

2017

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2017, NÚM. 18

<http://www.orbisterrarum.cl>



Heráclito de Éfeso en el horizonte de la tradición filosófica e historiográfica antigua: revisión de los fragmentos B40, B81 y B129

Heraclitus of Ephesus on the horizon of the ancient philosophical and historiographic tradition: a review of the fragments B40, B81 and B129

Sebastián Aguilera Quiroz*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen: Este trabajo pretende esclarecer el fundamento de la crítica de Heráclito de Éfeso a personalidades fundamentales del mundo antiguo, como Homero, Arquíloco, Jenófanes, Pitágoras y Hecateo. El objetivo es descubrir el motivo que impulsó a Heráclito a criticar o estar en desacuerdo (con más o menos vehemencia) con las ideas de estos personajes, descubriendo los aportes, las transposiciones y las resignificaciones que Heráclito realiza con la tradición anterior.

Palabras clave: Tradición, Heráclito, Idea, Criticismo, Logos

Abstract: This paper aims to clarify the basis for Heraclitus' criticism to fundamental personalities of the ancient world, like Homer, Archilochus, Xenophanes, Pythagoras and Hecataeus. The objective is to discover the possible motive according to which Heraclitus criticizes or disagrees (with more or less vehemence) with the ideas of these characters, discovering the contributions, transpositions and resignifications that Heraclitus makes with the previous tradition.

Keywords: Tradition, Heraclitus, Idea, Criticism, Logos

* Dr. En Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Profesor de Griego Clásico en la misma Institución. Miembro de la *Society for Classical Studies* (SCS). Director *Centro de Estudios de la Cultura Greco-Romana* del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: sebastian.aguilera.q@gmail.com

**HERÁCLITO DE ÉFESO EN EL HORIZONTE DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA E
HISTORIOGRÁFICA ANTIGUA: REVISIÓN DE LOS FRAGMENTOS B40, B81 Y B129**

Sebastián Aguilera Quiroz
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

I- Preliminares

En un trabajo anterior,¹ analizamos las palabras críticas que Heráclito de Éfeso profirió en contra de los sabios de su época, entre los cuales destacaban Homero, Hesíodo y Arquíloco, vale decir, lo que podríamos denominar: la crítica heraclíteica a la poesía antigua. Sin embargo, como manifestábamos también en ese trabajo, Heráclito no sólo dirige sus críticas a los poetas, sino que también a pensadores –pues hablar de ‘filósofos’ no es tan sencillo– como Pitágoras y Jenófanes, del mismo modo que al padre de la geografía, Hecateo de Mileto. Ahora bien, en este trabajo pretendemos analizar la crítica a los pensadores y a Hecateo, intentando buscar, como en el citado trabajo anterior, el motivo fundamental o principal para esta crítica. Pero también abarcaremos el análisis de las referencias a otras personalidades que el efesio realiza en sus fragmentos, esto es, las menciones a Tales de Mileto, Bías de Priene y Hermodoro de Éfeso, y también la posible alusión a las doctrinas de Anaximandro.

Tomamos como referencia para los textos griegos de Heráclito la edición de Miroslav Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a short commentary*, publicada por la editorial Academia, en 2001 (2º Edición, *Editio Maior*). Para las traducciones de los textos al español, usaremos la edición del mismo autor *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*, publicada por la Universidad de Mérida, Venezuela, en 1968 (*Editio Minor*). Seguimos, sin

¹ Aguilera, S., “Heráclito y la tradición: análisis de los fragmentos B42, B40 y B57”, en: *Cuadernos de Historia Cultural*, nº 5, Viña del Mar, 2016, pp. 9-27

embargo, para facilitar la comprensión al lector, la numeración tradicional establecida por Hermann Diels en *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

II- La crítica a los pensadores: Jenófanes y Pitágoras

a. Jenófanes

Jenófanes de Colofón es nombrado en el fragmento B40, que dice:

πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει
Ἡσίοδον γὰρ ἄν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην,
αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

El aprendizaje de muchas cosas no enseña todavía inteligencia (o sabiduría) a los hombres. De lo contrario se lo hubiera enseñado a Hesíodo y Pitágoras, y asimismo a Jenófanes y Hecateo.

Este fragmento, en general, esboza la crítica heraclítica a la “erudición” o al saber *polimático*, en el sentido fundamental de que a través de este tipo de acercamiento cognoscitivo a las cosas, no se las comprende en su naturaleza profunda, en su sentido real. Jenófanes, de la misma manera que Hesíodo, Pitágoras y Hecateo, es criticado en el fragmento por la “erudición” (*polymathíē*), el exceso de cosas aprendidas o simplemente de “saberes”, que no produce un entendimiento real de las cosas (*noûs*), sino que es la total falta de comprensión de la unidad de lo real, la falta de un *fundamental insight*, en palabras de Charles Kahn.² Jenófanes aparece mencionado en el fragmento junto a Hecateo, como queriendo mostrar algún tipo de similitud entre ambos personajes, así como Hesíodo es mencionado junto a Pitágoras. Es probable que Heráclito, al “ordenar” de este modo a estas personalidades, haya querido decir que Hesíodo y Pitágoras representan un modo de conocer más cercano a la mitología, mientras que Jenófanes y Hecateo representarían para

² Cf. Kahn, Charles, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, London, 1979, pp. 107 y ss. El autor dice en su comentario al fragmento B40 (XVIII en su edición): “XVIII continues the thought of XVI (‘eyes and ears are poor witnesses’), applying it not to the ordinary perception of the man in the street but to the claims of experts: such learning will not give the relevant kind of understanding. That requires something more, something there conceived as speaking the right language and here called *noos* or ‘intelligence’”.

Heráclito una forma de expresión “desmitologizante”, si se quiere,³ o más “racional” del saber.

Por su parte, Diógenes Laercio nos cuenta que Jenófanes “fue autor también de una *Fundación de Colofón* y *La fundación de la colonia de Elea en Italia* en dos mil versos épicos”,⁴ lo cual lo convertiría, si bien se muestra contrario tanto a Homero como a Hesíodo, en un rapsoda más.⁵ Por eso es un tanto extraño que Jenófanes aparezca junto a Hecateo, símbolo del inicio “de las Ciencias de la Humanidad, en que la descripción empírica intenta reemplazar a la tradición mítica y se funda, sobre todo, una Historia propiamente dicha, como racionalización o modo de dar razón (...) de los actos y avatares de los hombres”.⁶ Pero, al parecer, Jenófanes habría merecido estar junto a Hecateo precisamente por asimilarse su aprendizaje, su modo de saber, al del historiador, en el sentido de “recolectar hechos culturales” y no en menor medida “tratar de liberar a los griegos de las irracionalidades de su mitología”, como sugiere Herbert Granger.⁷

Jenófanes, sin embargo, comparte con Heráclito el tono de crítica con que se refiere a la tradición precedente, especialmente a Homero y a Hesíodo, pero también, al parecer, otros sabios despertaron su oposición, entre los que Diógenes Laercio (IX, 18) nombra a Tales, Pitágoras y Epiménides.⁸ Esta crítica, como podemos ya apreciar, no va en el mismo sentido que la crítica del Efesio a la “teología” homérica ni a los pretendidos saberes hesiódicos sobre cuestiones naturales, sino que Jenófanes es reconocido como uno de los primeros –si no el primero– en criticar la concepción antropomórfica de los dioses homéricos, que como atestigua su fragmento B11: “Homero y Hesíodo han atribuido a los

³ Cf. Granger, Herbert, “Heraclitus B 42: on Homer and Archilochus”, en: HÜLZS, E., (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del 2º Symposium Heracliteum*, UNAM, México D. F., 2009, pp. 169-191, p. 170; Kahn, Ch., op. cit., *The Art...*, p. 108 y ss; García Calvo, Agustín, *Razón Común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito (sic)*, Lucina: Madrid, 2006, pp. 83-84

⁴ Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 20 (= 21 A 1 DK).

⁵ Ya es un *locus communis* en las *Historias* de la filosofía (Burnet, Fränkel, Guthrie, Cherniss, entre otros) calificar a Jenófanes más que como filósofo, como un poeta, o también como poeta y filósofo. Sin embargo, no es meramente un rapsoda, puesto que con este término se alude específicamente a un rapsoda homérico, de lo cual estaba lejos su actividad, Cf., Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1952, c. III: La doctrina de Jenófanes sobre Dios.

⁶ Cf. García Calvo, A., op. cit., *Razón Común...*, p. 84

⁷ Cf. Granger, H., op. cit., “Heraclitus B 42...”, p. 170. Y aún dice más: “Xenophanes aspires to cleanse divinity of the crude anthropomorphisms of traditional Greek religion, whereas Hecataeus takes for his task a purification of the history of the heroes of its mythological accretions”. Cf. También Fränkel, Hermann, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 2004, p. 309.

