

EL *CRATILO* Y LAS DOCTRINAS HERACLÍTEAS DEL *LÓGOS* Y DEL FUEGO

THE *CRATYLUS* AND THE HERACLITEAN DOCTRINES OF *LÓGOS* AND FIRE

LILIANA CAROLINA SÁNCHEZ CASTRO*

Resumen: El *Cratilo* platónico ha sido considerado un testimonio poco confiable sobre Heráclito. Una de las razones es que no conserva referencias a las teorías más conocidas de Heráclito: la doctrina del *lógos* y la doctrina del fuego. En el presente texto quisiera mostrar que probablemente sí hay tales referencias, pero no se encuentran atribuidas directamente a Heráclito. De esta manera, me concentraré en un pasaje del *Cratilo* en el que, a mi juicio, se puede leer el conocimiento que tenía Platón de las demás doctrinas heraclíteas.

Palabras clave: Flujo; Fuego; *Lógos*; *Crátilo*.

Abstract: Plato's *Cratylus* has been considered unreliable testimony for Heraclitean thought. One of the reasons given is that it lacks references to well-known Heraclitean theories, such as the doctrines of *lógos* and of fire. In this paper we try to argue that such references can probably be found there, save that they are not directly attributed to Heraclitus. In order to defend these arguments we focus on an excerpt from the *Cratylus* in which we can see what kind of knowledge Plato had of Heraclitean doctrines.

Keywords: Flux; Fire; Logos; the *Cratylus*.

En los estudios heraclíteos, cuando se valora el testimonio platónico, uno de los argumentos que han esgrimido los estudiosos de Heráclito para calificarlo como poco confiable es la ausencia de referencias de Platón a las teorías del Efesio que se pueden rastrear fácilmente en los fragmentos que se consideran citas genuinas¹: para el caso del *Cratilo* me refiero a las doctrinas del *lógos* y del fuego, que se dicen ausentes de la exposición de la filosofía heraclíteica que aparece en el diálogo. Un juicio como éste puede ser fácilmente

* Liliانا Carolina Sanchez é professora na Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. E-mail: lcsanchezc@unal.edu.co. Bogotá, Colombia.

¹ "Plato's knowledge of Heraclitus was evidently limited, though it should be remembered that he only adduces earlier views where they are relevant to his own contentions. [...] The place of fire in Heraclitus is completely neglected, except possibly in 412c-413c". KIRK, 1954, p. 15

descalificado, pues Platón no tendría por qué haber introducido referencias al fuego cósmico o a la doctrina del *lógos*, si sus necesidades argumentativas y textuales no lo requerían. La labor de Platón no es de historiador de la filosofía: el hecho de que encontremos referencias a algunos filósofos anteriores en sus obras es porque i) se está disputando en torno a alguna de las afirmaciones o doctrinas de los sabios arcaicos, o ii) se está haciendo uso de estas mismas tesis para construir o consolidar teorías del mismo Platón.

Pero considero que una lectura del testimonio de Platón con menos sospecha puede mostrarnos que en efecto sí se pueden encontrar rasgos de la doctrina del *lógos* y del fuego en el *Cratilo* platónico. En el presente texto me concentraré en sacar a la luz las reminiscencias que encuentro de estas doctrinas en el pasaje de 412c6 a 413c7, y mostrar que estas reminiscencias delatan un conocimiento de la filosofía del Efesio más allá de la doctrina del flujo perpetuo que se atribuye a Heráclito en este diálogo. Si bien puede que no estén jugando un papel protagónico en la argumentación, como sí lo hace la doctrina del flujo perpetuo, de todas maneras pueden ser señal del conocimiento que, en efecto, tendría Platón de la obra de Heráclito.

1. En el *Cratilo*, cuando se ha dejado la conversación con Hermógenes donde refutó la teoría convencionalista, Sócrates se concentra en la teoría naturalista defendida por Cratilo y somete a evaluación una concepción del mundo con la cual procedió en la primera refutación: la doctrina del flujo perpetuo, atribuida a Heráclito, según la cual todas las cosas están en flujo constante y nunca permanecen. Esta teoría se utilizó dentro de la construcción de los ejemplos que sirvieron de pruebas para la refutación del convencionalismo; estos ejemplos, las etimologías, son los que Sócrates utilizó para mostrar que los nombres deben tener una correspondencia natural con la esencia de las cosas nombradas y que, además, apuntaron a validar una teoría según la cual el mundo sensible se encuentra en constante movimiento.

