

LÓGOS EN LA FILOSOFÍA DE HERÁCLITO DE ÉFESO

LOGOS IN THE PHILOSOPHY OF HERACLITUS OF ÉPHEBUS

SEBASTIÁN AGUILERA*

Resumen: Este artículo intenta analizar el significado de la idea de *lógos* en el pensamiento de Heráclito de Éfeso. Se analiza primero el campo semántico del concepto en el griego del siglo V y VI a. C., para luego presentar de manera sintética algunas interpretaciones del *lógos* heraclíteo entre los estudiosos contemporáneos. Finalmente intentamos una lectura del *lógos* de Heráclito en sentido amplio como elemento articulador inmanente de su filosofía, con un conjunto de características, apuntando a una posible interpretación que podríamos denominar “sistemática” de este concepto.

Palabras clave: Heráclito; *lógos*; sistema filosófico.

Abstract: This article seeks to analyze the meaning of the idea of *logos* in the thought of Heraclitus of Ephesus. It first examines the semantic field of the concept in the Greek language of the 5th and 6th centuries BC, and then briefly presents some contemporary scholarly interpretations of Heraclitus' *logos*. Finally, we attempt to offer a broad interpretation of Heraclitus's *logos* as an immanent unifying element of his philosophy, with a set of characteristics pointing toward a possible interpretation that could be termed a “systematic” approach to this concept.

Keywords: Heraclitus; *logos*; Philosophical system.

1. CUESTIONES PREVIAS

Estudiaremos un concepto clave en el pensamiento del efesio¹, el *lógos*, por lo que trataremos de mostrar los sentidos y las implicancias más importantes del mismo. De entrada diremos que no traducimos la palabra *λόγος*,

* Profesor en la Universidad Andrés Bello (UNAB), Valparaíso, Chile. <https://orcid.org/0000-0001-6355-3137>. E-mail: sebastian.aguilera.q@gmail.com

¹ Sin embargo, hay quienes no consideran el *lógos* como un elemento importante dentro del pensamiento heraclíteo. Ver, por ejemplo: Barnes (1979) y Conche (1986). Barnes (1979, p. 59) es rotundo: “*Most scholars have found in ‘logos’ a technical term, and they have striven to discover a metaphysical sense for it. These strivings are vain: a logos or ‘account’ is what a man legei or says. We may suppose that our fragment was preceded, in antique fashion, by a title-sentence of the form: ‘Heraclitus of Ephesus says (legei) thus: ...’. The noun logos picks up, in an ordinary and metaphysically unexciting way, the verb legei; it is wasted labour to seek Heraclitus’ secret in the sens of logos.*”

sino que la utilizamos en su transliteración latina. Esto, ciertamente, obedece ya a una interpretación y que no podemos desatender al momento de hablar del *lógos*, aun no habiendo llegado a plantearla en todos sus ribetes todavía. Es cierto que *lógos* es un término de una rica polisemia en griego antiguo, polisemia que no tienen completamente sus respectivas traducciones al español (ni a cualquier otro idioma moderno), y es esa la principal razón para optar, metodológicamente, por sólo transliterar el término: la intención fundamental es dejar (siendo injustos con el lector profano en la materia) que en el vocablo griego resuene aquella profusa semántica, puesto que en ella se encuentra una de las claves interpretativas del texto: sin esa variedad, sostenemos, no puede comprenderse el *lógos* de Heráclito.

Es cierto también que no hacemos lo mismo con θεός, πῦρ, ἁρμονίη, πόλεμος, δίκη, ἔρις, entre otros conceptos importantes en el pensamiento de Heráclito, pero es simplemente porque, aunque con ellos nos veamos obligados también a precisar muchas cosas, de estos conceptos hay un mayor consenso –dentro de lo que cabe– sobre su significado en el pensamiento del Efesio. Otros términos los hemos dejado también sin traducir, como φύσις, por cuanto guarda relación con un sentido que hoy no expresa completamente la palabra “naturaleza”, ni siquiera –aunque sí más cercana– la palabra “esencia”. El hecho de aceptar que no traduzcamos λόγος, implica un trabajo complejo sobre las traducciones de la palabra. Es éste el punto de inicio de este trabajo. Antes de adentrarnos en el λόγος de Heráclito, debemos atender en cierto grado el sentido de λόγος fuera del pensamiento del oscuro, contextualmente, y en segundo lugar, señalar algunos intentos notables de traducción, para, finalmente, acercarnos al *lógos* heraclíteo y sus múltiples complejidades e implicancias.

Si hubiese una buena cantidad de tratados sobre el λόγος de Heráclito en la Antigüedad, este trabajo estaría de más, y Heráclito sería, quizá, ya cosa del pasado, pero dado que evidentemente no es así y no contamos sino con los restos fragmentarios de su libro, y encima con los problemas textuales a los que ya se ha hecho referencia, no podemos, histórica y filológicamente, siquiera pensar en tocar aquella Verdad sobre este asunto. Pero, filosóficamente, el modo de acercamiento y los posibles resultados cambian radicalmente. Sigue siendo hoy materia prima fecundísima el texto de Heráclito, justamente porque, filosóficamente, dice mucho más de lo que aparenta, antes y ahora.

Hay que decir, además, que no pretendemos exhaustividad en el primer acercamiento a la noción de *lógos* en Heráclito, aquella que redundaba en los

sentidos usuales de su época y en los atrevimientos interpretativos y de traducción del término, dado que este tema ya ha sido tratado por la mayoría de estudiosos, tanto de los editores como de los comentaristas¹.

2. EL *LÓGOS* ANTIGUO

Es conocida la revisión de los significados de la palabra *lógos* que efectúa W. K. C. Guthrie en el primer volumen de su *Historia de la filosofía griega*², del año 1962, donde propone mostrar un “breve bosquejo de las formas en que la palabra solía usarse alrededor de la época de Heráclito”, esto es, en el siglo V y antes. El autor analiza once usos dentro de los cuales se admiten variaciones semánticas relativamente significativas, como por ejemplo, el uso número dos, que presenta el *lógos* en sentido de “mención”, del cual se derivaría el significado tanto de “fama”, “reputación”, “valoración”³, como de “preocupación”, “cuidado”⁴. Resumamos estos 11 usos:

- 1) Todo lo que se dice (de palabra o por escrito). Una historia, fábula o narración, fuera ficticia o verdadera. Una exposición de algo, explicación de situación, noticias, novedades, discurso, conversación en general, rumor, información, mención, consideración, valía. Meras palabras, una orden, una sección de obra escrita, con sentido financiero, p. e., en Heródoto, 3.142, 5: “Tu rendirás *lógos* de los fondos que han pasado por tus manos”.
- 2) Sobre la idea de mención, los sentidos de: valoración, estima, reputación, fama, pensamiento, preocupación.

¹ Mondolfo (2007, pp. 155 y ss.) enumera algunos trabajos a la fecha (1961), dedicados al tema del *lógos* en general en la cultura griega (p. 11) y los dedicados al tema específico del *lógos* heraclítico (p. 27). Lo que ya es insuficiente si pensamos que el texto de Mondolfo es de 1966, previo a la aparición del *Heraclytus* de Marcovich, en 1967 y los muchísimos trabajos posteriores, desde Bollack y Wissman (1972) a Fronterotta (2013), o el trabajo de Hülsz (2021), sin nombrar los artículos en revistas especializadas que son muchísimos más.

² Guthrie (1984, pp. 396-400). Antes, Minar (1939) había hecho algo similar para interpretar el *lógos* de Heráclito, agrupando los sentidos de la palabra en 10 grupos de significados.

³ Con referencia a Pi, I, V, 13 (εὐανθεῖ σὺν ὄλβῳ εἴ τις εὖ πάσῃσιν λόγον ἐσλὸν ἀκούη) y 26 (καὶ γὰρ ἡρώων ἀγαθοὶ πολεμιστὰὶ λόγον ἐκέρδαναν), P., VIII, 38 (αὐξων δὲ πάτρην Μειδυλιδᾶν λόγον φέρεις), S., OC, 1163, (OI: Ποῖόν τιν’; οὐ γὰρ ἦδ’ ἔδρα σμικροῦ λόγου), Hdt., 1.120, 5 (ὁ δὲ πάντα ὅσα περὶ οἱ ἀληθεῖ λόγῳ βασιλέες ἐτελέωσε ποιήσας), 4.138, 1, (ἦσαν δὲ οὗτοι οἱ διαφέροντές τε τὴν ψήφον καὶ ἔοντες λόγου πρὸς βασιλέος).

⁴ Con referencia a A., Pr., 231 (βροτῶν δὲ τῶν τλαιπῶρων λόγον οὐκ ἔσχεν οὐδέν [sc. Ζεύς]), Pi., O., VIII, 4, (εἴ τιν’ ἔχει λόγον ἀνθρώπων περὶ μαιόμενων μεγάλαν ἀρετὰν θυμῷ λαβεῖν), Hdt., 1.117, 1 (Ἀστυάγης δὲ τοῦ μὲν βουκόλου τὴν ἀληθεῖν ἐκφάναντος λόγον ἦδη καὶ ἐλάσσω ἐποίεετο).

- 3) La noción de consideración se entiende como un reflexionar consigo mismo, reflexionar detenidamente.
- 4) Causa, razón, argumento, ser discutible o razonable.
- 5) En contraste con el sentido de mera palabra, existe el sentido del *lógos* real o verdadero, o en el verdadero sentido.
- 6) Medida, plenitud o medida, número.
- 7) Correspondencia, relación, proporción.
- 8) Principio general o norma (siglo IV, Aristóteles, *lógos* correcto). Sentencia.
- 9) La facultad de la razón, relacionada con 3 y 4, habitual en el siglo IV, donde el hombre se distinguió, conceptualmente, por poseer *lógos*.
- 10) Definición o fórmula que expresa la esencia natural de todas las cosas. Habitual en Aristóteles.
- 11) Otros sentidos en los que *lógos* no puede traducirse literalmente, como en Heródoto, 1.141, 4: “los restantes jonios decidieron por *lógos* unánime enviar...” (se mostraron de acuerdo en enviar?); 3.119, 1: “Darío temió que los Seis hubieran actuado de común *lógos* (en connivencia o conspiración)”; 8.68: “los que se dice que están en el *lógos* de los aliados” (quienes son llamados sus aliados); “Los que son reyes en el verdadero *lógos*” (quienes son verdaderamente reyes).

Queda clara la complejidad del término y obliga a estudiar también los sentidos específicos en Heráclito, pues más allá de los usos en la época del filósofo, él mismo utiliza el término en más de un sentido. Si recordamos la etimología de la palabra *lógos*, podemos constatar que su sentido original le viene dado por su raíz indoeuropea **leg-*, cuyo sentido es el de “recoger”, “juntar”, “congregar”. Hay que tener presente, evidentemente, que *lógos* es un derivado de λέγω, derivado, a su vez, de la mencionada raíz indoeuropea. Λέγω se usa desde Homero con el sentido de “reunirse”, por ejemplo, los Troyanos⁵, juntamente también, con el sentido de “decir”⁶, pero especialmente en este último sentido a partir de Hesíodo y en el dialecto ático. En Homero coexisten los significados de “yacer”, “tender”, “reunir”, “decir”, “contar”,

⁵ Hom., *Il.*, 2, 125: Τρωῶας μὲν λέξασθαι ἐφέστιοι ὅσοι ἔασιν: “los troyanos nativos, cuantos son, se reunieran”, Trad. de Rubén Bonifaz Nuño (2005).