⁸ Cf. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Tomo 1, Gredos, Madrid, 1984, p. 349 y 350; Martínez Nieto, Roxana, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alemán, Ferécides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Trotta, Madrid, 2000, c. 4

dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros”,⁹ fragmento que ataca precisamente las pasiones tan humanas que afectan a los dioses olímpicos, pero también el Fr. B14 es testimonio de la radical oposición entre el dios jenofáneo y el homérico: “Pero los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos”.¹⁰

Esta crítica al antropomorfismo homérico, por un lado, está justificada por el mismo Jenófanes, quien confiesa su adhesión a un cierto “relativismo” respecto de la creencia en lo divino,¹¹ como queda recogido por Clemente en el Fr. B15: “Pero si los bueyes <caballos> y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, / dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, / los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a bueyes, / tal como si tuvieran la figura correspondiente <a cada uno>”,¹² lo que en último término se reafirma en el Fr. B34 y que dice relación con que no hay forma de saber concretamente “la verdad” sobre estos asuntos, pero sí podemos aspirar a cada vez saber más; condenando así el saber humano a la sola conjetura; y por otro lado, esta crítica deriva en una especificación de suma importancia para la especulación teológica posterior, al negar –habiendo negado toda cualidad humana a Dios– el movimiento de lo divino en el Fr. B26: “Permanece siempre en el mismo <lugar> sin moverse, ni le conviene emigrar de un lado al otro”.¹³

Otro aspecto interesante de la crítica de Jenófanes a las ideas teológicas tradicionales es el de inclinarse hacia una idea de lo divino como *uno*, esto es, a la idea de un monoteísmo, presente, por ejemplo en el Fr. B23:¹⁴ “Un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales”, pero además de *uno*, Jenófanes habría pensado que la naturaleza de Dios es esférica (DK 21 A 1 = D. L. IX, 19).

Estos tres momentos de la crítica de Jenófanes a Homero y Hesíodo –crítica del antropomorfismo, negación del movimiento de Dios y postulación de una naturaleza divina

⁹ DK 21 B 11 (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, IX, 193), Trad. de Conrado Eggers Lan.

¹⁰ DK 21 B 14 (Clemente, *Misceláneas*, V, 109), Trad. de Conrado Eggers Lan.

¹¹ Cf. Guthrie, W. K. C., op. cit., *Historia de la Filosofía...*, p. 375; Snell, Bruno, *El Descubrimiento del espíritu*, Acantilado, Barcelona, 2007, c. VIII

¹² DK 21 B 15 (Clemente, *Misceláneas*, V, 110) Trad. de C. Eggers Lan. Ver también DK 21 B 16

¹³ DK 21 B 26 (Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles*, 23, 10), Trad. de C. Eggers Lan.

¹⁴ DK 21 B 23 (Clemente, *Misceláneas*, V, 109) Trad. de C. Eggers Lan.

única,¹⁵ pero no como una sola, sino como la superior entre todas— son un claro antecedente de la concepción de lo divino en Heráclito y Parménides, pero hasta aquí no hay motivos por los que Heráclito podría haber criticado a Jenófanes en el Fr. B40. Nos queda suponer que Jenófanes fue blanco de la crítica de Heráclito por su “erudición” en el sentido de haber practicado la *historiē* como modo de conocimiento, y acumuló en sus viajes *muchos saberes*, no alcanzando a desarrollar la intuición que da el *noûs*.¹⁶ Evidentemente, el que Heráclito le reproche la *polymathíē*, consecuencia de la práctica de la *historiē*, se entiende sobre el supuesto de que la filosofía heraclítica indica un camino en el saber, un camino que, si bien es cierto implica tener diversos conocimientos (Fr. B35), tiende hacia el interior también (Fr. B101). Por lo que, en consecuencia, el saber de Jenófanes, volcado hacia *afuera* por su “experiencia” y por sus propios fragmentos, que no hacen sino hablar de asuntos “exteriores” en un sentido amplio, merecería la reprobación del de Éfeso, en sentido genérico, por el mismo motivo que Homero y Hesíodo, vale decir, por no comprender ciertas cuestiones fundamentales. Así lo entendió también Bruno Snell, que dice:

“La experiencia, aun siendo necesaria, no tiene valor si no conduce a la comprensión intensiva del *logos*, del sentido que está en la base de todo discurso y a cuya esencia objetiva apunta toda palabra (...) así, la investigación de Heráclito no sigue, como la de Hecateo y Jenófanes, el camino de la experiencia hacia afuera; dice: «me he investigado a mí mismo» (fr. 101)”.¹⁷

En otra línea interpretativa, la razón por la que Heráclito habría incluido a Jenófanes en la crítica del Fr. B40 es que el poeta estaría dentro de la tradición oral, contra la cual habría estado el efesio. Aquí Jaume Pòrtulas anota:

“La *polymathíē* se manifiesta como una consecuencia de la entera tradición oral, antigua y contemporánea, que no conduce a los oyentes a un conocimiento profundo de las cosas y hechos que

¹⁵ El problema de la unidad de Dios, o una tendencia posible hacia el monoteísmo no es una cuestión segura en Jenófanes, pues el *heîs* del fragmento no nos da luces, semánticamente, acerca del carácter único de dios, sino sólo, con significación numérica, uno, como sí lo afirmaría, al contrario, y en cierta medida, Heráclito al hablar, en el Fr. B32, de *tò sophòn moûnon*, referido precisamente a dios. Ver Fränkel, H., op. cit., *Poesía...*, p. 315

¹⁶ Esto ya lo vio el joven Nietzsche en los cursos sobre los preplatónicos, cf., Nietzsche, Friedrich, *Los Filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 94 y ss.

¹⁷ Snell, B., op. cit., *El descubrimiento...*, p. 242

son objeto de canto o recitación. Pero no sólo los representantes de la oralidad son incapaces de enseñar, directamente o por medio de los rapsodos, a tener sentido común: también Hecateo de Mileto, el maestro de la prosa jónica, es víctima de una acusación idéntica. Es importante esta presencia del nombre de Hecateo en un fragmento dirigido en principio contra los maestros de la oralidad. Heráclito se muestra a la par hostil al «saber divino» de los poetas y reticente frente a la πολυμαθία jónica (...).¹⁸

Pòrtulas hace notar que hay un cierto exceso de saber (*polymathíe*) en la totalidad de la tradición oral, a la cual pertenecía Jenófanes, y que por lo tanto, por ella misma, como ya se había comentado, no pudo Jenófanes –y los demás aludidos en B40– obtener el *noûs*. En esta misma línea, García Quintela expresa, muy escuetamente, lo siguiente:

“Jenófanes, por su parte, fue el autor de poemas épicos sobre *La Fundación de Colofón* y *La Colonización de Elea*, pero también cultivó otra poesía al margen de la que para nosotros contiene propuestas «filosóficas». Como cantor de sus propias composiciones y poeta errante, aparece en una posición asimilable a la de los recitadores de Homero y Arquíloco en B42 y como continuador de Hesíodo”.¹⁹

Esto no nos dice mucho, sólo reafirma que Jenófanes pertenecía aún, a pesar de las ácidas críticas que hace a la teología homero-hesíodica, a la tradición oral. Ciertamente se estaba produciendo un cambio en el siglo VI a. C. y principios del V a. C. en el que comenzó a surgir el medio de expresión no solamente escrito, sino que además en prosa, y ya no era el verso el medio de comunicación masivo.²⁰

Creemos, sin embargo, que como toda mezcla, como todo proceso de asimilación de elementos diversos, no hubo una separación tajante, por lo que Heráclito no estaba en contra de Homero, Arquíloco, Hesíodo y Jenófanes nada más que por el solo hecho de ser representantes de la transmisión oral del saber, sino, y con más claridad, por razones teóricas o filosóficas, dentro de las cuales, más allá del propio contenido de las ideas hay

¹⁸ Pòrtulas, Jaume, “Heráclito y los maîtres à penser de su tiempo”, en: *Emerita*, vol. 61, n° 1, pp. 159-176, pp. 164-165

¹⁹ García Quintela, Marco, *El Rey Melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 90-91

²⁰ Cf. también Capizzi, Antonio, *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia en Grecia*, Dell’ Ateneo, Roma, 1982, pp. 323 y ss. Bernabé, Alberto, *Los filósofos presocráticos: Literatura, lengua y visión de mundo*, Evohé, Campillo Nevado, 2013, c. 1

también una razón metodológica, esto es, la crítica a la *historiē* como medio único de acceso a la comprensión o conocimiento verdadero.

