

# DOS CRÍTICAS DE ARISTÓTELES A HERÁCLITO: LÓGICA Y ESTILO A LA LUZ DE LA ECUACIÓN ORALIDAD-ESCRITURA

OSCAR CONDE\*

Este artículo trata sobre dos críticas que Aristóteles formula contra Heráclito. En la primera se critica a Heráclito por no respetar el principio de no contradicción; en la segunda Aristóteles lo ataca por no poseer un discurso “fácil de leer” (*euanágnoston*) y “fácil de entender” (*eúphraston*). Estas críticas no contemplan del todo que los escritos de Heráclito fueron compuestos bajo los parámetros y condiciones de una cultura oral.

**Palabras-clave:** Oralidad, Escritura, Lógica, Aforismos

This paper deals with two criticisms Aristotle addresses to Heraclitus. In the first one Heraclitus is criticized because he does not respect the law of contradiction; in the second one Aristotle attacks him for not having a speech “easy to read” (*euanagnoston*) and “easy to understand” (*euphraston*). These criticisms do not take into account the fact that Heraclitus’ writings were composed following the patterns and conditions of an oral culture.

**Key-word:** Orality, Writing, Logic, Aphorisms

Es sabido que Aristóteles jugó un papel crucial en la transmisión del pensamiento que lo precedió, en especial cuando se carece de otra fuente. Como se sabe también, fue H. Cherniss quien hace décadas mostró las limitaciones de la crítica aristotélica a sus predecesores, desde el prólogo mismo de una obra capital:

[...] Aristóteles no intenta, en ninguno de los trabajos que poseemos, dar una exposición histórica de la filosofía anterior. Utiliza esas teorías como

---

\* Oscar Conde é professor da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires e da Faculdade de Filosofia, História e Letras da Universidad del Salvador (B. Aires), Argentina. (e-mail: oscarconde@ciudad.com.ar)

Estamos en deuda com el Prof. Dr. Marcelo Boeri, cuya lectura tenta de una versión previa de este trabajo nos aportó algunas sugerencias de gran valor.

interlocutores en los debates ficticios que propone para conducirnos “inevitablemente” a sus propias soluciones [...].<sup>1</sup>

Si bien en el capítulo 7 (titulado “Aristóteles y la historia de la filosofía presocrática”), Cherniss se exploya sobre este punto, recién expondrá resumida y claramente su posición en un artículo posterior:

Cada una de estas discusiones es una clase de diálogo en el cual los interlocutores están reemplazados por las exposiciones de opiniones anteriores que son enfrentadas entre sí. Se trata de que cada opinión contribuya a la conclusión de la discusión, que es la propia doctrina de Aristóteles; y este fin determina la elección y la interpretación de las opiniones de sus predecesores en cada contexto particular. El propósito de sus exposiciones del pensamiento anterior era, pues, más bien dialéctico que histórico; pero la justificación de esta técnica dialéctica reside en su concepción de la historia del pensamiento. Creía que la verdad íntegra había sido descubierta y perdida muchas veces, que su propio sistema era el cumplimiento de uno de estos ciclos de descubrimiento, y que todas las doctrinas previas que conocía eran vestigios vagos y confusos de la verdad, y por consiguiente intentos ‘balbucientes’ de expresar su propio sistema.<sup>2</sup>

Estas precisiones de Cherniss sobre Aristóteles sirvieron – como su libro todo – para sentar las bases en las que muchos estudiosos se apoyaron, dando lugar a los avances subsiguientes en el campo de la filosofía presocrática. Pero, naturalmente, nunca se ha puesto en duda – al menos, en el sentido en que la entendemos actualmente – la honestidad intelectual de Aristóteles.

Particularmente nos interesa aquí centrarnos en Heráclito de Éfeso<sup>3</sup>. Hay una primera cuestión – superada ya, felizmente, en las últimas décadas –, en la que no vamos a entrar: el muy probable equívoco (que comienza con Aristóteles) de pensar a Heráclito exclusivamente – o casi – en la línea de los “filósofos de la naturaleza”, al que se suma la consabida oposición con Parménides, de neto cuño platónico. Al respecto resume Charles Kahn:

<sup>1</sup> CHERNISS, H. **La crítica aristotélica a la filosofía presocrática**, p. 12.

<sup>2</sup> CHERNISS, H. “The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy”, en **Estudios de Historia de la Filosofía en homenaje al Profesor Rodolfo Mondolfo**, Tucumán, 1957, p. 348-349, reproducido por EGGERS LAN, C.; JULIÁ, V. **Los filósofos presocráticos I**, p. 31-32.

<sup>3</sup> Naturalmente son varias las alusiones a Heráclito en el *Corpus Aristotelicum*, y varias también las críticas, especialmente en el ámbito de la física, en relación con la teoría del flujo y con el fuego entendido como principio (*arché*). No es allí donde está puesto nuestro interés.

Para Platón Heráclito es el teórico del flujo universal (*pánta rhei* ‘todas las cosas fluyen’) en contraste con Parménides, el partisano de una realidad fija y estable. Para Aristóteles Heráclito era un monista material que hizo derivar el mundo físico en su totalidad del fuego como su elemento fundamental. Ambas caracterizaciones echaron una larga sombra sobre las lecturas posteriores del texto de Heráclito.<sup>4</sup>

Tanto la perspectiva platónica como la aristotélica a las que alude Kahn han perdurado durante siglos, y probablemente se mantuvieron vigentes hasta 1954, cuando Kirk publicó **Heraclitus, The Cosmic Fragments**<sup>5</sup>, donde – a pesar del título, que parece adherir a la tradición – este estudioso inglés puso el término *lógos* en el corazón mismo del pensamiento heraclíteo, en reemplazo del fuego elemental, que Aristóteles había entendido como primer principio<sup>6</sup>. Según Eggers Lan, Heráclito “debe utilizar el lenguaje cosmológico – que emplea simbólica o burlescamente –, y [...] ha dado lugar a que se lo considerara a menudo, en forma errónea, como cosmólogo”<sup>7</sup>. Eggers y Juliá tienen su propia interpretación:

Nosotros creemos, por el contrario, que Heráclito no tenía el menor interés en temas físicos o cosmológicos, sino en cuestiones ético-metafísicas o ético-religiosas. E incluso estamos convencidos de que sentía tanto rechazo por los sabios milesios como por los tradicionales poetas-sabios como Homero y Hesíodo y por las formas de superstición y magia. Lo que no significa que se privara de usar nombres míticos como los de Zeus, Apolo, Erinias, Dike, etc., o de vocablos de uso cosmológico (por ej., fuego, agua, tierra, etc.); pero *en ambos casos en forma simbólica*.<sup>8</sup>

Sin rozar siquiera esta cuestión, nuestro objetivo es pasar revista a dos críticas que Aristóteles formula contra Heráclito. En la primera (especialmente en **Met.** IV), Aristóteles, en atención a la coherencia lógica que para él debe tener todo discurso, acusa al Efesio de no respetar el principio de no contradicción. Pero en el segundo caso (**Ret.** 1407b11-19) lo ataca por no atenerse a la norma según la cual el

<sup>4</sup> KAHN, C. H. **The Art and Thought of Heraclitus**, p. 4. La traducción del inglés es nuestra.

