>42</sup> El paréntesis es mío.

imagen al concepto, de la religión a la ciencia” (Nietzsche F. , Obras completas Vol. II , 2016). La forma de encontrar dicho camino fue la teorización y la leve comprobación empírica<sup>43</sup>, que son producto del intelecto humano: “la mente...los sentidos”, el segundo elemento de la cita de Guthrie.

La segunda implicación de la nueva y entusiasta voluntad de comprensión del universo, es la renovación estilística del lenguaje. Es decir, la razón general se escinde en dos formas de transmisión: una teológico-poética y otra filosófica<sup>44</sup>. La transmisión

---

<sup>43</sup> Cuando se habla de comprobaciones empíricas, se debe entender la simple percepción de los sentidos de forma básica, ya que, por el prejuicio cultural griego de la utilización de las manos, era difícil que muchos de los filósofos se arriesgaran a crear instrumentos con los cuales verdaderamente pudiesen comprobar algunas premisas de sus teorías. Aristarco lo hizo y con mucho fue despreciado injustamente por el dogma platónico de la explicación del universo en el que decía que no era necesario observarlo, sino solo pensarlo. “...es preciso examinar conforme a qué modelo el arquitecto del universo lo ha construido; si ha sido según un modelo inmutable y siempre el mismo, o si ha sido según un modelo que ha comenzado a existir. Si el mundo es bello y si su autor es excelente, es claro que tuvo fijos sus ojos en el modelo eterno; si, por el contrario, no lo son, lo que no es permitido decir, entonces se ha servido de un modelo perecible. Pero es evidente que el imitado ha sido el modelo eterno. En efecto, el mundo es la más bella de todas las cosas creadas; su autor la mejor de las causas. El universo engendrado de esta manera ha sido formado según el modelo de la razón, dé la sabiduría y de la esencia inmutable, de donde se desprende, como consecuencia necesaria, que el universo es una copia.” (Platón, Timeo o de la naturaleza, 1957).

<sup>44</sup> Este tema abre una discusión interesante acerca de la contraposición de la filosofía y el mito. Por un lado, Aristóteles en la *Metafísica* dice “Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, «amante de la sabiduría»: y es que el mito se compone de maravillas). Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna.” (Aristóteles, 1970) Claramente el texto muestra que no existe contraposición alguna entre mito y filosofía, lo que existe es diferenciación entre un estado de asombro generalizado imbuido por el mito y sus construcciones estéticas del universo, y aquella necesidad de saciar dicho asombro por medio de respuestas racionales que llevó a los griegos a filosofar. Por otro lado, Lacoue-Labarthe dice en su ensayo *La Fábula* “μῦθος y λόγος son la misma cosa, pero no más verdaderos (o no más falsos, equívocos, ficticios, etc) el uno que el otro, ni verdaderos ni falsos; uno y otro son la misma fábula. El mundo se ha convertido en fábula. Lo que se dice, pues (*fábula, fari*). También se lo piensa. Ser y decir, ser y pensar son lo mismo. El <<devenir- λόγος>> del mundo en la metafísica que se realiza plenamente en la lógica hegeliana no es otra cosa que su <<devenir- μῦθος >> en tanto que la verdad no se opone a nada, no sostiene nada, no se refiere a nada, y que la historia de la (re)constitución de lo verdadero es siempre al mismo tiempo la historia de su corrupción.” (Lacoue-Labarthe, *La Fábula*, 1990). En este pasaje, Lacoue-Labarthe conjuga dos visiones completamente distintas de la metafísica, pero que, al mismo tiempo, son similares. Por una parte, aquella metafísica tradicional que inicia desde la identificación de Parménides Ser-verdad-realidad-historia y tiene su punto culminante en la construcción del espíritu absoluto de Hegel. Dentro de esta construcción metafísica, las diferenciaciones platónicas entre apariencia-realidad, opinión-ciencia, devenir eternidad, son esenciales para dar organicidad al edificio de la metafísica tradicional. Sin embargo, dicho edificio zanja una brecha entre la metafísica, su discurso y aquello que no lo es, y el discurso que esta negatividad ontológica representa en el mundo (mito). Ante esta visión especialmente excluyente de la literatura-ficción-no historia-mentira, se antepone una concepción nitzscheana que dice “Lo que puede ser pensado debe ser ciertamente una ficción” (Nietzsche F. , 2006, pág. 367), es decir, Nietzsche rechaza de raíz la concepción

teológico-poética de la razón utiliza la metáfora para la explicación del mundo por medio de la caracterización humano-divina propia de la religión griega, que se reduce a una voluntad unitaria (capricho de los dioses) como creadora de lo que existe. Por otro lado, la transmisión de la razón filosófica recurre a una serie de analogías objetivas que permiten la construcción de teorías racionales, no poéticas, acerca del ser humano, la naturaleza y el universo en general. Por ende, es entendible que los primeros filósofos (Tales, Anaximandro y Anaxímenes) provean especial relevancia del origen del mundo a sustancias como el agua o el aire. En sí mismas estas sustancias son una analogía de lo originario, sin embargo, son mucho más próximas en su cotidianidad para los griegos, que el mito en el que se describe el origen de todo desde la divinidad. Gigon explica:

La analogía objetiva, según la cual todo se comporta como si estuviera regido por leyes que se encarga de describir, por analogía, una experiencia ulterior, puede desembocar en una ciencia de la naturaleza, en la que todo se convierte en objetos obedientes a leyes determinadas y últimas. (Los orígenes de la filosofía griega, 1985).

---

idealista del mundo de la metafísica tradicional iniciada por Parménides, porque solo desde el acto mismo de vivir, se puede pensar ficciones. De este modo, la diferenciación excluyente de la metafísica tradicional, del logos de la filosofía, ya no es un sinónimo de realidad en sí misma, sino de ficción, lo mismo que la literatura. De esta forma se puede comprender porque Lacoue-Labarthe dice en la cita anterior "...la historia de la (re)constitución de lo verdadero es siempre al mismo tiempo la historia de su corrupción." (Lacoue-Labarthe, 1985). En conclusión, para Aristóteles existía una diferenciación entre mito y filosofía, que no era del todo excluyente, como si lo fue, o como se constituyó, en la historia de la metafísica desde Parménides a Hegel. Sin embargo, es interesante que el mismo Aristóteles, sin concebir dicha diferenciación radical, haya sido indirectamente responsable de aquello, porque la construcción metafísica parmenídeo-hegeliana, utiliza con mucho la lógica aristotélica para construir su discurso en busca de la exposición de sus axiomas y consecuencias. Por otro lado, para Nietzsche y Lacoue-Labarthe, la contraposición entre mito y logos es inexistente, en tanto la una representa una mentira y la otra una verdad. Las dos formas de transmisión del conocimiento son consecuencias de la vida humana, por ende, las dos son una ficción.

Todos los filósofos, después de Hesíodo, utilizaron este tipo de analogía para sus diferentes estudios, aun cuando el estilo de escritura fuese la poesía<sup>45</sup>, un claro ejemplo de esto es el poema de Parménides, donde el tema del mismo es la identificación entre verdad y ser<sup>46</sup>. Sin embargo, el estilo privilegiado para la trasmisión de la razón filosófica fue la prosa, de la cual devienen otras formas estilísticas como las sentencias o los mismos diálogos platónicos. Así mismo, es errado pensar que simplemente se cambió de forma expositiva de metáforas a prosa; hubo una serie de cambios progresivos antes de que la prosa se erija como un estilo privilegiado para la filosofía, por ejemplo, el mitógrafo Ferédices de Siro escribió en prosa antes que en verso, siendo reconocido junto con Anaximandro como uno de los primeros prosistas relevantes para la trasmisión de conocimiento (Los filósofos presocráticos, 2011, págs. 61-62). Por otro lado, la exposición en analogías objetivas permite que el pensamiento se estructure de un modo más ordenado que el pensamiento metafórico; de este hecho, sumado el abandono parcial de la explicación del mundo por medio de la divinidad, resulta la necesidad de imaginar nuevos argumentos para entender la naturaleza, el universo y la vida humana. El justificar o argumentar sobre las diferentes percepciones de lo exterior e interior al ser humano, permitió que se elaboren variadas teorías que debían guardar coherencia en su estructura interna para satisfacer las expectativas de entendimiento<sup>47</sup>, tal como Hesíodo lo pensó anteriormente, concediendo racionalidad a su visión empírico-esencialista del mundo.

---

<sup>45</sup> Aristóteles dice en *La Retórica*: "Es verdad que la gente agrega la palabra poeta al nombre de un metro y habla de poetas elegiacos y poetas épicos, y piensa que se los llama poetas no en razón de la índole imitativa de su trabajo, sino de manera indiscriminada a causa del metro en que escriben. Aun si una teoría médica o de filosofía física se expresara en forma métrica, sería común designar al autor de este modo. Homero y Empédocles, sin embargo, no tienen entre sí ninguna afinidad, fuera del metro en que se expresan; de modo que si a uno se le llama poeta, al otro se le debería designar físico y no poeta." (Aristóteles, 1974)

<sup>46</sup> "Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea, pues es (para) ser..." (Parmenides, 2018)

<sup>47</sup> Cuando Aristóteles dice que la filosofía es "...ciencia que se ocupa de las causas primeras y de los principios." Se refiere al inicio de un sistema orgánico del conocimiento humano. Este sistema orgánico

Dentro de la nueva forma de pensamiento filosófico se encuentran dos variantes que están presentes en toda la filosofía griega: una forma sintética y ordenada de concebir lo que existe, y la visión empírico-esencialista del universo. Es entendible que estos dos aspectos de la misma racionalidad sumadas a la exposición de ideas en forma de analogías objetivas, den como resultado teorías filosóficas y científicas aparentemente disímiles a los relatos míticos.

## **2.1 Los jonios y los pitagóricos.**

Hay dos temas importantes que son estudiados por los filósofos anteriores a Heráclito, los constituyentes (físicos y teóricos) del mundo, de forma directa, y de forma indirecta el ser humano. Dentro del tema acerca de los constituyentes del mundo hay dos elementos que lo componen: “el devenir<sup>48</sup>, el fin...” (Nietzsche F. , Obras completas Vol. II , 2016). Por otro lado, en cuanto al ser humano se desprenden cuatro componentes importantes: ética, religión, política y conocimiento del mundo, que en sí mismo, muchos de los filósofos no los trabajan en conjunto. Heráclito, el último de los llamados filósofos físicos parecería trabajar los campos del conocimiento. En general, la filosofía griega está cargada de una energía exuberante, que prioriza la innovación del pensamiento. Este rasgo característico podría tener origen en su religiosidad, ya que no es infrecuente en la mitología griega que los parricidios sean formas de innovación de la ley divina<sup>49</sup>. Por ende, es poco insólito que los sistemas filosóficos sean tan variados en una cultura en la cual, los fundamentos, métodos y conclusiones de un pensamiento anterior, sirven como alimento de un nuevo

---

tiene una estructura interna, solo mediante esta estructura, es que Aristóteles puede concederle mayor relevancia a las artes antes que a la experiencia, y a la ciencia antes que a las artes. Pero esto, en sí mismo, es un acto de teorizar acerca de la vida humana y del mundo, dicha teoría, es ordenada, estructurada y necesaria para construir el conocimiento.

<sup>48</sup> El concepto de devenir es problemático ya que cambia constantemente de filósofo en filósofo. A medida que se expliquen los autores, se definirá el significado de devenir para cada uno de ellos.

<sup>49</sup> El parricidio de Cronos a Urano, y de Zeus a Cronos, entre otras cosas, propician la conformación de una religión perteneciente con más propiedad a la Polis, que a organizaciones políticas anteriores. Zeus representa la ley, pero no solo una ley natural, sino también una ley política-estatal.

pensamiento, pero también, como inexorables objetos de refutación, esto, por lo menos, se lo puede observar en los tres primeros Jonios. En conclusión, los griegos lograron iniciar y acrecentar el conocimiento científico-filosófico a pasos agigantados, por que emplearon un hábito de diálogo y refutaciones entre teorías.

Se deben mencionar cuatro rasgos característicos de las teorías científico-filosóficas del pueblo heleno. El primero: son teorías sistémicas, es decir, tienen fundamentos y conclusiones (causas y principios); el segundo elemento remite a las causas que devienen de los principios por medio de una organización racional; en tercer lugar, las teorías participan de elementos metafísicos; y, por último, todas las teorías tienden a la universalidad. Estos cuatro rasgos se presentan en todos los temas tratados por los griegos, sin embargo, en los primeros filósofos anteriores a Heráclito e incluso en él mismo y otros posteriores, estos rasgos son apenas observables por la escasa información que se poseen de las fuentes originales que han sido perdidas por la historia de la humanidad. De allí que los no pocos comentarios de sus obras puedan ser conjeturas erróneas. Esto, por otro lado, no implica la falta de estudio que deba dedicársele a la escasa o nula y desordenada información que se ha conservado, porque la brillantez de pensamiento que reside en ella es muestra de una época de gran valor para la filosofía y la ciencia.

Así mismo, hay dos rasgos de la comprobación empírica que son constantes: el primero se refiere a una concepción ingenua del mundo, en la cual simplemente se designa un objeto material que puede ser percibido por los sentidos como origen del mundo físico. En segundo lugar, los objetos materiales tienen carga metafísica contenida en su designación y concepto. Para una consideración adecuada de este tema, es importante la aclaración de Jaeger acerca del significado del término *physis*:

En el concepto griego de la *physis* se hallaban ambas cosas distintas: el problema relativo al origen, que obliga al pensamiento a traspasar los límites de lo dado en la apariencia sensorial, y la comprensión de lo que deriva de aquel origen y existe actualmente (τὰ ὄντα), mediante la investigación empírica (ἵστορίη). Es natural que la tendencia innata de los jonios –grandes exploradores y observadores– hacia la investigación, llevará las cuestiones hasta lo más profundo, donde surgen los últimos problemas.” (Paideia, 2012, pág. 155)

Antes de iniciar con la explicación de los filósofos anteriores a Heráclito hay que definir el término devenir en lo más básico de su conceptualización, ya que, como se ha expresado anteriormente, este parece referir a distintas particularidades conceptuales entre cada uno de los filósofos por motivo de las diferentes teorías que cada uno presenta en relación al mundo objetivo. Devenir significa para la filosofía griega cambio en el más amplio sentido de la palabra. Es decir, este concepto está sujeto a una plasticidad y versatilidad extendida, porque puede significar en Platón la mutabilidad y corrupción del cuerpo que le impide al alma única y eterna acceder a la verdad, “La razón no tiene más que un camino que seguir en sus indagaciones; mientras tengamos nuestro cuerpo, y nuestra alma esté sumida en esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos; es decir, la verdad.” (Obras completas de Platón II, 1957) Como también puede significar cambio temporal, o cambio del estado de ser del mundo en general. Sin embargo, se debe anotar que para los filósofos físicos aquello que cambia está en completa relación con el mundo objetivo al que pretenden conocer, es decir, una formulación de principios generales por los cuales el cambio (del mundo objetivo) pueda ser comprendido.

### 2.1.1 Tales de Mileto

Tales de Mileto (siglo VI A.C.) fue el primer filósofo de la naturaleza. De su pensamiento se conoce muy poco, solo noticias provenientes de otras fuentes, por tanto, es improbable que se pueda llegar a comprender lo que realmente quiso decir, aun así, en esta disertación se intentará recoger algo de su propuesta acerca del mundo. Los estudios en referencia a su pensamiento se basan en las noticias antes referidas.

#### El devenir

En primera instancia, para Tales, el concepto de devenir parece presentarse en la concepción de un mundo objetivo. “...manifestó que la tierra estaba sobre el Agua)<sup>50</sup> (Aristóteles, 1970). En esta afirmación hay que valorar poco la “ingenuidad” que en ella queda expresada, lo relevante designa que el mundo ha quedado separado de la voluntad divina. A primera vista, el mundo objetivo para Tales es un todo material aparentemente inmóvil al interior; sin embargo, se puede captar una señal de cambio en la categoría del movimiento, en el movimiento del mundo sobre el agua “Es una opinión errada la de Tales, pues dice que el orbe de la tierra se sostiene sobre el agua y que **se mueve a la manera de un barco**<sup>51</sup>, así que por el movimiento de aquélla fluctúa cuando se dice que tiembla”<sup>52</sup> (Bernabé A. , 2012). Lo revelador de la noticia de Séneca, en relación al pensamiento de Tales, parecería ser que hay dos tipos de movimientos, uno intrínseco al agua y, el segundo, perteneciente a la tierra, producido por el movimiento intrínseco del agua. Por supuesto la interrogante que surge inmediatamente es: si la tierra entra en movimiento por acción del agua, ¿acaso el movimiento de la tierra influye al movimiento del agua? esto no se podría saber según la escasa información acerca de Tales, pero es

---

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* 983 b20.

<sup>51</sup> Las negrillas son mías.

<sup>52</sup> SÉNECA, *Cuestiones naturales* 3.14 (A15)

importante plantearse estas interrogantes porque, seguramente, Tales también se las planteó.

Así mismo, no hay que olvidar que para Tales el agua era el principio de todas las cosas “... los únicos principios de todas las cosas eran de índole Material...Tales, iniciador de tal filosofía, afirma que es el Agua...”<sup>53</sup>; según Aristóteles, para el filósofo de Mileto, es necesaria la existencia de dos condicionales que permiten su cosmología, en primer lugar una substancia<sup>54</sup> generadora de lo que existe, que es el agua, y en segundo lugar, el movimiento, que al parecer es intrínseco al agua y necesario para el movimiento de la tierra.

Establecidos los dos elementos condicionales de su cosmología es necesario analizarlos en busca de una claridad mayor. El agua, como elemento generador: 1) ocupa y crea un espacio, 2) una de las características intrínsecas del agua (espacio), es que se mueve. Es decir, el agua es un espacio móvil que permite la generación del mundo. Entonces, solo si un espacio móvil existe, podrá existir la tierra, que entre otras cosas, también es móvil y también es espacio. La metáfora del barco sobre el agua podría entenderse como la relación de dos entes espaciales que están en perpetuo movimiento. La diferencia material agua-tierra, que existe en estos dos espacios, hasta ahora limitados, puede eliminarse por abstracción y el resultado sería espacio en movimiento constante. Esta parece ser la idea que está en el fondo de la afirmación atribuida a Tales acerca de la tierra flotando sobre el agua. Sin embargo, se debe hacer una diferenciación necesaria entre el espacio tierra, y el espacio agua, y los respectivos movimientos. Es claro que ante los ojos del primer filósofo físico la teoría no debió iniciar por la enunciación del espacio en movimiento,

---

<sup>53</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* 983 b5 – 20

<sup>54</sup> Se debe entender substancia como lo hace Aristóteles en su forma más básica, es decir un elemento externo al ser humano.

sino por una necesidad cotidiana (en referencia a los viajes comerciales por ejemplo) explicativa del mundo que le rodeaba; dentro de esa explicación existe un rasgo importante, la diferenciación entre un estado y otro, es decir, entre el elemento generador y el elemento generado. En sí mismo, los dos elementos conservan las características de espacio en movimiento, sin embargo, son empíricamente distintos. Esto supone una diferenciación en lo cualitativo:

La naturaleza húmeda, por su facilidad para transformarse en cada cosa, suele adoptar las más variadas formas. Pues la parte de ella que se evapora se hace aire, y lo más sutil, de aire que era, se transforma en éter, mientras que el agua, comprimida y encenegada, se vuelve tierra. Por ello Tales afirmó que el principio era el agua, en la idea de que de los cuatro elementos era el más adecuado para ser una causa.<sup>55</sup> (Bernabé A. , 2012).

Por supuesto, esta es la opinión de Heráclito Homérico, sin embargo, muestra que el agua tiene la capacidad de cambiar cualitativamente para engendrar tanto el éter como la tierra. Lo relevante es mostrar que existe un tipo de cambio natural cualitativo producto del movimiento del agua (que es espacio). El resultado de la movilidad del líquido es la tierra y su movimiento. Es importante señalar que el cambio natural-cualitativo producto del movimiento del agua, no solo produce una nueva forma de mostrarse del espacio en movimiento, de agua a tierra, sino que, al unísono, en dicha diferenciación de cualidades materiales, parecería presentarse un tiempo distinto, dado que un estado es primigenio e, inmediatamente después, hay una consecuencia del mismo estado por un factor inherente. No se debe confundir el cambio natural-cualitativo con el proceso de generación divina, porque lo que Tales trata de explicar es cómo el agua y su movimiento son capaces de

---

<sup>55</sup> HERÁCLITO HOMÉRICO, *Cuestiones homéricas* 22. En *Fragments Presocráticos*.

transformarse, no por magia o procesos místico-religiosos, sino por sus propias características y capacidades, en otras sustancias diferentes. Gigon, afirma:

En Tales no encontramos una cosmogonía en el sentido de las realidades originarias de Hesíodo. Se queda en el terreno de lo empírico y quiere, en última instancia, explicar cómo está compuesto el mapamundi, que nos muestra los mares y las tierras, y cómo descansan actualmente éstas tierras sobre el mar. (Gigon, 1985)

Si bien las palabras de Gigon parecerían ser bastante acertadas, este olvida que Tales podría haber relacionado el proceso de cambio del agua, con el proceso generador de los dioses, sin embargo, no quiere decir que este pensamiento es un retroceso en su propia teoría. No es difícil entender que la fuerte influencia de la religiosidad griega, esparcida por un mundo cultural inquieto, haya llevado a Tales a crear una metáfora semejante. Por otro lado, esa misma influencia cultural permite suponer a Tales que las cosas tienen existencia, solo si se engendran de otras cosas más universales-esenciales como sucede con los dioses; es casi imposible que, dentro de la concepción cosmológica del filósofo, no exista una concepción empírico-esencialista, residuo de la religión griega. Pero esto no implica que Tales conservas en su pensamiento el proceso generativo de los dioses, porque no es la voluntad del agua, la que permite la existencia de la tierra, es el movimiento como una característica intrínseca a ella.

En ese contexto es entendible el siguiente razonamiento que se halla en el pensamiento del filósofo: dado que la tierra es producto del cambio natural-cualitativo del agua, no es errado concluir que todo lo que es parte de la tierra, es también producto del agua y su cambio. De este modo se podría entender el comentario de Aristóteles: “Algunos afirman

que el alma se halla entreverada en el todo. Posiblemente este es el motivo por el que Tales pensó que todo está lleno de dioses”<sup>56</sup> (Bernabé A. , 2012).

Por otro lado, era necesario que, dentro de la explicación del mundo de Tales de Mileto, quede excusada la existencia de todo lo que en él hay, y dado que la religión racional de los griegos tenía pretensiones de explicaciones universales, entonces, no es insólito pensar que el filósofo adoptara dicha parte de la racionalidad religiosa para exponer la existencia del mundo. A eso se refiere Nietzsche cuando habla de finalidad en el pensamiento de los filósofos físicos.

Espacio y movimiento parecerían ser los constitutivos del mundo objetivo que Tales supone dentro de su teoría científico-filosófica, el método que utilizó para llegar a esta abstracción expuesta metafóricamente en el barco sobre el agua, puede haber sido la observación. Cornford dice:

Tales de Mileto, en sus viajes por Oriente, halló que los egipcios detentaban ya algunas reglas aproximadas de agrimensura. Todos los años la inundación del Nilo borraba los mojones y los campos de los agricultores tenían que ser delimitados de nuevo. Los egipcios poseían un método para calcular áreas rectangulares y resolver así su problema práctico. El inquisitivo griego no sentía interés en delimitar los agros. Lo que él advirtió fue que ese método podía desgajarse de su propósito particular y generalizarse en un método que permitiese calcular superficies de cualquier forma. De esta suerte, las reglas de agrimensura se convirtieron en la ciencia de la geometría. El problema –algo que es menester hacer– cedió el puesto al teorema –algo que es menester contemplar–. (Antes y Después de Sócrates, 2011, págs. 15-16)

---

<sup>56</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 411 a 17 (A 22)

Esta cita es reveladora en algunos sentidos, se apuntará el de interés inmediato: Tales de Mileto desarrolló una preocupación especial por el medir las superficies de las cosas. Dado que todas las cosas provenían del agua, y el agua sugería un constitutivo presente en todo lo que existe, como también, es esencialmente espacio y movimiento, entonces, todas las cosas que existen tienen la capacidad de poseer un espacio y de estar en movimiento. Así mismo, si las cosas tienen la facultad de ser espacio y movimiento y Tales deseaba medir las superficies de las mismas, por ende, buscaba medir el espacio que las cosas son. La geometría es la ciencia por la cual el espacio es medido. Lo que hizo Tales, de forma intencional o no, es corroborar, mediante cálculos matemáticos un fundamento de su teoría: el espacio.

Dado que el movimiento es una característica de suma importancia inherente del agua, entonces no era necesario para el filósofo comprobar, o intentar medir el movimiento, porque en la medición del espacio, estaría implícita la medida del movimiento. De allí que uno de los aportes de Tales a la ciencia en la geometría y matemática sean cuatro teoremas:

1)...el círculo se divide en dos por un diámetro; 2) que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales; 3) que los ángulos opuestos por el vértice de dos líneas que se cortan son iguales; 4) que dos triángulos son iguales si un lado y dos ángulos del primero son iguales a un lado y dos ángulos del otro. (Nietzsche F. , Obras completas Vol. II , 2016)

Por otro lado, la noticia de la predicción del eclipse, si bien ha sido relevante para situar más exactamente el tiempo en el que Tales vivió, lo es también para mostrar el ánimo inquieto del pueblo griego en la apropiación de distintos conocimientos de otros pueblos como el egipcio y babilonio; también muestra una actitud investigativa rigurosa por parte

de Tales, dado que, dicha predicción ya pudo haber estado asentada en los registros babilónicos; también podría pensarse que esos registros sirvieron de base para la predicción; en todo caso, Tales debió invertir tiempo considerable en investigar dichos registros, tanto como lo hizo para aprender de agrimensura con los egipcios. Esta búsqueda de conocimiento para lograr fundamentar, solidificar o refutar su propia formulación del mundo, es ante todo uno de los métodos de investigación y estudio científico-filosóficos utilizados hasta la actualidad.

Por otro lado, es sumamente curioso que espacio y movimiento sean dos elementos necesarios para la concepción epistemológica de devenir de Tales de Mileto, porque permiten algunas interrogantes interesantes como: ¿es el espacio establecido por el movimiento, o el movimiento es establecido por el espacio? O ¿existe acaso establecimiento del uno por el otro, o simplemente son fundamentos necesarios?; si no existe relación de establecimiento del uno por el otro, entonces, ¿cuál es la relación que existe?; etc.

### **El ser humano**

Parecería que los primeros filósofos poco reflexionaron acerca del ser humano, sin embargo, nunca olvidaron su condición existencial y el contexto cultural en el que se hallaban inmersos; por tanto, si bien no existe mayor referencia a un pensamiento ético o político por parte de los primeros filósofos jonios, sí existen noticias acerca de sus consejos políticos y éticos. De Tales se recogerán dos noticias exclusivamente de Heródoto, extraídas del libro de Kirk y Raven y una proveniente del texto de Nietzsche.

- I Heródoto, I 170. Útil fue también, antes de la destrucción de Jonia, el parecer de Tales de Mileto, fenicio por su ascendencia originaria, el cual aconsejaba a los jonios que tuvieran una sola sala de consejos y que ésta estuviera en Teos (porque Teos era el

centro de Jonia) y que las demás ciudades, sin dejar de estar habitadas, debían ser consideradas demos. (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011)

- Heródoto, I 75. Cuando Creso llegó al río Halis, hizo pasar a su ejército, según mi versión, por los puentes existentes, mas, según la versión común de los griegos, se lo pasó Tales el milesio. Pues se dice que, no sabiendo Creso cómo iba a pasar el río su ejército (no existían por entonces estos puentes), Tales, presente en el ejército, hizo que el río, que corría a la izquierda del ejército, fluyera también hacia la derecha; y lo hizo de la siguiente manera: hizo cavar, comenzando más arriba de donde estaba el ejército, una zanja profunda de forma creciente, de modo que el río fluyera por detrás de donde estaba acampado el ejército, desviándolo así de su antiguo curso por la zanja, y que, una vez pasado el campamento, refluyera a su antiguo cauce. El resultado fue que, tan pronto como el río quedó dividido, se hizo vadeable por ambas partes. (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011)

Aquello que es relevante en estas noticias, parafraseando a los autores citados, es la activa participación de Tales en los asuntos del estado, tanto como consejero de la organización política de las ciudades de Jonia, como hombre que emplea sus conocimientos matemáticos para solucionar problemas de ámbito igualmente político. Esta última, es muestra del carácter práctico del conocimiento científico-filosófico a merced del quehacer humano.