b. Pitágoras

Mientras que Pitágoras es el blanco de las críticas del efesio, además de B40, en dos ocasiones más, en los fragmentos B129 y B81. El “caso Pitágoras” es un mundo en sí mismo en el cual no podemos adentrarnos en este trabajo, porque nos desviaríamos mucho del objetivo del mismo. Por lo que intentaremos buscar la posible “causa” del ataque heraclíteo al sabio itálico. El halo de leyenda que rodea la figura de Pitágoras no es motivo suficiente para desechar lo que se sabe respecto a su sabiduría, pese a la mixtura que sufrió efectivamente la doctrina pitagórica desde Filolao, a mediados del siglo V a. C. Especialmente sobre los supuestos teóricos ya de la Academia, ya de los neopitagóricos de tiempos de Platón,²¹ ajenos a la Academia, y posteriores, ya de Aristóteles y los peripatéticos, entre los cuales destacaba Aristóxeno,²² quien –según se cuenta– habría dedicado numerosos libros a Pitágoras, aplicando sus teorías específicamente al ámbito de la música, en el que era especialista. Naturalmente, este influjo, el gran influjo de Pitágoras, se debió en gran medida a la extensión de su escuela por muchos lugares de Grecia e Italia, debida, a su vez, a las reacciones que provocó, de índole políticas, en cada sitio donde se asentaba una escuela pitagórica, al punto de provocar persecuciones y revueltas en contra de sus adeptos.²³

Allende estas cuestiones externas sobre su escuela, Pitágoras y su filosofía se acercan más a los misterios que a lo que fue la filosofía desde Platón y que se establece de manera

²¹ No es ocioso notar, p. e., que entre los interlocutores de Sócrates en el *Fedón* de Platón, estaban Simmias y Cebes, ambos discípulos de Filolao. También ya Burnet habría indicado el influjo pitagórico del *Fedón*, a pesar de que Platón sólo dos veces en su obra nombra de manera explícita a Pitágoras y al pitagorismo, diciendo, a propósito de la idea de que “filosofía” ha llegado a significar “purificación” en Platón, que “The *Phaedo* is dedicated, as it were, to the Pythagorean community at Phleious”, Cf. Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, Londres, 1908, p. 82, n. 1. Y, asimismo, notar el influjo probable que tuvo en la doctrina de Platón sobre el alma la filosofía pitagórica, no menos que la órfica, más allá del problema de diferencias orfismo y pitagorismo en el siglo VI y V. Para un estudio actual sobre la influencia del orfismo en Platón, ver Bernabé, Alberto, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid, 2011.

²² Suda (s. v. *Aristóxenos*) menciona que antes de ser discípulo de Aristóteles lo era de un pitagórico llamado Jenófilo: “... *éita Xenophíλου τοῦ Puthagoreíου καὶ τέλος Aristotélους*”

²³ Cf. El punto C, sobre la vida de Pitágoras y la historia de la escuela en Guthrie, W. K. C., op. cit., *Hitoria...*, pp. 171 y ss.

definitiva en el siglo V a. C. Y es digno de notar, en este primer momento, que esta cercanía a los misterios, en el sentido de la preservación de un “saber secreto” sólo otorgado a unos pocos, tiene de hecho un paralelo también en Heráclito, pero no en el mismo sentido, ya que Heráclito establece una crítica a aquellos que no comprenden el posible “saber secreto” –que sería en su caso la doctrina del *lógos*– por no estar atentos al mismo, dado que este “saber”, el *lógos*, es común a todos y está ahí, al alcance de cualquier ser humano. Pero al menos comparte la semejanza en cuanto que un saber tal pertenece, sea esto bueno o no, a una minoría, *quasi* sectaria²⁴ en el caso de Pitágoras y pitagóricos, o comprendida por unos pocos buenos en el caso de Heráclito. Porfirio nos cuenta, a propósito de lo que se sabía de la muerte de Pitágoras, que:

“Habiéndose apoderado la desgracia de este modo de los miembros de la secta, desapareció el conocimiento de ella, conservado hasta entonces en secreto en los corazones, y sólo se recordó, entre las gentes de fuera, los conceptos ininteligibles. Porque del propio Pitágoras no había ningún escrito, y los que lograron escapar, Lisis y Arquipo, al igual que los que emigraron, salvaron escasos destellos de aquella filosofía, oscuros y difíciles de captar”.²⁵

Aquí apreciamos que los discípulos se llevaron los conocimientos a la tumba. Del mismo modo, Porfirio habla de este secreto y, además, nos brinda unas notas con las que iniciar el conocimiento sobre la doctrina pitagórica:

“Por lo demás, lo que decía a los que con él convivían ni siquiera uno solo puede manifestarlo con certeza, porque se daba un silencio ritual entre ellos. Sin embargo, para todos era especialmente notoria su afirmación de que el alma, en primer lugar, era inmortal y, luego, se trasladaba a otras especies de seres vivos, y, además de esto, que lo que había sucedido en alguna ocasión, en ciertos ámbitos temporales, de nuevo acaecía; y, sencillamente, nada nuevo había. También aseguraba que todo lo que de índole animada existía era necesario considerarlo de la misma parentela. Se cuenta, en efecto, que fue Pitágoras el primero que introdujo en Grecia estas creencias”.²⁶

²⁴ Cf. Burkert, Walter, “Profesión frente a Secta: el problema de los órficos y los pitagóricos”, en: *Taula*, 27-28, 1997, pp. 11-32, esp. pp. 13, 23-30

²⁵ Porfirio, *Vida de Pitágoras*, Trad. de Miguel Periago, Gredos, Madrid, 1987.

²⁶ Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 19 (= DK 14, 8a)

Más allá del “secreto ritual” con que los pitagóricos guardaban las enseñanzas del maestro, este texto de Porfirio, especialmente hacia sus últimas líneas, nos dice primero que para Pitágoras el alma es inmortal y se traslada entre especies de seres vivos. Luego nos dice que lo que una vez acaeció, volverá a acaecer, indicando un carácter cíclico en el devenir del mundo. Además, y al finalizar el texto, se dice que Pitágoras enseñaba que todo lo animado había que considerarlo como parte de la misma familia, esto es, que estaba unido de alguna manera. Todas estas ideas son muy del gusto de Heráclito –haciendo la salvedad de que sobre el alma en Heráclito, es complicado afirmar tanto si se considera inmortal, como si hay transmigración de la misma. Pero, según algunos estudiosos, estas ideas ya estaban “en circulación” en tiempos de Pitágoras. Walter Burkert, en su *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, muestra que la mayoría de los *akoúsmata* o *súmbola* no son invención de Pitágoras, sino que formaban parte del acervo cultural contemporáneo.²⁷ Esto último nos da un indicio del motivo que pudo tener Heráclito para su crítica contra Pitágoras. Y se ve con mayor claridad si consideramos el fragmento B129:

Πυθαγόρης Μνησάρχου
ιστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων,
καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς
ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην,
πολυμαθεῖν, κακοτεχνίην.

“Pitágoras, hijo de Mnesarco,
practicó la investigación más que cualquier otro hombre,
y al haber hecho una selección de tales escrituras,
tramó su ‘propia sabiduría’,
en realidad, una estéril erudición y mala artimaña”.²⁸

²⁷ Cf. Burkert, Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, Trad. E. Minar, 1972, pp. 176 y ss.

²⁸ Este fragmento figura entre los dudosos en la edición de Diels-Kranz, pero ya Walzer, R., *Eraclito. Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Sansoni, Firenze, 1939, Fr. 127, lo considera dentro de los auténticos. Y también, dentro de los editores modernos, en Marcovich, Miroslav, *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2001². (Fr. 17), en Mouraviev, Serge, *Heraclitea. Les fragments du livre d'Héraclite. B. Les textes pertinents/ i. Textes, traductions, apparats I-III*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2006, Fr. 129 y en Fronterotta, Francesco, *Eraclito, Frammenti, testo greco a fronte*, Bur, Milano, 2013, Fr. 51.

Recientemente, este fragmento ha sido reinterpretado por Carl Huffman²⁹ a quien seguimos aquí, en general, en su lectura. Un primer problema del fragmento es el de saber a qué refiere “tales escrituras” (*taútas tàs suggraphás*), aquellos “escritos”, con los que Pitágoras *habría hecho* su sabiduría. El problema radica en el demostrativo *taútas*, pues se estaría refiriendo a unos *suggraphaí* (escritos) bien determinados, que Heráclito habría conocido. La tradición interpretativa ha supuesto que el demostrativo se refiere a tratados en prosa, específicamente los que pertenecerían a la ciencia jonia como tal,³⁰ y se ha decantado mayoritariamente en suponer que se trata *exclusivamente* de tratados en prosa. Pero ya Burkert notó que en B129, Heráclito podría estar vinculando a Pitágoras con el Orfismo,³¹ con lo cual, indirectamente, se podría afirmar que no se trata de escritos o composiciones exclusivamente en prosa aquellas que el sabio de Samos utilizó para forjarse una sabiduría propia, sino que incluían también composiciones versificadas. Carl Huffman lo explicita en un análisis exquisito del uso herodoteo³² de *suggraphé* (1 ocurrencia), *suggrápho* (6 ocurrencias) y *súgγραμμα* (1 ocurrencia), para probar tres tesis que el estudioso propone: i) A finales del siglo V a. C., *suggraphé* se utilizaba para referirse a tratados en prosa, pero no se reducía a ese uso, sino que abarcaba de manera más general, la “composición”; ii) los usos más tempranos del sustantivo y verbo, a partir del análisis del uso en Heródoto muestran el significado de “cualquier cosa escrita”, incluyendo prosa y verso; con lo que se podrían incluir los tratados en prosa de los milesios, textos órficos, Homero, Hesíodo, etc.; y iii) las *suggraphaí* eran, típicamente, “registros escritos de textos