<sup>5</sup> KIRK, G. S. **Heraclitus, The Cosmic Fragments**. Cambridge, 1954.

<sup>6</sup> Cf. HAVELOCK, E. **La musa aprende a escribir**, p. 26. Otros estudiosos contradijeron aquella lectura tradicional de Heráclito. Así, Clémence Ramnoux tituló su obra sobre el filósofo **Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots** (Paris: Les Belles Lettres, 1968), lo que muestra adonde apunta su interpretación.

<sup>7</sup> EGGERS, LAN, C.; JULIÁ, V. *op. cit.*, p. 13.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 314.

discurso debe ser “fácil de leer” (*euanágnoston*) y “fácil de entender” (*eúphraston*). Lo que puntualmente nos proponemos mostrar es que la crítica aristotélica parte de dudosas premisas: el Estagirita juzga a Heráclito desde *su* propia lógica y desde *su* propio modo de expresión – emergentes ambos de una cultura completamente alfabetizada –, sin percibir que los escritos de Heráclito fueron compuestos bajo los parámetros y condiciones de una cultura oral.

Una y otra crítica a simple vista semejan ser de muy distinto tenor. La primera resulta *a priori* sustancial, mientras que la segunda parece más bien de detalle. Sin embargo, en la interpretación de la segunda crítica quizá se cifre también, aunque más no sea parcialmente, el porqué de la primera.

### LÓGICA ARISTOTÉLICA Y LÓGICA HERACLÍTEA

En el libro IV de la **Metafísica**, Aristóteles define así el principio de no contradicción: “en efecto es imposible que lo mismo se dé y no se dé al mismo tiempo en lo mismo y respecto de lo mismo”<sup>9</sup>. Y agrega más abajo:

Este es verdaderamente el más seguro de todos los principios. Pues tiene la definición mencionada<sup>10</sup>. Efectivamente es imposible que <alguien>, quienquiera que sea, suponga que lo mismo es y no es, como algunos piensan que dice Heráclito. Pues no es forzoso suponer también las cosas que uno dice. Y si no es posible que los contrarios (*tanantía*) se den al mismo tiempo en lo mismo [...], y es contraria (*enantía*) a <otra> opinión la opinión de la contradicción (*dóxa tês antifáseos*), es evidente que es imposible que el mismo <hombre> suponga que lo mismo es y no es.<sup>11</sup>

En este pasaje hay una segunda formulación del principio – que da cuenta de la imposibilidad de que dos términos contrarios coexistan simultáneamente en el mismo sujeto – la cual, como la precedente, está referida a la realidad<sup>12</sup>. En las **Refutaciones sofisticas** Aristóteles extenderá el principio a todo tipo de opuestos: “Pues que los contra-

<sup>9</sup> **Met.** IV 3, 1005b19-20. La traducción de los pasajes en griego nos pertenece.

<sup>10</sup> Para la definición mencionada, cf. 1005b11-12: “el principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse”.

<sup>11</sup> **Met.** IV 3, 1005b22-30.

<sup>12</sup> Cf. también **De int.** 24b9 y **Top.** II 7, 113a23 y en la propia **Met.** II 2, 996b3.

rios (*enantía*) y los opuestos (*antikeímena*), y la afirmación y la negación se den, sin más, en lo mismo es imposible”<sup>13</sup>. Pero en **Met.** IV 6 parece referir el principio al plano de la enunciación:

Por otro lado, dado que es imposible que la contradicción [*i.e.* las opiniones contradictorias] (*tèn antífasin*) sea predicada con verdad (*altheúesthai*) respecto de lo mismo, es evidente que tampoco es posible que los contrarios se den al mismo tiempo en lo mismo.<sup>14</sup>

En el **Met.** IV, 7 se define el principio del tercero excluido, que sostiene que entre los contradictorios no puede darse un término intermedio, sino que resulta forzoso afirmar o negar sólo uno de ellos. Después de dar siete argumentaciones sucesivas respecto de la validez de este principio, al final del capítulo Aristóteles menciona a Heráclito:

Por otra parte, la doctrina de Heráclito, al afirmar que todas las cosas son y no son, parece hacer verdaderas absolutamente todas las cosas, en tanto la de Anaxágoras, <al afirmar> que hay un término medio de la contradicción (*ti metaxù tês antífaseos*) [*i.e.*, las opiniones contradictorias], <hace> falsas a todas.<sup>15</sup>

El pasaje se ajusta a los lineamientos sugeridos por Cherniss: la presentación de dos posiciones extremas, etcétera, pero, más allá del uso de este recurso, ¿en qué piensa Aristóteles para decir lo que dice? Una clave podría estar en el **De interpretatione**:

Ahora bien, no todo <discurso es> aseverativo (*apopbantikôs*), sino <sólo aquél> en el que se da el ser verdadero o falso; y esto no se da en todos los casos; por ejemplo, la plegaria <es> un discurso, pero ni <es> verdadero ni falso.<sup>16</sup>

Para Aristóteles el único discurso significativo susceptible de verdad o falsedad es el declarativo, esto es, la apófansis. Este discurso tiene la forma ‘S es P’, donde S y P son cualesquiera términos unidos por la cópula. Su esquema traduce a los niveles lógico y lingüístico la comprensión de un sujeto con sus respectivos atributos. Como señala Poratti, “la predicación aparece como el modo propio y privilegiado de interpretación de la realidad: lo que este modo privilegiado del *lógos* ‘dice’ es lo que la cosa ‘es’; por eso también es el único que dice

<sup>13</sup> **Sophistici elenchi**, 180a26-27.

<sup>14</sup> **Met.** IV 6, 1011b15-17. Cf. también **Met.** IV 4, 1006a31-1006b9.

<sup>15</sup> **Met.** 1012a24-28.

<sup>16</sup> **De int.** 4, 17a3-5.

algo verdadero o falso”<sup>17</sup>. Por esto a Aristóteles le resulta inaceptable un enunciado como el que sigue:

1. ταὐτὸ τ' ἐνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τόδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα. (88 DK)

Y lo mismo es en nosotros vivo y muerto, y despierto y dormido, y joven y viejo; pues estas cosas vienen a dar en aquellas y aquellas de nuevo en estas.<sup>18</sup>

Como consigna Kirk, Heráclito es atacado “porque niega el principio de contradicción, al afirmar que los opuestos son ‘lo mismo’ [...]. Es evidente que Heráclito no pretendió significar con su expresión ‘lo mismo’ tanto que eran ‘idénticos’ cuanto que no ‘esencialmente distintos’”.<sup>19</sup>

Desde el punto de vista de Aristóteles, lo que aquí está en juego es el problema de la aserción y la coherencia lógica – gobernada por el principio de no contradicción – que todo discurso filosófico debe tener, pero en cierto sentido también hay una preocupación por una sintaxis ajena, extraña. Aristóteles no termina de aceptar que los textos heraclíteos responden a una lógica que en nada se parece a la lógica que él, en persona, ha formulado. Y esto se verifica en la sintaxis. Prosigue Poratti: “Si es en la sintaxis donde un lenguaje es solidario de una ontología, es de esperar que una clave de Heráclito esté en esa otra sintaxis que Aristóteles y los peripatéticos perciben con molestia”.<sup>20</sup>

Es por esta razón, entonces, que Aristóteles le exige a Heráclito que no se sirva de una lógica incoherente, la que aflora en los siguientes fragmentos, algunos de ellos estructurados en base a paradojas y contradicciones:

2. συλλάμεις<sup>21</sup> ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα. (10 DK)

Las cosas en conjunto, completas y no completas, convergente divergente, consonante disonante, y de todas las cosas, una y de una, todas.