En ese conjunto de ejemplos hay una etimología especial, la de “Justicia” que se examina en el pasaje comprendido entre 412c 6 – 413c 7. La razón por la cual considero que esta etimología es de un especial interés es porque Sócrates muestra la aparente falta de consenso sobre el origen de este nombre y, en vez de proporcionar una etimología de su cuño, reproduce

una discusión en torno al término. Así moviliza una buena cantidad de elementos en torno a concepciones del mundo y su relación con el concepto de justicia en particular²:

“Justicia” (*dikaíosyne*) es fácil comprender porque el nombre se establece sobre la comprensión de lo justo; pero la misma [palabra] “justo” (*dikaion*) es difícil. Pues parece que hasta cierto punto hay acuerdo entre muchos, pero luego disienten. Pues cuantos piensan que el universo está en marcha, consideran que la mayor parte de éste no está de ninguna otra manera sino en flujo, y que hay algo que pasa a través de todo el universo, a causa de lo cual todas las cosas se originan, y esto es lo más rápido y lo más sutil. Pues de otra manera no podría ir a través de todo el universo, si no fuera tan sutil como para que nada lo contuviera, y tan rápido como para precisar de las demás cosas como si estuvieran quietas [412c6 – d8].

Sócrates está mostrando el estado de una discusión con ocasión del análisis de la etimología del nombre “Justicia”. La polémica se relaciona con la plausibilidad de la doctrina del flujo perpetuo que, si bien es atribuida a Heráclito en el diálogo, es un lugar común en el pensamiento jonio que vio en el movimiento la mejor expresión de la naturaleza (cf. KIRK, 1951¹, p. 38). Los pensadores jonios, o “cuantos piensan que el universo está en marcha”, que fueron considerados por Aristóteles como materialistas, siempre vieron en su principio (*ἀρχή*) un elemento que sirviera de alegoría para el movimiento; incluso en el caso de aquellos que no utilizaron para referirse al principio del universo un elemento material³, entre los cuales inscribiré a Heráclito por medio del *lógos*⁴.

El *lógos* cumple con las condiciones necesarias para funcionar como principio de movimiento y para ser el elemento normativo en una cosmología que quiera explicar el origen y funcionamiento del cosmos: es una razón universal, común a todas las cosas, que atraviesa el mundo estructurándolo

2 Esto sin mencionar que para Heráclito la “Justicia” juega un papel importante como alegoría del elemento ordenador que se expresa en el *lógos*.

3 “[...] los filósofos naturales milesios, Tales y Anaximandro, dieron el primer paso en el osado camino del conocimiento de una ley permanente en el devenir eterno de la naturaleza”. Es común la referencia que se tiene de los filósofos presocráticos como filósofos monistas que buscaban un principio material para el mundo. Mi opinión al respecto es que una interpretación de tal clase desconoce el carácter poético de la lengua griega jonia, máxime hacia el siglo VI y antes, y el frecuente uso de alegorías (JAEGER, 2002, p. 142).

4 El fuego no sería razón para considerar a Heráclito un “materialista”, pues es una alegoría, dado el carácter sentencioso y poético de los fragmentos que se le atribuyen, para *lógos*.

e imponiéndole orden. Son numerosos los testimonios de la Antigüedad que dan cuenta de esta idea, conocida como la doctrina del *lógos*, en el pensamiento del Efesio:

Aquellos que hablan con inteligencia es necesario que se mantengan en lo común a todas las cosas, así como la ciudad se mantiene en la ley, y mucho más fuerte. Pues todas las leyes humanas se alimentan de una: la divina. Pues ésta extiende su poder hasta donde quiere, basta para todos y es superior⁵[114] (STOBAEUS. *Anthologium* III, 1, 179, 2-6).