²⁹ Huffman, Carl, “La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129”, en: Hülsz, E. (ed.), op. cit., *Nuevos Ensayos...*, pp. 193-223

³⁰ Marcovich, M., op. cit., *Heraclitus...*, p. 69-70, explica que *suggraphaí* son probablemente tratados en prosa (*prose tratises*) y que probablemente se trataría de algún tratado matemático oriental, Babilonio específicamente. Kahn, Ch., op. cit., *The Art...*, pp. 113-114, dice que *suggraphaí* usualmente es una obra en prosa (*works in prose*), dando a entender que se trataría las obras escritas con probable circulación en esa época: el tratado de Anaximandro, Anaxímenes, Ferécides y otros de los que no tenemos noticia. Más tarde, en su artículo “Writing Philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato” en: Yunis, Harvey (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 139-161, pp. 149 y ss., Kahn especifica la cuestión, diciendo que se trataría, en el caso de B129 de Heráclito, de composiciones en prosa, cuya naturaleza sería la de composiciones con un carácter práctico, incluyendo “notas técnicas” o *memoranda*, compuestas quizá por especialistas en astronomía, arquitectura, música, escultura, etcétera, y que, además, su uso estaba bien generalizado a mediados del siglo VI, e incluso antes.

³¹ Burkert, W., op. cit., *Lore...*, pp. 130 y ss.

³² Según autores como Kahn y el mismo Huffman, Heródoto proporciona el “mejor paralelo de la prosa jónica de Heráclito”.

muy cortos, tales como los oráculos”. Esto ya va iluminando el camino hacia las razones de Heráclito para la condena a Pitágoras.

Veamos con un poco más de atención la demostración de Huffman. A finales del siglo V a. C. y principios del IV a. C., desde Tucídides a Aristóteles, *suggraphé* aludía a “escritos” de indeterminada extensión, principalmente reglas, que podrían haber sido políticas o bien religiosas, como en Lisias (XXX, 17), donde se habla de los “sacrificios que están en tablas y estelas, según la prescripción (*katà tàs suggraphás*)”, que con probabilidad se referiría a los sacrificios que se remontaban a Dracón y Solón. Se trataría de lo que, más adelante (XXX, 21) se realiza “según los reglamentos” (*katà tàs suggraphás*).³³ Este uso admite composiciones breves de carácter normativo y no exclusivamente tratados en prosa. Pero lo interesante es que en Heródoto el uso acepta también el mero registro de observaciones, desde la apariencia del camello, hasta la transcripción de un oráculo, y es justamente en este último caso que se justificaría la suposición de Huffman de que el término admite tanto el verso como la prosa. “De este modo, en el uso herodoteo, un *súgramma* y quizá también una *suggraphé* pueden ser, por igual, algo escrito en verso o algo escrito en prosa”.³⁴ El hecho de que el término admita también la composición versificada da paso al estudioso para sostener que, con probabilidad los libros, o mejor, las *suggraphai* en las que Heráclito pensaba se refieren a los *súmbola* o *akoúsmata* pitagóricos, esto es, una colección de sentencias de carácter moral que se atribuyeron a Pitágoras y que formaban parte fundamental de la comunidad pitagórica. Estos textos pitagóricos son con seguridad, al menos en su mayoría, anteriores a él, presentes en “Hesíodo, en las sentencias de los Siete Sabios y en los preceptos delficos”.³⁵

Ahora bien, el otro gran problema del fragmento es saber a qué se refiere *historíe*, la actividad que Pitágoras realizó más que cualquiera y que lo condujo a forjar para sí una sabiduría “propia”. Marcovich supone que el término en el fragmento significa, de modo general “viajar y consultar después unos tratados tales”,³⁶ pero advierte que no debemos suponer un rechazo de tal actividad, sino sólo que los pretendidos sabios no han superado el nivel de la *historíe*, alcanzando el *insight* que resulta al comprender el *universal Logos*.

³³ Cf. Nota 9 a Lisias, XXX, de Calvo Martínez, José Luis, Gredos, Madrid, 2007. El texto griego es el de la edición de Albin, U., *Lisia. I Discorsi*, Sansoni, Florencia, 1955.

³⁴ Huffman, C., op. cit., “La crítica...”, p. 217

³⁵ Guthrie, W. K. C., op. cit., *Historia...*, I, p. 180. Cf. también Burkert, W., op. cit., *Lore...*, p. 175 y ss.

³⁶ Marcovich, M., op. cit., *Heraclitus...*, p. 69; Pörtulas, J., op. cit., “Heráclito...”, p. 165 y ss.

Historiē no es una investigación sistemática ni refiere específicamente a la ciencia jonia, como Huffman ha probado. El término *historiē*, el sustantivo *hístōr* y el verbo *historéō* se utilizaron relativamente poco en la época arcaica (el uso más temprano de *historiē* sería el de B129), e incluso ya en época clásica el término y su familia léxica son poco usuales (4 veces en los Tratados Hipocráticos, 3 veces en Platón y 2 en Isócrates). Sin embargo, en Aristóteles el término aparece ya cerca de cuarenta veces,³⁷ pero el Estagirita ya está algo lejos de Heráclito en tiempo y lengua. Por su parte, en Heródoto *historiē* aparece sólo cinco veces y el verbo *historéō* diecisiete veces. El sentido de *historiē* es el de una “recopilación activa de lo que la gente dice sobre un tema determinado”,³⁸ cualquiera que éste sea. Por su parte, “el verbo se usa primordialmente con el sentido de interrogar a una persona o el de hacer investigación, consultando a una cierta cantidad de personas (...) en algunos casos, estas investigaciones requieren viajar, pero el énfasis se pone en lo que se descubre por medio de preguntar a la gente, más que en aquello que se ve...”.³⁹

Entonces, el hecho que habría gatillado la crítica de Heráclito es que Pitágoras prefirió realizar una *historiē*, es decir, una recopilación de información de distintas personas, escritos, viajes, y que se hizo un saber propio (*epoiēsato heautoū sophiē*). Pero lo hizo, al parecer, solamente haciendo una selección (*eklexámenos*), un *pastiche* de textos nada más. Pitágoras, así, habría escogido un camino externo e insuficiente para la obtención de la sabiduría, que, *stricto sensu*, sería lo que Heráclito considera como verdadera sabiduría o verdadero saber. Huffman intuye, y creemos que correctamente, que la crítica estriba en la elaboración de un saber polimático por medio de la práctica de la *historiē*, esto es, que Pitágoras se esmeró en “hacer investigaciones a partir de otros en vez de buscarse a sí mismo, como hizo Heráclito”,⁴⁰ y no por nada en el Fr. B81, Heráclito llama a Pitágoras “cabecilla de embusteros”:

Πυθαγόρης [...] b) κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός

³⁷ Cf. Huffman, C., op. cit., “La crítica...”, p. 198. Hay que mencionar, sin embargo, que el término *hístōr* ya se encuentra en Homero: *Iliada*. XVIII, 501, XXIII, 486. Y también aparece en Hesíodo, *Trabajos*, 792. Es usado en el caso de Homero (trad. de Rubén Bonifaz Nuño) con el sentido de “árbitro”, y en el caso de Hesíodo (trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz) en el sentido muy cercano de “juez”.

³⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 207.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 219.