<sup>17</sup> PORATTI, A. “Sobre el lenguaje de Heráclito”, en **El pensamiento antiguo y su sombra**, p. 49.

<sup>18</sup> Para el texto heraclíteo seguimos la edición de Kahn (cf. n. 5). También puede consultarse la *editio maior* de MARCOVICH, M. **Heraclytus** (Mérida: Los Andes Univ. Press., 1967; reimpresión en Academia Verlag, Sankt Augustin 2001) y la reciente edición de MOURAIEV, S. (**Heraclytea. Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre et de sa pensée**, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1999-2000).

<sup>19</sup> En KIRK, G.S. RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M. **Los filósofos presocráticos**, p. 272.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Leemos, con Kirk y otros editores modernos, *sulla/yiej*, preferible a la lectura de DIELS: *συνάμεις*.

3. ἔν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἔθέλει καὶ ἔθέλει Ζητὸς ὄνομα. (32 DK) Único lo sabio solo no quiere y quiere ser llamado <con> el nombre de Zeus.
4. ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμὲν τε καὶ οὐκ εἴμεν. (49a DK)<sup>22</sup> En los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos.
5. ἄθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἄθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. (62 DK) Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo <aquellos> la muerte de estos, muriendo <estos> la vida de aquellos.

Desde la lógica aristotélica todos estos enunciados son contradictorios. Con todo derecho podría uno preguntarse: ¿Entramos o no en el mismo río? ¿Somos mortales o somos inmortales? ¿Lo sabio quiere o no ser llamado Zeus? Para Aristóteles estas son disyuntivas excluyentes. Sólo una puede ser verdadera y no hay, por cierto, una tercera posibilidad.

En **Met.** XI 5, donde el Estagirita se propone refutar a los que niegan el principio de no contradicción, Heráclito es mencionado de nuevo, encarnando esta vez la representación plena de la posición atacada por Aristóteles:

Así pues, no hay absolutamente ninguna demostración (*apódeixis*) de estos <principios>, pero sí una demostración contra el que postula esas cosas. Y tal vez si uno hubiese interrogado de este modo al propio Heráclito, lo habría forzado a reconocer que nunca es posible que las afirmaciones opuestas (*tàs antikeiménas*) sean verdaderas en relación con las mismas cosas [*i.e.*, el mismo sujeto]. Pero ahora, sin comprender lo que él mismo está [*i.e.* estaba] diciendo, adoptó esa opinión. Pero, en definitiva, si lo que él dice es verdadero, ni siquiera eso mismo sería verdadero, quiero decir, el hecho de que sea posible que lo mismo sea y no sea en uno y al mismo tiempo. Pues así como, cuando las mismas cosas [*i.e.* los juicios] son separadas, la afirmación (*katáphasis*) de ningún modo es más verdadera que la negación (*apóphasis*), del mismo modo, siendo el conjunto y complejo de ambas como una única afirmación, de ninguna manera su negación será más verdadera que el todo [*i.e.*, la proposición entera] tomado como una afirmación.<sup>23</sup>

Si el final del pasaje introduce las cuestiones de la afirmación y la negación<sup>24</sup> y, en última instancia, al problema aristotélico de la verdad y la falsedad, las líneas precedentes apuntan a presentar hipotéticamente

<sup>22</sup> Para Kahn es dudoso; cf. KAHN, C. *op. cit.*, p. 288 s.

<sup>23</sup> **Met.** XI 5, 1062a30-b27.

<sup>24</sup> Sobre el problema de la afirmación y la negación en Aristóteles, cf. **De int.** 5-6.

a Heráclito como obligado a aceptar la imposibilidad de que términos opuestos puedan simultáneamente ser verdaderos en relación con el mismo sujeto. Es quizá el momento de hacer referencia al discutidísimo fragmento 67, posible-mente uno de los que haya operado en Aristóteles como más clara evidencia de lo que estaba sosteniendo. Dice en él Heráclito:

6. ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θεός, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός<sup>25</sup>. ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>, ὅπου ταν συμμιγῆ θυάμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου. (67 DK)

El dios: día-noche, verano-invierno, guerra-paz, saciedad-hambre. Se altera como <fuego> que, cada vez que se mezcla con perfumes, es llamado según el aroma de cada uno.

Fijemos la atención en la primera parte del texto, en la que se presentan dos campos claramente delimitados: *ho theós* (un sustantivo con su artículo), seguido de cuatro pares de opuestos. Al evaluar las suposiciones de Kirk, Poratti argumenta:

En primer lugar, podemos preguntarnos si entre dios y las oposiciones que siguen hay una relación de sujeto y predicado. Si así fuera, apunta también Kirk, sería una relación “laxamente” o “presumiblemente predicativa”: dada la comparación de la segunda parte del fragmento, “dios” sería sujeto aunque – recordando la frase de Wilamowitz acerca de la índole predicativa de “dios” en griego – también podría ser visto como predicado. Esta observación del crítico inglés, así como la inmediata de que en este estado del lenguaje y la lógica la división S-P no puede ser hecha claramente, sólo vale como índice de que aquí explotan nuestras categorías gramaticales. Por de pronto, es claro que no tiene sentido atribuir “día-noche”, etc. a “dios” al modo de “la casa es roja” o “el triángulo tiene tres lados”. Por eso lo que se dice de “dios” no puede entenderse como alguna suerte de descripción o como definición o análisis de un concepto.<sup>26</sup>

Dos cosas nos interesan de lo que dice Poratti: el comienzo de la argumentación – expresado en términos gramaticales – y, en segunda instancia, su referencia a determinado estado del lenguaje y la lógica en los que la división S-P no siempre puede plantearse. A dicho estado de la lengua y a las condiciones de producción nos referiremos más abajo.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Se suprimió aquí la casi segura glosa de Hipólito: τῶναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς, entre paréntesis en Diels. En cuanto a πῦρ, es conjetura del propio Diels.

<sup>26</sup> PORATTI, A. *loc. cit.*, p. 50.