La idea de que esa ley divina, que es la más poderosa y común a todas las cosas, sea el *lógos* se puede aceptar como heraclítica sin mucho problema. La equivalencia entre el *lógos*, la “justicia” y la “ley”, que es también encarnada en la “guerra”, es fácilmente encontrable en los testimonios que tenemos de Heráclito⁶. El *lógos*, en calidad de elemento ordenador no material, razón indispensable en la constitución de los seres y del orden cósmico, podría ser caracterizado como un elemento (principio) al que se le pueden atribuir predicados como el orden, la regularidad, la rapidez, la capacidad de moverse por toda la naturaleza imperceptiblemente generando movimiento y, por esto, se le puede atribuir también la sutileza.

El siguiente testimonio de Aristóteles en el *De Anima* nos sirve de evidencia para ver que a pesar de considerar “materialistas” a muchos de estos pensadores, así como esta idea común en el pensamiento de los investigadores de la naturaleza se le atribuía a otros “presocráticos”, así también se le atribuía a Heráclito:

Parece que también Tales, a partir de lo que se recuerda, entendió al alma como un motor, si dijo que el imán tenía alma porque movía el hierro. Lo mismo Diógenes y algunos otros [dijeron] que era el aire, creyendo que éste es el más sutil de todos y es principio. Y es por esto que el alma conoce y mueve: en cuanto que es lo primero, y a partir de éste surgen todas las cosas restantes, conoce; y en cuanto que es lo más sutil es motor. También Heráclito dice que el principio es alma si es la exhalación a partir de la cual se establecen las demás cosas: es lo más incorpóreo y siempre fluye. Lo que

5 Fig. 114: “ἕν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσμον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται”.

6 Fragmentos 53 (como padre de todas las cosas) y 80 (como elemento ordenador).

está en movimiento es conocido por lo que se mueve. Tanto aquel como muchos han creído que los seres están en movimiento⁷ (ARISTÓTELES. *De Anima*, 405a19-29).

En efecto, en muchos otros filósofos de la naturaleza podríamos encontrar asociada la idea del principio rector y normativo con un elemento sutil. El testimonio de Aristóteles, por supuesto, parte de la convicción de que estos “físicos”, como él los llama, sólo conciben un principio material. En el caso de Heráclito ese principio sería el fuego, pero el fuego es alegoría del *lógos*, pues la imagen cumple con todas las características que se le pueden predicar al *lógos*: está en constante movimiento, es causa de su propio movimiento y es sutil. La asociación Aristóteles la haría a través del alma, pues el alma para Heráclito es de naturaleza ígnea⁸.

En efecto, [esto]⁹ puesto que rige todas las demás cosas atravesándolas, a esto se le llamó correctamente con el nombre de “justo” (*dikaion*), recibiendo la fuerza de la ‘k’ en aras de la buena pronunciación. En efecto, hasta aquí, lo que ahora decíamos se coincide por muchos que es lo justo. Pero yo, joh Hermógenes!, como soy insistente en este asunto, he averiguado todas estas cosas en reuniones secretas, que lo justo es lo causante –pues por lo que algo se genera es lo causante– y alguien me dijo que es correcto llamar “a causa de” (*día*) a esto por estas razones [412d8-413a5].

Siguiendo con la idea de que *lógos* es el elemento normativo que rige todo el cosmos y le confiere su forma organizada, y que *lógos* se presenta de diferentes maneras y por medio de diferentes alegorías, tenemos que la justicia (*δίκη*) es, en efecto, imagen de ese orden cósmico. El vínculo se presenta por otra alegoría, la guerra (*πόλεμος*) o discordia (*ἔρις*), que son imagen de la lucha necesaria de opuestos que se da en el cosmos y que, por un lado, preserva el orden, y por el otro, mantiene la permanencia de los seres: “Es

7 ARISTÓTELES. *De Anima*, 405a19-29: “ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικὸν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ. Διογένης δ’ ὥσπερ καὶ ἕτεροὶ τινες ἀέρα, τοῦτου οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχὴν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχὴν, ἣ μὲν πρῶτόν ἐστι, καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπὰ, γινώσκειν, ἣ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι. καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχὴν, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον αἰεὶ· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι· ἐν κινήσει δ’ εἶναι τὰ ὄντα κάκεινος ζῆτο καὶ οἱ πολλοί”.