“(Pitágoras es)
Cabecilla de los embusteros”

La razón, una vez más, está en estrecha relación con una diferencia, ahora ya no ideológica específicamente, sino más bien metodológica, entre el hacer heraclíteo y el de Pitágoras para la obtención de la sabiduría.⁴¹

III- La crítica a Hecateo

Hecateo de Mileto es famoso por dos razones, y cada una de ellas tiene implicancias para la crítica que realiza Heráclito en el Fr. B40. En primer lugar, fue el padre de la Geografía, pues fue el primero en describir el mundo buscando un grado de “objetividad”. Se conocen dos obras suyas,⁴² una es el libro mitográfico de las *Genealogías* y otro de carácter geográfico, cuyo nombre pudo haber sido *Mapa de la tierra*, en el que habría descrito, presumiblemente, su forma, inspirado en el bosquejo que ya había hecho Anaximandro de Mileto. Esta descripción se habría basado en un “teórico viaje circular por mar, desde el estrecho de Gibraltar, a lo largo de las costas del norte del Mar Mediterráneo y del Mar Egeo, hasta el río Fasis por el este y, de nuevo, por las costas del sur, hacia el oeste”.⁴³ En este intento de descripción, Hecateo no utilizó sino el estilo más lacónico y esquemático posible,⁴⁴ tratando de ajustarse a una cierta “objetividad”, presentando los hechos tal como a él le parecen verdaderos.⁴⁵ Esta descripción del mundo conocido es un resultado más del saber polimático, contra el cual polemizó Heráclito por primera vez, y que, como hemos visto no permite alcanzar la “aprehensión del omnipresente Lógos”, en palabras de Marcovich.⁴⁶

⁴¹ Cf. Nota 6 al Fr. 51 (= B129) de Fronterotta, F., op. cit., *Eraclito...*, p. 202

⁴² Cf. Pearson, L., *Early Ionian Historians*, Oxford: Clarendon Press, 1939, p. 27

⁴³ Fränkel, H., op. cit., *Poesía y Filosofía...*, p. 324

⁴⁴ Un ejemplo de ello es el Fr. 113 Jacoby: “*metà dè Lokroí: en dè Khálaion pólis, en dè Oiánthe pólis*”, donde podemos ver la reiteración de “ciudad”. Este “estilo” se da, inevitablemente, en una primera aproximación a la realidad, de ahí que “no hay la menor intención –dirá Fränkel– de animar la exposición, y la objetividad está llevada hasta el límite”, cf. op. cit., *Poesía y Filosofía...*, p. 325

⁴⁵ Fr. 1 Jacoby: “Así Hecateo de Mileto cuenta: registro estas cosas al modo como me parece que son verdaderas; pues entre los griegos hay muchos discursos, y son, como se me muestran, ridículos” (Trad. Propia).

⁴⁶ Cf. Marcovich, M., op. cit., *Heraclitus...*, p. 28

El segundo motivo de fama para el historiador de Mileto fue su participación en la vida política de su ciudad, especialmente en la conocida “revuelta Jónica” que tuvo lugar a principios del siglo V a. C. y en la que varias colonias jonias se unieron en contra del dominio Persa. Hecateo, según cuenta Heródoto, trató en dos ocasiones, sin éxito, de disuadir a su pueblo de participar de la sublevación, Heródoto nos lo contó así:

“Pues bien, todos los asistentes [al mensaje enviado por Histieo, mediante un mensajero, a Aristágoras, incitándolo a la sublevación] se mostraron de acuerdo al respecto, pronunciándose por la rebelión; tan sólo el logógrafo Hecateo trató, inicialmente, de impedir que se emprendiera una guerra contra el rey de los Persas, enumerando todos los pueblos sobre los que imperaba Darío y el poderío de que disponía. Pero, como no conseguía convencerlos, en una segunda intervención les aconsejó que procuraran alzarse con la hegemonía marítima al amparo de su flota. En ese sentido –prosiguió diciendo–, sólo veía un medio de lograrlo (pues sabía que el poderío milesio era limitado): tenía fundadas esperanzas de que lograrían hacerse dueños del mar, si se apoderaban de los tesoros –que había consagrado el lidio Cresos– depositados en el santuario de los Bránquidas (...) Pues bien, esta tesis no prevaleció, pero, pese a ello decidieron rebelarse (...)”.⁴⁷

Estas intervenciones de Hecateo sólo prueban, como notó Fränkel, el realismo político y la sobriedad del logógrafo, que relacionó, al parecer, sus conocimientos geográficos con los acontecimientos políticos del momento. Este segundo motivo es el que puede ayudarnos a comprender un poco más en profundidad la mención que hace Heráclito del milesio en el fragmento B40. Antonio Capizzi,⁴⁸ defiende la tesis según la cual Heráclito habría apoyado la revolución en contra del dominio Persa –pese a que Éfeso no tuvo mayor injerencia en la revuelta– y estuvo a favor de la *isonomía*⁴⁹ aplicada a varias ciudades, si no a todas, en las fases finales de la rebelión, lo que plantea la idea de que Heráclito habría sentido desprecio por Hecateo ya no por cuestiones ideológicas, metodológicas o epistemológicas (como sí lo hizo con Jenófanes, Hesíodo, etc.), sino justamente porque no había apoyado la revuelta,

⁴⁷ Heródoto, *Historia*, V, 36, 1-4

⁴⁸ Cf. Capizzi, Antonio, *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Dell'Ateneo, Roma, 1979, pp. 44 y ss, 81 y ss. La idea de un Heráclito demócrata, contra la *communis opinio*, está presente también en Castoriadis, Cornelius, *Lo que hace a Grecia*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2006, pp. 256-292. y, más actualmente en Caballero, Raúl, “Las musas jonias aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito”, en: *Emerita*, v.76, n° 1, pp. 1-33

⁴⁹ *Isonomía* que nace en Jonia, justamente en la época de Hecateo y Heráclito, cf. Mazzarino, Santo, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, pp. 87 y ss., 185 y ss.

sino que se habría mostrado reticente al cambio, reaccionario, si lo decimos con una terminología algo forzada. En este sentido, nos queda por decir algo más sobre la idea de Capizzi, y es que su interpretación de Heráclito se basa, fundamentalmente, en cuestiones de carácter histórico y político. El que Heráclito haya defendido los regímenes isonómicos, existentes ya e instaurados masivamente al final de la revuelta, en el 494 a. C., tiene sentido si pensamos en el cambio de mentalidad que provocó el tránsito de una cultura oral a una escrita (el surgimiento de la prosa se extendió también en esa época). Capizzi, en 1972, García Quintela, en 1999 y, más recientemente, Raúl Caballero, en 2008,⁵⁰ presentan un Heráclito que ha escrito su discurso con una finalidad determinada, y que tiene, naturalmente, relación con el cambio de cultura al que hacíamos alusión y que Jean-Pierre Vernant describe así (a propósito del surgimiento de la *pólis* en la época arcaica y de la desaparición y el sentido o función que tenía la escritura micénica, conocida por nosotros como Lineal B):

“El *logos*, instrumento de estos debates públicos [importante elemento en la noción de *pólis* de los siglos VII-VI a. C.], toma entonces un doble sentido. Es de una parte la palabra, el discurso que pronuncian los oradores en la asamblea; pero es también la razón, esta facultad de argumentar que define al hombre en tanto que no es simplemente un animal sino, como “animal político”, un ser dotado de razón.

A esta importancia que adquiere entonces la palabra, llegada a ser de ahora en adelante el instrumento por excelencia de la vida política, corresponde también un cambio en la significación social de la escritura (...) En lugar de ser el privilegio de una casta, el secreto de una clase de escribas que trabajan para el palacio del rey, la escritura llega a ser “cosa común” a todos los ciudadanos, un instrumento de publicidad. La escritura permite extender al dominio público todo esto que, sobrepasando la esfera privada, interesa a la comunidad. Las leyes deben ser escritas; por ello, llegan a ser verdaderamente una cosa de todos”.⁵¹

De tal modo que, a partir de esta idea, Heráclito habría depositado su libro en el templo de Ártemis, centro de la ciudad, como un gesto político y con el fin de que su “discurso” fuese público y no, como tradicionalmente se cree, para arrebatarlo de los

⁵⁰ Caballero, R., op. cit., “Las musas...”; cf. también su trabajo “Reflexiones sobre el concepto de «Publicación» en la Grecia arcaica: El problema de los tratados en prosa”, en: *Estudios Clásicos*, 127, 2005, pp. 7-21

⁵¹ Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 2001, p. 190

conciudadanos por ser estos incapaces de comprenderlo.⁵² Aquí aparece, a nuestro entender, y con más claridad el motivo de la disputa contra Hecateo. El logógrafo milesio es considerado uno de los primeros escritores en prosa, junto con Anaximandro y Ferécides de Siro, en un tiempo –el mismo de Heráclito– donde la escritura entraba ya en escena – para quedarse– y donde justamente los sucesos políticos de aquel entonces mostraron una faceta del logógrafo que Heráclito habría rechazado por no concordar con unos ideales, o más específicamente, con un supuesto “ideario” político al que Heráclito habría adscrito, no menos que Hermodoro, su amigo y, en general, muchos más. Hecateo habría intentado aconsejar a sus compatriotas a no optar por la vía de la insurrección por unas razones bien fundadas, pero he aquí un problema, porque en caso que Heráclito hubiese adscrito, ideológicamente (pues no se sabe nada al respecto) con la rebelión jonia, tendría que haber estado avalando una lucha perdida (por el poder persa al que hace alusión Hecateo en su discurso), que no sólo acusa que el efesio no habría sido prudente, políticamente, sino que habría llevado a las últimas consecuencias sus principios filosóficos que, dicho sea de paso, también tenían que ser principios políticos; nos referimos a que todo acontece según la lucha de contrarios.⁵³

De tal modo que Heráclito habría criticado a Hecateo, tanto por su papel en la descripción genealógica y geográfica (crítica a la *polumathíē*) –en todo caso, no podríamos saberlo con certeza, pues no tenemos noticia de si Heráclito conoció o tuvo ante sus ojos algo de la obra de Hecateo–, como por su ideología política, que, por vía negativa, nos da un cierto indicio positivo de lo que Heráclito habría sostenido en el terreno político.

IV- La crítica a otros personajes

Hay otros personajes en los fragmentos de Heráclito en los que el filósofo, al contrario de todos los casos anteriores, no hace una crítica negativa, sino que de algún modo, hay una señal de elogio hacia ellos. Esto es significativo, porque ahora, por vía positiva, el Efesio nos indica sus “afinidades” en vez de sus diferencias, respecto de la

⁵² Cf. también mi trabajo Aguilera, S., “La política del *Lógos*: reflexiones sobre el pensamiento político de Heráclito de Éfeso”, en: *Byzantion Nea Hellás*, n° 32, 2013, pp. 13-35

⁵³ Un trabajo reciente podría darnos algunas luces al respecto, precisamente a partir del fragmento B44, el de Caballero, R., “La lucha del pueblo por la ley: una nueva propuesta de lectura del fragmento 22 B 44 DK de Heráclito”, en: *Exemplaria Classica: Journal of classical Philology*, n° 16, 2012, pp. 3-16

tradición. El primero de ellos es Tales de Mileto, cuya única posible alusión sea el fragmento B38 y que, similarmente en el caso de Homero en el fragmento B105, se le atribuye haber dicho que fue el primero en practicar la astronomía. Veamos el fragmento en su contexto.

En el Libro I de sus *Vitae*, Laercio cuenta que:

“Parece, según algunos, que fue el primero que cultivó la astronomía y predijo los eclipses del Sol y los solsticios, como dice Eudemo en la *Historia de la astronomía*; de ahí que lo admiren Jenófanes y Heródoto. Y atestiguan a su favor también Heráclito y Demócrito”.⁵⁴

El fragmento se reconstruye más o menos así: “También Heráclito menciona a Tales como astrónomo”.⁵⁵ Pero el asunto no termina ahí, puesto que no es posible determinar si Heráclito se está refiriendo a Tales en términos positivos o negativos. En el Fr. B105 antes mencionado, Heráclito también habría llamado astrónomo a Homero, y ya vimos cuáles son las palabras dedicadas al poeta épico, con lo que cabría suponer que si Homero, astrónomo, no es valorado por Heráclito, tampoco lo sería Tales, en el supuesto de que la práctica de la astronomía fuese mirada no con buenos ojos por parte de Heráclito. Pero no hay señales de que Tales sea una de las víctimas de la crítica a la *polumathíe*, ni ningún otro rastro de alguna crítica en otro sentido, por lo que creemos prudente pensar que existe la posibilidad de que Tales sea mirado con cierto respeto por el efesio.⁵⁶ Además, el contexto del testimonio de Diógenes hace suponer que Heráclito no tiene nada en contra de Tales, sumado a esto la reputación de quien fuera considerado el padre de la filosofía. Agustín García Calvo lo resume: “Tales tiene esta doble gracia de haber quedado para los antiguos canonizado entre los Siete Sabios y de ser para nosotros el inicio al mismo tiempo del raciocinio crítico y del raciocinio científico”.⁵⁷ Sumemos a esto, que Marcel Conche⁵⁸

⁵⁴ Diógenes Laercio, *Vidas*, I, 23 (trad. de Luis-Andrés Bredlow): Los pasajes aludidos son: Eudemo, Fr. 144 (Schwabe); Jenófanes, DK 21 B 19; Heródoto, I, 74, 2; Demócrito, DK 68 B 115a.

⁵⁵ Trad. de Marcovich, M., op. cit., *Heraclitus, texto griego...*, p. 84 (Fr. 63b).

⁵⁶ Cf. Kahn, Ch., op. cit., *The Art...*, p. 112-13

⁵⁷ García Calvo, A., op. cit., *Razón Común...*, p. 276

⁵⁸ Conche, Marcel, *Héraclite*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, pp. 109-112. Cf., además, Bollack, Jean, & Wissman, Heinz, *Héraclite ou la séparation*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 148 y García Calvo, A., op. cit., *Razón Común...*, pp. 272 y ss. De la misma opinión, aunque con dudas, Fronterotta, F., op. cit., *Eraclito...*, p. 194

interpreta el favor que le da Heráclito y Demócrito a causa de que Tales habría sido el primero en practicar la astronomía racionalmente, alejado de la religión y la superstición.⁵⁹

Otro personaje mencionado en los fragmentos es Bías de Priene, al cual se alude seguramente, aunque de modo indirecto, en el Fr. B104:

τίς γὰρ αὐτῶν, φησί, νόος ἢ φρήν;
δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται
καὶ διδασκάλωι χρεῖωνται ὀμίλωι,
οὐκ εἰδότες ὅτι ὀί πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.

“¿Cuál es la sabiduría (política), o la mente (en general) de ellos?

Déjanse persuadir por los recitadores (aedos) viajeros de un pueblo al otro, y tienen por maestro al vulgo, no sabiendo que ‘los más son malos, y sólo pocos los buenos’”.

La última sentencia es la que importa para nuestro caso, pues se le atribuyó a Bías, uno de los Siete Sabios el decir que: “*hoí pleîstói ánthropoi kakoi*” (DK 10 A f 1), sentencia de la cual hace eco Heráclito en el fragmento citado y que posiblemente haya llegado a una conclusión como la que en el Fr. B49 aparece: *heîs emoî mírioi eàn áristos êi*, posiblemente, recordando el sentido de la sentencia de Bías. Ahora bien, a favor de la afinidad entre Bías y Heráclito está también el Fr. B39, en el cual se nombra expresamente al de Priene:

ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω,
οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

“En Priene vivía Bías, hijo de Teutámes,
quien es de mayor valía que cualquier otro hombre”.⁶⁰

⁵⁹ Conche, M., op. cit., *Héraclite...*, p. 110: “Thalès est, pour Héraclite et Démocrite –tous deux penseurs rationalistes–, le premier qui applique à la lecture des observations empiriques, en l’occurrence de l’observation empirique du ciel, la seule raison humaine”.

⁶⁰ Diógenes Laercio, *Vidas*, I, 88: “*en Priēnēi Bías egēneto ho Teutámeō, hoú plēon lōgos è tōn állōn*. La palabra *lōgos* presenta una dificultad en el sentido en que puede significar “estima”, “valía”, etc. (Guthrie, Mondolfo, Marcovich, Bollack-Wissman, Kahn, García Calvo, Fronterotta) o bien “palabra”, “discurso” o “razón” (García Quintela, Mouraviev). Sin embargo, la mayoría de los estudiosos reconoce la ambigüedad del término y consideran que puede también referirse a “razón” o “discurso”, pensando justamente en el Fr. B104. Una opción prudente y que resalta la ambigüedad del texto es la de García Calvo, quien traduce el fragmento así: “En Priene nació Biante el de Teutámeo, cuya razón y fama fue más que la de los otros”, y explica, en op.

Bías sería, junto con Tales, admirado por Heráclito. Pero falta un personaje más en esta suerte de “benevolencia” de Heráclito, que sorprende a todos los intérpretes. Es el caso de Hermodoro, un amigo, compañero de Heráclito, que ha llegado hasta nosotros a través del efesio como el hombre “más útil” (*onéistos*) de entre sus conciudadanos, en el Fr. B121:

ἄξιον Ἐφεσίοις ἠβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι
καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν,
οἵτινες Ἐρμόδορον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες·
ἡμέων μὴδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω·
εἰ δὲ μή, ἄλλῃ τε καὶ μετ’ ἄλλων.

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

‘Entre nosotros que nadie sea el MÁS útil;
de lo contrario, que sea en otra parte y entre otros’”.⁶¹

Donde se deja claro que Hermodoro es estimado por Heráclito, probablemente, debido a una cierta “afinidad política” entre Hermodoro y el filósofo de Éfeso. Marcovich, en su comentario al fragmento, no aporta elementos para lo que nos interesa, pero enuncia una verdad que compartimos: “la sentencia está vacía de cualquier sentido filosófico, pero es una pieza maestra como evidencia del punto de vista político de Heráclito”,⁶² pues justamente nos muestra que este tuvo algo que ver con Hermodoro en términos de política y legislación, como quizá se acerca la *Epístola Pseudo Heraclítea* VII, que hace decir a Heráclito:

cit., *Razón Común...*, p. 274-5: “Es, por otra parte, notable la abigüedad de la última parte de la frase, en que, con los varios usos de *lógos*, cabe entender algo como ‘del cual hubo más cuenta y conversación que de los otros’, o sea casi ‘cuya fama fue mayor que la de los otros’, (...); pero me atrevo a pensar que, dado el modo en que razón a lo largo del libro usa su propio nombre, la ambigüedad es intencionada, y por debajo del entendimiento más trivial de *lógos* como ‘fama’ y del Genitivo de la persona como Objetivo, se desea que se oiga también *lógos* como ‘razón’ (con un Genitivo de la persona que no sabe entonces si entenderse como Objetivo o Subjetivo), cuya abundancia en uno por encima de los hombres en general viene en definitiva a referirse a aquella falta de *idīē phrónēsis* ‘sabiduría privada’ que es docilidad a la razón común”.