<sup>27</sup> Respecto del fragmento en sí, Ramnoux interpreta a “el dios” como sujeto dentro de la primera parte del texto (RAMNOUX, C. *op. cit.*, p. 306-308.), y Kahn revela su acuerdo con esta interpretación, al decir: “esta es la única definición de deidad en los fragmentos” (KAHN, C. *op. cit.*, p. 277). Remitimos aquí a la sólida – y, a la vez,



A los ojos de Aristóteles los pares antitéticos del fragmento 67 han de haber resultado incomprensibles, tanto por la ruptura del principio de no contradicción como también por su sintaxis, aun cuando en Aristóteles lógica y sintaxis no son separables<sup>28</sup>. Tal vez pueda parecer que Aristóteles formula esta crítica con todo derecho, es decir, desde *la* lógica. Pero debiéramos decir mejor – y ya lo hicimos, de hecho, arriba – que lo hace más bien desde *su* lógica. Las siguientes palabras de Pierre Aubenque, creemos, echarán algo de luz sobre lo que venimos tratando:

Quando un historiador analítico reconstruye una argumentación de Platón o de Aristóteles *mejorándola*, formalizándola, por ejemplo, está claro que su intervención descansa en la convicción tácita de que la lógica moderna *vale más* que la lógica titubeante y aún no tematizada que animaba al discurso prearistotélico, o incluso la lógica que Aristóteles no podía aplicar aún a sus propios escritos porque estaba elaborándola (Aristóteles no procede por silogismos). Se me responderá, con toda seguridad, que nuestra lógica, *la* lógica, es eterna, y que no es culpa nuestra sino de ellos el que los griegos todavía no la hubieran descubierto por completo o el que apenas se aproximaran a ella, pese a que inconscientemente ya los regía. Pero esto implicaría juzgarlos desde nuestro punto de vista, y no desde el suyo. En este punto cabría polemizar: ¿cometemos un anacronismo si reprochamos a Heráclito, como ya lo hace Aristóteles, el ignorar el principio de contradicción? Creo personalmente que sí, pero agregó que este anacronismo permitió útilmente a Aristóteles ‘des-construir’ la filosofía de Heráclito, sin perjuicio de que permaneciera ciego a otros aspectos de esta filosofía juzgados hoy más interesantes.<sup>29</sup>

atractiva – argumentación de A. Poratti (*loc. cit.*, especialmente p. 50-52). Cf. también KIRK, G.S. RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M. *op. cit.*, p. 278-279.

<sup>28</sup> Cuando hablamos de la sintaxis de este fragmento no pensamos sólo en la expresión paratáctica, es decir, en la ausencia de nexos coordinantes entre los pares de opuestos, en la que hace hincapié Poratti. Además de eso, es posible que aquí ni siquiera sea necesario suponer la elisión de la cópula entre los dos campos mencionados. A nuestro juicio, podríamos estar en este texto frente al fenómeno de la oración nominal, en la cual “la necesidad significativa recurre a esta yuxtaposición de dos nombres, donde se produce la aplicación de una cierta *quidditas* conceptual desde el nombre-predicado al nombre-sujeto, en un campo puramente simbólico, con prescindencia de todas las categorías referenciales que aporta la deixis verbal – tiempo, aspecto, número, persona, modo –.” (CASTELLO, L. A. “La oración nominal en griego antiguo: caracterización y significación”, en **Argos** 22, 1998, p. 29). Cf. además BENVENISTE, E. “La phrase nominale”, en **Problèmes de linguistique générale**, t. 1, Gallimard, Paris, 1966, p. 151-167 y HUMBERT, J. **Syntaxe grecque**, Klincksieck, Paris, 1960, p. 65-68. Este tipo de enunciado es característico del ámbito semántico de aforismos y proverbios, al cual Heráclito, como veremos más adelante, no es ajeno.

<sup>29</sup> AUBENQUE, P. “Sí y no”, en CASSIN, B. (comp.), **Nuestros griegos y sus modernos**, p. 24-25.

Aubenque, respetado aristotelista, no se deja ganar por fanatismos, y juzga un anacronismo el hecho de que a Heráclito se lo acuse – más aún: que lo acuse el mismo Aristóteles – de no haberse ceñido al principio de no contradicción. Pero Aubenque no es el único que piensa esto. Kirk, por su parte, sostiene:

Aristóteles [...] le ataca <a Heráclito> porque niega el principio de contradicción, al afirmar que los opuestos son ‘lo mismo’, y en esta interpretación se equivoca, una vez más, al enjuiciarlo anacrónicamente de acuerdo con sus propias estructuras de un marcado carácter lógico.<sup>30</sup>

Una parte del asunto podría resumirse así: Aristóteles ataca a Heráclito sin entender probablemente que la lógica heraclítica es una lógica dialéctica y no una lógica de la no contradicción<sup>31</sup>. No obstante, como veremos enseguida, el pensamiento heraclítico no es precisamente fácil de encuadrar. Como sostiene Eggers: “Nosotros tenemos la tentación de sistematizar a Heráclito y sin embargo no es un pensador sistemático”<sup>32</sup>. Tal vez Aristóteles haya padecido la misma irrefrenable tentación.

<sup>30</sup> En KIRK, G.S. RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M. *op. cit.*, p. 272.

<sup>31</sup> De esta forma ha querido verlo Hegel, para quien la lógica de Heráclito es dialéctica, es decir, una lógica en la que la “unidad de los contrarios” es decisiva, en tanto que para Aristóteles – ya lo hemos señalado antes – el único discurso significativo susceptible de verdad o falsedad es el apofántico. Hegel ya había advertido en su momento sobre la distancia que hay entre estas dos concepciones:

“El devenir de Heráclito es una determinación certera y esencial; pero el cambio carece todavía de la determinación de la identidad consigo mismo, de la firmeza de la generalidad. El río cambia constantemente, pero se mantiene también perenne y tiene, más aún, una existencia general. De donde se deduce inmediatamente que Aristóteles (*Met.* IV, 3-6) polemiza principalmente contra Heráclito y otros cuando dice que el ser y el no ser no son uno y lo mismo, fundamentando así aquella famosa tesis de la contradicción de que un hombre no es al mismo tiempo un barco. Se ve inmediatamente que Aristóteles no comprende el ser o el no ser puro, esta abstracción que no es, esencialmente, sino la transición de lo uno a lo otro, sino que entiende por lo que es, esencialmente, la sustancia, la idea, la razón, pero al mismo tiempo como fin que mueve.” (HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. II, p. 258-9.)

Por este mismo camino, Hegel llegó a formular la siguiente afirmación: “[...] no hay, en Heráclito, una sola proposición que nosotros no hayamos procurado recoger en nuestra **Lógica**.” (*op. cit.*, t. I, p. 258.)

<sup>32</sup> EGGERS LAN, C. “La lógica de la exhortación ético-metafísica en Heráclito”, en **Libertad y compulsión en la Antigua Grecia**, p. 82.

La segunda de las críticas aristotélicas al discurso heraclíteo tiene que ver, en apariencia, con un hecho casi trivial: en un pasaje de la **Retórica** Aristóteles ataca a Heráclito por no respetar la norma según la cual el discurso debe ser “fácil de leer” (*euanágnoston*) y “fácil de entender” (*eúphraston*), así como por presentar ambigüedades, debidas principalmente a un limitado uso de las conjunciones. Veamos qué dice el texto:

Generalmente es necesario que sea fácil de leer lo escrito, y fácil de decir; que es lo mismo. Lo que precisamente las muchas conjunciones <tienen, pero las pocas> no tienen, ni aquellos <textos> que no es fácil puntuar, como los de Heráclito. Pues puntuar (*diastíxai*) los <textos> de Heráclito es <todo> un trabajo, por ser incierto a cuál de las dos palabras le corresponde, si a la <que está> en segundo lugar o a la <que está> primero, como al comienzo mismo de su obra, pues dice: ‘Aunque este Logos existe siempre incapaces de comprender se vuelven los hombres’: incierto es en efecto en relación a cuál de las dos <palabras hay que> puntuar el ‘siempre’.<sup>33</sup>

Aquí Aristóteles se queja de que no resulta evidente si el adverbio *aeí* debe ser pensado dentro de la construcción absoluta precedente, esto es, junto con el participio *eóntos* (“existiendo este *Lógos* siempre”) o con lo que sigue, es decir, con el adjetivo *axýnetoi* (“siempre incapaces de comprender”)<sup>34</sup>. Esta observación es una de las razones por las que en la antigüedad se rotulara a Heráclito como “el oscuro” (*ho skoteinós*)<sup>35</sup>. Desde el punto de vista de Aristóteles, lo ambiguo del enunciado heraclíteo se debería precisamente a la falta de conjunciones. De lo cual se desprende que para él el *sýndesmos* es, sin lugar a dudas, la condición de un *lógos* claro. En palabras de L. Pinkler:

En la **Poética**, 1456b38, cuando <Aristóteles> trata de las distintas partes del discurso – *léxis* –, da una definición de *sýndesmos*, acentuando que no tiene significación sino en combinación con otros términos como sustantivos

<sup>33</sup> **Ret.** III 5, 1407b11-19.

<sup>34</sup> De lo señalado por él, habrían de surgir dos escuelas de interpretación. Cf. CHERNISS, H. **La crítica aristotélica...**, p. 339, n. 2. Han estado a favor de la primera lectura Gigon, Verdenius, Fränkel, Guthrie y West, de la segunda, Reinhardt, Snell, Kirk y Marcovich, entre otros, lo que corrobora que la doble posibilidad entrevista por Aristóteles era lícita. Cf. KAHN, C. *op. cit.*, p. 93.

<sup>35</sup> Este epíteto es posterior al que le adjudicara el escritor satírico Timón de Fliunte, que lo llamó en el siglo III a.C. *ainikiés* ‘enigmático’. Cicerón, por su parte, lo califica de *obscurus* (*Fin.* II 5,15).

o verbos, algo parecido a lo que hoy en lógica se dice de los términos sinkategoremáticos.<sup>36</sup>

El problema está evidentemente en la estructura del discurso de Heráclito, que presupone la ausencia de conjunciones, la presencia de las cuales es vital para Aristóteles. Pero no es sólo eso. Si nos atenemos a lo que se recomienda en la **Retórica** unas cuantas líneas antes, veremos que la producción de Heráclito no responde a las condiciones que un *lógos* debería tener para que sea posible expresarse en griego (*tō hellenízein*) – III 5, 1407a20 –:

Una cosa por cierto es el <manejarse> bien con las conjunciones (*sundésmois*); la segunda, el hablar con palabras propias (*ídiōis onómasi*) y no con <términos> abarcadores. La tercera, no <hacerlo> con palabras ambiguas (*mē amphibólois*). Y eso en el caso de que no se eligiere lo contrario, lo que precisamente hacen siempre <las personas> que nada que decir tengan, pero fingen decir algo; en efecto, los de tal clase dicen esas cosas de modo poético, como por ejemplo Empédocles. Pues el circunloquio engaña, y padecen los oyentes lo mismo que la mayoría ante los adivinos, pues cada vez que estos dicen cosas ambiguas (*amphíbola*), <les> dan también su asentimiento.<sup>37</sup>

Como paradigma de la ambigüedad, Aristóteles inmediatamente cita el legendario oráculo de Creso<sup>38</sup>. A pesar de que explícitamente se menciona en el pasaje a Empédocles, no es arriesgado suponer que, aun sin nombrarlo, Aristóteles habla también de Heráclito, cuya forma de expresión no cumple con ninguno de los tres preceptos recomendados aquí:<sup>39</sup> 1) no tiene, como ya vimos, una abundante presencia de conjunciones; 2) recurre a términos universales más que a sus propias palabras<sup>40</sup> y 3) hace un permanente uso de ambigüedades de toda clase: anfibologías, paradojas, expresiones alegóricas, etc.

Esta segunda crítica de Aristóteles parece fácil de rebatir, si se hace hincapié en una cuestión de estilo. No pocos estudiosos acordaron que Heráclito se expresa unas veces en lenguaje poético, y muchas

<sup>36</sup> PINKLER, L. **Introducción al estudio de las partículas**, p. 11.

<sup>37</sup> **Ret.** III 5, 1407a31-37.

<sup>38</sup> **Ret.** III 5, 1407a38: Κροῖσοῦ Ἄλυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει (“Creso, tras atravesar el Halys, un gran reino destruirás.”).

<sup>39</sup> En total son cinco las condiciones puestas por Aristóteles para conservar la pureza del lenguaje en **Ret.** III 5, pero nos limitamos a mencionar aquí estas tres.

<sup>40</sup> Cf. fr. 50 DK: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας... (“No escuchándome a mí, sino al Logos...”).

otras en un tono profético u oracular, razones que a lo mejor bastarían para una refutación a esta segunda crítica de Aristóteles. Incluso el léxico Suda participa también de alguna de estas ideas<sup>41</sup>. Diógenes Laercio, en cambio, ensaya explicaciones poco convincentes, aunque no deja de elogiar la contundencia y claridad de algunos aforismos:

[...] Según algunos, escribió de un modo muy poco claro (*asaphésteron*) empenándose <en ello>, para que sólo los capaces accedieran a él y no fuera despreciado por el pueblo. [...]

Teofrasto dice que por melancolía escribió algunas cosas <como dejándolas> a medio hacer (*hemitelê*), pero otras, a veces, <las> escribió hallándose en otro estado.

[...] Una que otra vez radiante y claramente fluye en su obra, como para que el más lento comprenda fácilmente y alcance una elevación del alma; la brevedad y la fuerza de la expresión <resultan> algo incomparable (*asýnkriton*)”.<sup>42</sup>

Lo que resulta evidente es que, en algún sentido, esta forma de expresión – en parte poética, en parte sentenciosa o de tono oracular – se ha venido viendo como la razón de fondo que permitió, en gran medida, justificar la “oscuridad” heraclítea. La yuxtaposición es una constante, y muchas de las sentencias son frases nominales de suma y prolija concisión.<sup>43</sup>

Ya el propio Diels había llamado la atención respecto de este estilo aforístico, que le recordaba los dichos de los Siete Sabios, y había sugerido – con el *Zarathustra* de Nietzsche en mente – que los enun-

<sup>41</sup> Suidas comienza diciendo sobre Heráclito: Εφέσιος, φιλόσοφος φυσικός, ὃς ἐπεκλήθη Σκοτεινός (“Efesio, filósofo físico, que fue llamado *el oscuro*.”), pero más adelante enuncia: καὶ ἐ)graye polla\ poihtikw=j (“Y escribió muchas cosas poéticamente.”). Cf. Suda, h 472, 9.

<sup>42</sup> D. L. IX 6-7. Aclara Kirk que con el término *melancholía* Teofrasto “quiso significar ‘impulsividad’ (cf. la descripción de Aristóteles en **Eth. Nic.** H 8, 1150b25) y no ‘melancolía’ en su sentido posterior y moderno.” KIRK, G.S. RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M. *op. cit.*, p. 268.