8 Véase el fragmento 36.

9 PLATO. *Cratylus*, 412d 3-5: “[...] algo que pasa a través de todo el universo, a causa de lo cual todas las cosas se originan, y esto es lo más rápido y lo más sutil”.

necesario saber que la guerra es común, que la justicia es discordia, y que todas las cosas suceden por discordia y necesidad...” [80]¹⁰ (ORÍGENES. *Contra Celsum* VI, 42, 20).

Esta concepción según la cual hay un elemento normativo que es principio del orden cósmico no es exclusiva de Heráclito, sino que puede ser encontrada en el pensamiento de otros filósofos presocráticos: Anaxágoras vería este principio en el intelecto (*νοῦς*) y Anaximandro en el infinito (*ἄπειρον*). Sócrates en este pasaje refuerza una idea más, seguramente pensando en una etimología en la que está interesado: la del nombre de Zeus (*Crat.* 396a1). El análisis de este nombre ya había llevado a introducir la causa dentro de la discusión; en el pasaje pasado se habló de ella como la “causa de la vida”. En este pasaje se la vincula con este principio cósmico, responsable de la generación de todas las cosas, que fue un interés constante en el pensamiento de los jonios arcaicos, que en este momento se relaciona con lo “justo”, y que coincide con el elemento al que se le atribuyó propiedades de velocidad y sutileza para moverse por todo el universo.

Pero después de haberlos oído esto vuelvo a preguntarles suavemente: «en efecto, ¿qué es lo justo, excelente amigo, si esto es así?» Y parece que ya pregunto más de lo conveniente y que paso sobre lo cavado. Pues dicen que he preguntado y tengo suficiente, y queriendo extraviarme cada uno me dice otra cosa y no concuerdan más. Pues uno dice que lo justo es el sol: pues él solo atravesando y quemando rige los seres. En efecto, cuando alegre por haber escuchado algo bello le digo esto a alguien, éste se ríe de mí una vez me ha escuchado y me pregunta si creo que no hay nada justo entre los hombres cuando el sol se pone [413a5-c1].

Otra de las alegorías para referirse a este elemento organizador, ya involucrando el carácter poético del lenguaje heraclíteo es, por extensión, el sol¹¹. El sol, puesto que es un cuerpo ígneo y para la antigua religión griega tiene un valor primordial, es un candidato perfecto para servir de alegoría del principio que Heráclito vio en el *lógos*:

Y así como si el sol no existiera llegaría la noche para todos los demás astros, como dice Heráclito, así mismo para los sentidos [llegaría la noche]

10 Fg. 80: “Εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἕντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεῶν”.

11 Sobre la doctrina del fuego, véase KIRK (cf. 1954, p. 264-283); MARCOVICH (cf. 1986, p. 259-490).

si el hombre no tuviera intelecto ni *lógos*, y en nada se diferenciaría de las fieras en cuanto a la vida [99]¹² (PLUTARCHUS. *De Fortuna*, 98c4-8).

Este fragmento de Heráclito ilustra de una manera perfecta la relación entre estos conceptos: el sol es a los astros como el intelecto o el *lógos* lo son para los hombres: el sol y el *lógos* actúan como la luz que necesitan, por un lado los astros, por el otro los sentidos, para mantener el orden. La analogía es válida para remitirnos al *lógos* como principio inteligente o como principio que, estando presente en el hombre, hace posible la intelección del orden cósmico:

Aunque este *lógos* siempre ha sido, los hombres resultan ignorantes de él, tanto antes de escucharlo como una vez lo han oído, pues habiendo ocurrido todas las cosas según este *lógos*, parecen inexpertos al experimentar tales palabras y acciones, como cuando explico distinguiendo cada cosa según su naturaleza y diciendo cómo está [1]¹³ (HIPPOLYTUS. *Refutatio* IX, 9, 3, 2).