Pero aún es necesario reunir un número mayor, tal como y como hizo Mullach (pp. 218-235), junto con un montón de divertidas anécdotas. La antología Planud., Lib I, c. 86, un *versus memorialis*. Ausonio lo tradujo así:

[De los siete sabios diré palabra por palabra, la ciudad, el nombre, la sentencia.

Cleobulo de Lindo dijo: lo mejor es la medida

Quilón de la encajonada Esparta dice: Conócete a ti mismo

Periandro de Corinto: domina tu cólera

Pítaco, el que pertenece a un linaje de Mitilene: nada en demasía

Sólon de la sagrada Atenas: ten en cuenta el final de la vida

Bías de Priene dijo: la mayoría de los hombres son malvados

Tales de Mileto cantó: atrévete a huir de la seguridad.] (Nietzsche F. , Los Filósofos Preplatónicos , 2016)

No se puede saber si dicha sentencia en realidad fue emitida por Tales de Mileto, sin embargo, más allá de la veracidad de la cita, es tentador relacionar la cita con la consideración de Tales como el primer filósofo físico, que, ante una forma de conocer el mundo nueva y vasta por su investigación, solo podía sentirse completamente estimulado por ella. El filósofo debió estar muy consciente del riesgo que implicaba rechazar la tradición y preconizar una nueva, sin embargo, lo hizo. Este riesgo que decidió tomar, dice mucho de Tales, pero también dice mucho de la sociedad en la que vivía, porque, no solo no rechazaron violentamente la concepción científico-filosófica, la apoyaron y la admiraron, incluso se creó una escuela de pensamiento en base a ella. Es acertado relacionar a Tales, Anaximandro y Anaxímenes como una escuela, dado que entre ellos hubo transmisión de conocimientos de forma directa. Es decir, unos aprendieron de las ideas de otros y formaron sus propias conjeturas, así como aportaron valiosamente al grueso del conocimiento que estaba instaurándose.

Por otro lado, no es difícil relacionar esta actitud ética de riesgo de los filósofos con la necesidad de abandonarse por completo a la investigación científico-filosófica, de esta forma se puede entender diferentes anécdotas risibles y a veces un poco desfavorables para los filósofos como aquella en que Tales cae en un pozo observando las estrellas y su criada se burla de él por fijarse en el cielo antes que en la tierra.

Así mismo, con la poca información que se posee, o se ha recogido, es importante mencionar que tanto ética como política no es en un inicio asumida a las reflexiones filosóficas, porque, entre otras cosas, era un campo de conocimiento común a los ciudadanos griegos. Se debe recordar que las preguntas fundamentales de la obra de Homero y Hesíodo son de naturaleza política y ética, por tanto, ya habían sido tratadas y practicadas desde el tiempo de Homero y habían funcionado, de allí que Jonia lograra constituirse en un importante centro comercial, cultural y político. El éxito del conocimiento científico-filosófico naciente, en parte, es por la novedad que trae consigo. Solo hasta Sócrates propiamente, es que el ser humano ocupará un lugar esencial en la discusión filosófica.

### **2.1.2 Anaximandro**

Anaximandro de Mileto (aproximadamente 610 a. C.-c. 545 a. C) es una de las figuras más interesantes de la escuela Jonia por la originalidad de su teoría y las implicaciones científicas y filosóficas de la misma. Fue discípulo, o, por lo menos, conocido de Tales, en todo caso continúa con el curso de las investigaciones acerca de la configuración del mundo. Se sabe que su obra llegó hasta la época de Aristóteles y Teofrasto, aunque de este último no se tenga la certeza de una lectura completa del libro de Anaximandro, como se expresa en la obra de Kirk, Raven y Schofield:

Cita una sentencia original (impresa entre comillas en **IOI** A), lo que no implica necesariamente que hubiera visto el libro entero de Anaximandro, como se ha supuesto invariablemente. Si es que, en efecto, consultó su libro entero, tuvo éste que ser muy oscuro respecto al principio material o Teofrasto fue, contra su modo habitual de ser, bastante torpe.” (Los filósofos presocráticos, 2011)

En todo caso, las discusiones de autores clásicos acerca de la obra de Anaximandro presentan mayor solidez, a diferencia de lo acontecido con Tales.

## El devenir

El devenir se presenta en el pensamiento de Anaximandro en su modalidad de cambio. El cambio presente en el pensamiento de este autor es sutilmente diferente al cambio presente en el pensamiento de Tales. La sutileza reside, de forma sumamente original dentro de la filosofía, aunque con leves tintes mitológicos, en la sucesión de un estadio primariamente metafísico, hacia un estadio completamente físico; es decir, el cambio en primera instancia se presenta entre dos esferas distintas y hasta opuestas de alguna forma. Sin embargo, ya se explicó que la concepción del término *physis*<sup>57</sup> contenía esta doble naturaleza conceptual. Aun así, nunca antes, ni siquiera en la mitología más racional, esta diferenciación entre lo metafísico y lo físico se hace tan expresamente latente, y, por tanto, limitada y definible. De allí que los constitutivos del mundo para Anaximandro son, por un lado, un principio universal metafísico (*ἀρχή*), y por otro lado, tiempo y espacio (física). Así mismo, en relación al tiempo y al espacio, existe un cambio entre estos dos constitutivos físicos que implica desde la estructura del mundo y el universo, hasta el surgimiento de la vida humana.

Para iniciar con el estudio del devenir en la teoría de Anaximandro, se debe definir y analizar *ἀρχή* (principio), como *τὸ ἄπειρον* (lo indeterminado, lo indefinido). Posteriormente, se analizará la procedencia del tiempo y del espacio. Algunos autores utilizan la traducción del término *ápeiron* como infinito-eterno<sup>58</sup>; sin embargo, dichas traducciones no parecen adecuadas para la referencia conceptual de *ápeiron* utilizada por Anaximandro. No obstante, podrían ser adjetivos adecuados para los constitutivos tiempo- espacio. El análisis de lo *ápeiron* se trabajará en el acápite a, en tanto, el análisis

---

<sup>57</sup> Ver pag. 44

<sup>58</sup> Se debe mencionar, como los mismos autores lo han dicho, que el concepto de infinito se desarrolló plenamente en el pensamiento griego hasta más tarde. No es extraño, por otro lado, que las ideas de Anaximandro hayan influenciado la formación de este concepto.

del tiempo y el espacio se los trabajará en los acápites b y c, respectivamente. Así mismo, se utilizan tres interpretaciones de Teofrasto de la obra de Anaximandro, que serán de gran ayuda; la primera de Simplicio, la segunda de Hipólito y la tercera de Plutarco, las tres interpretaciones se las ha tomado del libro *Los Filósofos Presocráticos*, de Kirk, Raven y Schofield:

Simplicio, *Fis.* 24, 143; DK 12 A 9

*De entre los que dicen que es uno, **moviente e infinito**<sup>59</sup>, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el ápeiron [indefinido o infinito], habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material.*

*Dice que éste no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza ápeiron de la que nacen los cielos todos y los mundos dentro de ellos.*

*De ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al perecer, <<según necesidad>><sup>60</sup>;*

*<<pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo>>, describiéndolo así en términos bastante poéticos.<sup>61</sup> (Los filósofos presocráticos, 2011)*

En relación al tema, la interpretación de Hipólito de Teofrasto aporta con una variación pertinente:

Hipólito, *Ref.*16, 1-2 DK 12 A 11

---

<sup>59</sup> Las negrillas son mías.

<sup>60</sup> Según la explicación de los autores aquello que está citado proviene directamente del libro de Anaximandro. Revisar cita 56.

<sup>61</sup> El texto citado es la interpretación de Simplicio de Teofrasto recogida en *Los Filósofos Presocráticos* de G.S Kirk, J.E. Raven y M. Schofield.

*Anaximandro, pues, es discípulo de Tales. Anaximandro, hijo de Praxiades, milesio.*

*éste dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el ápeiron,*

*habiendo sido el primero en emplear este nombre de principio material. (Ademas de esto dijo que el movimiento en el que resulta que nacen los cielos era eterno)<sup>62</sup>*

*...Este dijo que el principio material de las cosas existentes era alguna naturaleza del ápeiron, de la cual nacen los cielos y el mundo dentro de ellos.*

*Esta naturaleza es eterna y no envejece y rodea a todos los mundos.*

**Habla del tiempo**, como si el nacimiento, la existencia y la destrucción estuvieran limitados.

*(habla de Tiempo...)<sup>63</sup> (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011)*

Una vez señalada dos de las tres interpretaciones, es pertinente proceder con el primer análisis del término ápeiron y posteriormente con el tiempo y el espacio:

a) *Ápeiron* es el primer constitutivo del mundo según la teoría de Anaximandro. Aquello que se presenta común en las anteriores interpretaciones de Teofrasto, refiere a lo *ápeiron* como un principio material. No parecería, en primera instancia, que el término refiera a un principio puramente metafísico. Aristóteles lo sitúa entre "...algo más denso que el fuego, pero más sutil que el aire..."<sup>64</sup> sin embargo, nunca le da una connotación metafísica propiamente, ya que el fuego y el aire son principios físicos. No obstante, se había establecido que la *physis* presenta una doble connotación conceptual que refiere a lo metafísico y físico. Entonces, no es difícil establecer que, si bien *ápeiron* es un

---

<sup>62</sup> Las negrillas a lo largo de la cita son mías. Refieren al aporte de la interpretación pertinente para este texto.

<sup>63</sup> El texto citado es la interpretación de Hipólito de Teofrasto recogida en *Los Filósofos Presocráticos* de G.S Kirk, J.E. Raven y M. Schofield.

<sup>64</sup> Aristóteles, *Met.* 988 a 30.

principio material, también es un principio metafísico. En cuanto principio material el *ápeiron* podría establecerse como imperceptible a todos los sentidos, lo cual no implica su inexistencia. Por otro lado, como principio metafísico lo *ápeiron* se lo puede establecer en concordancia al análisis de Nietzsche:

Todo lo que deviene, perece, y, por lo tanto, no puede ser un principio. Todos los seres con cualidades propias son perecederos; por lo tanto, lo verdaderamente ente no debe tener ninguna determinación. De lo contrario, perecería. Así, pues, ¿por qué la esencia primitiva, el *άπειρον* [indeterminado], debe ser *άόριστον* [ilimitado]? Para que el devenir no se acabe. En toda *determinación* del ser, el devenir debe concluir en algún momento, porque todo lo determinado perece. La inmortalidad del ser primitivo no está en su infinitud, sino en el estar libre de las cualidades concretas que conducen a la decadencia. *Si el ser primitivo fuera όριστόν [limitado], también sería γυγνόμενον [engendrable].* Pero con ello estaría condenado a la decadencia. *Para que la γένεσις [el nacimiento] no acabe nunca, el ser primitivo debe conservarse por encima de ella.* (Los Filósofos Preplatónicos , 2016)

En base a la concepción metafísica de lo *ápeiron* expuesta, su función exclusiva es la generación de todo lo que existe. Por otro lado, la función material de este principio, podría referir a la constitución física de los entes generados del universo. Al igual que en Tales, el universo surge por modificación cualitativa de su propia materia. Las dos funciones, metafísica y material, actúan en un primer estadio de la cosmología.

Así mismo, lo *ápeiron* se presenta como **moviente** (*κινούμενον*), en la interpretación de Simplicio, o, como **movimiento** (*κίνησιν*) en la interpretación de Hipólito. Los dos términos provienen del sustantivo griego *κινέω*: mover, trasladar. Es entendible que en Simplicio se traduzca *κινούμενον* como moviente, dado que, este adjetivo alude a un estado de lo *ápeiron*. Esto quiere decir, que lo *ápeiron* es un elemento material en perpetuo movimiento en sí mismo. Cabe la posibilidad de traducir *κινούμενον* como móvil, pero

esta traducción, no reflejaría el estado del principio material en sí mismo, porque, alude a un movimiento del principio sobre algo. Y no puede existir nada sobre lo que lo *ápeiron* se mueva, dado que él es el principio de las cosas. Seguramente, con esta consideración es que Hipólito (según Teofrasto) identifica *ápeiron* con movimiento (*κίνησιν*), y dice: “...que el movimiento en el que resulta que nacen los cielos era eterno<sup>65</sup>” (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011).

b) En este acápite se analizará el surgimiento del segundo estadio de la cosmología de Anaximandro y, con este, otro constitutivo del mundo: el tiempo. Para proceder con la demostración del tiempo como segundo estadio de la cosmología, es necesario considerar dos opiniones importantes y contradictorias. La primera de Cornford y la segunda de Kirk, Raven y Schofield. Cornford dice:

En principio existía tan solo una masa ilimitada y desordenada de indiscriminada materia que contenía los poderes antagónicos del calor y el frío. En algún punto, **un núcleo preñado de estas potencias en liza tomó forma** –equivalente racionalizado del huevo del mundo presente en la cosmogonía mística–. Tal vez en razón de que la enemistad del calor y del frío lo desunió, este núcleo resultó de hecho diferenciado. Así el frío se convirtió en una masa acuosa de tierra... (Cornford, 2011)

Lo importante de esta cita es que se propone un estadio intermedio entre lo *ápeiron* y el calor y el frío. Para el Cornford dicho estadio es un núcleo que equivale a la racionalización del huevo del mundo de la religión órfica. Ahora se debe revisar la cita de Kirk, Raven y Schofield:

Debemos recalcar esta circunstancia, a causa de la popularidad de la sugerencia de Cornford, de que este estadio se corresponde en Anaximandro con la producción de un

---

<sup>65</sup> Hipólito, *Ref.16*, 1-2 DK 12 A 11

huevo cosmogónico en las versiones <<órficas>>. No nos extrañaría si resultara que Anaximandro recurrió al viejo expediente mitológico de la generación sexual para explicar el **estadio más difícil de la formación del mundo**...No cabría, sin embargo, esperar un artificio tan crudo y explicito como el de un huevo y no existe, ciertamente, prueba alguna en pro de semejante recurso sexual, ni siquiera metafórico...Es, al menos, posible que Teofrasto mismo dudara sobre este primer estadio, tal vez por falta de información completa y que usara una expresión vaga para salir del paso, si bien no parece probable que se *inventara*<sup>66</sup> un intermediario entre lo indefinido y los opuestos...debemos abstenernos de emitir un juicio sobre su índole. (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011)

Lo que rechazan enérgicamente los autores, no es que exista un estadio intermedio entre lo indeterminado y los opuestos, tampoco el uso de un recurso mitológico sexual explicativo del mismo. El rechazo es, justamente, por la racionalización del huevo del mundo de la religión órfica. Por lo demás, las dos explicaciones coinciden en que un estadio intermedio es necesario y complejo de explicar, entre otras cosas porque no tenemos conocimiento del texto completo de Anaximandro, ni de su explicación cosmológica del mundo.

En concordancia con los dos autores acerca de la existencia de un estado intermedio, se plantea **el tiempo** como el segundo constituyente del mundo dentro de la concepción cosmológica del autor milesio. Para mayor claridad de tal postulado se debe revisar Fr. 2. “Es eterno y nunca envejece (lo indefinido).” (Bernabé A. , 2012). La concepción de lo indefinido como eterno, podría ser considerada como la necesidad de plantear un segundo estadio con un nuevo constituyente del universo, el mismo que debería guardar estrecha conexión con la materia primigenia, pero, al mismo tiempo poseer una

---

<sup>66</sup> Se conserva las cursivas del original.

determinación específica que conduzca a un ordenamiento de la estructura del universo. Concretamente, el adjetivo eterno denota temporalidad. En la versión de Hipólito antes citada dice que el movimiento es eterno. Lo que podría suponerse, es que Hipólito no está hablando del *ápeiron* propiamente en su primer estadio, sino del segundo estadio del movimiento *ápeiron* como eterno. Entonces sería consistente con la generación de los cielos a partir del tiempo. Así mismo, es tentador suponer que la afirmación del movimiento eterno, significa que el tiempo en sí mismo nunca termina. Y dado que el tiempo nunca termina, entonces siempre puede existir muerte y vida, destrucción y creación.

Por otro lado, si Anaximandro realmente toma algo de la mitología griega, como aceptaban Kirk, Raven y Schofield, bien podría ser el surgimiento de Cronos en la teogonía, como un segundo estadio de ordenamiento del mundo, y no precisamente la generación sexual. En principio, porque según se observa, en la concepción cosmológica de Anaximandro, como en la de los filósofos físicos, el ordenamiento de la naturaleza por sí misma, goza de mayor aceptación, que otro tipo factores en los que intervengan la voluntad humana. Por supuesto, la génesis sexual del universo es una expresión poderosa de la voluntad humana, por cuanto, es, por lo menos dudoso que Anaximandro retome este aspecto importante de la mitología. Por supuesto, hay que mencionar que Anaximandro, piensa que lo *ápeiron* también es divino y se podría concebir la divinidad del principio relacionado con la generación de las cosas. Por consiguiente, si bien la materia moviente que es *lo ápeiron* se genera así misma, por sus propias reglas (una de estas el tiempo), el mismo acto de generación es lo que implica la divinidad. Se puede decir, que Anaximandro, provee a la materia la misma capacidad de autogeneración de los dioses. Sin embargo, su autogeneración es causa de su voluntad, en tanto, la materia moviente indeterminada, posee leyes propias, no volitivas.

Regresando a la cita de Hipólito hay un pasaje que dice: “*Habla del tiempo, como si el nacimiento, la existencia y la destrucción estuvieran limitados.*” (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011). En este fragmento se puede apreciar la identificación del tiempo con una ley natural que actúa sobre algo ya creado, es decir, el universo. Esta idea también se la puede encontrar en Jaeger:

Tenemos ante nosotros una ciudad jónica. He ahí el mercado donde se pronuncia el derecho y el juez sentado en su silla fija la pena. **El juez es el tiempo...** Anaximandro va mucho más allá. Esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres. La evidencia de este proceso y su inmanencia en la esfera humana lo induce a pensar que las cosas de la naturaleza, con todas sus fuerzas y oposiciones, se hallan también sometidas a un orden de justicia inmanente y que su ascensión y su decadencia se realizan de acuerdo con él. (Jaeger, 2012)

Es consistente pensar que posterior al primer estadio, donde todo es indeterminación, aparece el tiempo como una ley natural que inicia con una determinación fundamental: el perecimiento. No existiría devenir, si es que las cosas no tendrían clausura. El tiempo da cuenta de aquella clausura de la forma más contundente. Y dado que existe clausura, debe necesariamente existir un inicio. He aquí otra de las modalidades del devenir que Anaximandro propone: la relación de cambio presente entre el inicio y el fin. Sin embargo, esta relación no es simple para Anaximandro, dada la evidencia de Fr. 1: “...y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo.” (Bernabé A., 2012) Es decir, parecería que existe un movimiento cíclico, en cuanto a la generación y clausura de las cosas que existen. Pero, al parecer, ellas no regresan hacia lo completamente indeterminado en el primer estadio, sino a la indeterminación del tiempo.

Porque la cita dice claramente que, solo en tanto la legislación del tiempo, es que se paga la injusticia de las cosas. Pero sabemos que dicha injusticia, alude al juicio desde una ley natural universal que es resultado del movimiento de lo *ápeiron*. Como se mencionó antes, lo *ápeiron* es el principio de todo devenir. De alguna forma, lo que muere siempre regresa a él.

Otra interrogante interesante, en el segundo estadio de orden y generación en la concepción cosmológica del milesio es: ¿Por qué los contrarios calor-frío son generados por el tiempo? Bien podrían haber sido otros. Esta pregunta podría tener al menos una respuesta tentativa y refiere a la posibilidad de que Anaximandro continuase, desde este punto, con el hilo de pensamiento de Tales de Mileto. Recordemos que para él todas las cosas provenían del agua, por ende, no sería extraño que Anaximandro decidiese asumir ciertas posturas científicas de su predecesor, especialmente, en la generación del mundo. Lo interesante, es que Anaximandro no coloca al agua directamente en su concepción cosmológica, lo hace desde algo más indeterminado que ella misma: el frío. Y para la formación de las estrellas, parte desde el calor. Estas dos naturalezas tienen existencia material, no son simples estados de materia, como sí pasa en Anaxímenes.

No es extraño que el frío y el calor, sean los elementos creados por el tiempo, en primer lugar, porque los dos estados pueden cesar. De hecho, es la ley universal del tiempo, aquello que legisla el cambio de los estados contrarios calor-frío, a los espacios contrarios cielo-tierra. Es decir, La injusticia que se paga por obra del tiempo, implica la existencia del mundo.

c) En este acápite se procederá a demostrar dos postulados; el espacio es el tercer constitutivo del universo para Anaximandro y, el adjetivo de lo *ápeiron* como infinito,

puede ser aplicado al espacio. Para demostrar estas afirmaciones se debe recurrir a la concepción cosmológica de Anaximandro.

Primer estadio: el principio es indeterminado (*ápeiron*).

Segundo estadio: de lo indeterminado se genera el tiempo como ley universal de compensación. De él provienen los contrarios calor-frío. El tiempo actúa sobre el calor y el frío.

Tercer estadio: como producto de la acción del tiempo el frío, o, aire húmedo se condensa y se convierte en tierra<sup>67</sup>, y el calor, o fuego, se convierte en una esfera de llama que rodea al aire y circunvala la tierra como una corteza de árbol. Posteriormente, la esfera de fuego se rompe en algunos pedazos que se cierran formando círculos y éstos pasan a formar el sol, la luna y las estrellas. La Tierra parecería tener una forma cilíndrica y los seres humanos viven sobre su superficie superior, o, inferior. Esto sugiere, como dicen muchos comentaristas, que la superficie de la Tierra es cóncava o convexa. Así mismo, y esto es otra de las genialidades de Anaximandro, dijo que la Tierra no se sostiene sobre nada, sino que está en equilibrio, Bernabé dice: “por la equidistancia de todas las cosas”<sup>68</sup>, o, lo que es lo mismo, porque dada esa equidistancia, no hay motivo para que se dirija hacia un lugar más que hacia otro. Se trata de una formulación primaria del principio de razón suficiente...” (Fragmentos Presocráticos de Tales a Demócrito, 2012)

---

<sup>67</sup> Gigon no acepta la formación de la tierra desde lo húmedo. Argumenta que no existe alguna fuente que confirme este suceso, por cuanto, asume que Anaximandro comete un error lógico, cuando propone la procedencia de la tierra de lo indeterminado. En base a este error, Gigon piensa que Anaximandro continúa con la forma de pensamiento arcaico, expresamente con el pensamiento de Hesíodo. Sin embargo, lo que el autor olvida, es que la no existencia de evidencia de la generación de la tierra de lo indeterminado, no implica que Anaximandro no lo postulase de esa forma en su libro. Y dado que no se puede acceder al libro de Anaximandro, entonces se debe confiar en los testimonios más antiguos, por lo menos, de aquellos que sí lograron revisar el libro: Aristóteles y Teofrasto. Por otro lado, en algo tiene razón Gigon al plantear la continuidad del pensamiento arcaico en la filosofía de Anaximandro; pero, según la evidencia de las interpretaciones de Simplicio, Hipólito y Plutarco de Teofrasto, el error no reside en la génesis de la tierra de lo indeterminado.

<sup>68</sup> Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 1.6.1 (A 11)

En la conversión del opuesto calor-frío, al opuesto cielo-tierra se observa con mayor claridad la mutabilidad de lo indeterminado a lo determinado. La tierra y el cielo, si bien son extensos en longitud, son objetos determinados. Por supuesto, su determinación se realiza en lo espacial. No se puede saber qué hay en la ley universal del tiempo, qué genera la espacialidad del universo. Este cambio es bastante confuso de explicar, parecería, con la poca información que se posee, que el cambio está ordenado en base a una graduación de indeterminación. Lo *ápeiron* es lo completamente indeterminado, el tiempo, como ley universal sigue siendo indeterminado, pero posee un componente ordenador, el ciclo vida-muerte, y la infinidad de veces que este ciclo puede repetirse. Por último, la espacialidad se devela en la formación del universo cielo-tierra. Estos no son completamente indeterminados, pero gozan de una extensión casi incontable para los primeros teóricos físicos. En todo caso, son determinados en tanto tienen forma material. De allí que la espacialidad esté estrechamente relacionada con la materialidad. Es interesante que cielo y tierra sean determinados espacialmente, en tanto son perceptibles. La percepción de los mismos no se agota en la determinación material, más allá de ella, está la percepción del cambio natural: del día y la noche, del invierno y el verano, de estados de pasividad de la naturaleza a estados de movimiento fúrico, de procesos de vida y muerte. Esta percepción del cambio, junto con la percepción de lo espacial, implica el espacio en movimiento constante, es decir, una forma del devenir.

Por otro lado, para hablar del adjetivo infinito como posible traducción de lo *ápeiron* es necesario citar a Plutarco en su interpretación de Teofrasto:

Ps. Plutarco, *Strom.* 2; DK 12 a 10

*...Anaximandro, que fue compañero de Tales, dijo que el ápeiron contenía la causa toda del nacimiento y destrucción del mundo,*

*del cual dice que los cielos están separados y, en general, todos los mundos que son ápeirous [innumerables].*

*Declaró que la destrucción y mucho antes el nacimiento acontece desde tiempo infinito, puesto que todos ellos tienen lugar cíclicamente.* (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011)

Hay dos aspectos de suma importancia dentro de esta cita: en primer lugar, la idea de mundos innumerables; en segundo lugar, la idea de nacimiento y destrucción como movimiento cíclico desde un tiempo infinito. Las dos ideas están en relación, como se lo demostrará más adelante.

Inicialmente, se debe recordar que para Anaximandro, según Fr. 1 “...las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser...” (Bernabé A. , 2012), Así mismo, en Fr. 5, dice: “Semejante a una columna de piedra (es la tierra).” (Bernabé A. , 2012) Anaximandro propone que todos los seres, o lo que es lo mismo, lo existente, provienen de lo *ápeiron*. La tierra, en tanto es una columna de piedra, está dentro del grupo de cosas que existen. Así mismo, todo lo que existe, muere dentro de lo que le dio el ser, por ende, dado que la tierra existe, morirá en su principio generador. Como se ha discutido antes, en el caso de la tierra, su muerte se dará en el tiempo, quién es el principio generador más cercano al espacio-tierra, como-recuerda Plutarco en la cita anterior: “*Declaró que la destrucción y mucho antes el nacimiento acontece desde tiempo infinito*” (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011). Es decir, que tiene sentido que se postule la existencia de mundos innumerables, si acaso, todos los mundos tienen un proceso de creación y destrucción. De este modo, podría ser el caso que Anaximandro pensase que, una vez cumplido el ciclo de vida de un mundo, este regrese a su indeterminación próxima (el tiempo), entonces, por el componente ordenador vida-muerte que es propio del tiempo, los mundos pueden nacer nuevamente, hasta el infinito.