<sup>43</sup> Posiblemente, opina Lesky, las antiguas colecciones de sentencias, las *hypothékai*, pudieron haber ofrecido un estilo comparable (Cf. LESKY, A. **Historia de la literatura griega**, p. 240.). Según Alsina “su lenguaje está formado por frases de carácter gnómico, que imitaban la ambigüedad de los oráculos” (ALSINA, J. **Teoría literaria griega**, p. 383). Las opiniones son confluyentes. Para Jaeger hay en Heráclito una “vocación de intérprete”, a partir de la cual la vida es entendida como un oráculo cuyo sentido hay que saber interpretar y la forma profética de sus escritos parece revelar su aspiración de convertirse en un Edipo filosófico (Cf. JAEGER, W. **Paideia**, p. 177).

ciados de Heráclito, sin relación alguna entre sí, habrían formado parte de una especie de diario filosófico<sup>44</sup>. Nada más lejos de la posición de Kahn, para quien

[...] El discurso de Heráclito como una totalidad estuvo compuesto tan cuidadosa y artísticamente como lo están las partes preservadas, y [...] la ordenación formal de la totalidad era tanto un elemento en su significado completo como en el caso de cualquier poema lírico del mismo período. El verdadero paralelismo para entender el estilo de Heráclito es, sugiero, no Nietzsche sino sus contemporáneos Píndaro y Esquilo.<sup>45</sup>

Para Kahn los textos de Heráclito, provenientes de un período histórico todavía primordialmente oral, revelarían una unidad de composición tal vez mayor (según sus propias palabras) que la de cualquier poema arcaico. Y llega a afirmar incluso: “Heráclito no es meramente un filósofo sino un poeta, y uno que elige hablar en tonos de profecía”.<sup>46</sup>

No es cuestión de negar las características legítimamente personales del lenguaje de Heráclito, pero la conexión con algunos de sus contemporáneos puede, y debe, llevarnos a dar un paso más allá. Aristóteles – y consecuentemente Teofrasto, que sigue a su maestro en el modo de ver a Heráclito<sup>47</sup> – no supo entender este modo de expresión poético, ni tampoco su carácter sentencioso y aforístico, características ligadas a su vez a otras propias de una cultura oral, también presentes en el lenguaje heraclíteo.

Lo primero que podría objetárseme es que Heráclito, a diferencia de Homero, contaba ya con el alfabeto cuando compuso sus aforismos. Pero la pregunta correcta no debe ser si Heráclito puso por escrito o no sus aforismos, sino si los escribió para que fueran leídos o escuchados. Es decir, lo que cuenta no es su capacidad para escribir –

<sup>44</sup> Cf. KAHN, C. *op. cit.*, p. 6.

<sup>45</sup> KAHN, C. *op. cit.*, p. 6-7.

<sup>46</sup> KAHN, C. *op. cit.*, p. 7. En otro lugar, Kahn insistirá: “Como mi título sugiere, pretendo enfatizar el doble significado de la obra de Heráclito: como un artista literario y como un pensador filosófico de primer rango.” *Op. cit.*, p. 88. Esta relación con Esquilo también la hizo Kirk: “El mismo Heráclito combinó la concisión del estilo gnómico con la oscuridad del estilo afín, propio de los oráculos, cuya subyacente significación quedaba a veces reforzada con el empleo de juegos de palabras y de perífrasis etimológicas. Un uso similar aparece en Esquilo, cuyo estilo coral, sobre todo en la *Orestíada*, tiene ciertas afinidades con Heráclito” (KIRK, G.S. RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M. *op. cit.*, p. 306, n. 2.).

<sup>47</sup> Cf. **Metaph.** 7a15 ss., **Phys. op.** 1,14 ss., **Fr.** X, 8,9,12.

*i.e.*, su conocimiento del alfabeto –, sino la incapacidad lectora de los receptores. Y básicamente también nos importará en qué contexto cultural concibió sus sentencias. Porque más allá de que Heráclito y otros pocos conocieran el alfabeto y pudieran servirse de él, la cultura en Grecia hacia el 500 a.C. era todavía predominantemente oral.

A partir de Eric Havelock (**Preface to Plato**, 1963), que interpretó el ataque de Platón a los poetas en la **República** como la evidencia de un conflicto entre dos modelos culturales y educativos, condensados en la ecuación oralidad-escritura, los trabajos en torno de las culturas orales – y, específicamente, sobre la oralidad primaria, la griega se fueron sucediendo.<sup>48</sup>

La escritura, se sabe hoy, con el alfabeto completo, entró en Grecia en el siglo VIII, posiblemente cerca del año 700 aC<sup>49</sup>. Pero evidentemente su introducción presupuso no sólo un cambio en las formas de la comunicación, sino primordialmente un cambio en el carácter de la conciencia griega. Esto hizo que el alfabeto no se aceptara de un día para el otro y que la oralidad primaria abandonara Grecia de manera muy lenta<sup>50</sup>. Havelock formuló su teoría especial de la oralidad griega, en uno de sus últimos libros, en los siguientes términos:

[...] ni Homero ni Hesíodo, tal como se conocían a finales del siglo VI, podían haber estado en circulación pública mucho antes de esa fecha. Por ‘circulación’ se entiende, obviamente, la publicación a través de la actuación acústica, como aclara Heráclito.

La teoría especial de la oralidad griega requiere, por tanto, la conjetura de que hubo un largo período de resistencia al uso del alfabeto después de su invención, con las conjeturas correspondientes de que **a)** las formas de lenguaje y pensamiento de la oralidad primaria, consideradas como tecnología de almacenamiento, perduraron hasta mucho después de la invención del alfabeto (de hecho, hablando aproximadamente, y de forma atenuada, hasta la muerte de Eurípides), y que **b)** el carácter de la literatura

---

<sup>48</sup> Havelock se basó en los trabajos de PARRY, M. **L'Épithète Traditionnelle dans Homère**, Les Belles Lettres, Paris, 1928, y LORD, A. **A Singer of Tales**, Cambridge: Harvard University Press, 1960, sobre Homero y los de CARPENTER, R. “The Antiquity of the Greek Alphabet”, **AJA** 37, 1933, p. 8-29, y “The Greek Alphabet Again”, **AJA** 42, 1938, p. 58-69, para identificar los rasgos del oralismo en autores anteriores a Platón. W. J. Ong, aunque no ceñido sólo a la cultura griega, profundizó la indagación sobre la ecuación oralidad-escritura.

<sup>49</sup> La copa *Dýpilon*, datada en el 725 a.C., da perfecta cuenta de este hecho.

<sup>50</sup> Cf. HAVELOCK, E. La musa..., p. 123. Havelock agrega que la lectura y la escritura no son aludidas en la tragedia hasta el *Hipólito* de Eurípides.

clásica griega, su unicidad histórica, no se puede entender sin tener en cuenta este hecho.<sup>51</sup>

¿Por qué la introducción de una tecnología como la escritura alfabética ha tardado tanto en imponerse en Grecia? Responde W. Ong: la escritura reestructura la conciencia<sup>52</sup>. Y el pasaje de una cultura prealfabetizada a una cultura alfabetizada no puede haber tenido lugar sin fracturas ni oposiciones. De modo que los hechos se plantearon así: los primeros textos que efectivamente se escribieron (los de Hesíodo, los líricos arcaicos y los primeros presocráticos) siguieron respondiendo en mayor o menor medida a los parámetros estilísticos y mnemónicos del oralismo, ya que “las necesidades mnemotécnicas determinan incluso la sintaxis”<sup>53</sup>. Este fue el caso de varios presocráticos, quienes, aun dispuestos a romper con la tradición oral, se encontraron con la dificultad insalvable de que su público accedía a sus obras a través de una audición pública, y necesariamente, para retenerlas – o, técnicamente hablando, para almacenarlas – tenía que memorizar sus dichos. En suma, la prosa, igual que la poesía, era escrita para ser recitada públicamente.

Estamos exactamente en la transición de la cultura oral a la escrita, y este hecho ha de manifestarse en un estilo que por fuerza reflejará esta ambivalencia<sup>54</sup>. Según Havelock, tanto en Jenófanes como en Heráclito y Parménides pueden hallarse rasgos que los ubican en un contexto tradicionalmente oral<sup>55</sup>. Este mismo estudioso norteamericano

<sup>51</sup> HAVELOCK, E. La musa..., p. 125-126.

<sup>52</sup> ONG, W. **Oralidad y escritura**, cap. IV.

<sup>53</sup> Cf. ONG, W. *op. cit.*, p. 41. Según este autor, el pensamiento y la expresión tienden a ser, en una cultura oral primaria, de las siguientes clases: (i) *acumulativas antes que subordinadas*, (ii) *acumulativas antes que analíticas*, (iii) *redundantes*, (iv) *conservadoras y tradicionalistas*, (v) *cerca del mundo humano vital*, (vi) *de matices agonísticos*, (vii) *empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas*, (viii) *homeostáticas* y (ix) *situacionales antes que abstractas*. Cf. p. 43-62.

<sup>54</sup> Cf. HAVELOCK, E. “Pre-Literacy and the Pre-Socratics”, en **The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences**, p. 233. En este artículo, su autor da cuenta de algunos rasgos del oralismo en los textos de algunos presocráticos.

<sup>55</sup> HAVELOCK, E. “Pre-Literacy...”, p. 234. También dice Kirk: “Los fragmentos transmitidos tienen un marcado aspecto de declaraciones orales, expuestas en una forma concisa y chocante y fáciles, por lo tanto, de recordar; no dan la impresión de ser extractos procedentes de una redacción continua. [...] Es evidente, en todo caso, que los fragmentos que poseemos (y no todos los registrados en DK son totalmente auténticos) fueron, en su mayor parte, más apotegmas orales que partes de un tratado discursivo [...]” (KIRK, G.S. RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M. *op. cit.*, p. 269-270)



reveló algunas características del discurso heraclíteo que reflejan su inserción en una cultura primordialmente oral, citando algunos fragmentos breves:<sup>56</sup>

7. ὁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων. (54 DK) Armonía invisible, mejor que la visible.

8. πᾶν γὰρ ἔρπετον πληγῇ νέμεται. (11 DK) Pues todo animal es apacentado a golpes.

Los dos enunciados son autónomos y completos, nada puede agregárseles. La disposición de las palabras llama a la reflexión, aunque evoquen situaciones muy concretas:

La secreta armonía, como un enemigo en la oscuridad, abate a su rival. Un muchacho está conduciendo las vacas al campo con una vara. [...] Estas son las clases de eventos que son entrelazadas dentro del flujo de la conciencia pictórica homérica y hesiódica, pero ahora han sido de algún modo destilados y concentrados. Los términos griegos también revelan un tipo de ritmo solemne, como si estuviésemos escuchando fragmentariamente dácilos, espondeos, troqueos.<sup>57</sup>

Como había sido demostrado por Deichgräber, el ritmo no es un elemento ajeno a la prosa heraclíteo<sup>58</sup>. Un fraseo y un ritmo, adecuados al contenido, que aunque dejen de percibirse métricamente persisten acústicamente en forma de asonancia (como en 7.). Pero también el efecto rítmico puede ser suplido por una paradoja, la que (como en 8.) yuxtapone en un contrapunto la acción de apacentar, propia de un pastor, con una paliza. Explica Havelock:

Los instrumentos acústicos para la memorización son suplidos por un tipo de mnemotecnia dependiente del significado y no del sonido, que es a través de la construcción de imágenes que resultan antitéticas en sus efectos emocionales. Huimos de un golpe, pero recibimos las verdes pasturas a las cuales se nos guía. Esta es una clase diferente de ritmo, pero es un ritmo. La memoria es alentada a construir una cadena asociativa que tiene el efecto de hacer a la mente saltar de una posición a su opuesta.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Él sólo cita la versión inglesa; nosotros preferimos incluir el original con nuestra traducción al español.

<sup>57</sup> HAVELOCK, E. "Pre-Literacy...", p. 241.

<sup>58</sup> DEICHGRÄBER, K. **Rhythmische Elemente im Logos des Heraklit**, Akademie der Wiss. und der Lit. in Mainz, Wiesbaden, 1962.

<sup>59</sup> HAVELOCK, E. "Pre-Literacy...", p. 241.

El análisis puede, de hecho, extenderse a fragmentos más extensos. Por ejemplo, en el fragmento 30, Havelock distingue cinco miembros relativamente autónomos:

<b>9. a.</b> κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπὸ πτων,	Este mundo, el mismo para todos,
<b>b.</b> οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν,	ninguno de los dioses ni de los hombres <lo> hizo,
<b>c.</b> ἄλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔ σται	sino que existió siempre y existe y existirá
<b>d.</b> πῦρ ἀείζων,	<como> un fuego eternamente vivo,
<b>e.</b> ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. (30 DK)	que se enciende con medida y se apaga con medida.

Cada *colon* presenta elementos simétricos en su interior y una batería de recursos se manifiesta en el conjunto: repetición, asonancia, antítesis, simetría, lo que produce un vínculo sintáctico que no se queda solamente en la simple yuxtaposición, sino que en la articulación de todos los enunciados logra la amplificación del significado. En tanto que **b** funciona como antítesis de **a**, el colon **c** repite y amplifica al **a**, etc. El efecto de esta disposición permite llegar a la misma conclusión de Kirk: estos enunciados han sido construidos no para ser leídos sino para ser oídos y memorizados. Havelock ve aquí una variante del estilo formulaico del hexámetro homérico, dado que, aunque Heráclito no se sirva de la métrica – y por tanto el ritmo ya no sea regular –, “una línea en este estilo no es una variante de cualquier otra”<sup>60</sup>. No obstante, para que cada enunciado pueda memorizarse, es importante que sea lo más breve posible, y que en su brevedad siga siendo autónomo y, en cierto sentido, independiente, de modo que no pueda agregarse ni quitarse nada.