⁶¹ Estrabón, XIV, 25; Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 2; Cicerón, *Cuestiones Tusculanas*, V, 105

⁶² Marcovich, M., op. cit., *Heraclitus...*, p. 541 (Trad. Propia).

“A Hermodoro:

Siento que los efesios están a punto de promulgar contra mí una ley en extremo contraria a toda legalidad pues para un individuo no puede establecerse una ley sino un proceso judicial.

Los efesios no saben distinguir entre el juez y el legislador (...)

Saben que yo ¡oh Hermodoro! He sido tu colaborador en la preparación de las leyes y también a mí quieren expulsarme...”.⁶³

Este testimonio al menos señala la relación entre Heráclito y Hermodoro. Heráclito habría apoyado una reforma política impulsada por Hermodoro, y los testimonios, que son pocos, hacen pensar en una reforma política que, básicamente, proponía limitaciones de diverso orden a las clases aristocráticas de Éfeso, acostumbradas ya a la riqueza y ostentación de la misma. Raúl Caballero explica:

“Esta es la nobleza que ve amenazada su posición dominante por la propuesta legislativa de Hermodoro, con medidas que, por desgracia, se nos escapan en sus pormenores, pero que apuntan a una contención espiritual y material del estilo de vida aristocrático (...) La legislación suntuaria no se agotaba en medidas de contención material, sino que ponía en cuestión el estilo de vida de una aristocracia ávida de extender sus riquezas a costa del pueblo”.⁶⁴

A este respecto pueden agregarse como apoyo numerosos fragmentos y testimonios de Heráclito, sobre la riqueza, la prudencia, la sabiduría, la famosa declinación del arcontado en su ciudad, etcétera, que no hacen sino confirmar en gran medida la afinidad política con la presunta legislación de Hermodoro.⁶⁵ García Quintela nos aclara este contexto:

“En cuanto a Hermodoro lo único que se sabe es que legisló en Éfeso en un momento indeterminado durante la vida de Heráclito. Ya se ha comentado la única medida concreta que se conserva de su actividad (la ley contra el lujo en el vestido femenino), se inserta plenamente en las tradiciones políticas efesias. Otros testimonios poco fidedignos lo sitúan posteriormente en Roma, colaborando

⁶³ *Epístola Ps. Heraclítea* VII, III, VIII y IX, Trad. de Cappelletti, Ángel J., *Epístolas Pseudo-Heraclíteas*, Rosario: Universidad del Litoral, 1960. Ver también el estudio de Caballero, R., “El juego de la ficción en las *Epístulas pseudo-heraclíteas*: entre la verosimilitud histórica y la leyenda biográfica”, en: Martínez, J., (ed.) *Mundus vult decepti. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2012, pp. 67-76

⁶⁴ Caballero, R., *op. cit.*, “Las musas jonias...”, p. 13; Cf. También Mazzarino, S., *op. cit.*, *Fra Oriente...*, p. 207, y Capizzi, A., *op. cit.*, *Eraclito...*, pp. 47 y ss.

⁶⁵ Cf. también García Quintela, M., *op. cit.*, *El rey melancólico...*, pp. 44-5, 85-86 y 113-15

con los *decemviri* en la redacción de la ‘Ley de las Doce Tablas’. Ya se ha visto, además, cómo la palabra *onéistos*, con la que se distingue en B 121, no aporta mayores precisiones. Por último, Heráclito también está de acuerdo con Hermodoro en B 125a (...).

Ahora bien, aunque terminó en el exilio, Hermodoro legisló en Éfeso. Esto supone que Heráclito, al menos en algún momento de su vida, estuvo en las cercanías del ejercicio del poder; (es por ello que medidas como la expulsión de los poetas pueden entenderse como más próximas a la acción de un Clístenes de Sición que a las críticas de Jenófanes o, más tarde, de Platón). Supone, además, que no está plenamente justificada la idea de una redacción unitaria del libro de Heráclito. Determinados fragmentos pueden responder, por ejemplo, a elaboraciones del período de actividad legislativa de Hermodoro. No se debe insistir en este punto porque llevaría a un callejón sin salida, sería completamente arbitrario pretender relacionar tal o cual fragmento con tal o cual momento histórico de la ciudad o fase de la vida del autor (...). Pero es una posibilidad muy real que tal vez se encuentre detrás de las contradicciones señaladas por Teofrasto tras la lectura del libro (Diógenes Laercio, IX, 6)”.⁶⁶

Finalmente, resta un personaje del cual no se hace mención explícita, pues al parecer Heráclito habría escrito algunos de sus fragmentos polemizando implícitamente con aquel: Anaximandro.⁶⁷ Los fragmentos en cuestión son el B80, B124 y el B126. El Fr. B80: “Hay que saber: que la guerra es común, que la discordia es justicia, y que todo acontece por discordia y necesidad”,⁶⁸ ha sido entendido como una oposición al Fr. B1 de Anaximandro, que dice lo siguiente:

ἀρχὴν εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

“Anaximandro... dijo que el «principio» y elemento de todas las cosas es «lo infinito»... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción,

⁶⁶ García Quintela, M., op. cit., *El rey melancólico...*, p. 114. La alusión a Teofrasto dice: “Teofrasto dice que, por su melancolía, escribió unas cosas incompletas y otras con varias contradicciones”. Ver también Marcovich, M., “Herakleitos”, en: *Pauly’s Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. X, cols. 246-320, cols. 251-252; Mouraviev, S., *Heraclitea*, III.1, pp. 13-17, 138-145

⁶⁷ Contra Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, S. XXI, México D. F., 2007, 13° ed., pp. 356-362

⁶⁸ Orígenes, *Contra Celso*, VI, 42

según la necesidad; en efecto, «pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo».⁶⁹

Se ha visto que ahí donde Heráclito habla de que *ginómena pánta kat' érin kai khreón* hace ahí una referencia tácita al *katà tò khreón* anaximandreo, pero en sentido opuesto, ya que Anaximandro considera que el ciclo nacer-perecer, la *génesis pánton kai phthorá*, es una *adikía*, una “injusticia” que la necesidad (*tò khreón*) y el tiempo (*ho khronos*), vale decir, el devenir, se encargan de expiar en tanto que culpa cometida; en cambio, Heráclito, al decir que todo acontece según la *éris* y la necesidad, está diciendo que el devenir, que el milesio creía una injusticia, es en realidad justo, pues *díke éris*, la justicia es la lucha, productora del devenir, o mejor dicho, el devenir mismo.⁷⁰ El antagonismo es notable, pero afirmar la crítica implícita a Anaximandro es difícil de defender plausiblemente, pues habría que aludir a las partes del libro de Heráclito que no tenemos. Por lo que, si bien existe una relación de sentido nos parece muy atrevido afirmar, como hace Mondolfo, que “esa fórmula heraclíteica es, por lo tanto –casi ciertamente–, una contraposición a la fórmula anaximándrea (...) Anaximandro no es nombrado –por lo menos a lo que nos resulta– pero es, casi sin duda, el blanco de la polémica”.⁷¹ También hay que considerar que al menos en los fragmentos conservados, Heráclito nombra con todas sus letras a criticados y estimados, por lo que cabría suponer –aunque tampoco plausiblemente– que también habría nombrado en tono de reprobación a Anaximandro.

Ahora bien, el Fr. B124: “El más bello mundo (orden cósmico) es (¿para ellos?) tan sólo un montón de barreduras apiladas al azar”,⁷² parece aludir, según Mondolfo, de manera irónica, a quienes piensan que el mundo se originó azarosa o caóticamente, esto es, a Anaximandro y su concepción del torbellino,

“que embiste por doquiera, en el infinito espacio, diferentes porciones del *ápeiron*, determinando en cada una de ellas, mecánicamente, la separación de los contrarios y por consiguiente la formación de

⁶⁹ Simplicio, *Física*, 24, 13-20 (= DK 12 B 1, Trad. de Conrado Eggers Lan).

⁷⁰ Cf. Kirk, Raven & Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987², p. 180: “La interacción de opuestos es básica en Heráclito, quien parece que corrigió deliberadamente a Anaximandro mediante su paradoja de ‘discordia es justicia’”.

⁷¹ Mondolfo, R., op. cit., *Heráclito...*, p. 362

⁷² Teofrasto, *Metafísica*, 15: *σάρμα εικῆι κεχυμένον / ὁ κάλλιστος, <ὥς> φησιν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος.*

un cosmos (...) El orden cósmico resulta así, para Anaximandro, producto de un movimiento ciego, que arroja en direcciones opuestas los elementos opuestos”.⁷³

La explicación aclara la interpretación, pero el problema es que este movimiento ciego, producto del torbellino o vórtice (*díne*) viene de la “posible” atribución a Anaximandro por parte de Aristóteles (*Física*, 250b11) de tal idea, cosa que a algunos estudiosos les parece dudosa, por el mismo tratamiento que le da Aristóteles a dicha información y también porque otros testimonios apuntan más bien a que Anaximandro creía en un equilibrio del cosmos más que en lo contrario.⁷⁴ Por lo que, como en el caso del Fr. B80, podemos solo conjeturar una posible alusión a Anaximandro.