Esta idea es especialmente confusa e inexacta para Kirk, Raven y Schofield, quienes dicen que pudo haber sido atribuida a Anaximandro, por Teofrasto y sus intérpretes, bajo el influjo del pensamiento materialista de Leucipo y Demócrito. No es materia de esta disertación comprobar aquello, sin embargo, Aristóteles presenta una idea claramente materialista (griega) de la existencia del infinito:

Por que al no encontrar término en nuestro pensamiento, se piensa que no solo el número es infinito, sino también las magnitudes matemáticas y lo que está fuera del cielo; y al ser infinito lo que esta fuera del cielo, se piensa que existe también un cuerpo infinito y un número infinito de mundos; pues, ¿por qué habría algo en una parte del vacío más bien que en otra? De ahí que se piense que si hay masa en alguna parte tiene que haberla en todas partes. Y también, que si hay un vacío y un lugar infinitos, tendrá que haber también un cuerpo infinito, porque en las cosas eternas no hay ninguna diferencia entre poder ser y ser. (Aristóteles, 1996)

Esta cita es importante para esta disertación porque da cuenta de la existencia del infinito en relación a mundos coexistentes. Si bien, esta idea procede de los materialistas, y pudo haber sido asumida por Teofrasto de Aristóteles, no implica que Anaximandro no haya pensado el infinito de alguna forma. Por lo menos, especialmente en la naturaleza, es entendible que aquello que nace, muere, y dado que hay cosas de la misma especie y la misma forma, a más de las ya muertas, incluso por periodos de tiempo amplios, entonces quiere decir, que aun así algo muera, puede nacer siempre algo similar. Tal vez este fue el razonamiento de Anaximandro al postular el infinito en base al ciclo vital. Si Anaximandro pensó el infinito en este proceso, una variación de este, puede ser que, si bien aquello que existe muere, y después de su muerte existen más ejemplares de lo mismo, de la misma forma, en tanto existe, también existen otros ejemplares idénticos. ¿Por qué el mundo no puede estar en esta misma condición? Incluso los dioses griegos

coexisten al mismo tiempo, lo cual no implica que se elimine de ellos su característica más importante, la divinidad.

No se tiene prueba de esto, pero en la postulación de lo eterno del tiempo y por ende, de lo *ápeiron*, hay suficiente audacia para dejar de suponer que Anaximandro no planteó el infinito. Incluso en estas dos modalidades de mundos sucesivos y mundos coexistentes. En último término, dado que no hay evidencia de lo contrario, es decir, que Anaximandro no postuló el infinito de ninguna de estas formas, la decisión de aceptar una de ellas o las dos, es personal. Lo mejor que se puede hacer es estudiarlas y reconocer la potencia del planteamiento, y sobre todo de la duda, que el pensamiento del autor arroja.

### El ser Humano

Hay dos aspectos en relación a la categoría del ser humano que se encuentran en el pensamiento de Anaximandro: la primera es la procedencia natural que el autor propone. La segunda trata del sentido divino de lo *ápeiron*. Estos dos aspectos no tienen connotaciones éticas o políticas, están expuestos en condiciones naturalistas.

Anaximandro propone que el ser humano proviene de animales acuáticos. La razón expresa puede ser que pensó que la tierra empezó a secarse, por acción del fuego-aire que la rodeaba. Por tanto, los primeros animales terrestres, al secarse la tierra, salieron de animales similares al ser humano, como podrían ser los tiburones. Confort dice “Los primeros brutos semejaban erizos de mar encerrados en espinosas conchas; de esas criaturas marinas descenderían los animales terrestres y el hombre.” (Antes y Después de Sócrates, 2011) Lo interesante de esta percepción de procedencia natural del ser humano, es que postula que existe un tipo de cambio intrínseco en los seres acuáticos, terrestres, y finalmente humanos, que se dio conforme la tierra iba cambiando. Esta es una aproximación notable a la teoría de adaptación al medio de Darwin. De esta forma

Anaximandro habla del ser humano, ningún otro griego lo hizo. Para que su idea fuera tomada en cuenta, debió pasar más de dos mil años.

Es importante resaltar que el devenir, en forma de cambio, también se hace presente en este proceso. De allí que, la materia moviente *ápeiron* se hace extensiva hasta el ente existente ser humano.

En segundo lugar, hay un sentido de lo divino en todo lo que existe. Como se dijo anteriormente, nada explica muy bien la génesis de las cosas propiamente. De allí que Anaximandro le dotó a la materia con la característica de lo divino de autogeneración. Es decir, la naturaleza, en tanto es divina, se autogenera.

### **2.1.3 Anaxímenes**

De Anaxímenes se sabe poco o nada acerca de su fecha de nacimiento y muerte, para un estudio más minucioso de este mismo tema se puede consultar a Nietzsche en *Los filósofos Preplatónicos*. Por el anterior motivo, es conveniente pasar al estudio del devenir del autor. Así mismo no se trabajará tema alguno en referencia al ser humano, dado que no se posee dicha información. En primera instancia se procederá a definir el principio material de Anaxímenes y posteriormente se analizará el cambio material del principio en sus distintas modalidades.

Lo que se conserva del pensamiento de Anaxímenes propone un principio material que posee características similares a lo *ápeiron*, con la gran diferencia de ser definido. El principio material es el aire. Bernabé explica que en sus primeras definiciones el término *ἀήρ* correspondía a un tipo de vapor caliente, o de neblina fría, que era perceptible y móvil. (Fragmentos Presocráticos de Tales a Demócrito, 2012) Sin embargo, parecería que Anaxímenes relacionaba el anterior concepto, con el correspondiente del término *πνεῦμα* (espíritu-aliento). De este modo para él el aire era también "...como el aliento del

mundo y, en consecuencia, como su fuente eterna y divina” (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011). De esta doble correspondencia conceptual se puede deducir que para Anaxímenes el aire era un principio material móvil, eterno y divino, que tenía la capacidad de ser percibido por los seres humanos en sus distintas modalidades. Plutarco dice:

Plutarco, *De Prim.frig.* 7, 947 F (DK 13 B I)

*...concedamos que ni lo frío ni lo caliente pertenecen a la misma substancia, como pensó Anaxímenes cuando era viejo, sino que **son disposiciones comunes de la materia que sobrevienen en los cambios**; pues afirma que lo que se comprime y se condensa es frío, mientras lo que es raro y <<laxo>> (por emplear sus propias palabras) es caliente. Por lo que no carece de fundamento su afirmación de que el hombre emite lo caliente y lo frío por la boca: el aliento se enfría cuando se comprime y se condensa con los labios, pero, cuando se abre la boca, el aliento se escapa y se calienta por su rarefacción. Aristóteles atribuye esta teoría a su ignorancia [de Anaxímenes]... (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011)*

En primera instancia la cita de Plutarco dice que a la materia le son propios los cambios, especialmente aquellos que se refieren a la densidad del aire: por condensación se hacen fríos y por rarefacción se hacen calientes. Cada uno de estos estados posee otros cambios de estado de materia; Teofrasto en una interpretación de Simplicio dice: “...al hacerse más raro, se vuelve fuego, pero al condensarse, viento, luego nube, y aún más, agua, luego tierra, luego piedras y lo demás a partir de estas cosas.” (Bernabé A. , 2012) Es notorio que la rarefacción y condensación actúan como una ley natural que propicia el cambio de la materia primigenia. Esta es, a mi criterio, la idea más relevante de Anaxímenes en relación al devenir. Así mismo, la explicación de la existencia del mundo por medio de

esta ley, es un adelanto a la filosofía de Tales y Anaximandro, quienes solo enunciaron el devenir sin sustentar las leyes y los estadios que ellos suponían dentro de él.

#### **2.1.4 Los Pitagóricos**

Los Pitagóricos fueron una comunidad de pensadores del occidente griego, especialmente de Italia. Esta comunidad logró desarrollar su pensamiento por muchos siglos, tal vez por la rigidez de sus principios de confidencialidad. En todo caso, al parecer, si bien la existencia de Pitágoras es bastante posible, todo el grueso del conocimiento al que la comunidad llegó, no fue conjeturado exclusivamente por él. Dado que, en vista de la consideración divina de la comunidad por Pitágoras, todo conocimiento novedoso le era atribuido. En consecuencia, si bien lo que se conserva de este pensamiento se lo asume como pitagórico, no se puede decir que él mismo lo haya planteado, porque, incluso muchos años después de su muerte, otro de los integrantes lo pudo haber hecho. Los pitagóricos se dividían en dos grupos: los acusmáticos y los matemáticos. Los primeros eran aquellos que habían oído los principios generales del pitagorismo, sin entrar en disquisiciones más profundas. Los segundos eran aquellos que cultivaban un conocimiento más elaborado del pitagorismo, especialmente en el área de las matemáticas, la astronomía y la política. Los principios generales de los pitagóricos eran la trasmigración de las almas, el número como principio de todas las cosas, la armonía como orden del cosmos, y la música como catarsis.

Así mismo, algo de suma relevancia a tener en consideración, es la capacidad de la comunidad de establecer consensos en relación al conocimiento, para aceptar una u otra teoría, o idea. Aunque, cuando los consensos perdían toda posibilidad de reconciliación la frase “el Maestro lo ha dicho”, cómo dice Schrödinger, “zanjaba cualquier disputa entre ellos” (La naturaleza y los griegos, 1997) Es, tal vez, otro de los motivos que impulsa a Guthrie a decir que los pitagóricos son más una secta político-religiosa, antes que una

escuela de filosofía (Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles, 1958). De cualquier forma que fuese, el aporte de los pitagóricos a las matemáticas es de suma importancia y dado que Heráclito nombra a Pitágoras en algunas ocasiones, es necesario estudiarlo y comprender si existe, más allá de los conflictos aparentes en temas ético-religiosos, algo de la doctrina pitagórica que Heráclito recoge o refuta. Se estudiará especialmente la noción de número y la armonía<sup>69</sup>, por que parecería tener una relación directa con el pensamiento de Heráclito.

Los Pitagóricos pensaban que las cosas eran números. Para entender con más claridad esta premisa, se debe exponer la concepción pitagórica de número, y cómo éstos representan cosas. Jaeger dice que los números “No significan la reducción de los fenómenos naturales a relaciones cuantitativas y calculables. La diversidad de los números representa la esencia cualitativa de las cosas completamente heterogéneas: el cielo, el matrimonio, la justicia, el *kairos*, etcétera.” (Paideia, 2012)

Así mismo, es importante decir que para los pitagóricos los números fueron segmentados en dos tipos: “Finito e Infinito, Impar y Par, Uno y Pluralidad, Derecho e Izquierdo, Masculino y Femenino, Quieto y En movimiento, Recto y Curvo, Luz y Oscuridad, Bueno y Malo, Cuadrado y Oblongo.”<sup>70</sup> (Aristóteles, 1970) De estas oposiciones eran generadas las cosas en el cosmos. El número uno era considerado par e impar y de él provenían todos los otros números. Es decir, era necesaria la existencia del número uno para la existencia de los otros números y, finalmente, para la existencia del cosmos. Por supuesto, esta última afirmación de carácter generativo sexual (par, femenino-impar, masculino) tiene poco de novedoso en el pensamiento filosófico griego. Por otro lado, así

---

<sup>69</sup> Se respeta la terminología utilizada por Kirk, Raven y Schofield. El término lleva *h* en español, porque refiere exclusivamente a un concepto del pensamiento pitagórico.

<sup>70</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Libro I. 986 a 23

como consideraban a los números cosas, no se privaban de su función matemática, por cuanto, parafraseando a Guthrie, representaban los números con “hileras de puntos” para hacer sus cálculos. Dicha representación tiene una consecuencia bastante interesante, por la cual la aritmética y la geometría pasan a relacionarse con mayor intimidad que en la actualidad. (Historia de la filosofía griega I, 1984, pág. 246). De allí que los números pasaban a formar líneas, las líneas formas y las formas se relacionaban con las cosas del mundo exterior. Es decir, la realidad para los pitagóricos no estaba conformada por la materia, sino por una proporción geométrica en su esencialidad, y en su superficie, por la forma de los objetos. Un ejemplo claro de lo anterior, lo da Schrödinger:

Los cuatro elementos (fuego, agua, tierra, aire) parecen haber sido concebidos como si se hubieran construido a partir de cuatro de los cinco poliedros regulares, mientras el quinto, el dodecaedro, se destinaba a simbolizar el receptáculo del universo entero, probablemente por aproximarse a la esfera y por estar formado por pentágonos. (La naturaleza y los griegos, 1997).

Una vez explicada la afirmación pitagórica de que todas las cosas son números, hay que recordar que se deben diferenciar dos conjuntos de aquello que se nombra como todo, dado que, un conjunto se lo puede definir como la naturaleza, en el cual se pueden agrupar los árboles, el cielo, los astros; y otro conjunto se lo puede definir como lo humano y refiere a aquellas “afecciones y hábitos”<sup>71</sup> (Aristóteles, 1970), lo cual parece referir a ideas como la justicia, o a comportamientos humanos como el entendimiento. Al parecer, para los pitagóricos el número era tan importante para definir el mundo objetivo como el subjetivo, por cuanto, no es extraño que, por medio de él, o lo que es lo mismo, la proporción geométrica que expresa, vinculasen los dos mundos. El concepto que enuncia tal vínculo es el de *harmonía*. El término *harmonía* para los pitagóricos posee dos sentidos

---

<sup>71</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Libro I. 986 a 17

a tener en cuenta. En primera instancia significa concordancia o adecuación, por otro lado, refiere a la formación de escalas musicales melódicas. Como concepto se lo podría entender como “un principio de orden de las cosas” (Kirk, Raven, & Schofield, Los filósofos presocráticos, 2011). Pero, ¿en qué sentido se debería entender el término orden? Lo más probable es que se refiera a la composición geométrica de la estructura interna de las cosas, calculada según distintos valores numéricos. La forma por la que llegaron a conjeturar la idea de *harmonía*, probablemente fue “una generalización a partir del impactante descubrimiento que hizo Pitágoras de las subdivisiones integrales o racionales (por ejemplo,  $1/2$ ,  $2/3$ ,  $3/4$ ) de una cuerda, produciendo intervalos musicales que, al componerse en la armonía de una canción, puede conducirnos al borde de las lágrimas, como si hablaran, de alguna manera, directamente al alma.” (Schrödinger, La naturaleza y los griegos, 1997). Pero esta afirmación plantea la siguiente interrogante relacionada a la universalidad del concepto: ¿cómo se calcula la armonía en la relación de exterioridad de todo lo existente? Una respuesta factible podría ser la siguiente: existen tantas cosas en el universo como números. Cada cosa posee su propia estructura geométrica interna. Esto implica que las cosas tienden de forma natural a la *harmonía*, aunque no todas las cosas logren el orden deseado. Así mismo, todas las cosas parecen tener una relación entre ellas, de allí que la anti tierra sea necesaria para la concepción cosmológica de los pitagóricos. Si hay una relación entre todas las cosas, y dado que todas las cosas tienen a la *harmonía*, entonces la relación que debe existir está mediada por la *harmonía*. Pero no se ha dicho que, de forma externa, las cosas necesariamente estén mediadas por la *harmonía*, por cuanto, para afirmar dicho supuesto, es necesario que todas las cosas que tienen relaciones externas, sean parte de algo mucho más grande. Antes se había explicado, que el dodecaedro parecía representar el receptáculo del universo. Es decir, el

todo. Entonces, si las cosas particulares son solo partes del todo, sí se puede afirmar que pueden tener relaciones de armonía.

Hay dos consecuencias importantes de este razonamiento: la primera, que, los pitagóricos deseaban encontrar por medio de la aritmética y la geometría, la estructura interna de las cosas. La segunda consecuencia señala que por medio del concepto de armonía se llega a establecer la universalidad de una forma distinta, a la planteada por los filósofos físicos anteriores, específicamente en una relación de orden de lo particular con lo universal.

Por otro lado, la *harmonía* tenía relación con la *Tetractys*: decena resultante de la suma de  $1+2+3+4$ . Números enteros pertenecientes a las subdivisiones racionales o integrales. Mucho se ha hablado de esta conjetura, especialmente en la ficción, pero en realidad solo se sabe que juraban por ella en sus ritos o juramentos importantes, de los cuales tampoco se tiene información.

Es importante señalar que, en el aspecto ético, los pitagóricos hicieron adelantos interesantes al darle a la ética un carácter normativo. Como se dijo anteriormente, algunas de sus normas impedían ingerir carne, hablar sobre su doctrina con personas no iniciadas en la secta, o matar animales para comérselos. Estas normas tienen clara relación con los principios religiosos que seguían, muy cercanos a la religión órfica. Tanto en el orfismo como en el pitagorismo, era prohibida la ingesta de proteína animal. En el pitagorismo porque se pensaba que el alma era infinita y trasmigraba una vez muerto un utensillito. De allí la anécdota satírica de Jenófanes en la que cuenta que Pitágoras, al ver a un hombre azotar a un perro, lo reprendió por su actitud, argumentando que en sus gritos había reconocido la voz de un amigo ya muerto. Más allá del humor, es importante señalar que esta norma religiosa prefiguró una conducta ética, que finalmente destacó como una norma política a interior de la comunidad pitagórica. Así mismo, no estaría mal interpretar

mejor a los pitagóricos actualmente, en la normatividad de no procurar la crueldad con los congéneres, más aún en una sociedad con un antropocentrismo casi criminal, inculcado y reproducido desde el capitalismo y el Estado moderno.

En conclusión, existe parte de la doctrina pitagórica que podría relacionarse a grandes rasgos con la doctrina de Heráclito, lo cual no quiere decir que el filósofo de Éfeso, necesariamente, tomó los elementos a continuación enumerados para su propia doctrina. A saber, el ordenamiento del cosmos por medio de la medida harmónica y la función normativa de la ética.

### 3. El sistema filosófico de Heráclito

“Todas las cosas las gobierna el rayo”

*Heráclito Fr. 64*

#### 3.1 Exordio

Antes de iniciar con la exposición del sistema filosófico de Heráclito de Éfeso hay que aclarar dos consideraciones. La primera de ellas consiste en mencionar las fuentes que se seguirán en esta disertación. Se utilizará la traducción y organización fragmentaria al español que hace Alberto Bernabé, en su libro *Fragmentos Presocráticos* (2012) el mismo que sigue la traducción y organización fragmentaria de Marcovich, en su libro *Heraclitus: Greek Texts With a Short Commentary, Editio maior*<sup>72</sup>. Hay otra fuente importante en español que se debe mencionar, y que ha sido revisada dentro de la investigación, es *Los Fragmentos de Heráclito* de Ángel J. Cappelletti<sup>73</sup>. Hay que mencionar que la traducción y organización seguida por Cappelletti se basan en la obra *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, Berlín, 1954 perteneciente a Diels-Kranz. Por supuesto, en la obra de Bernabé aparece en la bibliografía la obra de Cappelletti, por ende, Bernabé estaba al corriente de la opinión de Cappelletti acerca del filósofo de Éfeso. Así mismo, Cappelletti estaba al corriente de la obra de Marcovich, dado que lo nombra en dos ocasiones. Por cuanto, es claro que Cappelletti decide libremente utilizar el método de interpretación de Diels-Kranz para su traducción. Esto es importante porque la interpretación de Diels-Kranz y la Marcovich difieren hasta el punto de marcar dos guías de estudio de Heráclito en el siglo XX. La obra de Diels-Kranz renuncia a cualquier tipo de agrupación temática

---

<sup>72</sup> Existe una edición menor (Editio minor) en español de la misma obra publicada en 1968, tan solo un año después de la publicación en Inglés, bajo el sello editorial de la universidad de Mérida-Venezuela, lugar en que Marcovich dictó cátedra de clásicos.

<sup>73</sup> La primera obra (*La filosofía de Heráclito de Éfeso*) fue publicada en Caracas en 1969, en tanto la segunda obra (*Los fragmentos de Heráclito*), fue publicada en 1972.

de la obra del efesio, exceptuando el Fr1, que se supone constituye el proemio de la obra. Así, el orden que proponen los autores reside en el orden alfabético de las fuentes antiguas. Esta propuesta organizativa de los fragmentos de Heráclito es sólidamente objetiva y presenta un nivel de crítica más elaborado que los anteriores comentaristas del siglo XIX (Cappelletti, 1972), pero elimina la posibilidad de comprender, dentro de los fragmentos que se conservan, la relación conceptual que estos podrían tener. Se sabe por medio de Diógenes Laercio que el libro de Heráclito constaba de tres *λόγοι* (discursos): *περί τοῦ παντός* (Sobre el Todo), *περί πολιτικών* (Sobre Política) y *θεολογικόν* (Sobre Teología). Por ende, con la propuesta de Diels-Kranz dicha información acerca del libro parecería ser inválida, permitiendo la conjetura de la imposibilidad de una obra ordenada y con íntima relación entre sus fragmentos<sup>74</sup>. Kirk, dentro de esta línea de interpretación dice:

It is possible that Heraclitus Wrote no book, at least in our sense of the word. The fragments, or many of them, have the appearance of being isolated statements, or *γνηωμαι*: many of the connecting particles they contain belong to later sources. In or perhaps shortly after Heraclitus' lifetime a collection of these sayings was made, conceivably by a pupil. This was the 'book': originally Heraclitus' utterances had been oral, and so were put into an easily memorable form. The generally ascribed title 'On Nature' means nothing: this was a standard title applied to all works by attributed to those whom the Peripatetics classified as *φυσικοί*. (Kirk, Heraclitus, 1975)<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Más allá de esta afirmación, la obra de Kirk presenta un rigor académico e investigativo de muy alto nivel, por tanto, es una fuente indispensable.

<sup>75</sup> Es posible que Heráclito no escribiera libro alguno, por lo menos en el sentido en el que entendemos el concepto de libro actualmente. Los fragmentos, o muchos de ellos, tienen la apariencia de ser sentencias aisladas, o *γνηωμαι*: muchas de las partículas conectivas que ellas poseen pertenecen a fuentes posteriores. En o quizás poco después de la vida de Heráclito, se realizó una colección de estos dichos, pensados y organizados presumiblemente por un pupilo. Este fue el 'libro': originalmente las sentencias de Heráclito habían sido orales, y así fueron colocadas en una forma memorable y fácil. El título que

Sin embargo, Kirk reconoce que hay un orden y conexión en el pensamiento de Heráclito, pero su libro es simplemente una agrupación de fragmentos posterior a su vida. En contra de Kirk y siguiendo a Guthrie, Cappelletti, Bernabé y muchos otros que argumentan de forma similar, es necesario citar a Aristóteles quien dice:

Por otra parte, lo que se escribe debe ser, bien legible y pronunciable -lo que es lo mismo-, cosa que no proporcionan ni la abundancia de conjunciones ni los (textos) que, como los de Heráclito, son difíciles de puntuar. Trabajoso es, ciertamente, puntuar a Heráclito, porque resulta oscuro a cuál de los dos miembros, al de delante o al de detrás, corresponde (una palabra). Por ejemplo, en el comienzo mismo de su obra dice... (Aristóteles, *La Retórica*, 1999)<sup>76</sup>

Ante esta prueba, parecería que el argumento de Kirk en relación a la existencia de un libro del efesio, no tendría más procedencia. Así mismo, para esta disertación es relevante mostrar la unidad de pensamiento en la obra de Heráclito, cosa que el trabajo de Marcovich propone, y, en consecuencia, la traducción de Bernabé. Se debe mencionar que Marcovich, al igual que Diels- Kranz, ignora la organización del libro de Heráclito, que Diógenes Laercio informa, argumentando que dicha organización pudo haber sido perpetrada por discípulos de Heráclito, o por los estoicos. Sin embargo, es indudable que el efesio trata temas políticos y religiosos.

Una reciente propuesta de interpretación del libro de Heráclito es la de Serge Mouraviev, quién, basándose en lo que llama “sentido superficial” de los fragmentos, intenta reconstruir el libro del efesio. Sentido superficial significa “el significado unidimensional que cada fragmento tiene y recibe de su inserción en un contexto determinado (antes del

---

generalmente se le adscribía ‘Sobre la naturaleza’ no significa cosa alguna: este era un título que general para todos los trabajos atribuidos a quienes los Peripatéticos clasificaron como *φυσικοί*.

<sup>76</sup> Aristóteles. *La Retórica*. 1407 b 11

fragmento que le sigue y después del que le precede)” (Caballero, 2012). Este sentido debe ser entendido en base a una estructura lineal que prioriza “reconstruir a partir de los fragmentos un texto lo más continuo posible, sin perseguir un plan fijado de antemano y dejándose guiar ante todo por la forma, las afinidades, las semejanzas, los encadenamientos de ideas posibles” (Caballero, 2012). Mouraviev piensa que solo cuando el libro del efesio esté reconstruido, en la medida de lo posible, se podrá hacer una interpretación del mismo. Raúl Caballero traduce del griego directamente al español la reconstrucción de Mouraviev de la obra de Heráclito. Este último divide al libro en cuatro secciones relevantes: “Sobre el todo”, “Sobre la ciudad”, “Sobre lo divino” y “Sobre la naturaleza”. La cercanía de la división de Mouraviev con la de Diógenes Laercio es indudable, refutando la opinión de Diels-Kranz y la de Marcovich en este tema. Dado que esta propuesta de interpretación, muestra una unidad del pensamiento de Heráclito, en mayor grado que las anteriores, será otra de las fuentes relevantes para la disertación. Así mismo, se debe informar que la numeración en corchetes que utiliza Mouraviev pertenece a la realizada por Diels-Kranz, por ende, cuando se citó a este autor, se colocará al inicio la numeración hecha por él, y al final la numeración de los segundos nombrados.

La segunda consideración a tratar es acerca de la estructura de esta disertación. Se ha intentado un estudio filosófico histórico de algunos poetas y filósofos anteriores al efesio con la intención expresa de mostrar qué Heráclito recoge, de forma consciente o inconsciente, algunos de los temas trabajados por los anteriores a él. Esta propuesta dista mucho de otras propuestas filosóficas, especialmente de la de Guthrie, quien dice:

Pero ningún intento de vincular directa y positivamente a Heráclito con sus predecesores ha tenido muchas posibilidades de éxito. Con toda probabilidad él fue un pensador mucho más aislado de lo que tales intentos presuponen. Ser así fue, indudablemente, su intención,

y la opinión de que no aprendió nada de ningún hombre está probada por sus propias afirmaciones, su desprecio universal del prójimo, tanto de los filósofos como de los que no lo eran, y el carácter extraordinariamente individual de su pensamiento. (1984)

Por supuesto que Heráclito es un pensador sumido en la individualidad y el desprecio por los otros, sin embargo, esto no implica necesariamente que el efesio no acogió algunos presupuestos filosóficos de las doctrinas anteriores. El argumento al que sigue la postura de considerar a Heráclito como un filósofo sin influencia previa se basa mayormente en Fr 15 “Me indagué a mí mismo” (Bernabé A. , 2012). Ciertamente esta sentencia es de suma importancia para entender el pensamiento del filósofo, como ya se verá más adelante, sin embargo, no es suficiente para sostener que Heráclito no asumió influencia alguna.

Heráclito sostiene en Fr 16 “Erudición no enseña sensatez, pues se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y aún a Jenófanes y a Hecateo.” (2012) Es notorio que habla despectivamente de los nombrados en el fragmento, en base a este argumento, Guthrie dice que Heráclito no pudo ser discípulo de Jenófanes. Y en realidad dicha afirmación es correcta. Lo importante de esta sentencia es que Heráclito expresa directamente que conoce la obra de Pitágoras y Jenófanes. Y es sabido que Jenófanes en su obra habla acerca de la física jónica, como Jaeger lo menciona: “En sus elegías y en sus *silloi*, una nueva forma de poesía satírica, populariza los puntos de vista de la física jónica y emprende una lucha abierta contra el espíritu de la educación dominante.” (2012, pág. 168). Por consiguiente, si Heráclito conocía la obra de Jenófanes, entonces conocía la doctrina de los físicos jónicos. Queda la pregunta, ¿por qué considerar el pensamiento de Heráclito como propio? Porque es un pensamiento original, y el autor tiene plena conciencia de ello. De allí que dice en Fr 74 “No hay que hablar ni actuar como hijos de nuestros padres”. Heráclito busca nuevas formas de interpretación del mundo y del ser

humano, en busca de una elevación espiritual de su pueblo y, entiende que la tradición de todo tipo debe ser modificada o consolidada como sucede en su planteamiento político aristócrata; pero cualquiera de las dos opciones es posible solamente si se sigue al logos. Es por este motivo que emplea la auto investigación como método de pensamiento, que aúna al ser humano y al mundo por medio de una relación insondable de conocimiento hacia los dos extremos. Esta condición de existencia que es además método de investigación, reconcilia a la razón filosófica con el ser humano, no solamente de forma natural, como sucedió anteriormente con Anaximandro, sino con una amplitud hacia otros aspectos de la vida: éticos, políticos, religiosos y cognoscitivos.

### 3.2 Sobre el Todo

No es desconocido por la tradición filosófica que las interrogantes tienen la facultad de ser más útiles que las respuestas. Dentro de la filosofía, la renovación de una pregunta puede sobrellevar un aporte novedoso al grueso del conocimiento. A lo largo de esta disertación se han contemplado algunas interrogantes de suma importancia; en primera instancia, Homero y Hesíodo se cuestionaron acerca del orden social y político del pueblo griego y, sobre el origen de las cosas, respectivamente; en segundo lugar, los primeros físicos jónicos inquirieron acerca de la constitución del mundo y su funcionamiento; los pitagóricos trabajaron mayormente la política y la religión.

Heráclito resulta original en su propuesta filosófica, porque formula una interrogante distinta: “1 ¿Hay(?)<sup>77</sup> **un saber** de los dioses y de los hombres, / del **orden único de todas**

---

<sup>77</sup> Dado que se trabajará con la Traducción de Caballero del *Refectio* de Mouraviev, es necesario introducir la tabla de símbolos que indican la intervención de Mouraviev en el texto reconstruido de Heráclito.

Serge Mouraviev, *Refectio: Liber ut a nobis restitutus*

CONSPECTUS SIGLORUM

Logos	Texto literal respaldado por las fuentes
<Logos>	Adición textual no respaldada por las fuentes
<Logos>	Adición textual con función de engarce entre fragmentos

**las cosas**<?> [F81 A]” (Caballero, 2012) esta simple pregunta prefigura una concepción distinta del mundo y la vida humana. A continuación, se tratará la concepción de Logos dentro del sistema filosófico de Heráclito, dado que es fundamental para la constitución del mismo. En primera instancia se presentará un cuadro resumido de los sentidos que el término designa para el efesio, los mismos que han sido tomados casi literalmente del riguroso trabajo de Guthrie, salvo leves explicaciones necesarias que facilitan el resumen. Posteriormente se procederá con un ejercicio interpretativo básico; y, para finalizar, se extraerá una conclusión del tema tratado, dado que el Logos es un concepto que atraviesa toda la doctrina heraclítica y, por ende, necesario para la vinculación entre los distintos temas que la ocupan. Por otro lado, para esta parte de la exposición, se utilizará la numeración de Mouraviev, porque su organización resulta consistente con los significados emitidos por Guthrie; a excepción de la explicación de Logos como metrón o, proporción, donde se utilizará también a Bernabé. El motivo que impulsa esta decisión reside en la claridad que permite el análisis de las sentencias en su estado fragmentario, más aún, para un concepto que en la interpretación de Mouraviev esta diseminado por todo el texto. Lo cual no indica una falla por parte del interprete, antes bien, constituye

---

[Logos]	Texto excluido
{Logos}	Texto no literal pero muy próximo a la letra de Heráclito
*Logos*	Texto no genuino pero localizable en un contexto auténtico
<i>Logos</i>	Texto no literal o reconstruido a partir de fuentes doxográficas <sup>10</sup>
<b>LOGOS</b>	Títulos de las grandes <i>unidades de sentido</i> , añadidos por SM
<b>Logos</b>	Títulos de los <i>bloques</i> , añadidos por SM
<b>Logos</b>	Títulos transmitidos por D.L. 9.5
I	Numeración correlativa de los títulos antiguos
/	Numeración correlativa de las grandes unidades temáticas
(1)	Numeración correlativa de los <i>bloques</i>
1	Numeración correlativa de los fragmentos
[F 1] [D 1] [T 1]	Numeración de los fragmentos según <i>Heraclitea</i>
[0]	Numeración de un fragmento reconstruido a partir de la cita de otro autor
/	Separación entre <i>kóla</i> de un fragmento y/o entre fragmentos
...	Laguna

un acierto, porque el pensamiento de Heráclito tiene la facultad de relacionar todas las partes entre sí, por medio de todos sus fundamentos.

<b>Término</b>	<b>Significado/sentido</b>
Logos 1	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Todo lo que se dice (de palabra o por escrito). Desde rumores a tratados filosóficos.</li> <li>• Así, también se dice que hay cosas que merecen <i>lógos</i>. (En el invierno de Escitia &lt;&lt;no hay lluvia que merezca <i>lógos</i>&gt;&gt;, Hdt., IV, 28, 2.</li> <li>• &lt;&lt;imposible de describir&gt;&gt; &lt;&lt;más grande que <i>lógos</i>&gt;&gt; Tuc., II, 50</li> </ul> <p>Las dos últimas significaciones, implican para Guthrie, un cambio de sentido de lo escrito o dicho, hacia los significados de consideración o valía (Historia de la filosofía griega I, 1984).</p>
Logos 2	<p>La idea de &lt;&lt;mención&gt;&gt; ya citada, lleva como consecuencia natural la de valoración, estigma, reputación y, por lo tanto, de fama (Pínd., <i>Isthm.</i> V, 13 y Pyth. VIII, 38) (1984).</p>
Logos 3	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Tomar consideración del pro y los contras, implica reflexión. &lt;&lt;Yo he reflexionado detenidamente&gt;&gt; muestra la transición a &lt;&lt;He reflexionado conmigo mismo&gt;&gt;Eur., <i>Med.</i> 872.</li> </ul>

	<p>&lt;&lt;en su <i>lógos</i>&gt;&gt; se debe entender como en su opinión. Este significado es muy próximo al anterior ya que mostraría públicamente la reflexión (1984).</p>
Logos 4	<p>Otra evolución sencilla a partir del significado de palabra hablada o escrita es la noción de causa, razón o argumento (1984).</p>
Logos 5	<p>Indica la verdad de la cuestión: los reyes verdaderos son &lt;&lt;reyes en el verdadero <i>lógos</i>&gt;&gt;. Hdt., I, 120, 2. (1984).</p>
Logos 6	<p>Medida, plenitud o medida (1984).</p>
Logos 7	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Correspondencia (como corresponde, conforme a)</li> <li>• Relación</li> <li>• Proporción: en relación a este término existen dos formas de entenderlo. La primera es &lt;&lt;de un modo similar&gt;&gt;.</li> </ul> <p>La segunda forma de comprensión refiere a “proporción estrictamente matemática o razón, <i>lógos</i> es frecuente en Platón y Aristóteles, pero probablemente no existe ningún ejemplo documentado, de un modo indudable, desde el siglo v...Sin embargo, si tenemos en consideración las exposiciones en Aristóteles sobre los pitagóricos del siglo v, es imposible creer que no utilizaran la palabra en este sentido.” (1984).</p>

Logos 8	<p>Dos sentidos de suma importancia son: “&lt;&lt;principio general, ley o norma&gt;&gt; y &lt;&lt;la facultad de la razón&gt;&gt;” (1984). Para ejemplificar esta doble significación que parece errónea, Guthrie cita a Leucipo y a Demócrito. Leucipo dice: &lt;&lt;nada acontece por azar, sino todo por un <i>lógos</i> y por necesidad&gt;&gt; la interpretación de Guthrie es acertada al exponer que Leucipo se refiere a que todo está gobernado por leyes universales. Por otro lado, Guthrie cita a Demócrito en Fr. 53: &lt;&lt;Muchos viven según el <i>lógos</i>, aunque no conocen este <i>lógos</i>.&gt;&gt;. Indudablemente está implícita en el sentido del término la concepción de ley natural, sin embargo, la variación semántica expuesta en la traducción de Cornfort y Jewett como &lt;&lt;de acuerdo a la razón&gt;&gt; y &lt;&lt;donde la razón gobierna&gt;&gt;, muestra, para Guthrie, la relación en los dos sentidos (1984).</p>
Logos 9	<p>Definición o fórmula. Guthrie dice que este uso del término está vinculado con mayor claridad a Aristóteles, en quién se lo debe entender de la siguiente forma “...dar una explicación o descripción de algo equivale casi a definirlo...<i>lógos</i>, como hemos visto, puede significar &lt;&lt;razón, causa&gt;&gt;, y para Platón o Aristóteles el <i>lógos</i> (definición) de todas las cosas no es completo, a menos que incluya la razón de su existencia.” (1984).</p>

Logos 10	Hay un sin número de usos del término para distintas significaciones, porque es común en griego. El autor dice: “no debe causar sorpresa encontrarla usada, en ocasiones, en ciertos contextos para los que no existe traducción literal equivalente.” (1984).
----------	--

### a) Logos como fundamento ontológico: *kósmos*-fuego, *physis* y uno

La primera significación necesaria para la exposición del sistema de Heráclito se da a nivel metafísico, este remite al Logos como fundamento ontológico representado y constituido por los siguientes elementos ontológicos: *kósmos*-fuego, *physis* y Uno. Los tres elementos son complementarios y constituyen una estructura metafísica que permite la existencia del Todo-Uno. Así mismo, el logos como principio ontológico es el fundamento teórico del sistema filosófico de Heráclito.

#### Kósmos-fuego

Para el análisis de este elemento se acepta y se sigue la propuesta conceptual y comparación que Hülsz propone entre el Logos-*kósmos*-fuego, sin embargo, no se acepta la identidad que este autor fórmula para *kósmos* y fuego, porque estos términos no son idénticos:

*Kòsmos* es la unidad de todas las cosas, en tanto que representa la presencia y la permanencia del orden en cualquier momento dado de la sucesión temporal de la existencia del todo. **El punto central de la línea 3 de B30<sup>78</sup> es la identificación absoluta de *kósmos* con *pûr aeízoon*, “fuego siempre-viviente”, que aparece**

<sup>78</sup> Fragmento 51 en la traducción y organización de Bernabé.

como culminación de la secuencia temporal antes-ahora-después. **Lo más notorio a primera vista es la reiteración de la eternidad: en el adjetivo *aeí-zoon* (con que se califica al fuego) no sólo se retoma *én aeí*, “siempre fue”, sino también hay un eco de *lógos eòn aieí* (las tres instancias agotan el uso heracliteo generalmente reconocido de *aieí*). Calificar al fuego (identificado con *kósmos*) como siempre-viviente añade un nuevo giro a la eternidad (duración continua y total), sugiriendo la idea de la temporalidad como vida.** El fuego cósmico vive siempre (afirmación que no es necesariamente incompatible con lo que remata el fragmento, a saber, que se enciende y *se apaga*). La marca distintiva de esta concepción ontológica es la idea de un dinamismo racional, en que consiste lo real. Que el *kósmos*, el mundo o universo, el orden total del ser, es fuego siempre-viviente significa que lo real es proceso, tiempo, devenir.

Es improbable que Heráclito haga uso de la identidad de la forma en la que el autor explica, o eso muestran otros fragmentos. Cuando Heráclito identifica distintos términos, por lo general nunca dispone de la idea de identidad lógica aristotélica ( $A=A$ ), o Identidad absoluta, que parece estar implícita en el análisis de Hülsz ‘El punto central de la línea 3 de B30 es la **identificación absoluta** de *kósmos* con *pûr aeí-zoon*, **fuego siempre-viviente**’. La similitud que concede Heráclito a sus términos la explica Kirk de la siguiente forma: “Es evidente que Heráclito no pretendió significar con su expresión “lo mismo” tanto que eran “idénticos” cuanto que no “esencialmente distintos”.” (Los filósofos presocráticos, 2011). Así lo entiende también Mouraviev en su reconstrucción:

**112** Para Uno es lo mismo / vivo y muerto, / lo <mismo> despierto y dormido, / y joven y viejo: / pues esto al invertirse es aquello, / aquello a su vez / al invertirse / esto. [F 88]... **121** {Lo mismo <es para Uno y para nosotros> bueno y malo, [F 5A]} / <placentero y doloroso.>... <Lo mismo es para Uno fatiga y reposo,

*quietud y movimiento.*> / **127** En el cambio descansa. [F 84a] / **128** <Pues> reposo hay en el movimiento. [F 84A] (Caballero, 2012).

La confusión parece presentarse en la utilización del término identificación absoluta, porque este, dentro del contexto de la filosofía griega, remite necesariamente a Aristóteles y, una de las críticas que hace Aristóteles a Heráclito es precisamente la constitución del principio de identidad, para contrarrestar lógicamente la similitud entre elementos opuestos. Así mismo, no es probable que Heráclito haya utilizado en este fragmento el verbo ser, como identificación exacta de dos términos, parecería más adecuado pensar que el efesio utiliza el verbo como muestra de unidad del todo y específicamente como fundamentación de dos principios ontológicos fundamentales.

Más adelante en la cita de Hülsz dice: **‘Calificar al fuego (identificado con *kósmos*) como siempre-viviente añade un nuevo giro a la eternidad (duración continua y total), sugiriendo la idea de la temporalidad como vida.’** Dado que no se acepta la identificación, entonces es necesario trabajar con los dos términos como distintos-similares, equiparándolos en favor del análisis de Logos como fundamento ontológico de la unidad de la realidad. En base a esta premisa, es sumamente interesante lo que Hülsz dice de *kósmos* y de fuego: el primero es ‘la unidad de todas las cosas, en tanto que representa la presencia y la permanencia del orden en cualquier momento dado de la sucesión temporal de la existencia del todo’, y el segundo es eternidad como temporalidad de vida. Hülsz dice:

*Lógos* no es solo el discurso de Heráclito, sino también su contenido, y así significa, además de la racionalidad del discurso, la razón, ley o principio racional en sentido objetivo, ontológico o metafísico: lo que podría llamarse la estructura y la forma de la existencia, el fundamento objetivo de la coherencia de lo real...

De ser así, y justo en la medida en que no se reduzca a la dimensión lingüística, *lógos* queda ligado prospectivamente a la identidad del fuego y el cosmos, y su sentido ontológico resulta reforzado. (Lógos, 2011)

Consiguientemente, sería prudente regresar a Fr. 30 para continuar con el análisis: “Este orden del mundo<sup>79</sup>, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas” (Bernabé A. , 2012).

La cita de Hülsz saca a la luz dos enunciados importantes: *logos* es 1) ‘la estructura y la forma de la existencia’, 2) ‘fundamento objetivo de la coherencia de lo real’. En Fr. 30, como bien lo aclara Hülsz, existe una relación entre *κόσμος* (*kósmos*) y fuego. El orden del mundo es (unidad con) un fuego siempre vivo, que por medio de sus medidas (*métra*) se prende y se apaga. *Kósmos* y fuego actúan como dos elementos distintos, incluso contrarios, el primero representa la unidad de todas las cosas en los diferentes estadios de tiempo, el segundo implica la eternidad que es vida y temporalidad (los estadios de tiempo). Es decir, el primero es la suma de la existencia. El segundo es la temporalidad en la que dicha existencia se mueve.

Es importante la acción de las medidas, tema que se tratará más adelante, sin embargo, es necesario establecer que *métra* define un proceso en el cual el fuego se prende y se apaga. Se podría interpretar este proceso como un ciclo de inicio y fin en el fuego, el mismo que representa los distintos estadios de tiempo en los que la totalidad de la existencia está ordenada. Cada estadio de tiempo implica un orden. Por cuanto, las medidas (*métra*)

---

<sup>79</sup>Siguiendo a Kirk se traduce el término griego *κόσμος* como orden del mundo, orden del universo (*world order*).

determina la relación entre el *kósmos* y el fuego, en la limitación de los dos procesos en un mismo ciclo inicio- fin.

Esta interpretación implica dos posibilidades, o bien existe un solo *kósmos* que cumple con un ciclo inicio-fin marcado por una temporalidad de vida intrínseca a él, o, existen infinitos *kósmos* sucesivos a manera de ciclos inicio-fin, que siempre son los mismos esencialmente, porque están erigidos por un mismo principio ontológico, pero que se restituyen y se configuran como nuevos ciclos inicio-fin, porque existe una temporalidad de vida que refiere a la eternidad, lo cual les permite ser distintos. En esta disertación se piensa que la segunda opción es la adecuada.

Así mismo, es plausible relacionar el *kósmos* con la definición 2 de Hülsz ‘fundamento objetivo de la coherencia de lo real’. Aquello que designa ‘lo real’ muy bien podría referirse a ‘la estructura y la forma de la existencia’ (léase totalidad de la existencia), que está en perpetuo movimiento debido al ciclo inicio-fin concedido por las *métra* del fuego. Hülsz dice: “*κόσμος* significa aquí la racionalidad inmanente de la realidad como un todo unitario y dinámico: el orden de todas las cosas, sin excepción, tanto en el registro espacial como el temporal.” (Lógos, 2011) . Esta conceptualización, de *kósmos*, a nuestro entender, debería ser la conceptualización de Logos como *kósmos*-fuego.

Dada la explicación anterior, no se debe entender al fuego como principio ontológico en el sentido que los anteriores filósofos físicos entendieron otros elementos naturales. En él se hace presente, a más de la temporalidad, la ley de correspondencia entre lo universal y particular. Mondolfo, parafraseando a Gigon, dice:

...Heráclito desplaza el centro de la investigación, del problema milesio de la sustancia al de la ley del ser y devenir universal: *logos* y *nomos* al mismo tiempo, que por lo tanto es también ley y criterio del pensamiento humano y gobierna

igualmente tanto la vida del cosmos como el obrar del hombre. Heráclito vinculó así la ética y cosmología como ningún otro presocrático; conjugó en el concepto de logos el problema cósmico con el lógico y el moral: por eso Gigon lo considera el primero de los filósofos griegos que ha esbozado una ética en sentido estrictamente filosófico. (Heráclito, 2007)

La ley de correspondencia refiere al paralelismo de lo universal y lo singular, es decir, las leyes que gobiernan el todo heracliteo son extensivas hacia los entes singulares, y dado que el ser humano es un ente singular definido, entonces, está regido por dichas leyes. Por supuesto, la forma como se presentan las leyes es distinta para cada conjunto. Por ejemplo, la ley de unificación es exequible para las personas como un conocimiento de la Justicia-orden de las cosas, que posteriormente se convertirá en ética y, consiguientemente, en política. Esto se atenderá a su tiempo. Lo importante de este tema es que parecería que cada conjunto perteneciente al todo (dioses-hombres-naturaleza) logra las mismas cualidades y características que Logos como fundamento ontológico; por cuanto, si el Logos está sujeto a un orden y cambio en el tiempo y el espacio, entonces, los entes individuales necesariamente estarán sujetos a orden y cambio en el tiempo y el espacio.

La ley de correspondencia se infiere de los siguientes fragmentos de Heráclito:

**155** Por fuego se intercambian todas las cosas / y el fuego por todas las cosas, / lo mismo que por oro las monedas / y por monedas el oro. [F 90] / **156** <Y, al igual que> con polvo de oro fundido / {se hacen las monedas}, / <así ...> [F 5C] / **157** ... Todas las cosas nacen del fuego / y en fuego todas terminan. [F 107F] (Caballero, 2012).

Esta ley es sumamente importante en el sistema filosófico de Heráclito y justifica la existencia de cualidades similares en los entes definidos y en la totalidad.

En conclusión, *Kósmos* es un fundamento objetivo en el que se hace presente una realidad organizada y ordenada por una ley (racional). La realidad organizada designa la totalidad de la existencia. Por cuanto, el *kósmos* es un fundamento racional y objetivo, de la totalidad de la existencia. El fuego complementa al *kósmos*, como su contrario, añadiendo un aspecto sumamente importante: es siempre vivo (eternidad). Las medidas que afectan a fuego también afectan su contrario *kósmos*, por medio de la limitación del ciclo inicio-fin. De dicha limitación en los dos elementos resulta la espacialidad y la temporalidad. Así mismo, dado que los entes singulares representan el fuego y el fuego a ellos (ley de correspondencia), entonces existen, tienen un orden intrínseco y están en orden con los otros entes singulares del todo. Así mismo, poseen un ciclo inicio-fin, lo cual provee cambio, espacialidad y temporalidad, también intrínsecas a los entes particulares.

### Physis

Logos como *kósmos*-fuego es una totalidad ordenada en movimiento (a manera de cambio), que presenta registro temporal y espacial. Por otro lado, para esbozar el concepto de *physis* es necesario extraerlo de los fragmentos en los que se la nombra, a saber en:

Fr 1 De esta razón que existe siempre, resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón, se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dicho y hechos; de estos que voy describiendo, descomponiendo cada uno según su (la)<sup>80</sup> **naturaleza** y

---

<sup>80</sup> Hülsz dice que se no sería improbable traducir de esa forma este fragmento en relación a la *physis*, porque graficaría con mayor claridad el significado el efesio otorgó a este término.

explicando cómo se halla(n) (relacionados)<sup>81</sup>. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos.

Fr. 8 La verdadera naturaleza gusta de ocultarse.

Fr. 9 Ensambladura invisible, más fuerte que la visible.

Fr. 59 Una sola naturaleza de cualquier día; un día es igual a otro.

Fr. 64 Las estaciones, que traen consigo todas las cosas. (Bernabé A. , 2012)

Es importante recordar el concepto de *physis* presente en los anteriores filósofos físicos como una dualidad de sentido en la que se halla inmerso el problema del origen de la naturaleza que obliga a la especulación metafísica y, el resultado de esto, que constituye el ente material perceptible por los sentidos, como objeto de la investigación empírica. (Jaeger, 2012)

En primer lugar, en Fr. 1 se dice que todo transcurre debido a Logos. Cuando habla del todo, es factible observar una referencia al *Kósmos*-fuego, es decir el Logos como fundamento metafísico en una de las tres acepciones. Dado que este Logos está presente siempre, entonces los hombres tienen experiencia de él, sin embargo, por la necesidad no lo pueden distinguir, por eso, dice Heráclito, que parecen inexpertos. El Logos se hace presente a los inexpertos de dos formas: 1) como dichos; 2) como hechos. Heráclito definirá y separará los anteriores para poder analizarlos, según su naturaleza. Posteriormente, procederá a explicar qué son y cómo están relacionados. En primera instancia *Physis* implica materialidad, pero de una forma muy particular: como forma de

---

<sup>81</sup> Siguiendo la interpretación de Bernabé: “descomponer cada parte y examinar luego la relación que hay en ellas.” (Fragmentos Presocráticos de Tales a Demócrito, 2012)

ser verdadero. Hülsz dice que la expresión ‘dividiendo cada cosa según su naturaleza’ no debe ser necesariamente traducida así, porque:

la expresión *katà phúsin...* tiene carácter adverbial y modifica a la acción de “dividir”. La oración culmina con la especificación del objeto de la división: ... “cada cosa” (es decir, cada una de las “cosas” recién mencionadas: “tanto palabras como obras tales como las que yo expongo, dividiendo cada cosa según naturaleza” ... En tal contexto, “cada cosa” tiene una resonancia peculiar: la referencia es primariamente a las cosas que constituyen la experiencia humana; por su parte, la declaración del singular “cada cosa” evoca lo universal (o lo reitera, pues ya antes se dijo que “*todas las cosas* suceden según este *lógos*”): cada cosa es cualquiera de entre *todas*. Lo revelador es la aparente paradoja de que cada cosa tenga su naturaleza, su propio ser y su propia ley, y a la vez que este ser y esta ley sean, en cierto sentido, uno y lo mismo para todas las cosas. (Hülsz Piccone, 2011)

Si cada cosa implica materialidad en cuanto verdad de ser y, dentro de la formulación sintáctica de la sentencia de Heráclito se puede entender a la naturaleza de las cosas singulares, como la naturaleza del todo, entonces, es factible que la naturaleza del todo implique la materialidad de este como verdad de ser. De allí que Hülsz afirma que *physis* debe ser considerada como:

...algo así como un fundamento último, en sentido ontológico y gnoseológico, en que se apoya el *lógos* como discurso verdadero, la norma paradigmática que supone la noción de una *totalidad* compleja, consistente en un conjunto de partes debidamente ensambladas, en cuya unión puede decirse que consiste el objeto propio de la *diáresis*, análisis o literal división. (2011, pág. 181)

Es factible observar la diferencia entre el concepto de *physis* de los primeros filósofos jonios y Heráclito; los primeros prestan atención específicamente a la concepción del

origen y al estudio de lo que de él deviene; Heráclito, entiende por *physis* a un todo material que presenta relaciones complejas entre los entes singulares (naturaleza de cada cosa). Así mismo, los primeros jonios conciben a la materialidad de la *physis* como un estadio posterior al problema del origen. En el caso de Tales, el origen es de corte material, por eso se acepta que este origen designe principalmente espacialidad, pero en Anaximandro y Anaxímenes el origen es de naturaleza indeterminada. Con mayor fuerza en Anaximandro el *ápeiron* no tiene materialidad, sin embargo, es eterno; por esto, parecería prudente decir que este filósofo parte desde una noción de temporalidad. Por otro lado, en Heráclito no hay algo subyacente a la materialidad de *physis*. Ella, como materialidad que designa una verdad de ser y totalidad compleja debidamente ensamblada por sus partes, solo puede constituirse como tal, en cuanto está aunada a los elementos ontológicos de *kósmos*-fuego. Solo cuando se unen los tres elementos *kósmos*, fuego y *physis*, entonces se establece el orden del mundo que presentará registro espacial y temporal. Así mismo, el proceso de unificación de las cosas y constitución de leyes, permite que las entidades individuales forjen al interior su propio orden material, supeditado a las leyes que gobiernan la totalidad.

Por supuesto, Heráclito, al igual que los anteriores filósofos físicos, entiende la naturaleza como objeto de conocimiento, sin embargo, la diferencia es que Heráclito no se conforma con el estudio de los entes, trasciende hacia las relaciones que estos entes poseen entre sí y que permiten la unión del todo. Son las relaciones y el estudio de ellas, objeto de la especulación metafísica que implica el orden de todas las cosas. Las formas de relacionarse están en el campo de la ontología antes que en el campo de la física. No obstante, existen algunas relaciones que apuntan al campo de lo físico, solo como consecuencia de las relaciones en el campo metafísico. Por ejemplo, la vida como un proceso material.

Por otro lado, el Fr.8 alude a la naturaleza en tanto ensambladura del todo, en este sentido se la entiende como oculta. Probablemente lo que se quiere decir aquí es lo siguiente: la realidad objetiva está compuesta de entes definidos que se relacionan entre sí, pero los entes y las relaciones están sujetas a la acción unificadora de los elementos ontológicos de logos (kósmos-fuego, physis y Uno). Entonces, son estos elementos de logos como principio ontológico, aquellos que son necesarios para que las entidades logren relacionarse y conformar la realidad. Por cuanto, la verdadera naturaleza alude a lo necesario que no se observa, en detrimento de aquello que es observable: la realidad objetiva. Así mismo, lo que se dice en Fr. 9 está estrechamente relacionado con la naturaleza oculta, pero afirmándola con un tono ontológico; por que confirma la estructura del logos como principio ontológico.

El todo enuncia el vínculo legislado e indispensable entre las relaciones y las cosas, que en su acoplamiento deviene en *kósmos-fuego-physis*. Todo el proceso sucede al mismo tiempo, sin embargo, dada la naturaleza igual y distinta de *kósmos-fuego* y *physis*, la diferencia se puede observar a vista de los que las estudian. Es poco probable observar los elementos ontológicos y las leyes, con suerte se las intuye; en Heráclito, específicamente, esto es posible porque el alma humana participa del Logos-*kósmos-fuego-physis*. Sin embargo, resulta más fácil observar el efecto que estas leyes producen, como, por ejemplo, en la generación del ciclo vital de la existencia humana. Entonces ¿por qué se sostiene la supremacía de la ensambladura o armonía invisible frente a la ensambladura visible? Porque el conocimiento de las leyes que están directamente vinculadas con el logos, implica un proceso mayor de auto investigación; método esbozado por Heráclito para recorrer los senderos del logos que yacen en el alma y, sin embargo, no encontrar sus límites. Pero este tema pertenece a la teoría del conocimiento heraclíteo y se lo tratará posteriormente.

Por último, en Fr. 59 ‘Una sola naturaleza de cualquier día; un día es igual a otro’ y en Fr. 64 ‘Las estaciones, que traen consigo todas las cosas’ se expone claramente la relación entre physis y fuego como temporalidad. Lo que probablemente expresan estos fragmentos es que el tiempo, concebido como un ciclo repetitivo, expone, esencialmente, cambio o movilidad. Dado que el tiempo está vinculado al orden del todo y a la materialidad presente en este orden, entonces, permite que la materialidad ordenada cambie. Al cambiar se experimenta un movimiento, de cualquier forma, que este se presente. El cambio puede darse de forma interna y de forma externa. Esto se puede observar claramente en Fr. 40 “A quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima” (Bernabé A. , 2012). El río es una totalidad móvil, esto quiere decir, una totalidad que cumple con su ciclo inicio-fin, espacialmente, y un ciclo inicio-fin temporalmente. Como totalidad, siempre cambia y, Heráclito asocia el cambio con el movimiento. La idea subyacente es que todo movimiento implica cambio, pero no todo cambio implica movimiento: Fr. 56 a) su reposo es cambiar. (Bernabé A. , 2012). Es decir, el cambio puede darse con el movimiento, o sin él, lo imperativo es que el cambio existe:”**130** <Pues aquí y allá> todo se escapa <siempre>, / nada permanece quieto. [F 81Bac]” (Caballero, 2012).

El movimiento del río expresa cambio espacial y temporal. Es cambio espacial porque el río representa un todo material y es cambio temporal, porque existe un movimiento en el tiempo que permite la sucesión del mismo. Para Heráclito el tiempo siempre se mueve hacia adelante y prefigura un ciclo establecido que es imposible violarlo, sin embargo, una vez terminado el ciclo, reinicia. Un ser humano, no muere, después envejece, es joven, niño y por último nace. Entonces, el todo funciona de esta forma, cambia en temporalidad y en espacialidad, nunca solo de una forma. Probablemente, Fr. 56, expresa de forma irónica el cambio constante de lo Todo-Uno.

Por otro lado, existe en el fragmento del río un elemento más, el ser humano que esta dentro de él. El ser humano es un ente definido que conforma el Todo-Uno, observa el cambio espacial y temporal del universo, y está consciente, que en él también existe un cambio temporal y espacial. Específicamente por que muere, y porque su cuerpo, que da cuenta de la espacialidad, porque es materia, también cambia. Para el ser humano, el cambio del universo es externo, y su propio cambio es interno. Para el universo, su propio cambio y el del ser humano es interno, y el cambio externo se da en el cumplimiento del ciclo inicio-fin al que el todo está sujeto.

En conclusión, *physis* concede materialidad al orden del mundo cambiante que presenta registro espacial y temporal. Cuando se unifican *kósmos*-fuego y *physis*, se establece un orden de la realidad legislado por algunas leyes. Las leyes ordenan a los entes definidos y a sus relaciones. Así mismo, los seres humanos, vinculados por el alma pensante al principio ontológico, pueden conocer la manifestación material de las leyes que gobiernan el todo de modo directo, más no a las leyes mismas, sin embargo, por medio de la auto investigación, el conocimiento de las leyes puede ser desentrañado.

### **Ser-Devenir**

Uno de los resultados en la interacción de los componentes ontológicos *physis*- *kósmos*-fuego, es la contradicción estructural de Logos ser-devenir. El ser se refiere a la totalidad material ordenada de la realidad. Así mismo, el devenir es el cambio temporal al que la totalidad material ordenada este sujeto. De allí que Logos es un orden material fluctuante. El orden material concedido por *kósmos-physis* posee una organización permanente de la realidad legislado por algunas leyes del logos. Este orden permanente, que designa la permanencia de un orden cualquiera, antes que de un tipo específico de orden, está sujeto al cambio concedido por fuego-*physis*, es decir, a un cambio y movimiento en el tiempo. Por ejemplo, una guerra plantea algunos elementos regidos por algunas leyes. Existen por

lo general dos frentes. Cada uno de los frentes puede estar integrado por algunos bandos. Antes de iniciar la batalla, se proponen leyes de guerra, que garantiza algunas medidas. Finalmente, la guerra inicia y en algún momento debe terminar. Todo esto es *kósmos-physis*. Por otro lado, el tiempo de duración que posee el proceso de guerra es *physis-fuego*. En él, las personas mueren, las batallas inician y terminan, al final existe un frente ganador. *Physis-fuego* explica el devenir y la certeza absoluta de que el devenir produce cambios en la estructura de la realidad subyacente. Lo importante, es que dicha realidad, siempre tendrá un orden, no siempre el mismo, no hay un orden permanente, solo existe el orden que se va moldeando en la acción del devenir. De allí que se pueda afirmar que, en Heráclito, lo único que permanece es el cambio de la totalidad. Por eso, en ciertas ocasiones, existe una configuración del todo y posteriormente, podría existir una configuración que implique un orden contrario al anterior. Lo interesante del cambio, a más de perpetuar la existencia y vida, es la capacidad que el ser humano tiene para conocer el mismo. Este tema se tratará en la teoría de conocimiento.

### **Uno (sobre la divinidad)**

Logos-Uno para Heráclito tiene un significado divino, pero no en el sentido religioso, o por lo menos, no en el sentido religioso de su tiempo. Para él el logos Uno es un principio material y cambiante que designa la totalidad de la existencia ordenada bajo leyes universales. Este principio ontológico se asemeja a la vida y muestra el surgimiento de una nueva forma de comprender la religiosidad, gracias, por un lado, al desarrollo filosófico en Jonia, que prorrumpió en el espíritu del pueblo en general, desarraigándolo en gran parte de su relación con los mitos homéricos; por otro lado, o debido a este suceso, aparece la necesidad de buscar nuevas formas de religiosidad, lo cual impulsó el establecimiento de algunos movimientos religiosos como el orfismo, los misterios báquicos y los pitagóricos. Heráclito, abrumado por este tipo de movimientos religiosos

que, en su opinión, eran indignos y perniciosos, piensa que es necesario elevar el sentimiento religioso al identificarlo con un nuevo tipo de creencia que esté fundamentada en la razón, la justicia y la belleza (Jaeger, 2012). Así lo muestra Fr. 84: “Lo sabio, que es solo y único, no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus.” (Bernabé A. , 2012). Es claro que lo Uno designa al *logos-kósmos-fuego-physis*, sin embargo, la confusión podría residir en la frase ‘no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus’. Como se expuso en el inicio, Heráclito piensa que es necesario elevar el espíritu del pueblo griego y está consciente que la religión es parte fundamental de este, porque, entre otras cosas, por medio de ella y su forma de expresión, la poesía, se han transmitido una serie de conocimientos de todo tipo, sin mencionar de la cohesión social y cultural que implica los rituales religiosos en las diferentes culturas. De esta forma, el efesio entiende que una nueva propuesta filosófica como la suya, con una profunda y amplia repercusión en el cotidiano vivir del pueblo, ya que abarca la gnoseología, la ética y la política, no puede dejar de lado aquello que ha sido fundamental para la transmisión del conocimiento del pueblo heleno. De allí que Logos debe necesariamente poseer una contraparte religiosa, que no elimina la religiosidad tradicional del pueblo, pero que tampoco le concede una jerarquía mayor a él. El monismo de Heráclito es religioso en cuanto expresa una superioridad racional, frente a la religión tradicional politeísta. Mondolfo dice: “Los conceptos de logos y ley divina son complementarios: los hombres deben seguir esta ley si quieren vivir; trabajar contra ella es ir en busca del desastre.” (Heráclito, 2007).

Así mismo, para postular la superioridad del Logos-Uno divino en detrimento del politeísmo griego, Heráclito inicia una campaña contracultural, en la cual ataca precisamente la naturaleza vulgar y escasa de racionalidad, en su opinión, de los rituales

báquicos. Asemejando la condición narcótica de los griegos y la práctica orgiástica a las almas húmedas:

Fr. 86 Tratan de purificarse con sangre, de otra sangre contaminados como están, como si uno que se ha metido en barro, con barro se lavara. (por loco se le tomaría si algún hombre se percatara de que estaba obrando así) Además les rezan a esas estatuas, como si uno estuviera charlando con las paredes, sin saber nada en absoluto de qué son realmente dioses y héroes.

Fr. 50 Si no celebraran la procesión en honor de Dioniso y no cantaran el himno a las vergüenzas, harían lo más desvergonzado. Pero Hades es el mismo que Dioniso, por el que enloquecen y hacen bacanales.

Fr. 87 En aquello que los hombres toman por misterios sagrados se inician impiamente.

Fr. 69 Un adulto, cuando se emborracha, se deja llevar por un niño pequeño, vacilante, sin darse cuenta de hacia dónde camina, por tener húmeda el alma.  
(Bernabé A. , 2012)

Como se verá más adelante, el alma caliente es aquella que está en mayor cercanía con el logos, porque relaciona la cercanía del alma pensante con el fuego. Y si las almas que se acercan al fuego, se acercan más a la racionalidad y divinidad o la sabiduría ‘Lo sabio, que es solo y único’, entonces, aquellas que están húmedas, se alejan de la racionalidad y caen en la locura: ‘por loco se le tomaría si algún hombre se percatara de que estaba obrando así’.

Por otro lado, el dios Apolo, o la Sibila que enuncia la palabra del dios, está en mayor consideración que Dionisio, porque Apolo es el dios de la razón. Sin embargo, también presenta inferioridad ante el Logos-Uno:

**67** El soberano, / a quien pertenece el oráculo de Delfos, / ni dice ni oculta, / sino que da pistas. [F 93] / **68** <Y> la Sibila, / que con boca delirante / profiere mensajes sin risa, / sin afeites ni aromas, / mil años alcanza con su voz / por obra del dios. [F 92]... **74** He buscado dentro de mí mismo. [F 101] / **75** No a la manera humana, / sino con ayuda del Dios /, **más que la Sibila / he aportado luz.** [F 16A] (Caballero, 2012)

La reconstrucción de Mouraviev relaciona los fragmentos expuestos y, otros que se han quedado por fuera, de forma muy particular e interesante; se entiende en **68** la consideración al dios Apolo, sin embargo, es prudente señalar que desde **74** los fragmentos toman un sentido distinto, a saber, la auto investigación con la ayuda del dios permite a Heráclito –en cuanto no solo prescribe la auto investigación, sino que la practica– hablar con más claridad que la Sibila. Es lógico pensar que el efesio no se refiere aquí a Apolo, sino al Logos y su contraparte divina. Solo siguiendo o atendiendo al Logos, el ser humano logra claridad espiritual e intelectual: Fr. 26 “No escuchándome a mí, sino a la razón (logos)<sup>82</sup>, sabio es reconocer que todas las cosas son una” (Bernabé A. , 2012). Es decir, la unidad ontológica y divina de Logos permite al ser humano entrar en razón.

Posterior al análisis que se ha realizado de los tres elementos de logos como fundamento ontológico es necesario emitir algunas conclusiones. En primer lugar, la compleja relación que se da entre los tres elementos: *kósmos*-fuego, *physis* y Uno permite entender tres esferas sobre las que se erigirá el sistema de Heráclito: la primera en relación a las

---

<sup>82</sup> El paréntesis es mío.

leyes que gobiernan el mundo: el orden de la realidad como espacialidad, el fuego como temporalidad y la acción de las medidas como delimitación de un cambio. En segundo lugar, *physis* concede materialidad al orden de la espacialidad y al movimiento de la temporalidad. El mundo solo logra ordenarse cuando *physis* se incorpora a la estructura espacio-temporal que está en cambio permanente. Una vez que *physis* entra en juego, aparece una contradicción estructural interesante de Logos: ser-devenir. Esta contradicción permite la permanencia del cambio tanto del espacio como del tiempo. Así mismo, para Heráclito es imposible la separación del espacio, el tiempo, el cambio y la materialidad, porque sin dicha estructura, la existencia sería imposible. Heráclito piensa que esta estructura unificada da muestra de una divinidad.

La segunda esfera apunta al conocimiento de los seres humanos del Logos, pero esa esfera aún es necesaria explicarla. Y la tercera esfera implica la necesidad de una renovación cultural del pueblo heleno, por medio de la religión y la educación. Por supuesto, la razón o la adquisición de la misma, basada en la auto investigación y la consecuente emisión de lo aprendido, juegan un papel fundamental en la renovación cultural.

Así mismo, Heráclito recurre a una fundamentación metafísica del mundo y de su propio sistema de filosofía, como partida de una interesante propuesta epistemológica, ética y finalmente política.

Una vez consumado el análisis de los elementos de Logos como principio ontológico, es necesario exponer distintas leyes que gobiernan la realidad objetiva del todo, que paradójicamente también son llamadas Logos, pero cada una de ellas tiene una función diferente. Tal vez, el efesio designaba con el mismo término a distintos aspectos de su teoría, porque quería mostrar la unidad de la totalidad. Es imposible saberlo, pero, como

antes se mencionó y se mostró, hay que dejarse guiar por otros estudiosos que han logrado comprender la diferenciación de sentidos que existe en cada acepción de Logos.

### **b) Logos como ley universal de unificación y como facultad de la razón**

El fragmento 1<sup>83</sup> antes citado, permite ingresar directamente a dos de los más importantes sentidos de Logos para Heráclito: el primero como **saber** “donde la razón gobierna” (1984) y el segundo como **ley universal de unificación** “...del orden único de todas las cosas...” (2012); hay un tercer concepto relacionado a la proporción y correspondencia que presenta mayor dificultad de visualizar, sin embargo, se lo explicará más adelante. La interrogante es, indudablemente, acerca del Logos como saber, uno que es asequible a los dioses y los hombres. Dentro de ella se entrevé tres conjuntos a ser estudiados: los dioses, los hombres y todas las cosas que no son ni dioses ni hombres, que bien podría ser la naturaleza. Así mismo, el logos como ley ordenadora, tiene un carácter fundamental de unificación, porque es la responsable de cohesionar los conjuntos y los elementos internos de ellos.

Inmediatamente después, la reconstrucción de Mouraviev dice: “2 De justicia los sin ley/ no habrían tenido necesidad/ si así no fuese. [F 23]” (2012, pág. 182). Es notorio que Heráclito afirma la interrogante inicial presente en el *Refectio*. De este fragmento es importante analizar dos términos “justicia” y “los sin ley”. La justicia es un saber que los dioses y los hombres pueden conocer del orden único de todas las cosas. Aquello que designa “los sin ley” debe referir necesariamente a los conjuntos de los dioses y los hombres, porque, si la justicia legisla los tres conjuntos establecidos, se debe entender que todos ellos tienen ley. Sin embargo, parecería que no todos son conscientes de que la tienen, o, en todo caso, no la aceptan. Dado que solo los dioses y los hombres tienen una

---

<sup>83</sup> “1 ¿Hay(?)<sup>83</sup> un saber de los dioses y de los hombres, / del orden único de todas las cosas<?> [F81 A]” (Caballero, 2012)

capacidad cognoscitiva, solo estos pueden ser los ignorantes de la ley, o, irreverentes de ella. Por otro lado, es importante resaltar que una de las formas en las que afecta la ley universal al conjunto de la naturaleza, es por medio de relacionar los entes definidos presentes en ella (los tres conjuntos).

El fragmento 1<sup>84</sup>, comúnmente considerado el inicio del libro de Heráclito, arroja información pertinente acerca del tema anterior:

De esta razón, que existe siempre, resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón, **se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno, según su naturaleza y explicando cómo se halla.** Pero los demás hombres, les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos. (Bernabé A. , 2012)

Heráclito está en plena conciencia de la necesidad de separar las partes del todo para analizarlas simultáneamente con sus funciones. Como se dijo anteriormente, el logos como ley de unificación actúa en cada subconjunto, sin embargo, no se puede descartar, que la acción de Logos sea particularmente distinta. El motivo por el cual la ley de unificación actúa de forma distinta, se debe a que cada subconjunto presenta una clase diferente de entidades que lo conforman, que son, como veremos más adelante, sustancialmente iguales. No es lo mismo la justicia a nivel político para los seres humanos, que para el mar y el aire como elementos de la naturaleza. En consecuencia, la

---

<sup>84</sup> En la interpretación de Mouraviev es el fragmento 10 y se encuentra dentro del proemio: "Aunque este Discurso existe / perpetuamente / se quedan los hombres sin entenderlo, / ya sea antes de haberlo escuchado / ya sea nada más escucharlo. / Pues, aunque todas las cosas suceden / según este Discurso, / a gente sin experiencia se parecen, / cuando experimentan / palabras y acciones / tal cual yo las expongo, / distinguiendo cada una según naturaleza / y mostrando cómo es. [F 1a]"

ley debe adecuarse a cada subconjunto, precisamente para lograr unificar a los mismos en el todo.

En esta función de logos aparece una tensión interesante entre los subconjuntos, que se la puede observar más adecuadamente, mediante la ejemplificación: 1) hombres-naturaleza; 2) hombres-dioses.

1) Para el conjunto de los hombres el logos se presenta como justicia, es decir, cómo saber del orden único de todas las cosas. Una tercera parte de todas las cosas, es el subconjunto de la naturaleza. En la naturaleza el logos actúa constituyéndola como entidades objetivas relacionadas por leyes propias. Dado que el logos como ley universal de unificación apunta a relacionar estos dos subconjuntos, entonces la forma en la que lo hace es permitiendo que el ser humano logre conocer las entidades objetivas y sus leyes propias de relación, esta forma de relación del ser humano y la naturaleza, se la puede conocer propiamente en la significación de Logos como Amor.

2) Por otro lado, el fragmento 4 dice: “<Ni siquiera> el Sol, /que por naturaleza/ tiene el tamaño de un pie humano, / traspasará los límites asignados: /si <ex>cediera su tamaño, / las Furias, ministras de Justicia, lo descubrirán.[F3-94]” (2012, pág. 182). Esta sentencia parece sugerir la importancia de la justicia, incluso para los dioses, especialmente para Apolo, que era representado por el Sol. Apolo simbolizaba el orden, la razón y la belleza dentro de la divinidad; es decir: una normatividad ética, reflexiva y estética. Si dicha normatividad divina debe regirse por la justicia del orden del todo; entonces la justicia referida por Heráclito rige a la normatividad apolínea. De allí que, la belleza, el orden y la razón que apolo entrega a los seres humanos, solo sirve, en cuanto no está contrapuesta a la belleza, la razón y el orden del Logos.

Por otro lado, los seres humanos que escuchan el discurso (Logos) de los falsos testigos y fácilmente son seducidos, son considerados necios: “5 El hombre necio / ante cualquier discurso suele quedarse pasmado. [F 87]” (2012) Pero la necedad no se presenta solo en aquellos que resultan embriagados por discursos ilusorios, sino incluso, en el discurso emitido: “6 De cuantos discursos he escuchado, / ninguno llega hasta el punto de reconocer/ que lo sabio de todas las cosas/ está separado. [F108]” Lo sabio, al contrario de la necedad, está presente en el Discurso (Logos), con el que se muestra el orden de todas las cosas.

Es indispensable mencionar el modo en el que las relaciones parecen establecerse cuando las entidades se unifican. Cada entidad específica contiene en ella funciones específicas. Cuando una entidad cumple con una función, es factible que otra entidad logre adherirse al sistema del todo, porque, la función de esta última concuerda de alguna forma con la de la primera entidad. Cuando dos funciones de entidades se complementan en cualquier tipo de variación que sea, entonces se establece una relación. De allí, por ejemplo, que las relaciones puedan ser o bien contrapuestas o no; sin embargo, Heráclito, concede mayor relevancia a las relaciones de contraposición, porque ellas permiten cohesionar de forma más sólida al sistema, concediéndole movimiento. De este tema se tratará más profundamente en el acápite perteneciente a la teoría de contrarios.

Consecuentemente, Logos como unificación universal y saber, parece constituir una ley que gobierna todo lo que existe, así mismo, opera por fuera de los tres subconjuntos. La frase “lo sabio de todas las cosas está separado” (2012), parece confirmar lo anterior. Su función general es la de unificación de todo el sistema. La unificación se aplica relacionando a los entes específicos, por medio de sus funciones. Para el ser humano especialmente, esta ley de unificación se traduce como conocimiento de la justicia (leyes) que gobiernan las cosas y a los hombres.

### c) Logos como verdad, reflexión y opinión

La función primordial del Logos en cuanto a un conocimiento adquirido parece ser “8...conocer todas las cosas como Una sola. [F 50] / 9 Porque una sola cosa es lo sabio: / adquirir el prudente juicio/ con el que gobernar / todas las cosas a través de todas. [F 41]” (2012). En este fragmento el Logos debería entenderse en dos sentidos: el de verdad, el de reflexión y opinión. El sentido de verdad se encuentra presente en una porción faltante de la cita del fragmento 8 que dice: “...Quienes no me / escuchen a mí, sino el Discurso, / que confiesen: lo sabio es...” (2012). El ánimo categórico con el que está expuesta esta parte de la sentencia, indica, el Logos como la verdad presente en el lenguaje. Por otro lado, el sentido de reflexión y opinión se presentan, el primero, en la adquisición del prudente juicio<sup>85</sup>; el segundo, en la enunciación del juicio. Este hecho es consistente con la emisión de una opinión lograda posterior al acto de reflexión. Entiéndase que, en la forma original de esta porción de la sentencia 8: “...Quienes no me / escuchen a mí, sino el Discurso, / que confiesen: lo sabio es conocer todas las cosas como Una sola. [F 50] / 9 Porque una sola cosa es lo sabio: / adquirir el prudente juicio/ con el que gobernar / todas las cosas a través de todas. [F 41]” (2012), el acto reflexivo y, posteriormente expositivo, en forma de juicio, solo puede existir, si es que existe el logos como verdad. Es necesario señalar que los dos sentidos expuestos de logos, se hacen presentes en la esfera del lenguaje y el lenguaje solo se presenta en los seres humanos.

### d) Logos como lenguaje

Otro de los sentidos del Logos, sumamente relacionado con el anterior, está expuesto en: “11 Tras haber escuchado sin entender, / a sordomudos se parecen; / de ellos da fe el refrán: / <<Presentes, están ausentes>>. [Fr 34] / 12 ¡Incrédulos! / No sabiendo escuchar,

---

<sup>85</sup> La forma de adquisición pertenece a otro apartado que se estudiará adelante, el relacionado a la teoría del conocimiento; sin embargo, para propósitos de claridad de este apartado es necesario enunciar que el acto reflexivo es de suma importancia en la adquisición del conocimiento del Logos

tampoco saben hablar. [F19]” (2012). Es decir, el logos tiene la cualidad de ser expresado por medio del lenguaje, cualquiera que este fuera; esta exposición tiene tanta relevancia ontológica que da sustancia a los entes individuales dentro del conjunto de los seres humanos. De allí que los que no lo escuchan <<Presentes, están ausentes>>, y como están ausentes, no pueden enunciarlo. Es decir, no pueden emitir juicios, razonamientos y argumentos, que están relacionados tanto con una actitud reflexiva, como con la enunciación lingüística.

#### **e) Logos como medida**

Así mismo, la enunciación del logos está relacionada con el actuar del ser humano, pero uno muy particular que se describe en: “15 Y a los demás hombres se les escapa / cuantas cosas hacen despiertos, / exactamente cómo / olvidan / cuantas hacen durmiendo. [F1b] 16 No hay que actuar ni hablar/ como si estuviéramos dormidos...” (2012). Este fragmento relaciona la necedad con la somnolencia y la vigilia con la sabiduría. Para mayor entendimiento de esta relación es necesario explicar el contexto político y religioso en el que Heráclito vive. En referencia a la religión, hay una influencia del orfismo y los rituales báquicos en el pueblo. Así mismo, los ideales de la democracia empiezan a llegar a Éfeso. Heráclito se opone firmemente a estas dos condiciones sociales del pueblo efesio y compara a aquellos que siguen, tanto los ideales de la democracia, como la religión órfica y los rituales báquicos, a personas que no han alcanzado lo sabio. En consecuencia, dice en: “17 Pues también los perros ladran / a aquellos que no conocen. [F 97] / 18 Las opiniones de la gente: / ¡Juegos de niños! [F 70].” (2012). Por supuesto, la metáfora de los perros y lo desconocido, grafica claramente una actitud de indisposición ante el Logos como verdad a establecerse entre todos los seres humanos. Y, por otro lado, aparece otro de los significados de Logos, como una opinión vulgar, sin reflexión alguna.

Por tanto, la reflexión vinculada a otra forma de entendimiento de logos, es necesaria para que los seres humanos alcancen la razón común. Solo cuando se trata cualquier tema, por irrelevante que sea, con la reflexión, se es medurado, y de este modo, la gente se acerca a las almas secas. Este tema se lo tratará a su debido tiempo.

#### **f) Logos como μέτρον (proporción)**

Un significado más complejo del Logos refiere a la proporción o, como designa su término griego, μέτρον; al latín se lo ha traducido como *ratio* y el significado es el de razón matemática, más cercana a la concepción pitagórica del término, que heraclítea. Para los pitagóricos, la idea de μέτρον asentía un constitutivo esencial a modo de proporción geométrica, que posteriormente deviene en la forma de una entidad. Las entidades eran realidades naturales que poseían proporción geométrica y forma. En Heráclito aparece de dos formas, la primera como límite ontico y ontológico; la segunda, como medida geométrica. A continuación se definirán las dos concepciones.

*Μέτρον*, en su modalidad de límite ontico designa la definición-determinación de los entes que constituyen el todo. En este sentido μέτρον, bien se podría equiparar con el término aristotélico *ousía* (substancia), como lo propone Pintado "...considerar...la posibilidad de que el metrón...remita al espacio en el que el ser se da, a lo dado mismo, al <<ser determinado>>, o dicho de otro modo: al ser en sus determinaciones no subjetivas ni relativas sino ontológicas —sus contornos y propiedades ontológicas" (El concepto de metron, 2017). Por supuesto que para Aristóteles aquello que es lo determinado no puede ser otra cosa o, por lo menos su contrario, porque esto violaría el principio de no contradicción, que precisamente establece en la lógica para contrarestar, entre otras, a la teoría de contrarios de Heráclito. Se argumenta generalmente en contra de Aristóteles diciendo que su juicio es anacrónico y está consolidado en base a sus propias ideas y no a las de Heráclito. No parece pertinente inmiscuirse a dicha discusión, en primer lugar

porque la bibliografía acerca del tema es basta y, en segundo lugar, porque aquello propiciaría una distracción de lo que se está tratando.

Si el logos como *μέτρον* detemrina los entes que conforman los conjuntos, y posteriormente el todo, entonces, lo más seguro es que determine también la función de cada entidad, por la cual se establecen las relaciones que dan unicidad y orden al todo. Esta concepción del concepto de *μέτρον* plantea una pregunta de suma relevancia: ¿qué es el ente en Heráclito? Por supuesto, la respuesta previsible acota una determinación ontológica, pero, en este autor, se debe proceder con suma cautela. Para comprender la concepción de ente es necesario exponer otros conceptos del autor, a saber: Discordia, Amor, Armonía y Justicia.

Por otro lado, como límite ontológico designa el ciclo inicio-fin del todo. Este tema se lo trató en el acápite perteneciente a *kósmos-fuego*, precisamente cuando se habla de *métra* en el fragmento 51<sup>86</sup>. Las medidas del fuego dictan el inicio y el fin de un ciclo, que es el todo. Una vez que el todo llega a su finalidad, entonces se vuelve a crear otro ciclo. Es decir, otro orden material y cambiante del mundo que presenta registro espacial y temporal, y en su unidad de todos los elementos es divino.

Esta, tal vez, sea la hipótesis más importante de esta disertación, porque no es plausible encontrarla en trabajos anteriores. Para ejemplificar dicha hipótesis y reforsarla, se usará como ejemplo el cambio universal y el tiempo histórico. Se dijo anteriormente que el cambio podía ser externo e interno, y en relación al todo, el cambio interno se lo podría asociar con el tiempo histórico, por otro lado, el cambio externo es el que presenta problemas y se lo asociará a un cambio universal.

---

<sup>86</sup> "Fr. 51 Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según **medidas** y apagado según medidas." (Bernabé A. , 2012)

En el ciclo inicio-fin del todo, asociado al cambio externo, se presupone que en un instante determinado de la eternidad, inicia un orden del universo. Cuando incia el ciclo del todo, aparecen tres elementos estructurales sobre los que el universo existirá. Estos elementos son espacialidad, temporalidad y materialidad, los mismos que estan en perpetuo cambio, porque la estructura del todo se mueve a su fin. Al mismo tiempo que la estructura se ensambla, los elementos de la materialidad que estan sujetos al tiempo y al espacio, se ordenan y unifican, creando relaciones entre ellos. Así mismo, la ensambladura de los entes definidos se da por algunas leyes necesarias intrínsecas al todo; por ejemplo, la ley de unificación. Finalmente, el ciclo del todo llega a su fin en la eternidad, pero inicia nuevamente. Incluso, Heráclito parece dar una cifra acerca de la duración del ciclo inicio-fin: Fr. 65<sup>87</sup> “De acuerdo con Heráclito, el Gran año son diez mil ochocientos años solares” (Bernabé A. , 2012).

En relación al cambio interno, se lo puede asumir en el cambio de los diferentes estadios históricos del universo. En la realidad mas cercana a Heráclito, es decir, el planeta tierra, es plausible observar el cambio histórico con mayor facilidad. Por ejemplo, Heráclito tiene conciencia de su momento histórico, entiende que el pensamiento filosófico, la religión y la política de su tiempo, gobernadoras de su realidad social y cultural, podían ser cambiadas. Por cuanto, escribe un libro de filosofía en el que ataca a filósofos, teólogos y políticos. Para él, la reflexión, el pensamiento crítico de su actualidad temporal y una actitud ética y práctica acorde a lo anterior, lograban cambiar su realidad. Otro ejemplo radica en el cambio cultural que implica el cambio temporal. Es decir, existe un orden de la realidad actual, que no es el mismo que la de los pueblos antiguos. La filosofía, la ciencia, la economía, la política, la religión y la cultura son distintas entre el Ecuador actual y el Éfeso del siglo V antes de Cristo. Incluso, los individuos son otros, porque,

---

<sup>87</sup> A 13 en la ordenación de Diels-Kranz.

están atravesados de valores, pensamientos y situaciones diferentes. Sin embargo, tanto los griegos antiguos, como los moicanos estadounidenses del siglo XVII, y los latinoamericanos actuales, mueren, cambian, son parte de un universo objetivo al que todavía no comprenden y tratan de hacerlo.

Por otro lado, *μέτρον* como medida geométrica se lo puede observar en Fr. 53: “Trasformaciones del fuego: primero, mar, y del mar, la mitad tierra, la mitad ardiente huracan[...] La tierra se esparce como mar y **se mide** en la misma **proporción** que había antes de que se hiciera tierra.” (Bernabé A. , 2012)

En este fragmento, el primer par de términos fuego-mar como dice Gigon, son contrarios de sucesión, pero abstraídos (1985); no es factible que el mar descienda del fuego, sin embargo, para conveniencia de la propuesta heraclítea del todo, es necesario que esta tensión entre contrarios sea ilustrada, dado que, solo después de ella los otros elementos tienen lugar. Así mismo, es interesante que la oposición entre los contrarios, permita que estos se definan y, posteriormente, aparece la necesidad de una medida de aquella limitación: ‘La tierra se esparce como mar y se mide en la misma proporción que había antes de que se hiciera tierra.’ Por supuesto, analizando la proposición que sigue a la conjunción, el sujeto de ella es tácito, pero es notorio que se refiere al ser humano, porque no todos los entes tienen la capacidad de acceder a la razón geométrica, sino solo aquellos que la utilizan para sus propósitos más cercanos. Este fragmento muestra que una vez existente la limitación de los entes definidos, están en la capacidad de ser estudiados, conocidos y limitados por la razón humana, concretamente por la geometría. De esta forma, el concepto de *μέτρον* en Heráclito, no se desvincula de la concepción de medida geométrica de la razón griega, que todos los anteriores filósofos físicos prodigan. Al contrario, muestra que el orden del todo en Heráclito también es geométrico, lo cual confirma la idea de *kósmos* griego como orden y belleza.

Como se observó, el Logos como *μέτρον* es de suma importancia para el orden del todo porque define a los entes y sus funciones. Los entes se relacionan por medio de la concordancia entre las funciones de los mismos. Así mismo, todo ente limitado tiene una medida a la que puede acceder la razón humana. Por ende, el ser humano puede conocer el ente por medio de la razón geométrica y por algunas relaciones que las cosas presenten entre ellas. Pero no puede conocer ni todos los entes existentes, ni todas las relaciones entre ellos, por que el todo es muy amplio.

### **g) Logos como Discordia**

Esta forma de existencia del Logos no está expuesta en el cuadro de significaciones que se presentó siguiendo a Guthrie, surge de la lectura del aporte interpretativo de Mouraviev en el apartado número 4, titulado “Homero o la necesidad de Discordia” (2012), en el que se congrega una serie de fragmentos que ridiculizan la idea de Homero acerca de la muerte de la discordia entre los dioses y los hombres<sup>88</sup>. Finalmente, contrargumenta Heráclito de la siguiente forma al final del mismo apartado:

24 Preciso es que, / siendo **común la Guerra/ ame a Justicia: y todo nace según Discordia/ y a su necesidad se somete.** [F 80] / **25 El conflicto converge/ y de las divergencias/ surge la más bella Armonía. / Y todo nace según Discordia.**[F 8] / 26 <Pues> Guerra / es padre de todas las cosas, / de todas rey:/ a unos los ha designado dioses,/ a otros hombres; / a unos los ha hecho esclavos, / a otros libres.[F 53] / 27 Guerra y Zeus son el mismo. [F 13B ] (2012)

Hay cuatro elementos sumamente interesantes en este contrargumento; Discordia, Justicia, Amor y Armonía. El primer elemento, Discordia, es un generador cósmico de

---

<sup>88</sup>“Ojalá Discordia perezca entre los dioses y los hombres” Il. 18.309

todo cuanto existe; sin embargo, surge una paradoja importante: solo puede converger o estar en guerra aquello que existe. Lo cual precisa el problema: ¿cómo puede Discordia generar lo que ya está generado? A simple vista esto parecería improbable y contradictorio, sin embargo, hay que dejarse guiar por la sentencia 71<sup>89</sup>, “La armonía no manifiesta / es más poderosa que la manifiesta. [F 54]” (Caballero, 2012) y, por una cita de Borges

Como se explicó anteriormente, la armonía no manifiesta esta relacionada con los elementos ontológicos y estructurales de logos, y la armonía manifiesta se relaciona con la unificación de los entes materiales por medio de sus relaciones. Estas dos instancias conforman el todo, que posee un inicio y un fin. Así mismo, la ley de correspondencia del todo con lo individual, concede a los entes definidos una naturaleza propia, en cuanto poseen un ciclo inicio-fin y una estructura ordenada interior. Los entes definidos, junto con sus relaciones, ocupan una estructura establecida del Logos. Al final, la ocupación de los entes definidos en la estructura onotológica, cambia la estructura, y así mismo, el cambio inherente de la estructura que camina hacia su finitud, cambia a los entes definidos. La armonía no manifiesta y la manifiesta, se verán alteradas, al llegar a la finitud del todo. Este cambio que infringen la estructura en las entidades y viceversa, puede ser considerada perfectamente como una guerra. Como una discordia perpetua que ordena a todo y genera la existencia del mismo como un organismo cambiante.

#### **h) Logos como Amor**

Hay entre la discordia o guerra y justicia un vínculo poderoso, el amor: “Preciso es que, / siendo común **la Guerra/ ame a Justicia...**” (2012). Discordia es la generación del todo por medio del cambio colateral de la estructura onotológica y los entes definidos. Por

---

<sup>89</sup> Fr. 9 en la organización fragmentaria de Bernabé.

otro lado, justicia es el conocimiento del orden del todo. El amor unifica a los dos contrarios, el ser humano y las cosas; este vínculo expresa la única armonía posible que puede existir entre ellos, y que no es otra que el conocimiento. Así mismo, entender los entes, es entender algunas de las relaciones que estos guardan entre ellos, como también, comprender tímidamente la estructura ontológica y las leyes de Logos.

Dado que el ser humano se presenta en unidades singulares, y cada una es diferente, aunque remitan a una misma clase y por último a un mismo logos, el entendimiento de los seres humanos entre ellos, es otra forma de armonía. Sin embargo, aquello que no permite que esta armonía se haga plausible es la necesidad, que implica el desconocimiento de la ética, de la política y, en sus últimas consecuencias, la falta de auto investigación, lo cual sugiere la seducción de los seres humanos por los discursos erróneos. Aquí se debería precisar la misantropía de Heráclito, no como una actitud simple y obscena, sino como una consecuencia directa de una falta al Logos, que en su opinión, hace a los necios despreciables.

### **i) Armonía**

“[A 10] / 110 No comprenden los más / cómo <Uno> en la divergencia / consigo mismo concuerda: / Armonía de ida y vuelta, / como la del arco o la lira. [F 51]” (Caballero, 2012)

Es importante establecer dos elementos dentro del fragmento: el Uno es un escenario de Armonía, la Armonía proviene de la tensión entre contrarios.

- **Uno como escenario**

Lo Uno se refiere al todo divino, cambiante y material que presenta registro espacial y temporal. Es plausible pensar que Heráclito situaba al Uno-logos como una especie de escenario o estructura, en el cual operaba Armonía manifiesta. Es decir, la estructura

ontológica de logos es la armonía no manifiesta y se refiere a la unidad que poseen los elementos ontológicos estructurales de Logos, la misma que conjuga a *Kósmos*, fuego, *physis* y uno. Por otro lado, la armonía manifiesta refiere a la suma de todas las relaciones existentes entre los entes. Por cuanto, cuando se señala el concepto de Armonía manifiesta, implícitamente se señala a la totalidad de los entes definidos en relación.

- **Armonía, tensión entre contrarios**

La tensión entre contrarios se da en las dos armonías. En la armonía no manifiesta aparecen los contrarios ser-devenir, los mismos que ya se los analizó. Por otro lado, la suma de todos los entes y sus relaciones constituyen la Armonía manifiesta. Es necesario aclarar que los entes tienen funciones, cuando las funciones pertenecientes a los entes se entrelazan se crea una relación;. Las relaciones pueden resultar contradictorias, porque las entidades y sus funciones, presentes en un mismo todo, lo son. A esta contradicción se la llama tensión; esta es importante porque logra unificar a los entes definidos en una sola totalidad, sin que ellos se anulen.

#### **j) El concepto de ente en Heráclito**

Solo después de la exposición de los conceptos de Logos como ley universal de unificación, logos como proporción o metron, logos como discordia, y armonía, se puede esbozar el concepto de ente en Heráclito. En primer lugar, hay que iniciar aclarando que la entidad existe siempre en relación a algo (otra entidad o el todo); es decir, no existe por sí sola o desvinculada del ciclo dinámico que constituye el todo. Así mismo, es imposible pensar las entidades sin sus relaciones. Por supuesto, las relaciones que las entidades establecen entre ellas, pueden resultar obvias o casi inaccesibles y así como las entidades tienen la capacidad de cambiar por sus ciclos propios, como la vida-muerte, día-noche, etc., las relaciones se adecúan a estos cambios. Tanto las entidades, como las relaciones

que se logran establecer, dan cuenta del logos como fundamento ontológico de la realidad. En este sentido, una entidad no es algo aislado, sino aquello que está en relación, tanto con los otros entes definidos (materiales), como relacionado con la estructura ontológica del logos.

### **k) Teoría de contrarios en Heráclito**

Los elementos contrarios, en las propuestas de los filósofos de la naturaleza, presentan una relevancia destacable para las distintas teorías expuestas. Heráclito no es la excepción, en su doctrina los contrarios juegan un papel de suma importancia, producen el orden del ciclo dinámico. Sería oportuno entender el movimiento como vida misma, una en la que el ser humano está inmerso y puede lograr conciencia de ella. Jaeger dice:

Heráclito funda el dominio de la sabiduría cósmica, superior a la inteligencia ordinaria de los hombres, en su original doctrina de los contrarios y de la unidad del todo. También esta doctrina de los contrarios se halla en parte íntimamente relacionada con las representaciones físicas concretas de la filosofía natural milesia. Pero su fuerza vital no procede de las sugerencias de los otros pensadores sino de la intuición del proceso de la vida humana que se concibe como una biología que abraza, en una unidad compleja y peculiar, lo espiritual y lo físico como hemisferios de un solo ser. Solo entendida como vida pierde su aparente contrasentido (Paideia, 2012, págs. 178-179)

Por otro lado, los contrarios se presenta de dos formas, como entidades o como elementos ontológicos de la estructura de logos.

- **Contrarios en la estructura ontológica de logos**

Los contrarios en la estructura ontológica de logos se presentan en los opuestos ser-devenir, y algunas leyes ontológicas. Ser y devenir son el resultado de la unidad

ontológica entre *Physis-kósmos*-fuego. El ser específicamente representa a la unificación entre *kósmos-phyisis*. De esta unión resulta el orden del todo material que constituye la realidad. Por otro lado, el devenir es la unión de *physys*-fuego y representa el cambio temporal del orden material de la realidad. La tensión entre los dos contrarios, permite que el ciclo inicio-fin de la totalidad se realice.

- Contrarios en la modalidad de seres definidos

En los seres definidos, los contrarios se pueden dar de dos formas, o bien los entes son contrarios en sí mismos o, un mismo ente tiene la cualidad de poseer dos estados contrarios. Siguiendo la clasificación de los contrarios que realiza Mouraviev, se distinguirán los mismos bajo el criterio antes expuesto.

#### **a) Contrarios entre seres definidos:**

##### **a.1 La unidad de blanco y negro, de agudo y grave, de femenino y masculino (?)**

137 <Lo mismo es para Uno> blanco y negro (?), agudo y grave (?), femenino y masculino (?) [cf. D 165, D 171] / ... / (Caballero, 2012)

##### **a.2 La unidad de luz y oscuridad, de saber e ignorancia, de grande y pequeño (?)**

136 <Lo mismo es para Uno> luz oscuridad (?), saber ignorancia (?), grande pequeño (?) [cf. D 163, D 164] / ... / (2012)

Como se dijo al inicio, estos contrarios muestran la existencia de dos entes distintos que coexisten en el todo. Ellos están unificados gracias a la acción de Armonía que los relaciona y permite la unidad de lo plural.

## b) Condiciones contrarias en un mismo ente

### b.1 (15) La unidad de vivo y muerto, de despierto y dormido, de joven y viejo

112 Para Uno es lo mismo / vivo y muerto, / lo <mismo> despierto y dormido, / y joven y viejo: / pues esto al invertirse es aquello, / aquello a su vez / al invertirse / esto. [F 88] /

113 Pues cuando vivimos, / nuestras almas mueren / \*y yacen en nosotros sepultadas,\* / mas cuando morimos, / resucitan y viven. [F 107D] / 114 Vivimos, nosotros, la muerte de aquellas / y morimos de aquellas la vida. [F 80C] / 115 Viven aquellas nuestra propia muerte [F 77b] / <y mueren nuestra propia vida>. / 116 Inmortales mortales / mortales inmortales, / viviendo de aquellos la muerte, / de aquellos la vida muriendo. [F 62] / 117 Del arco, pues, el nombre es vida ( $\beta\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ - $\beta\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ ), / mas su obra muerte. [F 48] / <Lo mismo es para Uno despierto y dormido:> / ... / <Lo mismo es para Uno joven y viejo:> / 118 En treinta años el hombre puede ser abuelo. [F 80Bcd] / 119 El ciclo o rueda de la vida es una generación de treinta años; pues en ese tiempo el progenitor hace que tenga siembra su propia semilla. [F 80Bba] / 120 Pues común es el principio y el fin / en el borde de una rueda. [F 103] (2012)

Para comprender adecuadamente esta selección, es necesario referirse al termino  $\beta\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ . Este expresa la unidad de vida y muerte en una existencia común. Para Heráclito es evidente que la unidad de vida y muerte es fundamentalmente un proceso, por dicho motivo, alude al nacimiento y a la vejez. Así mismo, es relevante mencionar la conexión existente entre el alma humana y el todo-uno, que es de gran importancia para la teoría del conocimiento. En esta conexión se observa fácilmente la comprensión del todo como una unidad cambiante, pues el alma yace sepultada en el ser humano, sin embargo, al morir este, regresa al Todo-uno como vida participe del devenir. Esta conexión reafirma el cambio, no solo de todo el ciclo dinámico, sino también del ente definido que es el ser humano. Así mismo, reafirma la unidad del todo, como norma o ley necesaria para el cambio. Porque solo cuando existe unidad, el cambio puede producirse. En esta ley se

puede contemplar uno de los aspectos fundamentales de la teoría heraclíteica: el todo en uno (*hen-panta*)<sup>90</sup>.

### **b.2 (16) La unidad de bueno y malo, de placentero y doloroso**

**121** {Lo mismo <es para Uno y para nosotros> bueno y malo, [F 5A]} / <placentero y doloroso.> / **122** A la salud la enfermedad / la hace placentera y buena, / a la saciedad el hambre, / al reposo la fatiga. [F 111] / **123** Los médicos entonces / cuando por todos lados cortan, queman, / no se quejan de recibir un salario nada digno, / pues producen los mismos ‘bienes’ / que la enfermedad. [F 58] / <Los hombres buscan en el oro / el remedio contra el infortunio y el hambre; / **124** mas> los asnos el forraje elegirían / antes que el oro. [F 9] / **125** {Si en el placer estuviese la felicidad, / felices veríamos a las vacas / cuando encuentran algarrobas.} [F 4] / **126** {<Pues para ellas> el fin de la vida es quedarse a gusto.} [F 19A] (2012)

Al igual que el anterior, estos contrarios implican una existencia sobre la que actúan. Sin embargo, operan de una forma distinta porque son contrarios de preferencia. En ellos es imposible dejar de observar una actitud educadora y moralizante por parte de Heráclito, lo cual muestra el lugar que pasó a ocupar la filosofía como fuente de educación para el pueblo. Por supuesto, los principios que impulsaban a la filosofía como educadora eran distintos a los que impulsaban a la poesía. Así mismo, Heráclito critica la asociación conceptual del placer a la felicidad. Como se observó anteriormente, la actitud que lleva a la felicidad en Heráclito es la medida. En este mismo sentido, estos contrarios muestran un orden preferencial que denota la reflexión de aspectos éticos.

---

<sup>90</sup> La expresión *hen panta* muestra la unidad de todas las cosas. Generalmente se la utiliza para criticar la deformación platónica del pensamiento de Heráclito de la unidad, por la del flujo universal (*panta rei*), presenté especialmente en *El Crátilo*.

### **b.3 (17) La unidad de fatiga y reposo, de inmovilidad y movimiento**

*<Lo mismo es para Uno fatiga y reposo, quietud y movimiento.>* / **127** En el cambio descansa. [F 84a] / **128** *<Pues>* reposo hay en el movimiento. [F 84A] / **129** Fatiga es penar en las mismas tareas / y contentarse con ello. [F 84b] / ... / **130** *<Pues aquí y allá>* todo se escapa *<siempre>*, / nada permanece quieto. [F 81Bac] / ... / **131** ... carrera de senderos opuestos ... [F 3A] / ... / **132** Pues en un río no es posible entrar / dos veces, no en el mismo, / ni dos veces tocar / una (misma) naturaleza mortal: [F 91a, Plut.] / se dispersa y de nuevo se reúne, / se forma y se deshace, / se acerca y se aleja. [F 91b] / **133** En los mismos ríos / entramos y no entramos, / somos y no somos: / {los nombres quedan, / las aguas pasan.} [F 49A] / **134** {Quietud y reposo pertenecen a los muertos} [F 3B] / *<Mas tampoco los muertos dejan de moverse>* / **135** También el brebaje sagrado / se descompone por más que se entremezcle. [F 125] (2012)

Esta selección de contrarios refiere a la importancia del cambio (temporal-espacial) y su relación con el movimiento. Para Heráclito, lo único que perdura es el cambio, el mismo que se da, tanto en logos como estructura ontológica, como en la unidad de todos los entes definidos. La permanencia es imposible, en el caso del ser humano inmerso en el río, porque el ser humano es un ente definido partícipe del todo, y, dado que la ley de correspondencia concede a lo singular, las mismas características de constitución que lo universal, entonces, el ser humano posee una estructura propia que responde a un cambio (temporal-espacial). La estructura interna de todos los entes singulares está en movimiento constante, por lo menos hasta que la finitud se haga presente. El orden que se entrevee en esta selección de fragmentos es que todo esta en perpetuo cambio.

### **b.4 (18) La unidad de bello y feo, de dulce y amargo, de puro e impuro (?)**

*<Lo mismo es para Uno bello y feo, sabio e ignorante, dulce y amargo, puro e impuro.>*  
/ **138** El más bello de los monos / es feo al lado de un hombre; / pero el más sabio de los hombres / semejará un mono al lado de un dios. [F 82-83] / **139** La miel: dulce y amarga

a la vez, / {dulce para los sanos, / amarga para los ictericos...} [F 107C] / **140** El mar, / el agua más pura y la más impura: / para los peces bebible / y saludable, / para los hombres imbebible / y letal. [F 61] / **141** {Los cerdos disfrutan lavándose en el barro, / los pájaros con cenizas, / \*antes que con agua pura.\*} [F 37] (2012)

Es notoria la vinculación de una serie de contrarios que ponen en perspectiva la utilidad, belleza y pureza, de diferentes entidades definidas. Apoyandose en los criterios antes mencionados se clasifica los entes definidos en distintos conjuntos. Por ejemplo, ‘El más bello de los monos / es feo al lado de un hombre; / pero el más sabio de los hombres / semejará un mono al lado de un dios.’ Hay tres grupos de entes definidos: animales, hombres y dioses; y se encuentran dos criterios por los que se clasifican los entes: belleza y sabiduría. Entonces, en relación al criterio de la belleza, los monos son menos bellos que los hombres y, los hombres son menos bellos que los dioses. Por otro lado, en relación al criterio de sabiduría, es plausible entender que los monos no presentan sabiduría alguna, por ende, son menos inteligentes que los hombres y, los hombres son menos inteligentes que los dioses. Así mismo, la clasificación de los conjuntos revela un orden jerárquico. Para Heráclito, el orden de la realidad es necesario y se llega a él, por distintos criterios, por supuesto, es imposible que dicho orden no actúe en la realidad social y política.

### **3.3 Sobre la *polis***

La política en Heráclito debe ser estudiada atendiendo dos temas anteriores: la teoría de conocimiento y la ética. Los tres temas mencionados están fundamentados por el logos como principio ontológico. El primer tema que debe ser estudiado es el de la teoría del conocimiento, porque sobre este tema se fundamenta la ética y posteriormente la política. En la postura política de Heráclito se puede observar las leyes ontológicas que gobiernan el todo, en su dimensión humana.

### 3.3.1 Teoría del conocimiento

En la teoría de conocimiento de Heráclito hay tres elementos destacables: la autoinvestigación, el alma pensante y el conocimiento empírico. Los tres elementos están vinculados entre sí. Así mismo, hay algunos “vicios” que arruinan la sabiduría y el comportamiento ético de los seres humanos. Estos son: ira, placer, presunción, arrogancia e ignorancia. Es interesante que los elementos negativos para el conocimiento o “vicios”, participes de la ética especialmente, son los principales impedimentos para el conocimiento del Logos. Este tema se analizará más adelante.

#### a) Conocimiento empírico

El primer tema a ser analizado es el conocimiento empírico, como primera vía de percepción del mundo. Heráclito dice:

**76** Cuanto puede verse, oírse, averiguarse: / eso es lo que yo prefiero. [F 55] / *<Pues ojos y oídos / son testigos de la verdad.>* / **77** Los ojos, eso sí, frente a los oídos / son testigos más exactos. [F 101A] / **78** *<Pero>* si todas las cosas fuesen humo, / las narices las distinguirían. [F 7] / **79** *<Guardaos con todo de los hombres>* / que aportan garantes nada fiables / en asuntos controvertidos. [F 101b] / **80** *<Porque>* malos testigos para los hombres / son ojos y oídos / de quienes tienen almas bárbaras. [ F 107] (Caballero, 2012).

En primera instancia, existe una predilección de los sentidos como vía de conocimiento del mundo. Por medio de ellos se puede llegar a la verdad. Habría que entender la verdad en este punto como un juicio sabio acerca de lo percibido. De allí que se de preeminencia a los ojos, porque el juicio sabio es emitido desde una experiencia directa de un sujeto. No así los oídos que pueden ser inexactos, ya que se podría escuchar la opinión vulgar de una persona no sabia y, podría suceder, que se la tome por verdad, como el caso de los discursos de los poetas en la doctrina de Heráclito. El problema es que no hay experiencia directa del conocimiento en este punto. Por otro lado, cuando se refiere al olfato, es

notorio que lo utilizó como metáfora de la actitud analítica de Heráclito, presente en el fr. 1<sup>91</sup>: “...se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla...” (Bernabé A. , 2012). Heráclito entiende que cada cosa tiene su propia naturaleza, la misma que no es fácil discernirla. Sin embargo, ya que el fuego es un elemento fundamental de la estructura del todo y, posee medidas, y estas definen a los entes específicos, entonces, la acción de las medidas del fuego son aquellas que dan cuenta de la naturaleza de las cosas. La distinción empírica de la nariz, es probable que sea una metáfora de la naturaleza de los entes definidos al ser analizados. Pero esta metáfora surge de la materialidad existente; no se debe olvidar que en los rituales religiosos utilizaban distintos tipos de inciensos para las ceremonias y estos podían ser percibidos y diferenciados entre sí por el olfato.

Al final de la cita hay una advertencia que explica que el conocimiento empírico de los seres humanos, no es nada, si es que éstos poseen almas bárbaras. Cuando dice almas bárbaras se refiere a almas que no se preocupan por la autoinvestigación. Este tema se lo tratará en el siguiente acápite.

### **b) Alma pensante**

El ser humano es un ente definido perteneciente al todo. Posee estructura interna propia. Dentro de aquella estructura parecería que existen dos elementos importantes: materialidad como corporeidad y alma como vínculo con el Logos. La corporeidad del ser humano es la definición de su entidad. Esta, como se observa en el acápite anterior, posee la capacidad de conocer el mundo de forma empírica por medio de los sentidos. El alma del ser humano no apela tanto a su divinidad como a su intelectualidad. Es decir, el

---

<sup>91</sup> Fr. 1 en Diels-Kranz y en Marcovich. Fr. 10 en Mouraviev.

alma en la doctrina de Heráclito es pensante; por medio de ella el ser humano logra dar contenido racional al contenido empírico que recibe del exterior: ‘<Porque> malos testigos para los hombres / son ojos y oídos / de quienes tienen almas bárbaras’. Es necesario entender aquello de las almas bárbaras con el siguiente pasaje:

**81** <Pues para los hombres son jueces las almas. / Mas las almas húmedas son malos jueces.> / **82** Y es que para las almas es muerte devenir agua. [F 36] / **83** <y> placer es para las almas, / no muerte, / devenir húmedas. [F 77a] / **84** Un hombre, cuando está bebido, / se deja guiar por un niño / impúber, mientras va dando tumbos, / sin saber por dónde camina: / pues tiene húmeda el alma. [F 117] / **85** La humedad de su alma lo deja ciego y sordo [cf. D 121] / **86** Ha olvidado / dónde conduce el camino. [F 71] (Caballero, 2012).