Esto crea otra diferencia con el verso homérico, donde los enunciados son narrativizados, lo que posibilita un almacenamiento dado por la conexión de las acciones sucesivas. En cambio, los enunciados de Heráclito – si bien convertidos también en un habla rítmica – necesariamente deben ser retenidos en forma separada, lo que no permite una continuidad de pensamiento como la que se vislumbra en los

<sup>60</sup> HAVELOCK, E. “Pre-Literacy...”, p. 242.

hexámetros de Jenófanes – y, en su caso, en sus dísticos –, Parménides o Empédocles.

Otro recurso de Havelock para confirmar que el heraclíteo es un estilo oral es el de citar aquellos fragmentos que reflejan, según él, las condiciones de comunicación de la época. Así cita los fragmentos de D.-K. 1, 19, 34, 50 y 108, donde respectivamente aparecen formas del verbo *akoúō*. Havelock se detiene en el último de ellos, en el que Heráclito aparece no como lector sino como oyente de las obras de sus predecesores, es decir, escuchando recitarlas<sup>61</sup>. De la misma manera que en los fragmentos recién mencionados se alude al sentido del oído, en el 104 también se alude a él al hacerse referencia a las actuaciones de los aedos. “Heráclito mismo está limitado a idénticas condiciones de comunicación. Pero ¿cómo puede su propio discurso competir con la poesía tradicional?”<sup>62</sup>, dramatiza Havelock.

Todavía persiste la cultura oral y siguen siendo los poetas quienes, con sus formas de pensamiento y su sintaxis, proporcionan la única manera conocida de describir su historia y su entorno. Sólo así se entiende que Heráclito critique a Hesíodo: es que, aunque no lo quiera, él mismo está inserto en ese mundo que todavía resiste. Así también se explica Havelock la cuidada obsesión de Heráclito por construir sus enunciados de modo acorde a este entorno cultural. Al menos treinta y cuatro fragmentos hacen alusión a esta preocupación suya: “Claramente, si tomamos en serio sus *ipsissima verba*, su preocupación por los problemas del vocabulario [...] debe ser vista como central”.<sup>63</sup>

Podemos suponer con Havelock que el Efesio, al desechar el hexámetro como forma de expresión y adoptar el aforismo, tan popular y antiguo como aquél, elige una forma que comporta un cambio no menor para la memorización, y proporciona un prototipo para la primera prosa filosófica. Por este camino, concluye Havelock que:

En los fragmentos de Zenón, Meliso, Anaxágoras y Diógenes todavía podemos ver el enunciado autónomo, significativo y a menudo equilibrado, que

<sup>61</sup> 108 DK: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον (“De cuantos escuché discursos, ninguno llega tan lejos como esto: a comprender que lo sabio es distinto de todas las cosas.”). Sería posible conectar este aforismo con el frag. 40 DK, donde Heráclito menciona explícitamente a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo.

<sup>62</sup> HAVELOCK, E. “Pre-Literacy...”, p. 244. Cf. fr. 42 DK. En los fragmentos 28 y 29 Havelock ve también alusiones a los aedos, cuya gloria considera efímera.

<sup>63</sup> HAVELOCK, E. “Pre-Literacy...”, p. 246.

aparece alineado con sus pares en una hilera continua para proporcionar una corriente lógica, tal como la economía del aforismo empieza a quebrarse.<sup>64</sup>

Aristóteles no parece considerar que el discurso heraclíteo era gnómico ni contemplar la autonomía e de estas máximas, que constituyen un modo de expresión intermedio entre el hexámetro y la prosa fluida con la cual Platón y Aristóteles elaborarán un nuevo tipo conceptual de lenguaje, en lugar de las formas de pensamiento de la oralidad.

## LÓGICA DE LA ORALIDAD Y LÓGICA DE LA ESCRITURA

No estamos en desacuerdo con la posición generalmente aceptada sobre Heráclito<sup>65</sup>. Sólo queremos resaltar que su producción fue concebida y ejecutada a la luz de un contexto oral. cultural donde predominaba la oralidad.

Si la primera crítica de Aristóteles a Heráclito resulta anacrónica e injusta, ante el examen de la segunda, la que reclama de tales enunciados una facilidad de comprensión propia más bien de un lenguaje conceptual, todo se hace más claro. El modo de expresarse de Heráclito, propio todavía del oralismo, probablemente refleje una lógica de la oralidad más allá incluso de su propio pensamiento. Si bien es cierto que, dentro del oralismo, se detecta una ausencia de pensamiento categorial, esto no debería hacernos suponer, junto con algunos analíticos, que los procedimientos de la lógica proposicional siempre formaron parte de la conciencia del hombre. Puede haberse dado, en la oralidad primaria, “una conciencia oral que opera con la ambivalencia y no se halla sujeta a las leyes de contradicción”.<sup>66</sup>

La cosmovisión de Heráclito – ya que no creemos que pueda lícitamente hablarse de un sistema – refleja a su manera una transición, en tanto que las operaciones mentales que presuponen la creación de sus aforismos lo apartan de la fluidez narrativa del hexámetro pero,

<sup>64</sup> HAVELOCK, E. “Pre-Literacy...”, p. 246.

<sup>65</sup> Cf. JAEGER, W. *op. cit.*, p. 177 y EGGERS LAN, C. “La lógica...”, p. 97.

<sup>66</sup> HAVELOCK, E. *La musa...*, p. 162. Lo que de ningún modo puede aceptarse es el prejuicio de que el pensamiento de una cultura no escrituraria es inferior o primitivo. Lo dice Ong categóricamente: Tampoco debemos imaginarnos que el pensamiento que funciona con principios orales es “prelógico” o “ilógico” en un sentido simplista, como por ejemplo que la gente de una cultura oral no comprende las relaciones causales.

simultáneamente, constituyen un primer intento por fijar fuera del tiempo una realidad que presenta sobre su superficie condiciones y situaciones antitéticas<sup>67</sup>. Es que la realización de su obra tiene lugar justamente en la Grecia de la transición de la oralidad a la escritura, proceso en el cual se alteraron tanto los modos de usar los sentidos, como las formas de pensamiento<sup>68</sup>. Se ha dicho antes: la escritura reestructura la conciencia. Y ya no hay modo de volver atrás.

De allí surgen las dificultades de Aristóteles para entenderlo. Aunque haya comprendido que en Heráclito no siempre funciona una lógica de la predicación, tal vez la ecuación oralidad-escritura haya jugado un papel en su limitación para aceptar esta lógica propia de una cultura no escrituraria. Sencillamente, Aristóteles no pudo pensarlo de otra manera.

## BIBLIOGRAFÍA SUMÁRIA

- KAHN, Charles H.. **The art and thought of Heraclitus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E. y SCHOFIELD, M.. **Los filósofos presocráticos**. 2da. edic. ampliada. Madrid: Gredos, 1999 [1957, 1983].
- HAVELOCK, Eric A.. "Pre-Literacy and the Pre-Socratics". En **The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences**. Princeton: Princeton University Press, 1982, 220-260.
- PORATTI, Armando R.. "Sobre el lenguaje de Heráclito". En **El pensamiento antiguo y su sombra**. Buenos Aires: Eudeba, 2000, 43-54.

[recebido em dezembro 2001]

---

<sup>67</sup> Cf. HAVELOCK, E. "Pre-Literacy...", p. 246-247.

<sup>68</sup> Cf. HAVELOCK, E. La musa..., p. 135.