Por su parte, el Fr. B126: “Las cosas frías vuélvense calientes, lo caliente vuélvense frío, lo húmedo vuélvense seco, lo seco (árido), húmedo”,⁷⁵ nuevamente, sólo conjeturalmente, aludiría en forma de crítica, a la concepción de los opuestos separados de Anaximandro, pues el fragmento enuncia la mutua transformación, el paso de uno a otro, que sería la opinión de Heráclito. Mondolfo ve aquí, nuevamente, que B126 “aludiría a Anaximandro y confirmaría el conocimiento y la consideración de sus doctrinas por parte de Heráclito”, sin embargo, no se puede afirmar con tanta seguridad tal vínculo.⁷⁶

V- Consideraciones finales

Finalmente, podemos concluir de manera general, que Heráclito bebió profunda y profusamente de la tradición, que no estuvo ajeno ni al desarrollo político ni intelectual de su tiempo y supo imponerse por sobre las influencias al punto de trastocar el sentido del lenguaje y la concatenación de fórmulas épicas, como en el caso de la crítica a la poesía a la que aludíamos de manera indirecta al inicio de este trabajo, así como supo hacer notar que

⁷³ Mondolfo, R., op. cit., *Heráclito...*, pp. 358

⁷⁴ Cf. Kahn, Ch., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York: Columbia University Press, 1960, pp. 88 y ss; Kirk-Raven, op. cit., *Los filósofos...*, pp. 191-92; Marcovich, M., op. cit., *Heraclitus...*, pp. 550-51 (El autor coloca el fragmento dentro de los dudosos). Kirk-Raven, op. cit., *Los filósofos...*, p. 192, acotan: “Es posible, no obstante, que fuera un vórtice lo que se separó de lo Indefinido en el primer estadio de la cosmogonía de Anaximandro; lo que está fuera de duda es que ni la totalidad de lo Indefinido estaba en movimiento vortical ni el movimiento diurno de los cuerpos celestes se debía a esta causa”.

⁷⁵ Tzetztes, *Escolio a Iliada*, p. 126 Hermann: τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, / ὑ<γρὸν> αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζετ<αι>.

⁷⁶ Cf. Marcovich, M., op. cit., *Heraclitus...*, p. 221

la acumulación de saberes, saberes no fundamentales, no era el camino para llegar a la comprensión de aquello que Heráclito mismo cree haber comprendido, esto es, el sentido profundo de la realidad, expresada en el concepto clave de su pensamiento, cuyo análisis y explicitación quedará para un trabajo futuro, pero que no es, sin embargo, desconocido para nadie: el *lógos*. Asimismo, como acabamos de ver, Heráclito también manifestó una admiración por ciertos personajes: Bías, Tales y Hermodoro, al tiempo que manifestaba su afinidad intelectual con los mismos y nos brindaba importantes datos sobre su persona y sobre su tiempo, dejando en claro el pensar contextualizado, hijo de su tiempo, pero también más amplio que aquél.

Heráclito se comunicó efectivamente con la sabiduría de su tiempo y supo diferenciarse de una manera clara, distanciándose de los aspectos generales que ha criticado con las referencias a los sabios de su tiempo. La crítica, como hemos dicho, puede ser agrupada en dos grandes grupos, siendo el primero de ellos metodológico, referido específicamente a la obtención de la sabiduría, donde apreciamos una clara distinción entre aspirar a la sabiduría y ser sabio, entre el saber muchas cosas o ser un erudito y comprender el verdadero y profundo “funcionamiento” del *cosmos*. Saber muchas cosas no es ser sabio, pues implica un conocimiento o comprensión más profundos de lo real, y no una suma de elementos independientes, de datos o de información proveniente de múltiples lugares. La segunda categoría con la que podemos entender el distanciamiento de Heráclito respecto de la tradición en la que está inscrito es la ideología, es decir, la diferencia profunda en el modo de comprender la realidad que se intenta explicar. Puesto que este modo de comprender afecta o implica el modo en cómo uno es o vive en ella, es decir, el modo de vivir de quien piensa que la guerra ha de acabarse en el mundo es diametralmente opuesta al modo de vivir de quien piensa que la guerra es paz, o que la guerra es la madre de todas las cosas.

Bibliografía

- Aguilera, S., “Heráclito y la tradición: análisis de los fragmentos B42, B40 y B57”, en: *Cuadernos de Historia Cultural*, n° 5, Viña del Mar, 2016, pp. 9-27
- _____, “La política del *Lógos*: reflexiones sobre el pensamiento político de Heráclito de Éfeso”, en: *Byzantion Nea Hellás*, n° 32, 2013, pp. 13-35
- Bernabé, Alberto, *Los filósofos presocráticos: Literatura, lengua y visión de mundo*, Evohé, Campillo Nevado, 2013
- _____, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid, 2011
- Bollack, Jean, & Wissman, Heinz, *Héraclite ou la séparation*, Éditions de Minuit, Paris, 1972
- Burkert, Walter, “Profesión frente a Secta: el problema de los órficos y los pitagóricos”, en: *Taula*, 27-28, 1997, pp. 11-32
- _____, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, Trad. E. Minar, 1972
- Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, Londres, 1908
- Caballero, Raúl, “Las musas jónicas aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito”, en: *Emerita*, v.76, n° 1, pp. 1-33
- _____, “Reflexiones sobre el concepto de «Publicación» en la Grecia arcaica: El problema de los tratados en prosa”, en: *Estudios Clásicos*, 127, 2005, pp. 7-21
- _____, “La lucha del pueblo por la ley: una nueva propuesta de lectura del fragmento 22 B 44 DK de Heráclito”, en: *Exemplaria Classica: Journal of classical Philology*, n° 16, 2012, pp. 3-16.
- _____, “El juego de la ficción en las *Epístulas pseudo-heraclíteas*: entre la verosimilitud histórica y la leyenda biográfica”, en: Martínez, J., (ed.) *Mundus vult decepti. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2012
- Capizzi, Antonio, *La repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia en Grecia*, Dell’ Ateneo, Roma, 1982
- _____, *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Dell’ Ateneo, Roma, 1979

- Cappelletti, Ángel J., *Epístolas Pseudo-Heraclíteas*, Rosario: Universidad del Litoral, 1960
- Castoriadis, Cornelius, *Lo que hace a Grecia*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2006
- Conche, Marcel, *Héraclite*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986
- Fränkel, Hermann, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, La Balsa de la Medusa, Madrid, 2004
- Fronterotta, Francesco, *Eraclito, Frammenti, testo greco a fronte*, Bur, Milano, 2013
- García Calvo, Agustín, *Razón Común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los resto del libro de Heraclito (sic)*, Lucina: Madrid, 2006
- García Quintela, Marco, *El Rey Melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Taurus, Madrid, 1992
- Granger, Herbert, “Heraclitus B 42: on Homer and Archilochus”, en: Hülsz, E., (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del 2º Symposium Heracliteum*, UNAM, México D. F., 2009, pp. 169-191
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Tomo 1, Gredos, Madrid, 1984
- Huffman, Carl, “La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129”, en: Hülsz, E., (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del 2º Symposium Heracliteum*, UNAM, México D. F., 2009, pp. 193-223
- Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1952
- Kahn, Charles, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, London, 1979
- _____, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York: Columbia University Press, 1960
- _____, “Writing Philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato” en: Yunis, Harvey (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 139-161
- Kirk, Raven & Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987
- Marcovich, Miroslav, *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, Academia Verlag, Sankt Augustin:, 2001

- _____, “Herakleitos”, en: *Pauly’s Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. X, cols. 246-320, cols. 251-252
- Martínez Nieto, Roxana, *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferécides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Trotta, Madrid, 2000
- Mazzarino, Santo, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, S. XXI, México D. F., 2007, 13° ed.
- Mouraviev, Serge, *Heraclitea. Les fragments du livre d’Héraclite. B. Les textes pertinents/ i. Textes, traductions, apparats I-III*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2006
- Nietzsche, Friedrich, *Los Filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003
- Pearson, L., *Early Ionian Historians*, Oxford: Clarendon Press, 1939
- Pòrtulas, Jaume, “Heráclito y los *maîtres à penser* de su tiempo”, en: *Emerita*, vol. 61, n° 1, pp. 159-176
- Snell, Bruno, *El Descubrimiento del espíritu*, Acantilado, Barcelona, 2007
- Vernant, J-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 2001
- Walzer, R., *Eraclito. Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Sansoni, Firenze, 1939