Aprovechando entonces el carácter polisémico del término griego *lógos*, Heráclito puede jugar con muchas posibilidades semánticas. Pero, por eso mismo, la objeción que muestra Sócrates en el pasaje es digna de ser tenida en consideración, pues la “oscuridad” del filósofo de Éfeso radica justamente en el uso del lenguaje: el problema con equiparar los conceptos de lo “justo” y el “sol”, el segundo como alegoría del primero, es que una mirada ingenua captaría que el sol no es permanente, como el principio ordenador sí debería ser. De esta manera surge la pregunta por lo que ocurre cuando el sol se pone, que no es más que una interpretación jocosa de las alegorías heraclíticas, pues:

Pues quizás uno pueda pasar desapercibido a la luz sensible, pero a la inteligible no es posible, o como dice Heráclito: “¿cómo alguien podría pasar desapercibido a lo que no se esconde?” [16]¹⁴ (CLEMENS. *Paedagogus* II, 10, 99, 5, 3-5).

12 Fg. 99: “καὶ ὡςπερ ἡλίου μὴ ὄντος ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρων εὐφρόνην ἂν ἤγομεν, ὡς φησιν Ἡράκλειτος, οὕτως ἔνεκα τῶν αἰσθήσεων, εἰ μὴ νοῦν μηδὲ λόγον ὁ ἄνθρωπος ἔσχεν, οὐδὲν ἂν διέφερε τῷ βίῳ τῶν θηρίων”.

13 Fg. 1: “τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὅκοια ἐγὼ διηγέυμαι διαίρων <ἐκαστον> κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει”.

14 Fg. 16: “Λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὡς φησιν Ἡράκλειτος: “Τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθῃ”.

La luz inteligible es el *lógos*, como condición de intelección, pero sin perder su poder de ser el elemento ordenador del cosmos. Lo que hace que los hombres no se igualen a las bestias es, justamente, que poseen este *lógos* y así pueden percibir la razón invisible que gobierna todos los procesos del mundo sensible. Platón en este pasaje, por supuesto, nos está mostrando la versión más inocente de entender estas palabras en boca del Sócrates irónico que hace gala de su profesión de ignorancia, pero efectivamente conoce la discusión que gira en torno a este tema.

En todo caso, persistiendo yo en qué dice el otro a su vez, dice que [lo justo] es el fuego; pero esto no es fácil de comprender. Pero uno dice que no es el fuego, sino el calor que está en el fuego. Y otro dice que se burla de todas estas cosas y que lo justo es lo que dice Anaxágoras, que es el intelecto, pues éste es autónomo y, dice, sin mezclarse ordena todas las cosas al pasar a través de todas [413c1-7].

En este caso regresamos a la alegoría de la cual se deriva la imagen del sol: el fuego, el elemento vinculado a Heráclito por excelencia en la Antigüedad, y así mismo debe explicarse la aparición de “el calor”, como sinécdoque.

La introducción de Anaxágoras es interesante. El principio ordenador de la cosmología de Anaxágoras es el intelecto (*voũs*) que no es un término ajeno al lenguaje que usó Heráclito en las sentencias que se le atribuyen y es familiar al *lógos*: de hecho, se podría decir que ambos elementos, en muchos contextos, son casi inseparables. El intelecto es la razón por la cual el hombre puede percibir el *lógos* ordenador del cosmos; el *lógos* es el signo del intelecto en el hombre.

2. Del análisis de este pasaje, entonces, podemos concluir que el conocimiento que Platón tiene de Heráclito no es limitado. De hecho, puede ser que el conocimiento de la filosofía presocrática para Platón sea mucho más nutrido que lo que las referencias precisas, que puedan calificarse como citas genuinas, evidencian. El análisis que se acaba de llevar a cabo muestra, contra la opinión de Kirk, que Platón tiene un conocimiento de Heráclito que va más allá de la teoría del flujo perpetuo y que esa no es una razón para descartar la tradición interpretativa platónica como relevante a la hora de estudiar a Heráclito, así no sea rica en fragmentos que se hayan considerados por los trabajos de edición como citas genuinas.