Es preciso recordar que los rituales dionisiacos implicaban ebriedad narcótica y orgías; cuando Heráclito habla de las almas húmedas se refiere al estado en el que los seres humanos se encuentran en los rituales dionisiacos. A ella la contrasta con la acción del fuego como elemento ontológico, que permite al alma secarse, por así decirlo, dado que un alma que se acerca más al Logos-fuego-kósmos-physis-uno, es un alma racional, porque sigue la norma de la justicia del Logos, a la norma de los rituales dionisiacos. Por otro lado, cuando el efesio apela a la ceguera y sordera del ser humano en el alma húmeda, expone la incapacidad de racionalización de la información del conocimiento empírico en el alma pensante. Pero la humedad no es la única que impide el conocimiento racional del alma, sino todo acto de necedad humana como por ejemplo: la erudición, la ira, el placer, la presunción, la arrogancia y la ignorancia.

Por otro lado, el alma pensante participa de un proceso que se describe en los siguientes fragmentos: “**87** El alma piensa con juicio cuando se nutre del Medio circundante. [D 146, cf. D 148] / **88** Está esparcida por todo el cuerpo, pero irradia hacia fuera a través

*de los sentidos. [D 117] / 89 El Discurso divino es el juez de la verdad: con él coincide el alma a través de los sentidos. [cf. D 148]” (2012). Es indudable que el medio circundante refiere al ciclo inicio fin del todo-Uno. De allí que, nutrirse de él, refiere claramente a la aprehensión de las entidades y las relaciones entre ellas que conforman el medio circundante, pero también, de la intuición de la estructura del Logos y sus leyes, aprehensibles por medio del cambio perenne de las cosas. Hay que recordar que la ley de unificación del Logos se traducía al conjunto de los seres humanos como capacidad de conocimiento o sabiduría, para expresar un juicio sensato acerca de las cosas. Solo cuando el alma logra, por medio de la reflexión, adquirir la sensatez de juicio, se acerca al discurso divino, o al Logos. Después de este echo, regresa como juicio al ser humano para ser emitido por medio del lenguaje (hay que recordar que Logos significa, entre otras cosas, discurso y juicio), una vez emitido por el lenguaje, pasa a ser parte de aquello que es común en el ser humano, para poder entenderse.*

Así mismo, el ser humano tiene un proceso vital que implica el despertar y el sueño. Heráclito piensa que los hombres al estar dormidos, participan del Logos en menor medida que al estar despiertos: “**100** Para cuantos están despiertos / hay un orden del mundo único y común; / pero los que duermen, / cada cual en su mundo privado / se encierra. [F 89]” (2012). La vigilia implica la posibilidad de percibir empíricamente el torbellino constante del mundo, racionalizar aquella experiencia por medio del alma pensante, adquirir el juicio sensato después de la racionalización y exponerlo hacia los otros seres humanos. El conocimiento parecería apalear a un ciclo y un método, al igual que el devenir del mundo, y como el devenir es común (medio circundante) para todos los seres humanos, entonces, el conocimiento también debería serlo. De allí que Heráclito explique que se debe escuchar al Logos común, a uno que él a llegado a entender. Se lo predica a sus coterraneos, escribe un libro que deposita en el templo de Artemisa,

precisamente para que los forasteros que visitan el centro lo revisen (Guthrie W. , 1958). En esta actitud orgullosa y presuntuosa del filósofo, se esconde una profunda reflexión acerca de la necesidad del ser humano por organizar su vida cotidiana (ética-política-religiosa) en base a la racionalidad. Y por la preocupación educativa de todo el pueblo. Ya que si el pueblo es en mayor medida educado, entonces, la vida será más digna para todos.

### **c) La autoinvestigación**

Para iniciar con la explicación de la autoinvestigación se deben citar dos fragmentos:

Fr. 15 Me indagué a mí mismo.

Fr. 67 Límites al alma no conseguirás hallarle, sea cual fuere el camino que recorras. ¡Tan profunda(o) es la razón (Logos) que tiene! (Bernabé A. , 2012)

El Fr. 15 muestra específicamente la actitud autoinvestigadora de Heráclito, que seguramente no era del todo desconocida en Grecia, porque parte de la sentencia del oráculo de Delfos ‘conócete a tí mismo’. Sin embargo, para Heráclito constituye un método por el cuál se llega al conocimiento (Guthrie W. , 1984). Precisamente, el método se describe lacónicamente en el fragmento 67. Probablemente a lo que se refiere es a lo siguiente: por medio de la reflexión del contenido empírico, el ser humano logra acercarse al logos. Sin embargo, la comprensión del todo, definitivamente es casi imposible, porque no se pueden conocer todos los entes y todas las relaciones posibles, peor aún, se puede acceder por reflexión o intuición a una certeza absoluta de las leyes y la estructura ontológica del todo. Pero sí se puede acceder a una parte de todo esto, atendiendo al medio circundante con tenáz perspicacia: Fr. 11 “Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará, pues es difícil de escudriñar y de alcanzar.” (Bernabé A. , 2012).

El alma y su inmensidad grafica la conexión de Logos y la reflexión sobre él, que es increíblemente grande, porque el todo-uno lo es. De allí la imposibilidad de encontrar un límite. El caminar o vagabundear, por los caminos del alma, muestran precisamente la necesidad de reflexión del mundo objetivo, para alcanzar un juicio, cada vez más sensato. Pero este caminar por el conocimiento y la reflexión no es posible si el ser humano no se mantiene listo y preparado. Por otro lado, existe una sutileza intínseca en el fragmento 67: el conocimiento de lo exterior al ser humano, implica el conocimiento de lo interior. En los anteriores filósofos físicos, el alma humana era un elemento que no encontraba lugar en la reflexión de la filosofía, sin embargo, dadas las renovaciones espirituales impulsadas especialmente por la religión órfica y los rituales dionisiacos y el oráculo de Apólo, el alma humana adquiere una nueva forma de expresión dentro del espíritu griego: la normatividad sobre la vida de los seres humanos, en base a la idea de pureza del alma, que se vincula con la divinidad de la misma. Si el alma es divina, entonces, es necesario cuidarla (Jaeger, 2012). Esta concepción del alma del orfismo, sanja un lugar para el alma pensante en el mundo y en la filosofía de Heráclito. Solo el alma pensante se puede acercar a lo divino. Lo divino es el Logos. Salir a conocer el alma o la interioridad de los pensamientos humanos, solo es posible, si es que el alma tiene un objeto sobre el cual reflexionar, y dicho objeto de reflexión es el Logos, es decir, la exterioridad e interioridad del ser humano.

#### **d) Elementos científicos en la doctrina de Heráclito**

Hay dos elementos científicos dentro de la doctrina de Heráclito: el medio circundante o todo-Uno y el conocimiento de éste en el cambio perpetuo del mismo, y la coherencia lógica en el orden del mundo, que es reflejo de la coherencia lógica y racional que presenta la doctrina heraclíteica. El primer elemento científico se divide, específicamente, en el análisis del todo-uno, problematizado conjuntamente con la lectura de Schrödinger

y, en el conocimiento del cambio perpetuo del medio circundante por parte del ser humano. Por otro lado, el segundo elemento refiere al orden del mundo, que representa un orden pre-lógico de pensamiento y juicio.

Schrödinger dice que existen dos rasgos peculiares que los griegos heredaron a la visión de la ciencia actual acerca del mundo, el primero de ellos es “...*que el despliegue de la naturaleza puede ser inteligido.*” (La naturaleza y los griegos, 1997, pág. 120) Esto significa que el mundo objetivo existe por fuera de los seres humanos y que la mente humana puede llegar a conocer algunas cosas acerca de ese mundo. En Heráclito, específicamente, la naturaleza es objeto de conocimiento, pero difiere del sentido que tiene la misma para los anteriores filósofos físicos, porque traciende del estudio de los entes que la conforman, a las relaciones que existen entre ellos y a los elementos y leyes que gobiernan la unidad del todo. Dentro de la interacción de los elementos onotológicos, hay tres resultados que son interesantes: espacio, tiempo y cambio. Para Heráclito el espacio es la interacción entre *kósmos* como orden del universo, con *physis* como materialidad. El tiempo es la interacción entre fuego como flujo de un ciclo unidireccional inicio-fin, y *physis* como materialidad. Cambio es la interacción de los tres: el orden del universo en su materialidad puede cambiar, por que la materialidad cambia por el flujo unidireccional inicio-fin. Lo que da unión a este proceso es lo Uno como divino.

El ser humano está presente dentro de este cambio perpetuo de la unidad material en tiempo y espacio, en sí mismo, es parte de ella como un ente definido (material). Una de sus funciones como ente material es conocer a la unidad, lo hace por medio de los sentidos, del alma y de su método de investigación. Sin embargo, solo puede acceder, o comprender el mundo, porque está regido por los mismos principios del todo (espacialidad, temporalidad y materialidad). Y dado que posee dichos principios, puede

especular acerca de ellos. Es sumamente interesante que la forma directa para conocer la naturaleza sea idear teorías acerca de su constitución y funcionamiento. Todos los pueblos anteriores a los griegos estudiaron el mundo bajo distintos preceptos, muchos de ellos bajo la guía mágico-religiosa antes que científica. En este estudio del mundo lograron recopilar una serie de datos empíricos sumamente interesantes, especialmente en el campo de la astronomía y geometría. Se sabe que los babilonios lograron una recopilación de datos de sobremanera abundante, que nunca más en la historia de la ciencia se ha visto. Los griegos aportaron con un elemento más al conocimiento científico del mundo: la creación de teorías por las cuales los datos empíricos adquieren sentido. El sistema filosófico de Heráclito es una teoría metafísica que implica una contraparte científica. Si se concentra la atención en la forma por la cual el alma pensante logra descifrar las leyes del todo-uno, es evidente que la acción reflexiva se basa en la elaboración o comprensión teórica del mundo, ayudada por los datos empíricos que los sentidos aportan al sujeto que reflexiona.

El segundo aspecto que el autor propone como heredero de la ciencia y filosofía griega, es un problema complejo, como él mismo lo describe:

la ciencia en su intento de describir y comprender la naturaleza, simplifica el (muy difícil) problema al que se enfrenta. De forma inconsciente, el científico simplifica su problema de entender la naturaleza al ignorar (o desconectar de la imagen del mundo a construir) su propia personalidad, el sujeto de conocimiento. (Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, 1997)

Este es un problema porque al no ser considerado el científico, por sí mismo, como parte del mundo que estudia, entonces, la imagen del mundo que construye resulta incompleta o, por lo menos, más incompleta de lo que ya es. Sin embargo, este no es un problema

solo de la ciencia actual, es un problema arrastrado desde la filosofía griega, dice Schrödinger, específicamente desde Heráclito.

En el fragmento del río, analizado anteriormente en el acápite de *physis*, se determinó que existían dos elementos importantes, por un lado, el río que responde metafóricamente a la totalidad material, divina y cambiante de la unidad, con registro temporal y espacial (medio circundante); por otro lado, el ser humano que es parte del río y, al mismo tiempo, está alejado de él. Al parecer, aquello que lo aleja es la teorización del mundo en un esfuerzo de comprenderlo, contrastado con la imposibilidad de comprensión de la totalidad. Es decir, el ser humano se escinde de la realidad porque necesita objetivarla. Si se observan las propuestas filosóficas de los anteriores filósofos físicos, el ser humano no está comprendido en el estudio del mundo<sup>92</sup>, por cuanto, la vida humana como tal, no era parte de la reflexión filosófica. Pero esta no pertenencia a la reflexión, indica que el devenir del mundo era más interesante para los primeros griegos, que la vida humana; la misma que estaba organizada ética y políticamente por medio de estatutos religiosos-jurídicos, antes que racionales-jurídicos. Heráclito incluye al ser humano y su vida a la reflexión filosófica, más no científica y, al incluirlo, necesita separarlo del mundo natural, entre otras cosas porque observa que el ser humano tiene la capacidad de cambiar materialmente su realidad, construyendo ciudades y leyes que ordenen y permitan la convivencia dentro de ellas. Al final, Schrödinger dice: “Para resumir, el sentido de todo esto sería, a mi juicio, lo siguiente: nos forjamos ideas acerca de un mundo que nos rodea partiendo de que una parte de nuestras sensaciones y experiencias coincide con él. Tal

---

<sup>92</sup>Con excepción de la teoría evolutiva de Anaximandro y el estudio médico de Alcmeón de Crotona. Sin embargo, las dos formas de estudio se dan dentro del ámbito científico, no filosófico. Lamentablemente, la teoría evolutiva de Anaximandro solo fue retomada en la modernidad, casi 2000 años después. En todo caso, no había estudio de la ética y de la política. Estas formas reflexivas y prácticas de ordenar la vida de los seres humanos en la *polis*, eran fundamentadas, mayormente, en la religión, aunque con intromisiones fuertes de la técnica griega en relación a la ingeniería, por ejemplo. Es interesante también, que la religión griega, nunca se opuso al conocimiento racional y científico en sí mismo.

fracción coincidente es el mundo real.” (Schrödinger, *La naturaleza y los griegos*, 1997). En Heráclito, esta coincidencia del mundo y el ser humano, es la relación cognoscitiva que posee el segundo sobre el primero, sujeta a la cooptenencia de lo individual y lo universal (ley de correspondencia).

El segundo elemento científico en la doctrina de Heráclito está relacionado con el orden del mundo. El orden se da a nivel ontológico, sin embargo, para percibir dicho orden y reproducirlo a nivel humano, se necesita comprenderlo a nivel lógico-racional. La teoría de Heráclito, es precisamente, un intento de comprensión lógico-racional del orden del mundo. Se debe definir lógica en Heráclito como la comprensión racional del orden ontológico por parte del ser humano, que tiene la capacidad de ordenar juicios sensatos para ser emitidos. La coherencia del discurso humano, solo puede ser tal, cuando es la misma que la coherencia del discurso universal:

**(13) *Discurso universal y Entendimiento***

**101** Por eso hay que seguir el Discurso universal: / pues lo universal es común. / Mas siendo este Discurso común, / la mayoría de la gente vive como si tuviese / un entendimiento privado. [F 2] / **102** Común para todos es el pensar. [F 113] / **103** A todos los hombres / les es dado por igual conocerse a sí mismos / y pensar con sentido. [F 116] / **104** Pensar con sentido es la mayor virtud, / y sabiduría decir la verdad / y actuar según naturaleza, poniendo el oído. [F 112] (Caballero, 2012).

Así mismo, se había establecido que la forma de ordenar ontológicamente el mundo, se daba por medio de la teoría de contrarios. Por tanto, para comprender la lógica en Heráclito, existen dos elementos contrarios, o dos aspectos contrarios en un mismo elemento, que dan cuenta, en su extrapolación y tensión, de la completitud de la naturaleza subyacente, que, en último término es la naturaleza del todo-Uno. La tensión es la relación de los contrarios. El primer estadio para el orden del mundo es el Todo-Uno, este presenta

una extrapolación entre dos contrarios originales, a saber: ser-devenir, los mismos que están relacionados por el cambio. El cambio es la tensión de dichos contrarios. El ser humano, debe partir de la comprensión de la existencia de un Todo-uno que está relacionado en sus partes y cambia en registro temporal y espacial. Después, para llegar a la polarización de los elementos, debe empezar un análisis (separación y estudio) del todo-uno (Fr. 1). Al empezar el análisis se encuentran los dos contrarios ser-devenir. Por supuesto, esta teorización del mundo puede ser transmitida por el lenguaje, porque el Logos es transmisible en juicios sensatos. Juicios sensatos implica la paridad del discurso divino y el discurso humano. Por supuesto, en los contrarios ser-devenir, aparece el cambio del todo uno en el tiempo y el espacio.

Es sumamente interesante la forma en que Heráclito expresa el orden del pensamiento, traducido al orden de los juicios, por ejemplo: “Fr. 33. Camino arriba, camino abajo, uno y el mismo.” (Bernabé A. , 2012) En este fragmento hay dos elementos a=camino arriba, b= camino abajo, y, el todo subyacente c= uno y el mismo. Hay que partir desde c, que expresa la totalidad que contiene a y b. Por otro lado, a y b, son dos elementos que exponen los límites de la totalidad. Entre ellos hay todo un mundo relacionado que actúa. Bien se podría asociar estos límites lógicos a los límites ontológicos que proveen los *métra* al fuego, permitiendo el ciclo inicio-fin del todo-uno. He aquí la correspondencia entre la función ontológica de limitación de metrón al ciclo inicio-fin del todo-uno y el ser humano en su cualidad cognoscitiva.

### 3.3.2 Ética

Para abordar el análisis de la concepción de la ética en Heráclito, se deben retomar dos aspectos importantes en la teoría del conocimiento; en primer lugar, la función de los vicios en la imposibilidad de adquisición del conocimiento y, en segundo lugar, la

necesidad educadora de Heráclito por medio del discurso común a todos, para la sensatez del pueblo, en favor del orden ético y político idóneo.

Los vicios a los que se refiere Heráclito son: ira, placer, presunción, arrogancia e ignorancia. Y se los encuentra en los siguientes fragmentos:

**(9) *Los vicios que dañan la sabiduría***

**58** difícil es combatir la ira: / pues lo que quiere / lo compra a costa del alma. [F 85] / **59**

Pero más difícil es combatir el placer / que la ira. [F 7a] / **60** La presunción es ‘enfermedad

sagrada’. [F 46a] / **61** La arrogancia debe ser extinguida / aún más que un incendio. [F

43] / **62** La ignorancia, mejor esconderla. / Pues más vale esconder la ignorancia / que

llevarla al centro de la plaza pública, / por más difícil que sea en la diversión y en la

ebriedad. [F 95] / **63** El carácter es para el hombre una divinidad. [F 119] / **64** Un hombre

pasa por necio / al lado de un dios, / igual que un niño al lado de un hombre. [F 79] / **65**

Pues el carácter humano / no tiene prudentes juicios, / el divino sí. [F 78] / **66** ¡Sobre

asuntos tan importantes, / no conjeturemos al azar! [F 47]

**53...** mientras los más de los mortales / se dedican a engordar cual animales de rebaño, /

midiendo la felicidad / con su vientre y sus vergüenzas / y con cuanto es en nosotros lo

más bajo. [F 29] (Caballero, 2012).

Es sumamente interesante que la imposibilidad del conocimiento, a más de las propias limitaciones cognoscitivas, se presenten desde el campo de la ética. El campo ético o norma racional de actuar en el medio social y fundamento normativo de la política en Heráclito, se fundamenta a su vez en la teoría del conocimiento; para Heráclito el conocimiento del logos y de sus leyes, implica la justicia y, el conocimiento de la justicia es la normatividad que rige la vida cotidiana del pueblo dentro de la *polis*. Al fondo de esta asociación conceptual parece presentarse la máxima socrática que señala al mal como consecuencia de la ignorancia o desconocimiento, por supuesto, sería plausible pensar

que Sócrates se apoyó en Heráclito para este tema, sin embargo, esta interpretación es materia de otro estudio. Baste con señalar la relación y diferenciarla de la normatividad ética de los pitagóricos, basados en que esta se fundamentaba en la religión.

Heráclito dice: “**102** Común para todos es el pensar. [F 113] / **103** A todos los hombres / les es dado por igual conocerse a sí mismos / y pensar con sentido. [F 116] / **104** Pensar con sentido es la mayor virtud, / y sabiduría decir la verdad / y actuar según naturaleza, poniendo el oído. [F 112]” (Caballero, 2012). Dado que todos los hombres tienen la capacidad de acercarse al Logos por medio de la teoría de conocimiento, pero, el conocimiento puede ser afectado por cualquiera de los vicios, y la gran mayoría de los seres humanos, poseen esos vicios, entonces, solo algunos hombres pueden acceder al Logos. Cuando los seres humanos acceden al logos, están obligados a actuar bien. Actuar bien para Heráclito es la fortaleza o templanza del carácter, es decir, la medida de la racionalidad y la determinación de seguir la justicia ante cualquier cosa, entendiendo que la justicia es muestra de la divinidad del Todo-Uno: “Fr. 94: El modo de ser del hombre es su genio divino.” (Bernabé A. , 2012). De este modo, si el ser humano, no accede al logos por medio del conocimiento, entonces sus juicios son inservibles: “Fr. 90: El modo de ser humano no comporta capacidad de juicio; el divino sí la comporta” (2012). Por último, aunque el ser humano se acerca al Logos, su juicio nunca podrá equipararse a la vastedad del contenido cognoscitivo que existe en el Logos y, que el primero no puede entender completamente: “Fr. 91 Para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas.” (2012). Este acercamiento cognoscitivo del ser humano que deriva en la ética, se muestra sólidamente representado en la adquisición de la gloria, como forma de defensa de la justicia, ante cualquier atropello contra ella. Siendo la guerra la última forma de resolución de problemas

políticos, el actuar de aquellos que son los mejores, necesariamente se relaciona con la adquisición de la gloria dentro de la guerra. Así se muestra en:

Fr. 29: La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres.

Fr.96: A los caídos en combate los honran dioses y hombres.

Fr. Eligen una sola cosa, por cima de cualquier otra, los mejores: gloria imperecedera entre los mortales... (2012)

Por supuesto, no se debe considerar el concepto de guerra solo como una medida política, sino también en su concepción ontológica, en la que hay contrarios en disputa permanente, actuando sobre el mundo y ordenándolos. Del mismo modo sucede con la humanidad, ante cualquier disputa, sea entre dos seres humanos o entre ciudades y pueblos, al final de ella, siempre hay un nuevo orden de las cosas, porque algo cambia. La gloria se da en defender la justicia con el genio divino de la templanza, en medio de la batalla.

Por otro lado, esta condición del carácter humano cercano al Logos, divide a los seres humanos entre los necios-viciosos y los mejores. Siendo los mejores, menores en cantidad que los necios, pero preferibles por sus cualidades: “Fr. 98: Uno es para mí diez mil, si es el mejor.” (2012). Es plausible ver un orden aristocrático de la sociedad, fundamentado en el orden ontológico del todo-uno. Dado que, el ser humano es un ente definido dentro del Todo-Uno, y existe una serie de elementos y leyes que gobiernan al todo-Uno, es plausible comprender que el ser Humano está regido por dichos principios. Sin embargo, la forma en la que logra discernir las normas ontológicas que le rigen, es por medio del conocimiento de Logos. Así mismo, cuando el ser humano conoce el logos, accede al conocimiento de la ley de unificación, que en la modalidad humana se traduce como

conocimiento de la Justicia. La justicia es aquella que norma y ordena la vida del ser humano, o su actuar ético. Sin embargo, no todos los seres humanos hacen caso de la justicia, estos son los necios y viciosos. Los mismos que, al ser valorados por Heráclito, son despreciables, dando paso a los mejores como preferibles en la sociedad. Pero los mejores son una minoría.

En el segundo aspecto se analizará la actitud pedagógica de Heráclito en relación con la ética. Dado que todo conocimiento adquirido por medio de los sentidos y reflexionado, tiene la facultad de ser expuesto en juicios, es necesario para Heráclito que el pueblo escuche dicho conocimiento, para que, al escucharlo, lo comprendan y tengan la facultad de adquirir un proceder ético adecuado:

**(3) *Los hombres, sordos al Discurso***

**10** Aunque este Discurso existe / perpetuamente / se quedan los hombres sin entenderlo, / ya sea antes de haberlo escuchado / ya sea nada más escucharlo. / Pues, aunque todas las cosas suceden / según este Discurso, / a gente sin experiencia se parecen, / cuando experimentan / palabras y acciones / tal cual yo las expongo, / distinguiendo cada una según naturaleza / y mostrando cómo es. [F 1a] / **11** Tras haber escuchado sin entender, / a sordomudos se parecen; / de ellos da fe el refrán: / «Presentes, están ausentes». [F 34] / **12** ¡Incrédulos! / No sabiendo escuchar, tampoco saben hablar. [F 19] / **13** De aquello con que continuamente tratan, / el Discurso \*que habita todo el universo\*, / de eso se apartan, / y las cosas con que se topan todos los días, / esas les parecen extrañas. [F 72] / **14** Pues los más no se paran a pensar en tales cosas, / con las cuales se topan, / ni al recibir noticia de ellas las reconocen, / por más que a ellos les parezca que sí. [F 17] / **15** Y a los demás hombres se les escapan / cuantas cosas hacen despiertos, / exactamente cómo / olvidan / cuantas hacen durmiendo. [F 1b]... (Caballero, 2012).

Aun así, a expensas de la sordera y falta de entendimiento de los seres humanos, Heráclito intenta educar al pueblo. Lo interesante es que se propone una discusión acerca del Logos, para ser expuesto en el pueblo. Esta tal vez, era la intención final de Heráclito, la discusión pública de su teoría, a manera de la tradición oral instituida, que acreciente el espíritu del pueblo, en favor de la racionalidad y la justicia. Pero no sucedió de aquella forma, por lo cual, piensa como inevitable denigrar a unos y enaltecer a otros (que, según él, siguen al Logos).

### **3.3.3 Política**

La propuesta política de Heráclito es la Aristocracia, contraria a los ideales demócratas que estaban introduciéndose en Éfeso en el siglo VI a.C. Heráclito pertenece a la Aristocracia, se tiene entendido que cedió su puesto en el gobierno a su hermano menor. Aun así, defiende el sistema político al que se niega liderar. Parecería ser que el orden jerárquico de su ontología, se refleja en su propuesta ético-política. Lo interesante de su propuesta política es la fundamentación en la ética y esta, en su teoría del conocimiento. Este modelo político es seguido después por Platón y Aristóteles en sus correspondientes sistemas filosóficos. No es extraña dicha fundamentación en la filosofía política griega, en todo caso, parece coherente que, para ellos, la fundamentación del *kósmos* en principios ontológicos, sea emulada en la dimensión humana ético-política, ordenando su vida.

La fundamentación de la política en la ética se da de la siguiente forma: los seres humanos poseen un carácter divino, lo cual significa buscar la gloria en el destino que se tiene, defendiendo la justicia que, en último término, es la que ordena y constituye a la *polis*:

Fr. 95: Eligen una sola cosa, por encima de cualquier otra, los mejores: la gloria imperecedera entre los mortales. Los más, en cambio, están cebados como reses.

Fr. 97: A muertes más grandes, más grandes destinos

Fr. 104: La ley es también obedecer a la voluntad de **uno**.

Fr. 23: **Preciso es que los que razonan con sensatez se afiancen sobre lo común a todos, como una ciudad, en su ley; incluso con más firmeza.** Ya es que se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina, pues su poder se extiende todo cuanto quiere, a todas les basta e incluso sobra. Por ello es necesario seguir lo común, pero, aun siendo la razón (el logos) común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia.

**Fr. 103: Ha de luchar el pueblo por su ley, igual que por su muralla.** (Bernabé A. , 2012)

La *polis* es un espacio físico natural, modificado en función y conocimiento de las personas que lo ocupan. Así mismo, sobre este espacio operan varias acciones que hacen de él algo comunal a todos los sujetos, por ejemplo, el trabajo. Todo lo que se construye en la *polis* se hace a base del trabajo. Este, tanto manual, como intelectual organizativo del espacio o de las instancias que legislan la vida, es la muestra más grande de dominio de la naturaleza. Es decir, la *polis* es la expresión más grande del dominio de la naturaleza que el ser humano logra. La forma de dominarla se da por medio de la implantación de leyes humanas, en un espacio regido por leyes naturales. La Armonía presente entre estos dos contrarios (naturaleza-humanidad), se da en el intento del ser humano de hacer coincidir sus leyes a las leyes de la naturaleza, porque sabe que las leyes naturales lo sobrepasan por mucho.

Al interior de la *polis* se deben establecer normas de convivencia que sean legitimadas por el estado para la posibilidad de la vida humana. Pero toda norma tiene legitimidad en sí mismo, si es que los individuos la respetan, para que los individuos la respeten se necesita la creencia de que la norma en realidad es efectiva en tanto salvaguarda su bienestar. Esta creencia en la norma se llama responsabilidad. Solón, uno de los siete

sabios, estableció en el siglo VI a.C. la primera normatividad ética, en cuanto la responsabilidad del ser humano se da frente a la totalidad del estado; posteriormente el culto a la religión órfica concede la segunda forma de normatividad ética: cuidar la pureza del alma en vida, porque en la muerte se deberá presentar un informe detallado de ella, para poder reunirse con los dioses. Por otro lado, Jenófanes, basado en su burla a los dioses, los exime de toda responsabilidad para con la vida humana, por cuanto, piensa que el ser humano no debe cuidar su alma por el juicio de los dioses a su muerte, pero sí debe hacerlo por las consecuencias de sus actos en su vida dentro de la *polis*; para efectuar aquello, emprende una nueva forma de educación en la que “El cosmos de la filosofía natural se convierte, por un movimiento de reversión del desenvolvimiento espiritual, en el prototipo de la *eunomia* de la sociedad humana. La ética de la ciudad halla en ella su raíz metafísica.” (Jaeger, 2012).

Heráclito de Éfeso, consciente de esta nueva forma de concebir la ética y la política, establece que los seres humanos deben seguir al Logos, el mismo que aporta con la legitimidad de la vida misma del Todo-Uno, mediante el cambio imperecedero. El Logos se convierte en la guía espiritual divina-normativa del ser humano que encuentra su responsabilidad ciudadana frente al estado en la libertad: “La libertad del Hombre griego consiste en el hecho de sentirse subordinado como miembro de la totalidad de la *polis* y de sus leyes...La libertad filosófica a que se eleva el pensamiento de Heráclito permanece fiel a la esencia del hombre griego vinculado a la *polis*”. (Jaeger, 2012) De esta forma, defender la muralla implica la defensa de la libertad del hombre griego, que es fundamentalmente, la defensa de la *polis*.

## 4. Conclusiones

### 4.1 Interrogantes que guían el pensamiento desde Homero hasta Heráclito

La filosofía griega es parte de un gran proceso de pensamiento de un pueblo. Este pensamiento tiene origen en los mitos Homéricos; en ellos se pueden observar algunos de los rasgos fundamentales del pensamiento griego, desde la razón mitológica hasta la razón filosófica. Toda mitología es un esfuerzo creativo para explicar el mundo por medio de divinidades; la mitología griega tiene la misma función, de hecho, esta mitología es un plagio, a veces descarado, otras veces sutil y magnífico, de algunas mitologías de pueblos anteriores a ellos. No se sabe cómo aparecieron los griegos en la historia de la humanidad, sin embargo, es suficiente con saber que fue un pequeño pueblo que habitaba un espacio geográfico árido y complejo. Los griegos estaban divididos en distintos asentamientos territoriales y lograron una riqueza cultural enorme y vivas, mucha de ella gracias a su mitología. Para los griegos los dioses no abandonan el plano humano, es más, lo glorifican y lo padecen hasta el punto de confundirse con bueyes o pajarracos para copular con hombres y mujeres.

En los mitos homéricos se hace plausible gran parte de esta riqueza imaginativa, sin embargo, lo más relevante para esta disertación es que en ellos se hace patente una pregunta de suma importancia acerca del orden político y social del pueblo griego y la función de cada grupo social en este orden. De este modo se establecen dos grupos sociales: la Aristocracia y el campesinado. Solo en el contraste de estos grupos sociales se crea la cultura en sí misma, porque se establece una normatividad para la vida cotidiana desde distintas esferas. La aristocracia adquiere la responsabilidad de ser la guía cultural del pueblo griego, por cuanto, crea una serie de valores y prácticas. El ideal espiritual de los griegos se lo puede entender bajo el concepto de *areté* (virtud). En el fondo de este

concepto aparece un rasgo primordial de su pensamiento: la racionalidad. Los mitos homéricos muestran, entre otras cosas, a seres humanos racionales como modelo de virtud que transmiten el *areté* griego por medio del lenguaje, especialmente el poético.

La segunda pregunta importante que influye en el pensamiento griego, parte desde el poeta Hesíodo; era un campesino que se planteó una inquietud completamente política y que se resume en la cuestión, ¿qué es la justicia? Para responder dicha interrogante interpela a su realidad, en la cual el grupo de los aristócratas tienen mayores privilegios que los campesinos. Los últimos deben trabajar arduamente para poder sobrevivir, en tanto los otros, solo deben comprar a bajo costo los alimentos que al campesinado le sobra. Hesíodo piensa que ni los dioses, ni los hombres son justos; los primeros porque envían dificultades materiales a los campesinos, como sequías o pestes, en las que sus sembríos mueren; por otro lado, siguiendo a Gigon y a Jaeger, los hombres (la nobleza) no pagan lo adecuado por lo que compran, desvalorizando el trabajo que ello implica; sin embargo, es consciente que el ideal del *areté*, que la nobleza está llamado a transmitir y mantener, es necesario para toda la cultura griega, por cuanto, comprende que es necesario mantener dicho ideal, sin desatender el valor justo por el trabajo que realiza el campesinado.

En vista de lo anterior, Hesíodo decide convertirse en rapsoda para concientizar al campesinado acerca del valor del trabajo y la justicia, el método para hacerlo es preguntarse por el origen de las cosas. Esta pregunta es de suma relevancia porque introduce el pensamiento metafísico que tendrá toda la filosofía griega; cambiaran los principios pero no la naturaleza metafísica del pensamiento. Así mismo, la necesidad de preguntarse por el origen de las cosas se dirige a establecer la posibilidad de la verdad; una vez establecida la verdad, ella servirá para instaurar la justicia. El valor cultural del

*areté* griego y el valor del trabajo, son fundamentales para la magnificencia de la cultura helénica.

Por otro lado, la necesidad de Hesíodo de preguntarse por el principio de las cosas, le lleva a confrontar a Homero, porque necesita deslegitimar la verdad absoluta que sus mitos estiman sobre el orden político y las funciones secundarias y excesivamente complacientes del campesinado para con la nobleza. Así mismo, en la búsqueda de una refutación digna de los poemas homéricos, Hesíodo idea un sistema con una estructura más racional que mitopoyética, que ordena la realidad a partir de tres principios ontológicos, *Caos*, *Gea* y *Eros*. La genealogía de los dioses proviene de estas tres realidades; una vez que existen todas las divinidades, constituyen un sistema racional que explica la realidad. Este sistema es transmitido por el lenguaje, expresamente por la poesía.

Es sumamente interesante que la realidad propuesta en la teogonía tiene una constitución esencialista proveniente de la relación de *Caos-Eros* y, materialista-empirista cuando los anteriores se relacionan con *Gea*. Esta doble concepción de la realidad es importante porque tiende a repetirse en otras propuestas filosóficas griegas, siendo fundamentales para el desarrollo y explicación de las mismas. En cierto sentido, el problema del origen es el que permite la concepción empírico-esencialista del mundo. Todos los filósofos físicos se preguntarán por el origen, por cuanto, dentro de sus teorías también existe esta forma de concebir la realidad, aunque con diferentes puntos de partida y diferentes conclusiones. Aun así, la diferencia fundamental entre los primeros físicos y los poetas es la formulación de una nueva interrogante.

En el siglo VI a.C., Mileto experimentó un cambio económico y político que la convirtió en una metrópoli del mundo antiguo. Este cambio material, visible especialmente en la

conformación de una nueva forma de organización estatal (la *polis* griega), permitió a los individuos observar cómo el esfuerzo de su trabajo, contextualizado en una cultura rica espiritualmente, permitió erigir el modo de vida que alcanzaron. Así mismo, la riqueza económica de la ciudad de Mileto se sustentaba en el comercio constante con la mayoría de pueblos grandes de la región, lo cual permitió la introducción de una serie de nuevos conocimientos y costumbres que, muy inteligentemente, los griegos asumieron.

Envueltos en dichos cambios culturales, los griegos empezaron a desconfiar del mandato de los dioses, porque no habían sido los dioses quienes les dieron riqueza, sin embargo, esto no significa que dejaron de creer en ellos, porque la religión griega siempre había sido una de las vías de transmisión de la razón del *areté*. Aun así, la sospecha a la divinidad albergaba una necesidad cognoscitiva, la cual resolvieron por medio de la formulación de dos nuevas interrogantes que todos los filósofos han intentado responder: ¿qué es el mundo? y ¿cómo funciona?

Específicamente, en estas dos interrogantes, la voluntad divina, por la cual se expresa el mundo, queda apartada. Pero esto no quiere decir que la racionalidad implícita en el mito corra la misma suerte. Como se explicó anteriormente, la concepción empírico-esencialista presente en el mito sobrevive a la eliminación de la voluntad divina que explica el mundo y se convierte en un pilar fundamental para la nueva forma entender el exterior. Por otro lado, los griegos necesitaban buscar nuevas formas de explicar el mundo objetivo, por ello, idearon lo que será uno de sus aportes más grandes a la ciencia y a la filosofía, la teorización del mundo. Pero las teorías debían ser expuestas en base a algunos datos del mundo objetivo; dichos datos fueron ordenados sistemáticamente partiendo de un origen para llegar a establecer explicaciones finales que debían mantener consistencia con la realidad objetiva. De esta forma, la teorización del mundo, concede al

conocimiento de los griegos el sesgo sistemático y ordenado de la estructura de sus teorías y de su pensamiento filosófico.

Por otro lado, con el cambio de comprensión del mundo basado en la visión empírico-esencialista y el orden sistemático los datos de la experiencia inmersos en una teoría. El lenguaje por el cual se transmitían las ideas cambió, específicamente, el estilo de exposición lingüística que privilegió la razón filosófica fue la prosa. De este estilo devienen algunos géneros como el ensayo, las sentencias y los diálogos. Esto no quiere decir que algunos filósofos no siguieran utilizando la poesía, como es el caso de Jenófanes, Parménides, Heráclito, Platón, entre otros. Por supuesto, el ensayo a partir de Aristóteles se ha constituido como el género predilecto para la transmisión de la razón filosófica hasta la actualidad.

El pensamiento de Heráclito de Éfeso tiene su apogeo en el siglo V a.C. al igual que los anteriores filósofos físicos, mantiene la concepción empírico-esencialista del mundo, junto con la organización sistemática de su teoría. El interés de Heráclito no discrimina la necesidad de comprender qué es el mundo y cómo funciona, sin embargo, en él surge una nueva inquietud: el modo en el que el ser humano conoce el mundo. La suma de estas inquietudes le lleva a preguntarse “¿Hay(?) **un saber** de los dioses y de los hombres, / del **orden único de todas las cosas**<?> [F81 A]” (Caballero, 2012) Es importante resaltar que esta pregunta lleva en su médula dos temas importantes, en primer lugar, la escisión del ser humano del mundo, lo que produce la formulación de la pregunta acerca de cómo el ser humano conoce y, en segundo lugar, la necesidad de plantear un orden de la realidad que resulte cognoscible para el ser humano. Para reconciliar estos asuntos en una teoría, Heráclito postula un principio universal metafísico: el Logos y, a partir de su análisis, el orden de todas las cosas.

El Logos es una realidad universal y racional que permite la existencia del todo. La multiplicidad de sentidos que abarca el término es de suma importancia, porque en cada uno de ellos se muestra una nueva forma de comprensión de la teoría heraclítea acerca de la realidad objetiva y humana. A fin de sustentar su teoría acerca de la realidad existente, Heráclito crea un incipiente sistema filosófico que consta de la ontología, sobre la cual fundamenta la teoría del conocimiento del ser humano; sobre este, el conocimiento del orden del de todas las cosas que, a su vez fundamenta la política y, posteriormente, la ética. La cosmología no se ha trabajado en esta disertación porque las sentencias que se conservan acerca de este tema son escasas, salvo lo que sostiene Mouraviev.

#### **4.2 Kósmos y Metrón**

La geometría y astronomía son dos de los muchos campos del conocimiento que los griegos asumieron de pueblos contemporáneos a ellos. La geometría, especialmente, fue un campo del conocimiento que influyó fuertemente en el pensamiento filosófico, precisamente, en la organización sistemática del pensamiento que la obra de Hesíodo muestra, pero que se fortalece con la organización necesaria de los cálculos geométricos que servían para la construcción de las ciudades y la problemática que ello implica. Los tres primeros físicos fueron grandes geómetras y astrónomos. De la misma forma, los pitagóricos, incluso con la confusión entre aritmética y geometría de sus estudios, tienen un trabajo importante en la geometría, especialmente con el cálculo de la constante matemática  $\pi$ . Por todo esto, se puede concluir que la visión geométrica del mundo influye de forma directa a las teorías científico-filosóficas de los primeros físicos, Pitágoras e, incluso, el mismo Heráclito. La influencia se la puede apreciar en la concepción del universo como un bello y armónico orden: *Kósmos*.

Aquello que provee belleza al *Kósmos* es la armonía en la que los elementos del mismo se presentan. La armonía es un concepto que surge desde la geometría, que,

incipientemente, se la encontrará en la cosmología de Anaximandro. Sin embargo, la geometría como precursora de conocimiento científico estuvo presente desde Tales de Mileto; baste con referir que los constitutivos del mundo de su teoría eran espacio y movimiento. Tales deseaba medir el espacio de todas las superficies de la tierra y, como el movimiento era un constitutivo intrínseco al espacio, entonces al medir el espacio también medía el movimiento. Pero más bien el movimiento, antes que ser medido en sí mismo, podía ser observado, en tanto era el precursor de los cambios cualitativos de la materia, desde la realidad objetiva primigenia que era el agua, hasta las cosas materiales de la naturaleza. Por supuesto, todas las cosas ocupaban un lugar en el espacio al ser constituidas. En esta concepción geométrica del mundo, en la que el espacio es susceptible de medición se encuentra una concepción de *metrón* como definición geométrica del área de una superficie objetiva.

En Anaximandro la medida se da de forma distinta, porque el *ἀρχή* es distinto. A este se lo llama indefinido o indeterminado y tiene la facultad de poseer una similitud de sentido con la significación de *physis*, es decir, puede ser concebido como un principio material, al igual que un principio metafísico. En todo caso, posterior a la existencia del principio, aparece un segundo estadio de generación en el que el tiempo es el elemento generativo por medio de su capacidad de proveer inicio y fin a las cosas. En sí mismo es un tiempo eterno, sin embargo, su función principal es la concesión de temporalidad inicio-fin a las cosas. Esta concepción proviene de la concepción de justicia en la polis, en la que el juez decide el castigo a las faltas. No hay faltas políticas o morales en las realidades objetivas, pero sí tienen un ciclo de existencia a la que se llamará temporalidad. Este ciclo de existencia es emitido por el tiempo eterno en la figura de juez de la existencia objetiva. La justicia del tiempo eterno o temporalidad o ciclo inicio-fin es una forma de determinación de la existencia, es una medida temporal. De esta forma aparece en primera

instancia la concepción de medida en Anaximandro. Después de la existencia del tiempo como un principio, aparece la determinación espacial de las realidades existentes, especialmente de la tierra y de todo el universo, a través de la contraposición de los contrarios calor-frío. Es interesante que la medida temporal permita la existencia espacial; también es importante mostrar que en la propuesta de Anaximandro se concibe el mundo desde lo más indeterminado hasta lo más determinado, al igual que sucede en Hesíodo. Lo atrayente es que cada cambio es un cambio cualitativo que en términos generales se dan de esta forma: lo indeterminado, el tiempo, el espacio, las cosas en el tiempo y el espacio.

Por otro lado, es sumamente relevante que la tierra esté suspendida en la temporalidad por medio de los contrarios que afectan su suspensión. Esta idea muestra una prominente sofisticación geométrica intelectual en Anaximandro. Solo dentro de una cultura en la que la geometría y la astronomía fueron sumamente importantes para consolidar el conocimiento del mundo objetivo, se puede esperar una propuesta de tal ingenio.

Muy poco se puede relacionar el concepto de medida con la teoría de Anaxímenes, principalmente por la escasa información que se tienen de su teoría. En todo caso, el aire era el principio material que profería la generación de lo que existe y este actuaba por rarefacción y condensación. Estas dos leyes permitían la existencia de las cosas.

Para los pitagóricos la medida es un concepto de suma importancia para su concepción del universo, porque la realidad objetiva (las cosas) no estaba conformada por materia, sino por una medida o proporción geométrica esencial y por la forma de los objetos en su superficialidad. Esta concepción del mundo parte de entender los números como cosas. En el fondo de esta conjetura se encuentra la confusión entre la aritmética y la geometría. El *kósmos* para los pitagóricos era una *harmonía* (orden de la realidad) entre las distintas

medidas geométricas y formas superficiales que las cosas son. El dodecaedro representa la estructura completa del universo y es un receptáculo de todo lo que existe.

Por otro lado, para Heráclito el concepto de *metrón* (proporción-medida) funciona a dos niveles: ontológico y óptico. Ontológico en tanto es definición material-espacial-temporal del Todo-Uno y óptico en cuanto es definición material de los entes y las funciones que cada uno posee. Así mismo, para Heráclito los entes definidos presentan una medida geométrica que los caracteriza; la relación de todos los entes definidos constituye el Todo-Uno. Dado que Heráclito establece una ley de concordancia entre los entes y la totalidad y, si el todo tiene definición temporal-espacial, entonces los entes también. De esta forma, los entes tienen proporción material-espacial geométrica y cambio temporal inicio-fin.

Como se puede observar, para los filósofos griegos desde Tales a Heráclito, la concepción de medida es de suma importancia para el orden que es el *kósmos*, específicamente para la limitación y definición de la realidad material. A excepción de Pitágoras para quién la materialidad no parece existir. Sin embargo, sin la determinación geométrica de las entidades, no serían posibles las relaciones entre ellas y, por ende, la totalidad expuesta en la suma de las realidades y sus relaciones.

#### 4.3 Espacialidad y Temporalidad

La definición material del mundo pone en juego dos conceptos de suma importancia que Heráclito sintetiza en su teoría, la espacialidad móvil de Tales de Mileto y la temporalidad generadora y destructora (ciclo inicio-fin) de la realidad material de Anaximandro. Para Tales la espacialidad móvil es un constitutivo fundamental del mundo, de la misma forma, el tiempo como juez de la generación y destrucción de la realidad material es otro de los constitutivos del mundo para Anaximandro. Heráclito piensa que el Logos en su modalidad ontológica: Todo-Uno, está compuesto por *kósmos-physis* y por *fuego-physis*.

El primer elemento representa el orden del universo y la materialidad de dicho orden. El concepto de espacio y de materia están necesariamente relacionados, además existe un orden en todas las cosas que poseen materia y que ocupan un lugar en el espacio. Por otro lado, el segundo concepto se relaciona al fuego como temporalidad y a la materialidad que es *physis*. En esta relación conceptual parece exponerse la necesidad de justificar el nacimiento y la muerte de las cosas del mundo exterior, por medio de una duración de tiempo. En la contraposición existente entre *kósmos-physis* y *fuego-physis*, parece presentarse el devenir en modo de ciclo inicio-fin del Todo-Uno.

Es importante mencionar que, para Heráclito, al igual que para Tales, hay movimiento en el espacio. Para Tales de Mileto el movimiento inmerso en el espacio, es el responsable de la generación de las realidades materiales subsecuentes. Para Heráclito el movimiento del orden del universo se da, porque los entes definidos tienen un inicio y un fin, de este modo, claudican y al claudicar permiten relaciones diferentes entre las entidades. Es decir, el orden se mantiene, pero puede no ser de un mismo modo. Así, para Heráclito y Anaximandro, existe un tiempo eterno que posee la cualidad de definir las realidades materiales por medio de un ciclo inicio-fin. Es decir, por medio del cambio de un estado a otro. Cuando los entes finalizan su ciclo regresan al tiempo de la eternidad. Esta similitud se la puede observar en las siguientes citas: Heráclito “**157** ... Todas las cosas nacen del fuego / y en fuego todas terminan. [F 107F] / **158** {<Este> fuego tiene entendimiento.} [F 63A]” (Caballero, 2012). Anaximandro “... y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo” (Bernabé A. , 2012). En los dos casos, el tiempo es un elemento generador del ciclo inicio-fin de los entes materiales. Parecería que la diferencia se presenta en las cualidades del tiempo. Para Heráclito el fuego posee inteligencia o racionalidad, y es por ese motivo que logra conceder el ciclo inicio fin, por

otro lado, para Anaximandro el fuego funge como juez de la generación y destrucción de las realidades materiales, pero la función del juez es decidir conceder o no castigo. En la decisión se hace presente la racionalidad. Al parecer las dos posturas están fuertemente influidas por la idea de que el universo en sí mismo posee racionalidad, o para ponerlo de forma distinta, el universo está vivo y una de las formas de vitalidad del universo es la racionalidad. Solo al comprender esta idea, se logra comprender que *Kósmos* implique orden y belleza.

Esta relación establecida en la temporalidad como eternidad entre Heráclito y Anaximandro, permiten comprender una relación cercana conceptualmente entre el *Eros* de Hesíodo como fuerza vital que permite el devenir del mundo, porque, al parecer, el tiempo de la eternidad, en tanto permite el ciclo inicio-fin de las realidades materiales en Anaximandro y en Heráclito de los entes y del Todo-uno, es un elemento generador natural viviente. La diferencia entre estos dos conceptos son la voluntad divina implícita en el concepto de Hesíodo, que se transforma en leyes naturales en Heráclito y Anaximandro y la vida expresada en modalidad de sexualidad de Eros (Hesíodo), en contraposición a la vida concebida como racionalidad en los filósofos. Por supuesto, en lo que parecerían tener similitud, es en que son fundamentos ontológicos que permiten el devenir del mundo.

#### 4.4 Harmonía

La *harmonía* es un concepto griego que nace con los pitagóricos. Jaeger dice:

En siglo VI salen a la luz los más maravillosos conceptos fundamentales del espíritu griego...No existieron desde un principio. Vieron la luz a través de un proceso histórico necesario... Solo el conocimiento de la esencia de la armonía y del ritmo que surge de ella sería bastante para asegurar a los griegos la inmortalidad en la historia de la educación humana. La posibilidad de aplicación de aquel conocimiento a todas las esferas de la vida

es casi ilimitada... La armonía expresa la relación de las partes con el todo. En ella se halla implícito el concepto matemático de proporción, que en el pensamiento griego se presenta de forma geométrica e intuitiva. La armonía del mundo es un concepto complejo en el cual se hallan comprendidos lo mismo la representación de la bella concordancia de los sonidos en el sentido musical que la del rigor de los números, la regularidad geométrica y la tectónica... en todas partes aparece la conciencia de que existe en la acción práctica del hombre una norma de lo proporcionado (*πρεπόν, ἀρμόϊον*), que, como la del derecho, no puede ser transgredida con impunidad. (Paideia, 2012)

Para los pitagóricos la *harmonía* es la relación entre las proporciones internas de las entidades contenidas en el universo, pero el universo en sí mismo tiene una estructura interna geométrica representada por el dodecaedro. Por otro lado, esta idea de lo armónico se hace presente por medio de la medida, que, en la religión pitagórica, por ejemplo, expresa la necesidad de establecer algunas prohibiciones éticas que mejoran la vida humana. De esta forma, la medida ética da contenido a los estatutos religiosos que, al mismo tiempo, poseen un contenido político, ya que religión y política, para los pitagóricos, estaba muy relacionada. Para Heráclito la *harmonía* funciona a nivel ontológico, al igual que para Pitágoras, e implica también la relación del todo con las partes, sin embargo, existe una diferencia fundamental: la concepción de ente. Para Pitágoras el ente está constituido de una medida geométrica esencial y de la forma superficial de las cosas. Para Heráclito el ente es una determinación espacial-material-temporal que tiene una medida geométrica. Dado que los entes son diferentes, el todo lo es también. Esto no se explicará porque ya se lo ha hecho a lo largo de la disertación. Sin embargo, la disposición diferente del todo y de las partes, conllevan a un cambio en la forma de relación de estos, ese cambio en Heráclito se da específicamente en la existencia de entidades que son completamente diferentes entre sí, las mismas que están relacionados en el todo; entre los entes existe una tensión (guerra), dicha tensión es la

forma más rica de armonía. Por supuesto, las relaciones entre entes que no sean precisamente una tensión, no dejan de ser relaciones armónicas.

## Bibliografía

(s.f.).

Arisitóteles. (1970). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Arisitóteles. (1974). *La Poética*. Madrid : Gredos.

Arisitóteles. (1999). *La Retórica* . Madrid : Gredos S.A.

Arsitóteles. (1996). *Física*. Argentina: Planeta de Agostini .

Bernabé, A. (2012). *Fragments Presocráticos de Tales a Demócrito*. (A. Bernabé, Trad.) Madrid: Alianza.

Bernabé, A. (2012). *Fragments Presocráticos De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.

Caballero, S. R. (2012). Serge N. Mouraviev, Héraclite d'Éphèse, Heraclitea IV. La reconstruction. A. Le livre «Les Muses» ou «De la Nature». Texte reconstruit à partir des fragments (III.3.B) et des opinions (III.2), traduit et annoté par S. N. M.,. *ExClass*,16, 177-202.

Cappelletti, J. Á. (1972). *Los Frágmentos de Heráclito*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo s.a.

Cornford, F. (2011). *Antes y Después de Sócrates*. Barcelona: Editorial Planeta.

Esquilo. (1986). *Agamenón*. Madrid: Gredos S.A.

Gadamer, H. (2001). *El Inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós.

Gigon, O. (1985). *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.

Guthrie, W. (1958). *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guthrie, W. (1984). *Historia de la filosofía griega I*. Madrid: Gredos.

Heidegger, M. (1994). Poéticamente habita el hombre. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos* (págs. 163-178). Barcelona: Serbal.

Hesiodo. (2008). *La teogonía*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Hülsz Piccone, E. (2011). *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. México D.F.: DR © Universidad Nacional Autónoma de México.

Jeager, W. (2012). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kirk, G. (1975). *Heraclitus: the cosmic Fragments*. Great Britain: University Printing House, Cambridge.

- Kirk, G., Raven, J., & Schofield, M. (2011). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Editorial Gredos. S.A.
- Lacoue-Labarthe, P. (1985). *La imitación de los modernos*. Buenos Aires: La Cebra.
- Lacoue-Labarthe, P. (1990). La Fábula. En M. Asensí, *Teoría Literaria y Deconstrucción* (J. Negueruela, & M. Asensi., Trads., págs. 135-155). Madrid: Arco/Libros, S.L.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito Textos y Problemas de su Interpretación*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Nietzsche, F. (2006). *Voluntad de Poder*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2016). Obras Completas I. En F. Nietzsche, *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA Y ESCRITOS PREPARATORIOS* (págs. 323-476). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). Obras completas Vol. II . En F. Nietzsche, *Homero y la filología clásica*. Madrid: Tecnos.
- Parmenides. (11 de Enero de 2018). El Poema de la Naturaleza. (A. G. Lobo, Trad.) Quito, Pichincha, Ecuador.
- Patricio, D. A. (1957). Obras completas de Platón II. En Platón, *Fedón o del Alma* (págs. 359-442). México: Compañía Editorial Continental, S.A.
- Pintado, D. (2017). El concepto de metron en Heráclito y Protágoras. *Claridades. Revista de filosofía* 9, 149-158.
- Platón. (1957). Timeo o de la naturaleza. En Platón, *Obras Completas de Platón* (pág. 765). México: Compañía Editora Continental.
- Platón. (1988). *Teeteto*. Madrid: Gredos.
- Real Academia Española. (19 de Diciembre de 2017). *Real Academia Española*. Obtenido de Real Academia Española Web site: <http://dle.rae.es/?id=Eq5tzY>
- Schrödinger, E. (1997). *La naturaleza y los griegos*. Barcelona: Alianza .
- Schrödinger, E. (1997). *La naturaleza y los griegos*. Barcelona: Tusquets.