⁶ Cf. Beekes (2010, *s.v.* λέγω) (abreviamos DEG). Y también, Liddel, Scott y Jones (1996, *s.v.* λέγω (Abreviamos LSJ). Sin embargo, en *Iliada* se encuentra el sentido de “decir”, que según LSJ (p. 1034, *s.v.* λέγω, III) no se encuentran sino por primera vez en la *Teogonía* de Hesíodo, ver. *Il.*, 2, 222 y 13, 275 (donde se ve un curioso cambio de sentido entre el infinitivo indicativo λέγεσθαι, decir, y el optativo λεγοίμεθα con el sentido de “escoger”).

etcétera, lo que supondría, o al menos sugeriría, que estos mismos sentidos persistieron en la literatura griega posterior. Pero parece ser que el sentido de “reunir” o “recoger” ya iba en retroceso. En Hesíodo, el verbo que se utiliza para contar que las musas también saben “decir” muchas mentiras con apariencia de verdades⁷, es λέγω, también Esquilo, en varias de sus tragedias, utiliza el verbo en el sentido de “decir”, “hablar”, “contar”, “referirse a”⁸, etc. Píndaro también utiliza el verbo λέγω principalmente con el valor de “hablar”, “decir”, “proclamar”, “pasar revista”, pero en la *Pítica* VIII, 52, habla de “recoger” los huesos del hijo muerto (θανόντος ὅστέα λέξαις υιοῦ)⁹. Baquílides, por su parte, utiliza también el verbo en el sentido de “decir” o “contar”, “alabar” (εὖ λέγειν)¹⁰. Y también en Sófocles se utiliza mayoritariamente con un significado que tiene que ver más con el “hablar” que con otra cosa¹¹, lo que indica que, con probabilidad, después de Homero el sentido original de λέγω estaba casi en desuso¹². Es de suponer, por tanto, que, a menos que Heráclito haya sabido de ese sentido de “reunir”, habría utilizado λέγω del modo más usual también. Y efectivamente es así, como veremos enseguida. Incluso si revisamos algunos pasajes de Heródoto, vemos que la afirmación sigue sosteniéndose¹³, y que el verbo en cuestión, con toda probabilidad, ya no tenía en tiempos de Heráclito –o al menos no era del todo claro– el sentido que le venía de su raíz indoeuropea.

Ahora bien, si examinamos las ocurrencias de λόγος en la literatura griega anterior y contemporánea a Heráclito, vemos que la historia se repite. En Hesíodo, la única vez que aparece, en *Teogonía*, 890, tiene el sentido de “palabra”, del mismo modo ocurre en Homero (*Ilíada*, XV, 393) donde tiene el sentido de “verbo”, “palabra”, y (*Odisea*, I, 56) donde tiene el mismo

⁷ Hes., *Tb.*, 26: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτόμοισιν ὁμοῖα.

⁸ A., *Pr.*, 199, 262, 319, 442, 445, 609, 643, entre otros; A., 38, 97, 620, 634; *Supp.*, 112, 304, 500; *Tb.*, 261, 424, 451, 713.

⁹ Pi., *I.*, III, 12, V, 39; N., III, 52, VI, 58, VIII, 20; O., II, 28, VIII, 43, XIII, 12, 46, 102; P., II, 88, IV, 189, 53.

¹⁰ B., *Ditirambos*, XVIII, 18, 32, 47; *Epinicios*, III, 67, V, 57, 164.

¹¹ S. *Ai.*, 94, 104, 151, 152, 156, 270, 288, 295; *Ant.*, 93, 245, 269, 505, 507; *OT*, 39, 280, 282, 292, 616, 625, 1140; *OC*, 71, 74, 588, 594, 1289; *Pb.*, 55, 57, 64, 345, 1259, 1276 (con el sentido de “saber”).

¹² Incluso en los *b.Hom.* el verbo λέγω es utilizado principalmente en el sentido de “hablar”, “decir”, “contar”, etcétera. Ver *b.Bacc.*, 5; *b.Cer.*, 58 y el *b.Merc.*, 204. Cabe recordar que la fecha de composición de estos tres himnos oscila entre el VII y el VI a. C., sin muchas precisiones.

¹³ Por sólo citar algunos pasajes, ya que las ocurrencias de λέγω en Heródoto son copiosísimas: Hdt. 1.30, 1.47, 2.19 y 123, 3.18 y 23, 4.95 y 172, 5.23.

significado. En Esquilo tiene ya el valor de “noticia”, “orden o mandato”, “informe”, “mensaje”, “palabra”¹⁴. En Baquilides, en el *Ditrambo* XV, 44, con el significado de “llamada”, pero en el mismo poema, tres versos más adelante, significa “razón”. En Sófocles, los sentidos son variados, entre los cuales destacan “razonamiento”, “razón”, “palabra”, “narración”, “imprecación”, también “noticia”, “charla”, “leyenda” y “relato”¹⁵. Finalmente en Heródoto, voz autorizada para intentar un acercamiento al léxico jónico heraclíteo (Kahn, 1979, Huffman, 2009), usa *lóγος* con el valor de “hacer caso”, “tomar en cuenta”, “propuesta”, “medida”, “palabra”, “autorización”, “historia”, “narración”, “cuento”, “tema”¹⁶. Esto nos dice que tanto *λέγω* como *lóγος* debieron tener en tiempos de Heráclito, en apariencia, los sentidos usuales del término, que coinciden en gran medida con el examen de los 11 sentidos de *lóγος* de Guthrie. Ciertamente, no podemos dejar de pensar en Heidegger y en su análisis de estos términos en su obra, principalmente en la lección de 1944 sobre “Lógica o la doctrina de Heráclito del Lógos” (pp. 207-247), en su artículo “Lógos. Heráclito, fragmento 50” (1994) y en el capítulo 4 de *Introducción a la Metafísica* (2001), donde trae a colación, especialmente en el artículo sobre el *lógos* del fragmento B50 y en la *Introducción*, el significado etimológico del verbo *λέγω* y, por consiguiente, también de *lóγος*, entendiéndolo, de modo un tanto poético, finalmente como “la posada que recoge y liga”¹⁷. Sin embargo, y como es normalmente reconocido, Heidegger suscitó el debate en torno al tema del *lógos*, y las posibilidades o potencias filosóficas de su interpretación son muy significativas, además de tener en parte razón, aunque no concordemos totalmente con ella¹⁸.

¹⁴ A., *Pers.*, 246, 363, 738; A., 482, 1361.

¹⁵ S., *Tr.*, 63, 250, 263, 1046; *El.*, 388, 886, 891, 1292; *OT*, 517, 520, 526, 864; *OC*, 62, 569, 574.

¹⁶ Hdt., 1.8, 1.9, 1.33, 2.13, 5.92, 5.108, 6.13, 6.117, 7.51.

¹⁷ Un desarrollo que demuestra sólo la astucia intelectual, en el buen sentido, del filósofo alemán, ya que, por un lado, el sentido etimológico del verbo que usualmente traducimos por “decir”, poco tiene que ver ya en tiempos de Heráclito con un “reunir”, un “recoger”, etc., por lo que la transposición semántica efectuada por Heidegger, tendría poca validez cronológica, y además, en el análisis de los fragmentos donde ocurren estos términos, tampoco aporta datos sólidos para la interpretación que realiza, de modo que filológicamente, tampoco hay crédito en la interpretación heideggeriana.

¹⁸ Cf. el sucinto análisis del tema general “Heidegger y Heráclito” que hace Hülsz (2001 y 2009b).

A lo largo de la tradición interpretativa del libro de Heráclito, es fácil ver que no ha habido consenso sobre la interpretación –y por consiguiente, sobre la traducción– del *lóγος* heraclíteo. Ciertamente, la mayoría de los estudiosos acepta que hay al menos un sentido doble del término en el fragmento B1¹⁹, y así, bien podría entenderse como “las palabras de Heráclito mismo, su doctrina” o bien como “algo que está fuera, de naturaleza casi corpórea, según lo cual (*κατά*) todo acontece”. Conviene entonces revisar algunas posturas interpretativas y de traducción, sobre todo de *lóγος* en el fragmento B1, para acercarnos luego a las ocurrencias del término en los fragmentos mismos, a fin de ver el *lóγος* en los propios textos. No podemos abarcar exhaustivamente las diversas manifestaciones interpretativas del *lóγος* de Heráclito, por lo que sólo mostraremos las opiniones de los siguientes estudiosos: Werner Jaeger, Miroslav Marcovich, Jean Bollack y Giorgio Colli. La selección, sobra decirlo, es arbitraria, y sólo intenta ser ilustrativa de algunas de las diferentes posturas frente a un mismo tema. Ciertamente, hay muchísimo material para echar mano, pero no es posible abarcarlo acá.

Es interesante rescatar también acá la postura de Werner Jaeger, ya que de alguna manera inspira los análisis que llevamos a cabo en este trabajo. Primero, hay que notar, según Jaeger, que con Heráclito se está en el más alto desarrollo de la conciencia del yo, “se halla en lo más alto del desarrollo de la libertad del pensamiento entre los jonios” pues, “no es posible una expresión más grandiosa de la vuelta de la filosofía hacia el hombre que la que se nos ofrece en Heráclito” (1962, p.176). El *lóγος* de Heráclito, para el filólogo alemán, no apunta a lo conceptual, como apunta el pensamiento de Parménides, sino que apunta a la conjunción de “palabra y acción” (Jaeger, 1952, p. 115)²⁰, el *lóγος* ha de darnos una “nueva vida sapiente”, es decir, una vida en conformidad con el *lóγος*, ya que “sólo éste nos enseña a ‘actuar

¹⁹ Usaremos para la numeración la edición de H. Diels y W. Kranz (1974). Sin embargo, para el texto en griego usamos la de Marcovich (1967) y la traducción de los fragmentos que citemos es propia (Aguilera 2018). Cabe destacar, además, que el texto en griego tiene tres tipos de caracteres: a) en negritas, que muestran el texto que sería el más cercano al original, b) sin negritas con espaciado entre letras mayor, que sería un texto no original pero si cercano al original y c) un texto normal, sin negritas y sin espaciado, para el texto cuya autoría es la fuente doxográfica donde se encuentra el fragmento.

²⁰ Dice: “Se ha prestado demasiado poca atención al hecho de que mientras Parménides siempre emplea las palabras *νοεῖν* y *νόημα* cuando quiere designar la actividad filosófica del espíritu, Heráclito prefiere la palabra *φρονεῖν*, el término griego tradicional para ‘pensar justo’ o

despiertos”. Esto implica que no se trata sólo de un despertar abstracto, ni de una “vida sabia” en el sentido meramente intelectual al modo de una *vita contemplativa*, sino que se trata de un despertar con todos los componentes de la vida en todo su desenvolvimiento práctico, acompañada de una sabiduría total, *comprehensiva* del devenir del todo. Así, Jaeger logra decir que en la comunidad que queda establecida por el *lógos* “común” no hemos de representárnosla como “la simple expresión de la universalidad lógica”, puesto que la comunidad es el más alto bien que conoce la *pólis*, por lo que a la comunidad que Heráclito se refiere es a la “superación del arbitrio individual y oscilante”, en la expresión de la “ley cósmica”, la ley que gobierna el universo y lo social, “una idea típicamente griega” –dice Jaeger. Heráclito fundó, en palabras del estudioso: “el dominio de la sabiduría cósmica, superior a la inteligencia ordinaria de los hombres”. Sin embargo, creemos que Jaeger acerca peligrosamente este sentido del *lógos* al fuego, pues el fuego que impregna el cosmos en tanto que vida y pensamiento “vive y piensa” en el mismo *lógos*, entendido finalmente como “espíritu”, “órgano del sentido del cosmos”. Jaeger ve, como lo harán muchos comentaristas posteriores, en el *lógos* la ley divina misma, aquello de acuerdo con lo cual todo ocurre, pero no se trata de la revelación de una voluntad divina, como el mismo Jaeger lo advierte luego de afirmar que el efesio tiene un tono profético bastante definido, sino de “un principio de acuerdo con el cual ocurren todas las cosas” (Jaeger, 1952, p.115).

Miroslav Marcovich, al inicio de la primera parte de su *Heraclitus*, sobre la doctrina del Logos, escribe: “El *Logos* es una Verdad objetiva (ἔών) o Ley universal (γινόμενων πάντων κατ’ αὐτόν) operativa y aprehensible en el mundo de nuestra experiencia diaria. Es como un amigo íntimo de los hombres” (2001, p.1), con lo que describe claramente su concepción del *lógos* de Heráclito. Cabe preguntarse qué quiere decir con “verdad objetiva operativa y aprehensible” y con “amigo íntimo de los hombres”. En primer lugar, el *lógos* para Marcovich es objetivo, es decir, posee entidad. Esta entidad, para explicar el apelativo de “objetivo” que tiene el *lógos*, le viene dado por su carácter universal (ξυνός), que en el plano ontológico, según Marcovich, “es un substrato por debajo de la pluralidad sensorial de las cosas; es una unidad subyacente (fundamental) de este mundo así ordenado (*world-order*)” (2001, p.87), pero la universalidad del *lógos* no sólo toca el nivel ontológico, sino que

‘intuición justa’, con una paladina referencia a la conducta práctica del hombre. La palabra es, pues, particularmente apropiada en conexión con el conocimiento moral y religioso” (p.115).

para Marcovich, se manifiesta además en el plano “lógico”, “gnoseológico” o “epistemológico” y “ético”. En el plano lógico el *lógos* es “universalmente válido, operante (*operating*) en todas las cosas”. En el plano epistemológico, “el reconocimiento del Logos es una condición necesaria para el correcto, el real conocimiento del mundo así ordenado (*world-order*)”. Y finalmente, en el plano ético, el *lógos* es “una regla para el comportamiento en la vida”, ciertamente, en la vida práctica, ya que “de la aprehensión del Logos universal depende la correcta y efectiva actividad de un ciudadano griego” (2001, p.1). Es ese el alcance de la objetividad de esta verdad que es el *Logos*. Marcovich, sin embargo, admite que es una interpretación, puesto que la definición de Logos “no se halla entre los fragmentos conservados” (1968, p.42). Por su parte, que el *lógos* sea algo así como “un amigo íntimo de los hombres” está dado, de un lado, por la sentencia del fragmento B1 que enuncia el ámbito de la experiencia del *lógos*, en el cual el hombre sigue siendo incapaz de comprenderlo, ya que no sabe oírlo, es decir, entenderlo, ni experimentarlo y, del otro lado, se hace plausible la interpretación de Marcovich, considerando el fragmento B72, que el estudioso traduce: “(los hombres) se desavienen con quien están en el más continuo trato”, y su explicación es como sigue:

La idea de la sentencia puede ser la misma que, por ejemplo, en Lisias, 14, 44 (τοῖς οικείοις διάφορος), retratando el paradójico comportamiento del hombre ante el Logos. Este último parece estar personificado aquí como un íntimo amigo de los hombres. Una personificación del Logos es también probable en fr. 50, y es posible en el fr. 123, así como en el 14 (2001, p.18).

De modo que el *lógos* para Marcovich es un principio fundante y fundamental, que opera en todas las cosas, pero que no es idéntico a ellas, ni tampoco idéntico a otros elementos fundamentales como es el caso del fuego, “la substancia fundamental de todas las cosas” (2001, p. 259), puesto que, si bien es “accesible al conocimiento humano, no se halla siempre sobre la superficie de las cosas, sino que ‘se oculta a sí mismo’ dentro de cada cosa particular (fr. 123, 54, 93)” (2001, p.30). Es interesante notar que Marcovich vierte la palabra griega *λόγος* en el fr. B1 como *Truth*, en el B2 lo deja como *Logos* y en B50 también lo deja como *Logos*.

Por otro lado, y muy distinto a lo propuesto por Marcovich, aunque también en disputa con la interpretación tradicional del *lógos* de Heráclito, Jean Bollack, en un texto del año 1997, retoma la discusión que ya iniciaba junto a Heinz Wismann en su *Héraclite ou la séparation*, más de veinte años antes y entiende el *lógos* como “discurso”, pero no se trata solamente de remarcar

la ambigüedad del término, como partíamos diciendo, en el sentido de que *lógos* significa el discurso mismo de Heráclito y a la vez su contenido, que en la mayoría de las interpretaciones modernas es pensado como una “ley” trascendente²¹, sino que Bollack enfatiza, en un nivel totalmente nuevo, que lo que quiere decir Heráclito en B1, especialmente con *lógos* y con el tema de la escucha, y que reaparece en B50. Apunta a la “estructura” del discurso, vale decir, no es discurso como un todo, como un libro, sino en su “intrínseca coherencia”, en sus relaciones conscientes: una suerte de “esquema” a partir del cual un fenómeno puede ser analizado²². En este sentido, *lógos* no tiene el carácter de una entidad trascendente, ni menos se podría identificar, ni siquiera acercarse al concepto de ley o razón, sino que más bien es un “proceder metodológico” para la comprensión de un fenómeno, el fenómeno de la totalidad, si se quiere. Sin embargo, Bollack y Wismann tradujeron *lógos* en B2 y B50 por “razón” (*raison*), y en B1 por “el discurso que es éste” (*discurs qui est celui-là*). Con todo, *lógos* es la alusión al lenguaje mismo y su estructura, que los hombres no suelen atender²³. Hay en el planteamiento de Bollack una cuestión interesante: el hecho de que el lenguaje configura la vida práctica, vale decir, el hecho de que el lenguaje configura todo el ser del hombre en la medida en que es sólo ahí, “en y con el lenguaje” mismo y su estructura, donde se manifiesta lo que podríamos denominar la verdad²⁴.

Respecto de Giorgio Colli, es interesante notar que el filósofo italiano traduce sistemáticamente *λόγος* por “expresión” (*espressione*). Esto debido a

²¹ Cf. Bollack (1999, p. 365): “Para la lengua, analizada en su estructura, no puede existir relación con un contenido. Es sin embargo lo que admiten los autores que, al optar por el sentido de ‘discurso’, lo hacen exterior al todo, para decir la verdad de ese todo exterior a la naturaleza de las cosas en una forma de trascendencia, la ley que gobierna esta naturaleza de las cosas o, en otros términos, ‘la unidad de los contrarios’ o ‘el todo-uno’”. Para Bollack, sin embargo, no hay doctrina de los contrarios.

²² Cf. Bollack (1999, p. 376).

²³ Cf. el comentario al fr. B1, 3.1, 3.2 y 3.3 en Bollack y Wismann (1972, pp. 62-63).

²⁴ Cf. Bollack (1999, p. 355): “Heráclito habla de una referencia que le proporciona la lengua; no se cansa de evocar las situaciones que muestran de qué manera las personas alrededor de él no se percatan del análisis y dejan de percibir la estructura de la lengua que emplean y que atraviesa sus comportamientos. Es algo muy sencillo, y que no deja de tener una importancia capital, lo de esta lucha sin duda bastante violenta, emprendida a favor de una reflexividad pura y que se niega a admitir, sin excepción, cualquier forma de fundamento previo exterior”. Más adelante (pp. 378-9) Bollack enfatiza que en esta referencia al lenguaje hay una clara tendencia a la reflexión, a una autorreflexión como elemento previo de toda afirmación, y que da el carácter paradójico de la comunicabilidad del *lógos*, “la contradicción es flagrante —escribe Bollack. Yo es el único que dice la verdad de todos” (p. 367).

su propuesta filosófica, esbozada en trabajos anteriores a la edición póstuma del volumen de *La sapienza greca* dedicado a Heráclito (2010), el tercer volumen de la colección (¡que pretendía abarcar once volúmenes!), especialmente en *La Naturaleza Ama Escondarse* y en *Filosofía de la Expresión*. Ya el solo título de esta última obra sugiere la importancia del concepto de *espressione* para Colli y, por tanto, para la relación de éste con el filósofo de Éfeso. No hay, para Colli, una escisión entre lo material y aquel principio puramente teórico que, a través de la tradición teofrastea (peripatética), está fuera del orden de cosas a la vista. Para Colli, “la multiplicidad tiene un valor real, no aparente” y queda claro en el método, que han enfatizado otros autores también, de exposición del *lógos* por parte de Heráclito mismo, y que queda determinado ya en el fragmento B1 por el verbo διηγεῖμαι y διαίρέω, que apuntan a diferenciar o desmenuzar el tema en cuestión, exponiendo sus partes según su *phýsis* propia –que para Colli debe traducirse por “naturaleza trascendente” (2009, pp. 183 y ss.)– y diciendo cómo es. Más precisamente, el estudioso italiano reconoce en la propuesta de Heráclito un “pluralismo”, en el sentido de reconocer con total propiedad la multiplicidad, que se da en una combinación de su naturaleza trascendente, su íntima constitución y su manifestación, ambos ámbitos comprendidos por Heráclito y mostrados claramente en los fragmentos, y que tiene que ver –la captación de lo que Colli llama la “esencia discreta” o bien la *phýsis*– con la capacidad cognoscitiva humana, ya que “la experiencia que conduce a estas esencias discretas, a través de la inmediatez sensible, como hemos dicho, se funda en la interioridad del sujeto cognoscente” (2009, p. 187). Por ello, Colli afirma que el efesio logra superar la dificultad planteada en el fr. B28 (en su traducción: “conoce las cosas aparentes, custodia, en verdad, aquel que es el más digno de fe”) donde se dice, en el fondo, que el que “aparentemente” es más confiable, custodia, protege, las apariencias o lo que es aparente. Ciertamente es una crítica. Y el problema radica en pensar como real lo meramente aparente, aquella “manifestación” de la que habla Colli, sin conjuntarla con la “naturaleza trascendente”, y es por esto último que Heráclito habría superado ese nivel especulativo, “al establecer una conexión entre lo múltiple, aun reconociéndolo como real” (2009, p. 194). Este proceso queda resuelto con el *lógos*, ya que actúa como elemento “reunidor” de la pluralidad que presenta en la manifestación las cosas como distintas y separadas, al hacer que pierdan su “inmutabilidad y autonomía”, convirtiéndolas precisamente en contrarias, y llevándolas al plano representativo, donde devienen en respectividad, vale decir, el *lógos* las convierte, en un nivel representativo, en relativas unas

respecto de otras²⁵. Existen, por lo tanto, dos niveles de presentación de los entes, en primer lugar, el de la manifestación de una individualidad, donde la cosa se presenta aislada, inconexa, y donde cada una de las cuales, en el sujeto cognoscente, o mejor dicho, en la multitud de sujetos cognoscentes, dejan una imagen, podríamos decir una imagen mental, pensando en el “concepto”, que es para Colli el universal. Este universal viene del objeto y se alberga en el alma del hombre y he ahí su “comunicabilidad”, que es, según el autor, un ensanchamiento –que probablemente, aunque no lo dice explícitamente, hace alusión al fragmento B115, sobre el *λόγος ἑαυτὸν αἰξῶν*– que se concretiza, en segundo lugar, en el nivel del “hablar juntos”, en la esfera de lo que el filósofo italiano llama las “expresiones segundas”, que es el ámbito propio del decir. “El *lógos* es comunicable –dice Colli– puesto que el punto de partida era común” (2004, pp. 33-62, 191-212), con lo que queda más claro que el *lógos* heraclíteo sea para Colli la “espressione”. Pero hay que prestar atención aquí, porque en esta acción comunicativa común, el decir, la palabra, el habla, hacen que este ensanchamiento del universal decaiga, ya que “los caracteres más fuertes del mundo como expresión van atenuándose, cuando se les injerta la expresión impropia de la palabra”²⁶. Pero es un tránsito necesario, que acontece por la propia naturaleza de las

²⁵ Cf. Colli (2009, pp. 198 y ss.). Por su parte, no ha de quedar la sensación de que el *lógos* llega para unificar la pluralidad de individualidades y plantearlas, representativamente, como contrarios, estableciendo una relación fija y cristalizada para dos o más elementos aislados, sino que se trata, más bien, de un proceso más complejo, ya que el *Pólemos*, como arguye Colli, “no tolera la unificación triunfante, dada su naturaleza impaciente y quieta”, sino que, en relación con el *lógos*, da movimiento al compuesto, y en ese “despliegue” de unión-desunión, de *lógos-pólemos*, esta “ley superior de representación, el *logos*, toma el aspecto de armonía”. Esto es, a fin de cuentas, lo que produce el “flujo admirable y reversible del devenir”.

²⁶ Cf. Colli (2004, p. 192). Ver además, las ideas de Colli sobre el surgimiento de la filosofía, que tienen mucho que ver con este planteamiento particular, Colli (2010). Es digno de citarse el planteamiento final de Colli en este texto: “Así nació la filosofía, criatura demasiado compleja y mediata como para contener dentro de sí nuevas posibilidades de vida ascendente. La extinguió la escritura, esencial para aquel nacimiento. Y la emocionalidad, dialéctica y retórica a un tiempo, que todavía vibra en Platón, estaba destinada a agotarse en un breve período de tiempo, a sedimentarse y cristalizarse en el espíritu sistemático (...) Hemos pretendido en sentido estricto ofrecer un cuadro del nacimiento de la filosofía. En el preciso momento en que nace la filosofía, nosotros la abandonamos aquí. Pero lo que nos interesaba sugerir es que lo que precede a la filosofía, el tronco para el que la tradición usa el nombre de «sabiduría» y del que sale ese vástago pronto atrofiado, es para nosotros, remotísimos descendientes –de acuerdo con una inversión paradójica de los tiempos– más vital que la propia filosofía” (p. 121).

cosas; ahí se dinamiza el proceso que va del objeto al sujeto (aunque a Colli no le parezcan los términos) y viceversa.

4. EL *LÓGOS* EN HERÁCLITO

Conviene ahora, luego de este preludio, investigar los fragmentos heraclíteos en busca del sentido del *lógos*. Han quedado ya sentadas algunas nociones preliminares, que ahora funcionarán como supuestos de nuestro pensamiento, a saber, 1) que no es raro encontrar en el *lógos* de Heráclito los usos comunes del término en el siglo VI-V a. C., 2) hay una polisemia del *lógos* en los fragmentos que es significativa, en la medida en que la interpretación es dependiente de esta polisemia, y 3) probablemente, en Heráclito se encuentre un uso distinto, técnico, quizás –como ha sido insinuado con anterioridad–, de la palabra *lógos*²⁷. Como puede apreciarse, estos “supuestos” tienen un sentido también hipotético, los utilizamos como guías, de por sí perfectibles, para el estudio del término en los fragmentos conservados. Hemos de enumerar los fragmentos, mostrarlos en su traducción y comentar los temas principales.

Los fragmentos en los que *lógos* aparece de manera explícita son los siguientes: B1, B2, B31b, B39, B45, B50, B87, B108 y B115. Veamos cada uno de ellos.

[B1] Estando este *lógos* presente, siempre los hombres hállanse incapaces de comprenderlo, tanto antes de escucharlo como habiéndolo escuchado por primera vez; pues existiendo todas las cosas según este *lógos*, se asemejan a faltos de experiencia [aun] experimentando palabras y obras tales, según el modo como yo las describo, distinguiendo, según la *phýsis* cada cosa, y diciendo cómo es; en efecto, a los demás hombres se les escapan cuantas cosas hacen estando despiertos, del mismo modo que dan al olvido cuanto hacen dormidos²⁸.

En B1 Heráclito utiliza dos veces el vocablo *lógos*. En primer lugar, lo usa para hacer referencia, probablemente, al fundamento de su discurso, a algo que está presente, que es real y efectivo, y que es “éste”, el que se señala

²⁷ Seguimos, en lo esencial, el minucioso y esclarecedor estudio de Rodríguez Adrados (1973).

²⁸ S.E., M., VII, 132: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος / αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι / καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον / γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε / ἀπειροῖσιν εἰκόσασιν πειρώμενοι / καὶ ἐπέων καὶ ἔργων / τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι / κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον / καὶ φράζων ὁκῶς ἔχει / τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους / λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν / ὁκῶσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται.

en el fragmento. Ciertamente es que podemos también entender esta primera ocurrencia de *lógos* como la alusión que el filósofo hace a su propio discurso, diciendo que “al respecto de este discurso siempre...”, lo cual es una opción razonable, y seguida por numerosos estudiosos, como hemos visto. La primera sentencia, que enuncia “τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἑόντος”, la entendemos como una oración de genitivo absoluto²⁹, donde el participio de εἶναι tiene un sujeto propio, el *lógos*, y no, como Marcovich³⁰, que la entiende como un genitivo objetivo dependiente de ἀξύνετοι, por lo que traduce “de esta Verdad (Logos), por muy real que sea” (1968, p. 21), como queriendo decir, si alteramos un poco el orden de las dos primeras oraciones en el texto griego, y siguiendo la traducción del propio Marcovich: “siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres de esta Verdad (Logos), por muy real que sea”. El énfasis está en los hombres, como sujeto principal de ambas sentencias. Algo distinta es nuestra propuesta, ya que la oración de genitivo absoluto tiene un carácter relativamente independiente en el texto y sólo después la podemos poner en relación con lo que viene (...αἰεὶ ἀξύνετοι...), y enuncia, con el matiz que hemos interpretado en el texto, una cualidad principal del *lógos*, “su presencia, su estar ahí”, delante de los hombres, que le viene del sentido del demostrativo τοῦδε, el cual entendemos como “aquello que está presente o se ve”³¹, junto con el participio ἑών, estas dos palabras solas son las que dan al

²⁹ Sin embargo, García Calvo (2006, p. 34-35): “No hace falta que el comienzo se entienda como construcción de Genitivo absoluto (‘Siendo este *lógos* siempre...’), sino que el Genitivo depende en común de los verbos ‘oir’, para los que ese régimen es normal en griego”, aunque no de mayores explicaciones para lo innecesario que resulta entender en el inicio un Genitivo absoluto. Creemos, pese a todo, que entender la oración τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἑόντος como Genitivo absoluto viene a reforzar incluso la objetividad del *lógos* sobre el cual Heráclito está hablando, quizá, de manera intencionadamente ambigua, puesto que resalta su presencia/existencia. El genitivo absoluto admite traducciones dependientes (como lo entienden Marcovich, Kirk y García Calvo, por ejemplo) y absolutas, por lo que, no hay objeción de peso para no entender acá un genitivo absoluto, en la medida en que tampoco tenemos claro qué había antes de esta oración en el libro original, cf. Adrados (1992, pp. 168-169). Aunque no lo enuncia de manera explícita, sí queda abierta la posibilidad para entender el Genitivo absoluto en el trabajo de Adrados (1973), donde en el análisis de la distribución léxica de *lógos*, justamente, aparece la sentencia τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἑόντος como ejemplo de “λόγος como sujeto de ἐστὶν o en construcciones transformables” (p. 13), lo que equivaldría a decir, según Adrados: “ὁ λόγος ἐστὶν ὄδε” donde podemos entender el sentido del pronombre como lo hemos hecho. Cf. también Kirk (1962, pp. 34-35) y también con provecho Tarán (1986, pp. 4-9).

³⁰ Marcovich (2001, p. 9): “τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἑόντος are, most probably, objective genitives depending on ἀξύνετοι (cf. *Iliad* I, 273; Eurip. Or. 1406): ‘Of this real (or true) Logos men always (continually) prove to be uncomprehending...’”.

³¹ LSJ, s. v. ὄδε. Diggle et al., (2021) s. v. ὄδε.

lógos la existencia efectiva en el propio discurso o en la doctrina del efesio, o fuera de él, y no es necesario juntar la expresión con el αἰεὶ para remarcar un carácter eterno (Fronterotta, 2013, p. 15) del *lógos*, a Heráclito le basta en este pasaje subrayar “la sola existencia” de aquello que los hombres no comprenden de buenas a primeras. Por su parte, de entre las muchas versiones interpretativas del pasaje, varios autores no han visto en el pronombre la indicación de la realidad del *lógos*³² y, entendiéndolo meramente en su sentido deíctico, dejan de lado el matiz que logra dar al texto, pasando de inmediato a tratar de resolver en la traducción la permanente disputa de si el “siempre” se aplica al *lógos* o a los hombres. Hay, ciertamente, quienes han reconocido, y plasmado en la traducción, el valor de τοῦδε, como el mismo Marcovich, Mondolfo, Bollack y Wismann, Colli, Fronterotta, entre otros, con sus diferencias en la interpretación, como cabe esperar.

Ahora bien, esta primera sentencia de B1, en la que se enuncia la existencia real y efectiva de *lógos*—sin decir siquiera aún algo más sobre el asunto—, puede presentar la doble lectura de *lógos* como el discurso mismo o bien como el tema propio de dicho discurso, y así, respecto del primer sentido, entenderse en coherencia con la tradición escritural de los siglos VI y V, en los que era costumbre que los escritos comenzaran con una autorreferencia a las propias palabras, al modo, por ejemplo, de Hecateo³³, Heródoto³⁴ o Demócrito³⁵, aquella de dar el nombre propio y mentar, de modo suscinto, el tema sobre el cual versará el discurso a pronunciar, o simplemente hacer una alusión al propio *lógos*³⁶. Respecto del segundo sentido, habría que leerlo en coherencia con la potencia filosófica de Heráclito, que lo hizo crear una

³² Conviene mostrar sólo algunas: Kirk (1962): “Of the Logos which is I describe it men always...”, Capizzi (1979): “*Sabbene questo testo esista sempre, ci sono persone che non ne capiscono nulla né prima di averlo ascoltato...*”, García Quintela (1992): “Pues este discurso que es eterno, no es accesible a la comprensión de los hombres...”, García Calvo (2006): “Esta Razón, siendo ésta siempre como es, pasan los hombres sin entenderla...”, Mouraviev (2006): “*Ce logos-là bien qu’il soit là toujours obtus se font les hommes...*”, Kahn (1979): “*Although this account holds forever, men ever fail to comprehend...*”.

³³ Hecat., *Fr.* 1 Jacoby: “Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὃδε μυθεῖται: τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι: οἱ γὰρ Ἑλλήων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν” [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)].

³⁴ Hdt., 1, *proemio*: “Ἐστα es la exposición (ἀπόδειξις) del resultado de las investigaciones del Heródoto de Halicarnaso...” (trad. de Carlos Schrader).

³⁵ ὄ8 B 7 DK: “Este discurso (οὗτος ὁ λόγος) muestra que en verdad nada sabemos acerca de ninguna cosa...”

³⁶ Cf. Hülsz (2011, pp. 101 y ss.).

nueva conceptualización, dotar de un cierto tecnicismo el término *lógos* que no tenía aún en su época ni entre sus contemporáneos³⁷. Si el *lógos* fuera el discurso propio de Heráclito, en tanto que producción literaria, y si lo traducimos en esta línea, quedaría algo como “siendo este discurso real” o “estando este discurso presente”, lo cual a simple vista, e imaginando un posible público destinatario de la lectura que el propio Heráclito haría de su libro, resulta carente de sentido, puesto que es un hecho de perogrullo que el discurso es real y efectivo. En esta línea, habría que suponer, quizás, para intentar traducir *lógos* por discurso, que el “siempre” va junto con *lógos*, y terminaríamos diciendo: “siendo este discurso eterno”, que tiene más sentido que la alternativa disociada del “siempre”, siempre suponiendo que deba traducirse por “discurso”. Esto, sin embargo, implicaría que este “discurso eterno” no podría ser exclusivo de Heráclito, con lo que tendríamos que considerar que no es el mero “discurso” suyo al que, paradójicamente, está haciendo referencia con *lógos*. En efecto, intentaremos mostrar que el *lógos* no se trata del solo discurso de Heráclito, sino que de su contenido principal. Es posible, por el estilo particular de Heráclito, que la anfibología del término sea un proceso consciente y que, justamente, el filósofo haya querido causar una problematización del asunto en la mente de su oyente o lector. No podemos desechar esa posibilidad, y al menos en este momento, *lógos* ha de significar para nosotros, siguiendo en lo sustancial a Enrique Hülsz:

[...] no sólo el discurso de Heráclito, sino también su contenido, y así significa, además de la racionalidad del discurso, la razón, ley o principio racional en sentido objetivo, ontológico o metafísico: lo que podría llamarse la estructura y la forma de la existencia, el fundamento objetivo de la coherencia de lo real (2011, p. 107)³⁸.

³⁷ Bernabé (2013, p. 62): “En el griego de la época de Heráclito, *logos* era una palabra común del griego que tenía que ver, en primer término, con la expresión lingüística, ya que significaba algo que se dice, ‘palabra’, entendida como un mensaje lingüístico. Pero no solo eso. Era también un término que designaba la ‘cuenta’ o la ‘proporción’, en una situación parecida a la del español *contar*, que expresa la operación del cómputo y también el relato. De tan modestos orígenes, Heráclito convierte esta palabra en un principio filosófico. Para denotar su nueva situación, su nuevo significado, no recurre a definiciones, pero sí a una serie de procedimientos lingüísticos (sobre todo, una sabia elección de contextos) que valen como cualquier definición”.

³⁸ O, en palabras de Adrados (1973, p. 18): El *lóγος* no es sólo la doctrina de la unidad de todas las cosas, sino también esa misma unión entre ellas”.

No podemos hacernos cargo de todo lo dicho en la cita por ahora, pero quede expresado que en lo sustancial, y como ha podido apreciarse hasta ahora en lo que toca al análisis de la primera sentencia de B1, el *lógos* se acerca mucho a lo que Hülsz llama “estructura y forma de la existencia”, sin dejar de lado, evidentemente, la significación paralela de “el propio discurso de Heráclito”.

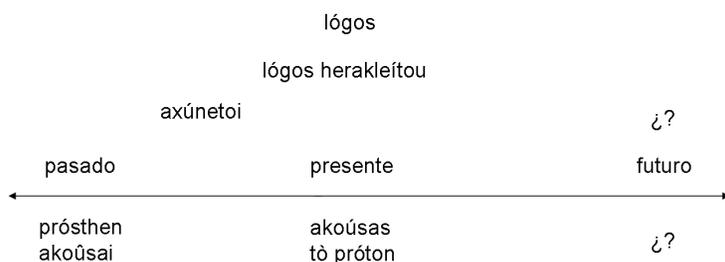
Ahora bien, si pensamos en la oración siguiente (*αιεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον*), vemos que, siguiendo el texto de Marcovich, el *αιεὶ* iría del lado de los seres humanos, son ellos los que “siempre” no alcanzan a comprender el *lógos* que está ahí presente (o nunca), ni antes ni después de haberlo escuchado³⁹. Creemos, con Kirk, Marcovich, Mondolfo, Colli, Hülsz⁴⁰, que el *αιεὶ* ha de interpretarse aplicado a los *ἀζύνετοι ἄνθρωποι*, pero no en sentido estricto, radical o lógico, sino, matizadamente como “continuamente”, “sin cesar”, “repetidamente”, “habitualmente”, que son también sentidos del adverbio en cuestión. Cierto es que *αιεὶ* aparece nuevamente en B30 y que ahí sí podríamos decir que significa “siempre” de manera irrestricta, pero cierto es también que en B30 se refiere al cosmos y en B1 a los hombres. Creemos que con el sentido de “habitualmente”, o bien “la mayoría de las veces”, queda resuelto el problema y

³⁹ La idea de la escucha, en todo caso, puede servir de fundamento para la lectura de *lógos* como discurso, puesto que es algo a lo que los hombres pueden prestar atención, y que, en un primer acercamiento, nos induce a pensar que el *lógos* es el discurso audible del propio Heráclito, si embargo, la sola idea de que los hombres podrían haber entendido el *lógos* antes de escucharlo es que ha de haber existido desde antes y, por lo tanto, no se trataría del sólo discurso de Heráclito, pues sería absurdo criticar la ininteligencia del *lógos* antes de haberlo presentado para su comprensión. Como bien ha notado Kahn (1979, p. 98): “Thus the *logos* here (sc. B1) cannot be just ‘what Heraclitus says’, not merely the words he utters or even the meaning of what he has to say, if meaning is understood subjectively as what the speaker has in mind or his intentions in speaking. The *logos* can be his ‘meaning’ only in the objective sense: the structure which his words intend or point at, which is the structure of the world itself (and not the intensional structure of his *thought* about the world). Only such an objective structure can be ‘forever’, available for comprehension before any words are uttered. Which is not to say that we can translate *logos* by ‘structure’ or ‘the objective content of my discourse’. The tension between word and content is essential here, for without it we do not have the instructive paradox of men who are expected to understand a *logos* they have not heard”. Cf., también Verdenius (1947, p. 276).

⁴⁰ El estudioso mexicano mantiene una postura crítica y cautelosa sobre el asunto, que consideramos razonable y prudente, aunque no la compartimos totalmente: “Subrayemos el hecho de que las dos posibilidades de construcción del *αιεὶ* siguen abiertas, y que esta apertura puede ser precisamente el efecto deseado”, (2011, p. 105). Cf. Kahn (1979, pp. 96 y ss.).

Heráclito está haciendo una alusión crítica al modo de enfrentarse al *lógos* de la mayoría de los hombres o de los hombres en general.

Esta parte del fragmento es ya una crítica al obrar humano general, al modo de actuar de la mayoría, que será explícitamente nombrada hacia el final del fragmento. El hecho de que los hombres no comprendan el *lógos* ni escuchándolo ni habiéndolo escuchado, es decir, ni en el momento mismo en el que Heráclito lo expone ni antes, muestra una sucesión temporal, que podemos esquematizar de la manera siguiente:



Las incógnitas en el esquema son provisorias, pues quedarán esclarecidas más adelante. El pasaje afirma que los hombres en el momento primero en donde comienzan a saber de este *lógos* no lo comprenden, pero tampoco lo han hecho siquiera antes de escucharlo por vez primera, sino que siempre se les ha ocultado, hasta ahora. Desde el momento presente en que el hombre se pone en conocimiento del *lógos*, mediante lo que Heráclito dice, en la situación que imaginamos, queda abierta la posibilidad de cambiar el estado de ἀζύνετος, es decir, dejar de ser “incomprensor” del *lógos*⁴¹. Ciertamente, la transformación ha de reportar numerosas dificultades, pues no es cosa que ocurre de manera automática. Ésta es la situación en la que se encuentra el ser humano para Heráclito y todo el fragmento B1 no es más que una constatación de esta misma situación, que se especificará aun más en los pasajes que siguen en el fragmento.

La sentencia siguiente viene a afirmar la idea de que el *lógos* está ahí antes de que Heráclito lo explique: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, literalmente, y en esto podríamos decir que hay un amplio consenso: “viniendo a ser todas las cosas según este *lógos*”. Esto significa, no que el *lógos* es un

⁴¹ Cf., Tarán (1986, p. 8).

principio agente, creador⁴², sino que, de alguna manera, el *lógos* “regula”, “gobierna” o “estructura” todas las cosas para que sean como son. Esto es otra constatación de hecho que Heráclito hace, y viene a reforzar la afirmación primera que, casualmente, tiene más o menos la misma estructura (genitivo absoluto), y es que el *lógos* está ahí, presente ante nosotros, lo que, de alguna manera hace que el *lógos* sea “común”, como veremos en el fragmento B2.

Sobre esta constatación, Heráclito, análogamente a como lo muestra en las primeras dos oraciones de B1, contrapone a la situación universal que enuncia que todo acontece según el *lógos* la situación particular de los hombres. Si en el inicio del fragmento el filósofo dijo “el *lógos* está presente” y “los hombres no lo comprenden”, ahora dice: “todo acontece según el *lógos*” y “los hombres viven como inexpertos en ese terreno” (ἀπείροισιν εὐοίκασι πειρώμενοι). Este paso del fragmento significa que los hombres, teniendo en frente al *lógos*, parece como si nunca hubiesen tenido experiencia con él, pero: ¿qué puede significar tal experiencia? Heráclito habla ahora del “método” que él mismo utiliza para exponer el *lógos*, y que nos muestra un camino para que surja la comprensión de éste entre los hombres. Este método queda expresado en la siguiente oración: καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Los hombres se asemejan a inexpertos en lo que tiene que ver con palabras y actos, pero estas palabras y actos son los que Heráclito mismo relata (διήγησις). Ahora bien, hay aquí presente una paradoja más, que se concreta al ver, en el esquema anterior, al *lógos* como el elemento que se encuentra por sobre todo lo demás, pero con la intención no de mostrar un *lógos* “superior”, sino con la idea de evidenciar su presencia en todo, como en un conjunto; y en el nivel inmediatamente inferior, el *lógos* de Heráclito, sobre el cual realiza la tarea de “distinguir el *lógos* según la *phýsis* cada cosa, diciendo cómo es” (διηγείσθαι τὸν λόγον κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει). La paradoja indica que el *lógos* es el mismo en ambos niveles del esquema, pero en el segundo nivel es concretamente el “*lógos* filtrado” por Heráclito, es decir, es el *lógos* que los hombres, en su gran mayoría, no entienden, pero que Heráclito –y tal vez unos pocos más– sí lo hacen. Esto es interesante, puesto que más arriba hemos aclarado la analogía presente en la primera mitad del fragmento:

⁴² Adrados (1973, p. 15): “Vemos también que no es un sujeto agente, que en ningún modo es causa de esa evolución o esa acción ni deviene él mismo, sino que es pura permanencia”.

lógos	ánthropoi
lógos toũde eóntos	axúnetoι
pánta gínetai katà tòn lógon	ápeiroι

Esta analogía se completa con el esquema anterior, puesto que el “lógos de Heráclito” no es otra cosa que la comprensión que ha hecho “un” hombre del *lógos* que está presente ante *todos*, lo que arroja también un poco de claridad sobre las incógnitas sobre el futuro en el primer esquema presentado, ya que no hay motivos para pensar que ningún otro hombre pueda también llegar al conocimiento y comprensión del *lógos*⁴³. Lo que haría falta en tal caso es saber el cómo, y Heráclito mismo lo explicita: se trata de una exposición (διήγησις), una narración de obras y palabras (ἔργα καὶ ἔπη) distinguiéndolas (διαίρω) según la naturaleza (φύσις) de cada cosa y dando a conocer (φράζω) cómo son. Este método lo podemos considerar, con toda propiedad, como un “método filosófico”.

El resto del fragmento enuncia: τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιῶσιν ὁκωσπερ ὀκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται. El *τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους* hace referencia a “los demás”, a aquellos que probablemente no están presentes a la escucha del fragmento o no tienen ante sus ojos el texto, por lo que podríamos suponer que si los que están ahí presentes escuchando a Heráclito no comprenden el *lógos*, ni lo habían comprendido antes: ¿qué queda para los que ni siquiera están ahí escuchando, sin siquiera la posibilidad de entender algo? Éstos, que son, en el fondo, una generalización de los hombres todos, incluidos aquellos que sí podrían estar presentes como público ante un discurso heraclíteo, no son siquiera capaces de recordar lo que hacen despiertos y olvidan lo que hacen dormidos, es decir, viven en un estado de sopor absoluto, un estado de inconsciencia pura.

Cierto es que el sentido de otro fragmento, el B34, es subsidiario de este paso de B1, dicho fragmento enuncia: “Los que habiendo oído son incapaces de comprender se asemejan a sordos; el dicho da testimonio de ellos: estando presentes, están ausentes”⁴⁴.

⁴³ Cf. Tarán (1986, p. 8).

⁴⁴ Clem. Al., *Strom.*, V, 115, 3: ἀξύνετοι ἀκούσαντες / κωφοῖσιν εἰκάσι / φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ / παρεόντας ἀπεῖναι.

En él se habla nuevamente del oír que no comprende, de los incomprensos que oyen, o que los que oyen son, aun oyendo, incapaces de comprender, los ἀξύνετοι ἀκούσαντες –el mismo juego entre escuchar (ἀκούω) y no comprender (ἀξυνεσία). Testimonio es, el fragmento B34, de una posible enseñanza oral de Heráclito para con otros. Remarca el fragmento, además, la situación genérica del hombre, que es presentada en las últimas líneas de B1: παρεόντας ἀπειῖναι⁴⁵.

Entonces, el *lógos* de B1 es algo –aun impreciso– que está presente ante nosotros en cada momento de nuestras vidas, puesto que trasciende el nivel del solo lenguaje, de la enunciación de un “discurso” de las características que tiene el heraclíteo. Es, por tanto, algo que está presente –no digamos todavía que “existe”– desde antes, mucho antes –aunque aún no podemos hacer precisiones cronológicas– de su manifestación por boca de Heráclito, ya que los hombres no lo comprenden ni teniendo experiencia con él (dada su presencia) antes de escuchar cómo es por boca del filósofo, ni después de que Heráclito los instruyera en un asunto tal. Es el *lógos*, además, dado lo anterior, algo que puede explicarse, puesto que se presenta como cercano, por lo que si se pone la suficiente atención, se puede comprender. Todo sucede, todo es en “conformidad” con el *lógos*, todo sucede “de acuerdo a él” –el *cómo* queda aun ignoto–, pero los hombres insisten en no prestarle atención.

Ahora bien, la idea de que todo acontece según el *lógos*, sugiere que se trataría, por tanto, de algo que toca en algún sentido a todas las cosas, y que por lo tanto, se trataría de aquello que tiene de “común” todo⁴⁶. Esto queda expresado con mayor claridad en el siguiente fragmento donde el *lógos* aparece, B2: “Es preciso seguir lo que es común. Pero siendo el *lógos* [lo] común, la mayoría vive como teniendo un pensamiento propio”⁴⁷.

Si comenzamos por el final del fragmento, podemos caer en la cuenta de que aquello que los hombres sienten como propio, personal o particular de

⁴⁵ Es interesante notar que Marcovich (2001, p. 12) y Kahn (1979, pp. 101-102), ubican el fragmento B34 en su edición como el número 2, después, justamente, de B1 (DK). Marcovich lo relaciona directamente con él en su traducción castellana, y anota: “Los que no han comprendido [esta Verdad] aun después de haberla oído a sordos semejan...”, mientras que en su traducción inglesa anota: “People who remain uncomprehending (even) when they have heard [sc. the teaching of the Logos] are like the deaf...”. (El destacado es nuestro). Cf. también Fronterotta (2013, p. 21, n. 6).

⁴⁶ Cf. Hülsz (2011, pp. 121 y ss.).

⁴⁷ S.E., M., VII, 133: διὸ δεῖ ἐπεθεσθαι τῷ <ξυνῶι, / τουτέστι τῷ> κοινῶι (ξυνός γάρ ὁ κοινός) / τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ / ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

cada uno, representa, nuevamente, el fundamento para la crítica de Heráclito al hacer de los más. Si en B1 veíamos que la crítica se generalizaba hacia el final del fragmento en que los hombres en verdad no tenían consciencia alguna sobre su propia vida, ya que ni saben lo que hacen despiertos ni entienden lo que hacen dormidos (sus sueños⁴⁸), ahora en B2 Heráclito nos entrega una caracterización más de este *modus vivendi*, esto es, los seres humanos sin consciencia de lo que hacen suelen vivir como en una suerte de mundo propio, particular, suyo. Esta situación se opone a la naturaleza del *lógos*, puesto que su “esencia”, si se permite la expresión, dista de ser calificada con el adjetivo ἴδιος, pues es todo lo contrario. Es, como expresa B2, común, ζυνός. Pero hay aquí algo que resulta bastante interesante, y es el hecho de que Heráclito haya dicho –y no hay razón para dudar– que “es necesario “seguir” lo que es común”, donde “seguir” traduce el verbo ἔπομαι, cuyo sentido hay que entenderlo como vacilante –por ahora– entre el simple “seguir”, “acompañar” y el “obedecer”, “someterse”. Aquello a lo que hay que seguir es el *lógos*. La gran mayoría de los editores ha ubicado el B2 inmediatamente después de B114, entendiendo que aquello con lo que hay (χρή) que fortalecerse (ισχυρίζεσθαι) es lo que es ζυνός πάντων, vale decir, el *lógos* expresado en B2. El *lógos*, por tanto, en B2, significa lo mismo que en B1, aquello que pertenece a todos, pues todo sucede en conformidad con él. Preferimos pensar el sentido del *lógos* de modo bien general, como abarcando la totalidad completa de los seres, y no sólo el ámbito humano⁴⁹, puesto que si bien es cierto, pensamos que una de las preocupaciones principales de Heráclito es de corte antropológico, no podemos desentendernos de su física o de su ontología⁵⁰. El saber o doctrina del *lógos* es mucho más que sólo un saber antropológico que habla y critica la situación del hombre respecto de este mismo *lógos* y prescribe una forma de vida⁵¹.

⁴⁸ Ver Tarán (1986, pp. 13 y ss.). Sus observaciones son importantes, y su conclusión muy esclarecedora. No se trata, como es la opinión común, de que el hombre “olvide” sus sueños, al igual como se le escapa lo que hace despierto, sino que, del mismo modo como no comprende el *lógos* estando despierto, no comprenden, dormidos, lo que hacen en sus sueños, lo que implica, para Leonardo Tarán que: “the waking life of the ignorant majority has a dreamlike quality” (p. 15), y no solamente que despiertos no comprenden sus sueños ni el *lógos*.

⁴⁹ Contra Eggers Lan (1987, pp. 9-18). Su conclusión es la siguiente: “De este modo, concluimos, Heráclito ha sido básicamente –y al menos en su teoría del *Logos*– un pensador moral y antropológico, no el físico que nos pintara Aristóteles”.

⁵⁰ Hemos argumentado en otro lugar (Aguilera, 2019 y 2023) que en Heráclito pueden encontrarse elementos de una física o una cosmología.

⁵¹ Cf. Aguilera (2018, pp. 62-104).

Veamos ahora el fragmento B50, que viene a completar, en cierto sentido, el cuadro que hemos interpretado del *lógos* heraclíteo a partir de B1 y B2, con alusiones a B34 y B114, el famoso fragmento dice: “No a mí, sino habiendo escuchado al *lógos* es sabio estar de acuerdo en que uno es todo”⁵².

Los intérpretes ven en este fragmento la clara escisión entre el sujeto que habla y aquello de lo que se habla, y plantea un problema muy serio a los que creen que el *lógos* heraclíteo es su discurso solamente, puesto que es Heráclito mismo quien dice que el *lógos* no es él mismo, y que, además, hay que escuchar al *lógos* antes que a él, para poder decir algo que en el fragmento se califica de sabio (σοφόν). Marcovich comenta: “de la oposición contenida en la frase οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου se torna claro que Logos tiene una existencia “objetiva”, que no depende de Heráclito mismo” (2001, p. 113)⁵³, y matiza más adelante, “claro que esta oposición entre *yo* y *Logos* no es absoluta: la enseñanza de Heráclito está también basada en el Logos” (p. 114)⁵⁴.

⁵² Hippol., *Haer.*, IX, 9, 1: οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας / ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. Es interesante ver que hay editores, especialmente (Bollack-Wissman, Colli, García Calvo y Mouraviev) que prefieren mantener al final del fragmento, en vez de εἶναι, que es la corrección de Miller y que tiene el consenso general, la lección εἰδέναι, del *Codex Parisinus*, el manuscrito único de la *Refutación* de Hipólito de Roma. Con lo que el fragmento quedaría, en la traducción de Mouraviev, como sigue: “*Quant aux écouteurs non du mien, mais du logos, qu'ils reconnaissent: sapience est savoir toutes choses une*”. Para García Calvo, quien mantiene el texto tal cual del códice, el fragmento queda: δίκαιον, οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ δόγματος ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι, y traduce: “Justo es, no a mí, sino al acuerdo prestando oído, que estén concordes: inteligente es una sola cosa, saberlas todas. <o bien> inteligente es saber que todas las cosas una. <o menos probablemente> inteligente es que una sola cosa las sepa todas. <o todavía> inteligente es que todos y cada uno sepan una sola cosa”. Ciertamente, el autor manifiesta su inseguridad en el entendimiento del fragmento (García Calvo, 2006, p. 119), pero sí afirma que aceptar las correcciones (*λόγου* de Bernays, por *δόγματος* en el cod., y *εἶναι* de Miller, por *εἰδέναι* en el cod.), no es justificable según una “buena filología” y dice: “De lo que sí estoy en cambio bastante cierto es de que la versión de las ediciones habituales es errónea, no sólo por la falta de respeto al texto transmitido, sino además por la sintaxis nada heraclíteica (...)”. Ver también la justificación del texto de Mouraviev (2006, pp. 60-62), además de los propios testimonios en (2000, pp. 526 y ss., T664, 33-37). Nosotros, en razón de la simpleza, y porque no representa una alteración relevante en nuestra interpretación, respetamos el consenso de la mayoría y seguimos el texto de Marcovich, aun cuando el problema persiste y no está zanjado filológicamente. Hay que agregar, finalmente, que el mismo Marcovich (1986) es el autor de la edición canónica de la *Refutatio* de Hipólito.

⁵³ “*From the opposition contained in the phrase οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου it becomes clear that Logos has an objective existence, not depending on Heraclitus himself*” (Trad. Propia).

⁵⁴ “Of course, this opposition between *I* and *Logos* is not absolute: Heraclitus’ teaching is also based on Logos.” (Trad. Propia)

En concreto, lo que Heráclito afirma es que no hay que escuchar (ἀκούειν) su voz, las palabras que él dice, su “discurso”, sino que hay que escuchar al *lógos*⁵⁵, un escuchar que puede relacionarse con el ἐπεσθαι de B2 y que podría tener el sentido de “obedecer”⁵⁶. Esta escucha implica comprensión, es más, el mismo verbo ἀκούω tiene dentro de su campo semántico un sentido tal, y no nos es ajeno, puesto que nosotros también usamos expresiones que tienen que ver con la audición para mentar la comprensión, el “hacer caso” da testimonio de ello, o el “entró por una oreja y salió por la otra”, “hacer oídos sordos”, donde el mismo fragmento B34, aporta luces en este sentido: los que han oído sin comprender son como sordos (ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι)⁵⁷. Este escuchar tiene el sentido de “prestar atención, atender”, poner esfuerzo en “comprender”, y se relaciona evidentemente con la crítica al hombre común, a los más, que no comprenden (B1) y que creen tener un pensamiento válido propio (B2); pero acá se dice una cosa más, a saber, que escuchando al *lógos* uno ha de asentir, estar de acuerdo con, homologar el pensamiento, *un decir lo mismo* que el *lógos*, y que en ese acto de ὁμολογεῖν uno ve la sabiduría, ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστιν: es sabio estar de acuerdo en, decir lo mismo que el *lógos*. Lo más importante del fragmento está en su parte final, ya que nos indica una nota más sobre lo que el *lógos* significa, a saber, que aquello que es sabio asentir, habiendo prestado atención al *lógos*, es que “todo es uno” o “todas las cosas son una sola”. Para Kirk (seguido por Marcovich) la importancia del B50 radica en que Heráclito fue el primer pensador en definir explícitamente una conexión entre la aparente pluralidad del mundo fenoménico y una unidad fundamental⁵⁸. Sin embargo, es problemática la tesis que afirma ἔν πάντα εἶναι, puesto que el fragmento no deja claro en qué sentido debemos entender esto que ha de ser el contenido del *lógos*, y por tanto, lo que sería el contenido de la propia enseñanza de Heráclito. Lo cierto es que, a los significados ya planteados del *lógos* heraclíteo ha de sumársele éste: que el *lógos* es, en el fondo, “la unidad de todas las cosas”.

⁵⁵ Cf. Hülsz (2011, pp. 111 y ss.).

⁵⁶ Cf. *LSJ*, s. v. ἀκούω, esp. II. Y *DGE* (on line), s. v. ἀκούω, esp. II.1, con cita expresa de B50 heraclíteo.

⁵⁷ Incluso el B19 podría ayudarnos a comprender esto: “Los que no saben oír (ἀκοῦσαι) ni hablar (sc. los incrédulos)”.

⁵⁸ Kirk (1962, p. 70). Cf. también Fronterotta (2013, p. 26), quien sigue también la apreciación de Kirk: “Si tratta in ogni caso della più antica attestazione di una dottrina che riduce la totalità delle cose che si manifestano nell’esperienza ordinaria a un’unità espressa in termini razionali e universali (...)”.

Ahora bien, hay un fragmento más que puede aportar luces a nuestra interpretación del *lógos*, y éste es el B108: “De cuantos escuché sus discursos (*λόγοι*), ninguno alcanza esto, de modo que conozca que lo sabio se distingue de todo”⁵⁹, que no anexamos de modo directo con el conjunto B1, B2, B50, simplemente porque en él, *lógos* no tiene el mismo valor que en los tres antedichos, sino que podría estar mejor ubicado junto con B39 y B87 que veremos enseguida, pues el contexto permite traducir *lógos* por “discurso”. La razón que hace que B108 sirva para clarificar el sentido de *lógos* que hemos intentado establecer es que Heráclito está haciendo alusión al contenido de los *lógoi* que ha escuchado (el mismo que ha de tener su propio discurso), esto es, conocer (*γινώσκειν*)⁶⁰ que “lo sabio se distingue de todo lo demás” (*σοφόν ἐστί πάντων κεχωρισμένον*), esto significa que la sabiduría, lo sabio –aún sin especificación alguna– es algo distinto que todo lo demás⁶¹. Podemos decir, por lo pronto, que con B108, el contenido del *lógos* de Heráclito es distinto de todo. Sin embargo, ya hemos visto que el contenido del *lógos*, a partir de B50, es la fórmula “todo es uno”, aquella fórmula que es “sabio”

⁵⁹ Stob., III, 1, 174: *ὁκόσων λόγους ἤκουσα / οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὅστε γινώσκειν / ὅτι σοφόν ἐστί πάντων κεχωρισμένον*. Gramaticalmente, este fragmento puede ser leído en otro sentido, a saber, si interpretamos el *σοφόν* y el *πάντων* como masculinos en vez de neutros, con lo que *σοφόν* significaría “sabio”, pero dicho de un hombre, y *πάντων* tomaría el sentido “de todos” o, con un sentido partitivo, “de entre todos”, referido también a seres humanos. Esto obligaría a interpretar el *κεχωρισμένον* no en sentido espacial, como algo “separado” de otra cosa, sino que habría que leerlo como un “distinto”, “diferente” (cf. *LSJ*, s. v., *χωρίζω*, II), con lo que el fragmento quedaría así: “De cuantos escuché sus discursos, ninguno alcanza esto, de modo que conozca que el sabio se distingue/es diferente de entre todos (los demás hombres)”. Esta lectura, si bien es posible, y coincidiría de un lado con la imagen del filósofo “solitario” atribuida a Heráclito por la tradición, hay que admitirla sólo si la entendemos en el sentido siguiente: el sabio es distinto o se distingue de la mayoría, porque tiene una comprensión especial del mundo, lo cual lo aleja o “separa” de la mayoría, pero no espacial ni físicamente, como si fuera ahora un eremita, sino que se establece una distinción de grado, es decir, el *sabio* es el *despierto*, cuyo mundo es común en virtud de la comprensión del *lógos*. Sin embargo, creemos más probable, por el sentido que hemos dado en la interpretación, mantener el *σοφόν* como neutro. Aunque hay que admitir la ambigüedad del *σοφόν* en el pensamiento de Heráclito, que se ve claramente en su uso, por ejemplo, en B50, donde lo que es “sabio” es algo que puede predicarse del hombre en la medida en que “esté de acuerdo con el *lógos*”, y en B32, donde *σοφόν* parece aplicarse a una entidad o fuerza divina.

⁶⁰ El verbo *γινώσκειν* conforma el dominio de la sabiduría en la filosofía de Heráclito: son los sabios los que conocen, cf. Rodríguez Adrados (1973, p. 20).

⁶¹ Preferimos tomar el *πάντων* del fragmento como neutro plural y referido, por tanto, a la totalidad de las cosas. Lo que mantiene la ambigüedad del fragmento en sus lecturas posibles. Cf. Marcovich (2001, p. 441), que considera que *χωρίζεσθαι* “seems to mean here ‘to be different from’”. Marcovich, además, piensa que *σοφόν* es “dios” o el “absoluto”.

reconocer, por lo que podríamos decir que esta fórmula es “lo sabio”⁶², es decir, la sabiduría que Heráclito está pensando con la noción de *lógos*⁶³, por lo que podríamos decir que es el *lógos* aquello que es distinto de todos, entendiendo el *lógos* ya no en el sentido de “discurso”, sino como “contenido” del mismo.

Tenemos también dos fragmentos en los que *lógos* es utilizado en un sentido peculiar, referido esta vez no a la totalidad de las cosas ni a aquello que hace que sean éstas como son, sino que el *lógos* en este par de fragmentos se aplica a ψυχή, se trata de B45 y B115:

[B45] Caminando por todos los caminos, los límites del alma no descubrirías: así, tiene un profundo *lógos*⁶⁴.

[B115] Es propio del alma un *lógos* que se agranda a sí mismo⁶⁵.

Son, ciertamente, de difícil interpretación. Hay tres puntos interesantes en B45 que son dignos de tratar, a saber, a) la naturaleza de ψυχή, b) cuáles son los caminos (ὁδοί) y los límites (πείρατα) del alma, y c) la cuestión del βαθὺς λόγος que ella posee. Centremonos en el punto c), que es donde aparece el *lógos*. Es interesante notar que aquí Heráclito atribuye al alma un *lógos* profundo. Enrique Hülsz ve en el βαθὺς λόγος una relación entre la facultad cognoscitiva del alma y el *lógos* de todo lo real, pero atribuye este *lógos* profundo a aquella que es la más sabia y mejor (B118), y ve en este *lógos* del alma el mismo *lógos* que rige todo el universo⁶⁶.

Gábor Betegh, por su parte, considera que el sentido del βαθὺς λόγος es el de “profundidad de pensamiento”⁶⁷, que implica, más que el “alma cósmica” un alma individual o, en último término, humana. Pero este “*lógos* profundo” puede entenderse (dada la ambigüedad que hay en el verbo ἔχει que puede estar haciendo referencia no al “alma” que “tiene” un *lógos* profundo, sino al “caminante”, al “viajero”) en el sentido siguiente: “El alma de nuestro viajero puede tener un *lógos* profundo, porque él tiene una

⁶² Marcovich (2001, p. 442) considera que “lo sabio” (σοφόν) significa el ser, el dios de B32 que no quiere y quiere ser nombrado “Zeus”.

⁶³ García Calvo (2006, p. 123) ha visto también la relación entre el τὸ σοφόν y el λόγος: “ya hemos visto cómo *sophōn* ‘verdaderamente astuto’, ‘inteligente’ funciona como un apodo de razón misma”, “razón” que es la traducción de García Calvo de *lógos*.

⁶⁴ D. L., IX, 7: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἐξεύροιο, / πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· / οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

⁶⁵ Stob., III, 1, 180a: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξων.

⁶⁶ Cf. Hülsz (2011, pp. 135 y ss.).

⁶⁷ Cf., Betegh (2009, p. 410): “A *logos* is a report that a rational being offers other rational beings to learn from. This feature on *logos* is further emphasized in B45 by the adjective ‘deep’”.

experiencia comprensiva del mundo, incluyendo tanto al alma cósmica como a su *lógos*⁶⁸, esto, teniendo en cuenta –y he aquí lo más interesante de su argumento– que “el *lógos* de cada persona no podría ser diferente del *lógos* cósmico, y el *lógos* de su alma no podría ser distinto del *lógos* del alma cósmica”⁶⁹.

Concordamos con la visión de Hülsz y Betegh en que los límites del alma son la profundidad de su esencia o de su razonamiento, cuya comprensión depende de las capacidades del que busca, o del viajero o caminante, pero no concordamos en que el βαθὺς λόγος sea la alusión exclusiva a las almas humanas cabales, que ya han comprendido en profundidad el sentido del mundo, principalmente porque si pensamos que el *lógos* está presente en todo, y todo ocurre de acuerdo al *lógos*, podemos sostener, de manera plausible, que también ha de formar parte de nuestra naturaleza íntima como seres humanos, por lo que nuestra alma, nuestro principio de vida, “comparte” el *lógos* con el mundo externo, de ahí que el βαθὺς λόγος no se relacione exclusivamente sólo con el alma sabia, sino con “todas” las alma humanas.

El B115 también relaciona el *lógos* con el alma, y de una manera no menos enigmática, pues dice que es propio del alma un *lógos* que se acrecienta a sí mismo, que se hace crecer a sí mismo. Marcovich considera este fragmento no original de Heráclito, porque i) Estobeo atribuye la cita a Sócrates (lo que no impidió a Diels incluirlo en su edición de los fragmentos), ii) por la semejanza que tiene el pasaje con algunos textos de Aristóteles, Plotino, Plutarco, Aecio y Macrobio, donde al parecer está presente, en estas fuentes tardías, la idea de un “número (ἀριθμός) que se mueve a sí mismo” y iii) porque el concepto de medida (*measure*) parece implicar algo constante en la física heraclíteica, por lo que una “medida que se aumenta a sí misma” no es probable en Heráclito⁷⁰. Hülsz intenta refutar cada una de estas razones de Marcovich de manera razonable, pero el problema de la autenticidad persiste para el autor mejicano⁷¹. Pero más allá de esto, lo que dice el fragmento, si

⁶⁸ Betegh (2009, p. 411): “*The soul of our traveller can have such a deep logos, because he has a comprehensive experience of the world, including also the cosmic soul and the logos of it*” (Trad. Propia).

⁶⁹ Betegh (2009, p. 412): “*The logos of such a person will not be so different from the cosmic logos, and the logos of his soul will not be so different from the logos of the cosmic soul*” (Trad. Propia).

⁷⁰ Cf. Marcovich (2001, p. 569).

⁷¹ Hay que considerar, sin embargo, que Serge Mouraviev lo considera al menos reproducción literal de las palabras de Heráclito, basándose en un fragmento de Epicarmo que menciona un

creemos en Estobeo, apoya el sentido del *lógos* profundo de B45, puesto que indica que el *lógos* del alma se acrecienta a sí mismo, es decir, aumenta en algún sentido, lo que conllevaría a ensanchar sus propios límites y hacer la búsqueda de los mismos más difícil. Podría el *lógos* acá, en B115, querer decir que, en la medida en que el alma tiene un *lógos* “profundo” (B45), si damos con él, es decir, si logramos captarlo intelectivamente, y pensamos en *lógos* en tanto que racionalidad humana, ese mismo *lógos* capta su verdadera naturaleza, deja de ser un *lógos* entre los demás *lógoi*, y es consciente de la unidad a la que pertenece, es decir, ve ensanchados sus propios horizontes o límites. De aquí que *lógos* en estos dos fragmentos ha de ser visto de modo ambivalente: primero, como el intento racional por alcanzar un conocimiento, es decir, el *lógos* entre la constelación de *lógoi* de B108, *lógos* como discurso y razón particular, y segundo, como el *lógos* de B1, B2 y B50, es decir, como aquello que es el contenido de la doctrina de Heráclito, con especial énfasis en su comunidad-unidad, puesto que en la medida en que la razón individual se investiga a sí misma (B101) puede acceder al *λόγος* *ξυνός*, infinitamente más amplio que el pensar aislado. “Cuando Heráclito declara haberse indagado a sí mismo, queda implicado que lo que encuentra en su interior es el mismo *lógos* que rige todo el universo” (Hülsz, 2011, p. 137).

Tenemos, pues, otra caracterización del *lógos*: es profundo en el sentido de que es abarcador de toda la realidad, puesto que implica unidad y comunidad. La ambigüedad del término persiste siempre, como hemos observado.

En B31b se ve con claridad otro sentido de *lógos*, y es el de “proporción”, y que no necesita de mayor explicación, pues hay consenso entre los estudiosos y las asociaciones que se hacen en el fragmento obligan a traducir con el sentido de “medida” o “proporción”, que “confiere regularidad al proceso cíclico de ‘giros’ o ‘transformaciones’ del fuego” (HÜLSZ, 2011, p. 126): “<La tierra> se disuelve a mar, y toma su medida con la misma proporción (*λόγον*) <con> que existía antes de llegar a ser tierra”⁷².

Finalmente, quedan los fragmentos: B39, B87 y B108:

[B39] En Priene nació Bías, el hijo de Teutámeo, cuyo discurso (*λόγος*) es mayor que los demás⁷³.

αὐξόμενος λόγος, ver Mouraviev (1999, p. 2, T2). Se trataría de un texto presente en un escolio anónimo al *Teeteto* de Platón.

⁷² Clem. Al., *Strom.*, V, 104, 3: b) <γῆ> θάλασσα διαχέεται, / καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον / ὁκοῖος πρόσθεν ἢν γενέσθαι γῆ.

⁷³ D. L., I, 88: ἐν Πιρήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, / οὗ πλέον λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

[B87] El hombre estúpido suele asustarse después de cualquier discurso (λόγος)⁷⁴.

[B108] De cuantos escuché sus discursos (λόγοι), ninguno alcanza esto, de modo que conozca que lo sabio se distingue de todo⁷⁵.

Es fácil ver aquí el *lógos* entendido como discurso y la difícil probabilidad de que quiera significar otra cosa. En B39, según Marcovich, parece que *lógos* “está lejos de cualquier implicación filosófica”. Se acerca, como el mismo autor admite, más a los fragmentos de corte ético o político, y así es entendido por García Quintela, que intenta una lectura política de los fragmentos de Heráclito. El autor español comenta: “la expresión de B39 coincide en aceptar la superior capacidad oratoria de Bías. Su *lógos*, o propuesta, se opone a la pluralidad de los discursos” (1992, p. 86), donde entiende *lógos* en el fragmento como una propuesta política –del mismo modo como entiende el *lógos* heraclíteo en general– y puede ser certero el razonamiento, pero cabe también la lectura de *lógos* como “renombre” o “valía”, lo cual modifica el sentido de la sentencia, pero no agrega nada más a su interpretación, y el comentario de Marcovich sigue siendo válido. Pero hay otros autores, como Kahn⁷⁶, Conche⁷⁷ y García Calvo⁷⁸, que ven en el *lógos* de B39 una alusión ambigua e intencionada de Heráclito al *lógos* universal u objetivo de B1. Lo cierto es que, sea cual sea la verdad sobre el asunto, lo único claro acá, es que Bías es estimado por Heráclito⁷⁹.

⁷⁴ Plu., *Aud.*, 40f-41a: βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

⁷⁵ Stob., III, 1, 174: ὀκόσοον λόγους ἤκουσα / οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὄστε γινώσκειν / ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

⁷⁶ Kahn (1979, pp. 176 y ss.): “Here again there must be a play on logos. The surface meaning is ‘esteem’ or ‘renown’. But Heraclitus seems to have shown his own esteem for Bias by quoting his famous logos or saying (B104): the fame of the sage is inseparable from that of his ‘word’. It is possible that here, as in LXI [B97], we are expected to recall the deeper sense of logos as well”.

⁷⁷ Conche (1986, p. 262): “le logos, dans ce fragment-ci [B87], est la parole raisonnable, qui, du reste, quelle qu’elle soit, se fonde, consciemment ou non (on peut songer au discours de Bias, B39), dans le logos primordial”.

⁷⁸ García Calvo (2006, pp. 274-275): “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 persona que no sabe entonces si entenderse como Objetivo o como Subjetivo)”.

⁷⁹ Fronterotta (2013, p. 178) lo entiende como un “esempio di πολυμαθία positiva (...) l’unico caso certo di apprezzamento, da parte di Eraclito, di un suo contemporaneo o predecessore”. El autor italiano no ve razón para ver en el *lógos* de Bías una alusión al *lógos* heraclíteo de B1. Ver también Aguilera (2017, pp. 18-19).

B87 indica que los hombres se quedan pasmados ante cualquier cosa que se diga, suponemos, con García Calvo, que se diga con algo de lógica o sentido. *Lógos* acá tiene, pues, el mismo sentido que en B39: discurso, aunque no con la doble lectura “discurso” y “estima”, sino sólo discurso, “nueva enseñanza” como quiere Marcovich⁸⁰, e implica, probablemente, una negativa del ser humano a aceptar una enseñanza cualquiera, pensando que siempre está en lo cierto su propio punto de vista (B2) y reaccionando negativamente ante lo nuevo, cual perro (B97), la interpretación de García Calvo sintetiza lo dicho:

Tal es el que (sc. βλάξ ἄνθρωπος), a cada razón (que oye), delante o con motivo de cada razón, queda pasmado (o receloso), como si en la vaguedad o confusión lógica de su propia estructura hubiera algo que le hiciera temer la acción de cualquier razonamiento, que, al revelar la imprecisión lógica en que su ser se funda y se defiende, pondría en peligro la integridad de su persona; ya que ella consiste en la creencia firme de que aquella indefinición y volubilidad suya, dañada como está de íntima contradicción, es sin embargo su definición y su ser personal entre los seres (1984, p. 71).

En fin, B108, ya no visto como apoyo para comprender el *lógos* de B1, B2 y B50, expresa la pluralidad de los λόγοι, que son, en último término, las opiniones de los hombres, sus discursos, sus formas de ver el mundo. Podemos suponer que los ‘discursos’ oídos por Heráclito podrían haber sido aquellos pronunciados por los personajes que son blanco de la crítica heraclíteica respecto del conocimiento profundo de las cosas, como son Homero, Hesíodo, Arquíloco, Jenófanes, Pitágoras y Hecateo, sus λόγοι no alcanzan a reconocer la verdad fundamental del universo, que la sabiduría se distingue de todas las cosas (Aguilera, 2016 y 2017).

5. CONCLUSIONES

Recapitulando, el *lógos* de Heráclito, según sus usos en los fragmentos en donde ocurre, tiene algunas características esenciales, a saber: *a*) está presente ante los hombres, *b*) es algo que puede oírse (prestar atención), *c*) existe antes de que Heráclito lo explique, *d*) todo ocurre según él, por lo que es

⁸⁰ Marcovich (2001, p. 561): “*The saying is pointless if taken literally: even a stupid man or a fool is not likely to get shocked at every word he hears. That is why I would suppose that πᾶς λόγος implies here ‘every new teaching (doctrine or message)’ (...) Thus the saying might reflect the reaction of the public to some radical teaching of Heraclitus*”.

como una suerte de criterio rector del devenir de lo real, *e*) es el contenido del discurso de Heráclito, que es, en el fondo, cualitativamente mayor o más amplio que el propio Heráclito en tanto que individuo, *f*) es connatural al alma y a las cosas, de ahí su “incommensurabilidad” o su “profundidad”, y *g*) hay que diferenciar entre el *lógos* como contenido del discurso y el discurso mismo, pues parece que el *lógos* como contenido consiste en una cosa bien clara: todo es uno, mientras que el *lógos* como discurso existe entre una pluralidad de otros *lógoi* que no pasan de ser sólo un semejante de la *ἰδίη φρόνησις* de B2, el “lugar seguro” donde el hombre asienta y enraíza su vida.

Cierto es que lo que hasta ahora se ha dicho puede considerarse como preliminar, pues hay que poner todavía el *lógos* en conexión con otros elementos de la filosofía de Heráclito y explicitar ciertos aspectos que, metodológicamente, no convenía tratar sino después del análisis realizado de los sentidos posibles de *lógos* en los fragmentos en los que explícitamente aparece, a modo de conformar un marco donde poder anclar una reflexión que nos pueda llevar a responder una intuición respecto del pensamiento de Heráclito de Éfeso, a saber, la que apunta a plantear la sistematicidad de su pensamiento. El análisis realizado en este trabajo del término *lógos* aporta a ese cometido futuro.

[Recebido em janeiro/2024; Aceito em maio/2024]

REFERENCIAS

- AGUILERA, S. Teología, física y lógica en la filosofía de Heráclito de Éfeso, en: *Historias del Orbis Terrarum*, vol. 30, pp. 8-43, 2023.
- AGUILERA, S. El problema cosmológico en Heráclito de Éfeso, en: *Byzantion Nea Hellas*, n. 38, pp. 13-34, 2019.
- AGUILERA, S. Heráclito de Éfeso en el horizonte de la tradición filosófica e historiográfica antigua: revisión de los fragmentos B40, B129 y B81, en: *Historias del Orbis Terrarum*, num 18, pp. 1-27, 2017.
- AGUILERA, S. Heráclito y la tradición: análisis de los fragmentos B 42, B 40 y B 57, en: *Cuadernos de Historia Cultural*, vol 5, pp. 9-27, 2016.
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek* (EDG), The Netherlands: Brill, 2010.
- BERNABÉ, A. *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Campillo Nevado: Evohé, 2013.
- BETEGH, G. “The Limits of the Soul: Heraclitus B45 DK. Its Text and Interpretation”, en: HÜLSZ, E. (ed.), *Nuevos Ensayos sobre Heráclito. Actas del 2º Symposium Heracliteum*, México D. F.: UNAM, pp-391-414, 2009.
- BOLLACK, J. *La Grecia de nadie. Las palabras dentro del mito*, México D. F.: Siglo XXI, 1999.

- BOLLACK, J.; WISMANN, H. *Héraclite ou la séparation*, Paris: Éditions de Minuit, 1972.
- CAPIZZI, A. *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Roma: Dell' Ateneo, 1979.
- COLLI, G. *La sabiduría griega, vol. III: Heráclito*, Madrid: Trotta, 2010.
- COLLI, G. *Filosofía de la expresión*, Madrid: Siruela, 2004².
- COLLI, G. *La naturaleza ama esconderse*, México D. F.: Sexto Piso, 2009.
- COLLI, G. *El nacimiento de la filosofía*, Buenos Aires: Tusquets, 2010.
- CONCHE, M., *Héraclite*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Berlin: Weidmann, 1974.
- DIGGLE et al. *The Cambridge Greek Lexicon* (2 vols.) Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- EGGERS LAN, C. La teoría heraclítica del Logos, en: *Nova Tellus*, 5, pp. 9-18, 1987.
- FRONTEROTTA, F. *Eraclito. Frammenti, testo greco a fronte*, Milano: Bur, 2013.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega, t. I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Trad. Alberto Medina, Madrid: Gredos, 1984.
- GARCÍA CALVO, A. *Razón Común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los resto del libro de Heraclito* (sic), Madrid: Lucina, 2006³.
- GARCÍA QUINTELA, M. *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid: Taurus, 1992.
- HEIDEGGER, M. Logos. Heráclito, fragmento 50, en: HEIDEGGER, M. *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la Metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Heráclito*, Trad. de Carlos Másmela, El Hilo de Ariadna: Buenos Aires, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- HERÁCLITO. *Discurso acerca del todo*. Trad. Sebastián Aguilera, Santiago: Editorial Nadar, 2018.
- HIPPOLYTUS. *Refutatio omnium haeresium*, Ed. Marcovich, M., Berlin: De Gruyter, 1986.
- HOMERO. *Iliada*, Trad. de Rubén Bonifaz Nuño, México D. F.: UNAM, 2005.
- HÜLSZ, E. *De Heráclito: Discurso acerca de la naturaleza*, México D. F.: UNAM, 2021.
- HÜLSZ, E. *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México D. F.: UNAM, 2011.
- HÜLSZ, E. Heidegger y Heráclito, en: GUERRA, R., Y YÁÑEZ, A., (coords.), *Martín Heidegger. Caminos*, México D. F.: UNAM, pp. 129-134, 2009.
- HÜLSZ, E. Heráclito en Heidegger, en: GONZÁLEZ, Juliana, (coord.), *Heidegger y la pregunta por la ética*, México D. F.: UNAM, pp. 107-123, 2001.
- HUFFMAN, C. "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., pp. 193-223, 2009.
- KAHN, Ch. *The art and thought of Heraclitus*, London: Cambridge University Press, 1979.
- KIRK, G. S. *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Great Britain: Cambridge University Press, 1962².
- KIRK, G. S., RAVEN, SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos*, (2º ed.), Madrid: Gredos, 1987.
- LIDDEL, H., SCOTT, R., y JONES, H. *A Greek-English Lexicon* (LSJ), Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MARCOVICH, M. *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 2001².
- MARCOVICH, M. *Heráclito. Texto griego y versión castellana*, Mérida: Universidad de Venezuela, 1968.

- MINAR, E., The Logos of Heraclitus, en: *Classical Philology*, University of Chicago Press, vol. 34, n° 4, pp. 323-341, 1939.
- MONDOLFO, R. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, (13° ed.), México D. F.: S. XXI, 2007.
- MONDOLFO, R. *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires: Losada, 1952³.
- MOURAVIEV, S. *Heraclitea. Traditio. La tradition antique et médiévale*. II.A.1: *D'Épicharme à Pbilon d'Alexandrie*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 1999.
- MOURAVIEV, S. *Heraclitea*. II.A.2: *De Sénèque à Diogène Laërce*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 2000.
- MOURAVIEV, S. *Heraclitea*. III.3.B/i. *Les fragments du livre d'Héraclite. B. Les textes pertinents/i. Textes, traductions, apparats I-III*, Sankt Agustin: Academia Verlag, 2006.
- REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frnakfurt am Main: Vottorio Klostermann, 1985⁴.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico, en: *Emerita*, vol. 41, pp. 1-43, 1973.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *Nueva Sintaxis del Griego Antiguo*, Madrid: Gredos: 1992.
- TARÁN, L. The First Fragment of Heraclitus, en: *Illinois Classical Studies*, 11, pp. 1-15, 1986.
- VERDENIUS, W. J. Notes on the Presocratics, en: *Mnemosyne*, 13 (4), pp. 271-289, 1947.