[recibido em agosto 2009; aceito em julho 2010]

- ALLAN, D. J. (1954). The Problem of Cratylus. *The American Journal of Philology*, v. 75, nº 3, 1954, p. 271-287. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- BARNES, Jonathan (2000). *Los Presocráticos*. Traducción de Eugenia Martín López. Madrid: Cátedra.
- BURNET, John (1958). *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black.
- BURNET, John (Ed.) (1967). *Platonis Opera*. v. 1. Oxford: Clarendon Press.
- BYWATER, Ingram (1877). *Heracliti Ephesii Reliquiae*. Oxford: Oxonii et Typographeo Clarendoniano.
- CALONGE RUIZ, J.; ACOSTA MÉNDEZ, F.; OLIVIERI, F. J.; CALVO, J. L. (1983). *Platón, Diálogos II*. Madrid: Gredos.
- CALVERT, Brian (1970). Forms and Flux in Plato's *Cratylus*. *Phronesis*, v. 15, nº 1, 1970, p. 26-47. New York: Brill.
- CHERNISS, Harald (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Traducción de Loretta Brass de Eggers. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DALIMIER, Catherine (1998). *Platon, Cratyle*. Paris: GF Flammarion.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Verlagbuchhandlung.
- EGGERS LAN, Conrado; JULIÁ, Victoria (1978). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos.
- IRWIN, T. H. (1977). Plato's Heracliteanism. *The Philosophical Quarterly*, v. 27, nº 106, Jan., 1977, p. 1-13. Oxford: Blackwell.
- JOWETT, Benjamin (2008). *Cratylus*. Rockville (Maryland): Serenity Publishers.
- KIRK, Geoffrey Stephen (1954). *The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (1951¹). Natural Change in Heraclitus. *Mind*, v. 60, nº 237, Jan. 1951, p. 35-42. Oxford: Oxford University Press on behalf of the Mind Association.
- ____ (1951²). The Problem of Cratylus. *The American Journal of Philology*, v. 72, nº 3, 1951, p. 225-253. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (1983). *The Presocratic Philosophers: a critical history with a selection of texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert; JONES, Henry (1996). *A Greek-English Lexicon (LSJ)*. New York: Oxford University Press.
- LUCE, J. V. (1965). The Theory of Ideas in the *Cratylus*. *Phronesis*, v. 10, nº 1, 1965, p. 21-36. New York: Brill.
- MARCOVICH, Miroslav (1967). *Heraclitus: Greek text with a short commentary. Editio Maior*. Mérida (Venezuela): The Los Andes University Press.
- MOURAVIEV, Sergei (2008). *Heraclitea III.2. Recensio: Placita. Doctrinae et Positiones Heraclito ab Antiquis adscriptae*. Sankt Agustin (Germany): Academia Verlag.

- MOURAVIEV, Sergei (2006). *Heraclitea III.3.B/i. Recensio: Fragmenta. B. Libri reliquiae superstites. i. Textus, uersiones, apparatus I-III*. Sankt Agustin (Germany): Academia Verlag.
- _____ (2003). *Heraclitea III.1. Recensio: Memoria. Testimonia de Vita, Morte ac Scripto (cum effigiebus)*. Sankt Agustin (Germany): Academia Verlag.
- _____ (2000). *Heraclitea II.A.2. Traditio (A) A Seneca usque ad Diogenem Laertium*. Sankt Agustin (Germany): Academia Verlag.
- _____ (1999). *Heraclitea II.A.1. Traditio (A) Ab Epicbarmo usque ad Philonem*. Sankt Agustin (Germany): Academia Verlag.
- OSBORNE, Catherine (1987). *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*. New York: Cornell University Press.
- PABÓN, José M. (2005). *Diccionario Manual Griego Clásico-Español (VOX)*. Barcelona: Vox.
- PALMER, Michael D. (1989). *Names, Reference and Correctness in Plato's Cratylus*. New York: Peter Lang.
- SEDLEY, David. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMYTH, Herbert (1956). *Greek Grammar*. Boston: Harvard University Press.
- YARZA, Florencio Sebastián (1999). *Diccionario Griego-Español (SOPENA)*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena.