

DIOS, LÓGOS Y FUEGO EN HERÁCLITO¹

SEBASTIÁN AGUILERA QUIROZ

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Chile

Resumen: El pensamiento filosófico de Heráclito posee innumerables aristas desde las que puede ser abordado. Pero es innegable el peso que tienen los conceptos de *theós*, *lógos* y *pýr* dentro de su “sistema”. Este artículo propone la reunión de estas tres nociones tanto como su articulación intrínseca en lo que podría llamarse “metafísica heraclítica”, es decir, se propone desentrañar la unidad del pensamiento fragmentario de Heráclito a la luz de la interconexión de las tres manifestaciones de dicha unidad.

Palabras Clave: Dios – Fuego – Lógos – Heráclito – Unidad

GOD, LOGOS AND FIRE IN HERÁCLITUS

Abstract: The philosophical thought of Heraclitus has countless edges from which can be approached. But it is undeniable the importance of the concepts of *theós*, *lógos* and *pýr* within their “system”. This paper aims the meeting of these three notions as much as its intrinsic articulation of what might be called “heraclitean metaphysics”, that is, it is proposed to unravel the unity of fragmentary thought of Heraclitus in the scope of the interconnection of the three manifestations of the unit.

Keywords: God – Fire – Lógos – Heraclitus – Unity

Recibido: 22.01.14 – **Aceptado:** 18.04.14

Correspondencia: SEBASTIÁN R. AGUILERA QUIROZ. sebastian.aguilera.q@gmail.com
Licenciado en Filosofía y Educación, Profesor de Filosofía. Dr. © en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Ayudante de Cátedra Griego I en PUCV. Miembro fundador del Centro de Estudios del Mundo Antiguo (CEMA), Instituto de Filosofía, PUCV. Miembro de Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF) Becario CONICYT. Dirección: Avda. El Bosque 1290, Sausalito, Valparaíso.

¹ El presente trabajo fue leído en el III Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Achif (Asociación Chilena de Filosofía), Noviembre de 2013, Valparaíso, y se enmarca dentro de la investigación de Doctorado en Filosofía que realizo en la PUCV, bajo la dirección de Dr. Héctor García Cataldo. Se presenta aquí con las debidas correcciones y ampliaciones de contenido y forma.

Preliminares

“**T**odos los distintos temas que forman el conjunto de la filosofía de Heráclito están recíprocamente contenidos unos en otros”², escribió con total acierto Enrique Hülsz, el editor de los *Nuevos Ensayos sobre Heráclito. Actas del 2º Symposium Heracliteum*³, celebrado en 2006 en México, en el que participaron grandes eminencias en los estudios presocráticos y específicamente heraclíteos actuales, como son Serge Mouraviev, Livio Rossetti, David Sider, Daniel Graham, el mismo Enrique Hülsz, etcétera. Sus palabras dan el punto de partida desde el que comenzaremos a mostrar cómo esto es efectivamente cierto y desde dónde se articula este estudio. Por ello, intentaremos abordar el pensamiento de Heráclito, primero, basándonos en que existe una coherencia interna en su pensar, es decir, en que su filosofía es unitaria⁴, y segundo, analizando las relaciones existentes entre las nociones de θεός, λόγος y πῦρ dentro de esta su filosofía, como fundamento de la unidad de la misma. De este modo, asumimos de entrada que se puede hablar de una

² E. HÜLSZ 2001: 67.

³ E. HÜLSZ 2009. Cf. también F. BARRUECOS 2012.

⁴ W. JAEGER 1962²: 179-180: “Frente a los filósofos primitivos, aparece Heráclito como la primera antropología filosófica. Su filosofía del hombre es, por decirlo así, el más interior de los círculos concéntricos, mediante los cuales es posible representar su filosofía. Rodean al círculo antropológico el cosmológico y el teológico. Sin embargo, no es posible separar estos círculos. En modo alguno es posible concebir el antropológico independientemente del cosmológico y del teológico. El hombre de Heráclito es una parte del cosmos. Como tal se haya sometido a las leyes del cosmos como el resto de sus partes”. Estos esbozos de unidad que plantea Jaeger aquí y en otros pasajes nos muestran algo que consideramos esencial para la interpretación de Heráclito, que es pensar su filosofía como la reunión de múltiples ámbitos en una unidad coherente, que Heráclito evidencia en su propia visión de la naturaleza. A la lectura de los fragmentos no puede escaparse la conclusión de una unidad que los atraviesa, por eso nunca serán vanas las tentativas de reconstrucción del texto completo del filósofo, desde Schuster hasta Mouraviev, que no hacen sino intentar reconstruir una unidad que se aprecia a todas luces. Se han hecho muchos avances desde Schuster (1872) a Mouraviev (2011), pero, si bien es cierto que el cien por cien de fidelidad y certeza es algo improbable, sus intentos nos acercan a comprensiones cada vez mayores del escrito heraclíteo y profundizan en su sabiduría abismal.

“filosofía de Heráclito de éfeso” y que además, ella “se juega principalmente en las interacciones de estas tres nociones”.

A simple vista, los fragmentos muestran señas de una cierta referencia a las mismas cosas, reiteraciones, interpolaciones y analogías que nos hacen pensar que una o más ideas apuntan a lo mismo. Esto es verdad. Pero hay que dejar que se muestre para lograr comprenderlo realmente. La idea del θεός es complicada en el sentido en que nos obliga, al estudiar a Heráclito, a deshacernos de nuestras representaciones usuales, inconscientes, naturalizadas de lo que la traducción de la palabra θεός, más no ella misma, quiere decir, pues correríamos el riesgo de sesgar nuestra interpretación. Consideremos solamente que θεός es una palabra de incierta etimología⁵. Seguramente proviene de la raíz **dhēs*, de donde también el latín *fās*, con matices, que apunta a algo divino, quizá algún objeto religioso que seguramente tiene que ver con el ámbito de lo sagrado, por un lado, y por otro, esta raíz se relaciona con el hablar, pues también se entrecruza, posiblemente, con la raíz de *fari*, “hablar”, **for*⁶. De modo que θεός incluye, al menos en tiempos de Heráclito, una referencia a lo divino, a lo sagrado, y a la comunicación o manifestación de su naturaleza, no más⁷. Así, debemos olvidar nuestra representación del Dios cristiano (a pesar que no entraremos a discutir aquí si lo divino en Heráclito apuntaría o no a esa imagen) para poder sumergirnos en el mundo politeísta, pagano, de la Grecia antigua y que a la vez es un sumergirse, en época arcaica y en Heráclito, en una suerte de panteísmo monista o monismo panteísta, en expresión de Wilhelm Capelle. Así de complejo es, a primera vista, el tema de lo divino en Heráclito. La noción de λόγος, por su parte, se presta más fácilmente a la comprensión, especialmente desde la filosofía, pues tiene que ver con buena parte del hacer filosófico, en dos sentidos, que se precisarán en lo que sigue. Uno de ellos tiene que ver con que λόγος en Heráclito apunta a un principio metafísico que rige el devenir del universo y por ello, podría pensarse como ley del universo. Esta idea, a partir de los fragmentos, arrastraría consigo también al hombre, pues Heráclito atribuye a la mismísima alma un λόγος, de imprecisa definición⁸. Otra arista del λόγος, y que no deja de ser interesante, es

⁵ Cf. P. CHANTRAINE 1968: 430 (s. v. θεός).

⁶ Cf. E. BENVENISTE 1983: 317 ss.

⁷ Especialmente *contra* las visiones que intentan ver en el θεός de Heráclito al Dios del cristianismo. Porque si bien comparten cualidades semejantes, no existe trabajo serio que vincule el pensamiento hebraico con el pensamiento de Heráclito. El único trabajo, que conocemos, que más o menos transita ese camino es el de W. KRANZ 1949.

⁸ Cf. A. CAPPELLETTI 1974; W. CAPPELLE 1981; A. KOSTAS 1962; W. JAEGER 1952, 1962²; W. GUTHRIE 1991; G. COLLI 2010, M. MARCOVICH 2001²; H. FRÄNKEL 2004².

la relación que tiene también con la filosofía, pero en el ámbito del discurso, de la construcción teórica, de la razón y argumento de que se vale el pensador para expresarse⁹.

Finalmente, el πῦρ se presenta como el concepto que menos referencias claras tiene, es decir, referencias que nos den luces precisas acerca del lugar que cuparía en la filosofía heraclítica. Pero no es imposible, a partir de las veces en las que se recurre a él en contextos precisos, que apuntan ya a una ya a otra de las dos nociones anteriores, caracterizarlo con mediana precisión. Proponemos partir del análisis de esta última noción para ir descubriendo ahí las demás y llegar a la que creemos principal en esta tesis de la unidad de la filosofía de Heráclito.

1. πῦρ

Si pensamos este concepto en su sentido material, nos podemos encontrar con alusiones bastante claras en varios fragmentos, veamos, para partir, el Fr. B 31¹⁰: “*Transformaciones del fuego: primero el mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad vapor inflamado (prestér)*”¹¹. Dicho sea de paso, Clemente, quien da la cita, explica que es a causa de λόγος y de θεός que se organizan (διοικέω) todas las cosas, que el πῦρ se convierte a través del aire en humedad (ὕγρη), agua que actúa como semilla de la ordenación del mundo, a la que Heráclito llama ‘mar’¹². Esto significa que en B 31 el fuego se entiende física o materialmente, y podríamos hablar de un proceso cosmogológico o cosmogónico en el que el fuego, quizá movido por λόγος y θεός —como sugiere Clemente—, se transforma en todas las cosas. Tal y como refiere el Fr. 90: “*Del fuego son cambio todas las cosas*”

⁹ En esta línea están, por ejemplo, M. CONCHE 1986; CH. KAHN 1979 y M. GARCÍA QUINTELA 1992.

¹⁰ Utilizaremos en general la traducción de Mondolfo, que se ajusta bien al texto de Diels-Kranz y, cuando se estime, la traducción en español de Marcovich en su *Editio Minor* de Heráclito. Cf. R. MONDOLFO 2007, M. MARCOVICH 2001², 1968. Seguimos, por lo demás, la canónica numeración y el texto griego de los Vorsokratiker de H. Diels y W. Kranz, sin desmedro de las numeraciones que se le han dado al texto a partir de ahí, como la del mismo Marcovich o la más reciente y que es ya una edición indispensable para el estudioso, de Serge Mouraviev.

¹¹ CLEM., *Stromat.*, V, 104: πρὸς τροπῶν πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ. (En adelante citaremos los fragmentos de Heráclito según la fuente que los transmite, por tanto, las abreviaturas de las obras de dichas fuentes se encuentran en la Bibliografía).

¹² *Ibidem*, V, 104: “...πρηστήρ”. δυνάμει γὰρ λέγει ὅτι τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ τὰ σύμπαντα δι’ ἀέρος τρέπεται εἰς ὕγρὸν τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν...

y el fuego es cambio de todas, así como del oro [son cambio] las mercancías y de las mercancías el oro”¹³.

Estas últimas palabras abrazan casi toda caracterización del fuego en su sentido material, pero la coronación de esta idea la encontramos en el Fr. B 30: “Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas”¹⁴. Aquí Heráclito identifica el fuego, elevándolo a la categoría de principio universal constitutivo de todo, con el mundo, eternizando, además, su esencia. Lo que ya nos pone en camino para pensar el fuego ya no puramente en su sentido material, sino que nos abre el camino para pensar al fuego en su relación con la esencia divina del mundo, esto es, con el θεός. Aquí la tradición (Clemente) ha puesto el fragmento B 31 después del B 30, inmediatamente después, pero creemos que para entender mejor el camino que va desde el fuego, en tanto material, al fuego cósmico de B 30, es necesario anteponer el 31 al 30 e ir de lo particular a lo general.

Para comprender mejor cómo va adquiriendo el πῦρ connotaciones cada vez más abstractas, hay que echar mano de dos cosas: primero, de la doble eternización de este principio en B 30 y segundo, del carácter “mesurado” de su devenir. La formulación ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται sería, en caso de ser auténtico el fragmento (y no hay razones para dudarlo), la primera formulación de la eternidad de la que se tiene noticia: “era siempre, es y será”, es decir, aquello que el κόσμος es, es eterno. Primero, le atribuye una existencia eterna y luego le atribuye una nota que especifica más esa eternidad, esto es, además de que el fuego (πῦρ) sea eterno (“siempre ha sido, es y será”), es algo que *siempre* es viviente, es αἰεὶζῶον, siempreviviente¹⁷. Esto no es meramente una predicación,

¹³ PLUT., *De E.* 8, 388 D, E: πῦρὸς τε ἀνταμοιβῆ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός.

¹⁴ CLEM., *Stromat.*, V, 104, 1: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

¹⁵ Cf. G. S. KIRK 1962²: 325-326.

¹⁶ R. MONDOLFO 1934: 54 ss, 2007: 251. Cf. también, para la discusión G. S. KIRK 1962²: 310 ss.

¹⁷ No podemos entrar aquí en la intrincada discusión acerca de si la fórmula ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται tiene sentido existencial (εἶναι, un verbo enclítico, se acentúa cuando tiene valor existencial) o bien copulativo. Nuestra interpretación, en todo caso, no depende de la puntuación entre la fórmula antedicha y πῦρ αἰεὶζῶον, que ha provocado la controversia desde H. GOMPERZ 1923, puesto que, en general y para no complicar el asunto, pensamos que la fórmula de eternidad que aparece en el fragmento no indica sino a la eternidad de κόσμος como modalidad de la predicación principal de la frase, que sería κόσμος = πῦρ αἰεὶζῶον. Cf. G. S. KIRK 1962²: 307 ss, Kirk pone un punto en alto entre ἔσται y πῦρ; MONDOLFO 2007: 249-253, donde se explica la controversia y sus razones, inclinándose a la no necesidad de puntuar en aquel lugar del fragmento; ΚΑΗΝ 1979: 134, entiende que el predicado de κόσμος es πῦρ αἰεὶζῶον.

sino que nos dice algo respecto de cómo entiende Heráclito el mundo en general, esto es, como algo viviente, vivo.

Sin duda que esto está en concordancia con el sentir propio de su tiempo respecto de cómo concebir el mundo que nos rodea, la *natura*¹⁸. Esta vida del fuego está constituida por un encenderse (ἄπτεσθαι) y un apagarse (ἀποσβέννυσθαι) regulado por, entendemos, una justicia cósmica (presente, p. e., en el Fr. B 94: “*El sol, pues, no traspasará sus medidas [μέτρα]; si no las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo*”¹⁹) pues su movimiento, las πυρὸς τροπαί de las que hablamos a propósito del Fr. B 31, que no son más que sus mutaciones, su ἀνταμοιβή, están reguladas por ciertas medidas inquebrantables. Estas μέτρα reguladoras mientan una necesidad en el acaecer del fuego, dando a conocer que su movimiento a parte de ser regulado, es necesario. Pero ahí donde nos hacemos la pregunta sobre qué es o a qué se refiere Heráclito con esto, es donde puede haber vislumbre de la divinidad, porque si tomamos conjuntamente el Fr. B 90, donde todas las cosas son mutaciones del fuego, y el Fr. B 30, donde el fuego es el cosmos eterno y vivo que se mueve de manera regulada, podemos equiparar esta asimilación: fuego = todas las cosas (πῦρ = ἅπαντα), a lo divino, que también puede presentarse bajo la forma: divinidad = todas las cosas, como veremos a continuación.

2. θεός

El tema del θεός heraclíteo es sumamente complejo. Intentemos desgranarlo para ver las relaciones que contiene. Es destacable, en primer lugar, el estatus ontológico en el que Heráclito coloca al θεός, por lo que debemos revisar a grandes rasgos el conjunto de fragmentos B 82, B 83, B 78 y B 102. En el Fr. B 82: “*El más bello de los monos es feo al compararlo con la especie de los hombres*”²⁰, Heráclito compara el mono con el hombre y coloca en una suerte de “escala de seres” al hombre por sobre el mono, pero en el Fr. B 83 ve al propio hombre

¹⁸ Cf. S. SAMBURSKY 2011: 66, 269, 301-2; W. GUTHRIE 1991; W. JAEGER 1982; O. GIGON 1980: 221; A. CAPPELLETTI 1974: 19 ss.

¹⁹ PLUT., *De exil.* II, 604 a: ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. También puede revisarse la otra ocurrencia de Δίκη, en el Fr. B 28, donde Dike ya no aplica su castigo, según Heráclito, a los fenómenos naturales y sus limitaciones, sino a las faltas de los hombres: Δίκη καταλέγεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας, esto es, Dike rige todo, no se agota en resguardar los μέτρα del κόσμος, sino que también toca la esfera antrópica.

²⁰ PLAT., *Hipp. maior*, 289 a: πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροὺς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν.

como un mono si es comparado con el θεός: “*El más sabio de los hombres parecerá un mono en comparación con Dios, en sabiduría, hermosura y todo lo demás*”²¹. Heráclito agrega, especificando por qué Dios es superior al hombre, que el conocimiento divino es el verdadero, no el humano, como queda recogido en Orígenes, quien nos transmitió el Fr. B 78: “[Heráclito a través de Celso]: «*porque el hábito (ἦθος) humano no tiene conocimientos verdaderos, el divino en cambio los tiene*»”²². Aquí es donde comienza la tipificación de la calidad del θεός de Heráclito. Para él, dios o lo divino, es superior en todo sentido al hombre, en todo sentido. Tanto es así que llega a enunciar una característica que sobrepasa todo el conocimiento humano, caracterizado por la división, por la parcelación de la realidad en compartimentos aislados a veces, someramente juntos, otras, y enuncia una característica de lo divino que se escapa a toda comprensión humana, puesto que va más allá de la misma, una intuición omniabarcante que tiene que ver, en nuestra interpretación, con la comprensión necesaria acerca de que, según Heráclito, el hombre debería tener –porque está facultado para ello– la comprensión respecto al contenido del λόγος, que no podemos tocar en esta presentación; se trata del Fr. B 102: “*Para el Dios [τῷ θεῷ] todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas y otras justas*”²³, es decir, las injusticias que nosotros consideramos más atroces, ayer y hoy, para la mirada divina, para su comprensión, son justas, bellas y buenas. Lo divino está más allá de lo humano de una manera tan absoluta que llega a ser difícil pensarlo dentro del pensamiento de Heráclito.

Pero es otro el motivo por el que se relaciona πῦρ con θεός: la analogía que presenta el famoso Fr. B 67, y que nos estaría dando noticias acerca de la relación posible que existe entre la noción de θεός y la de πῦρ en la filosofía heraclítea. Este fragmento está recogido por Hipólito de Roma en el libro IX de su Refutatio omnes haeresium, y se da una referencia a dios o lo divino que es, en palabras de Kirk: “una idea distinta de θεός de la que se deriva de otros fragmentos existentes. Los fragmentos 5, 24, 30 y 53 mencionan θεοί en un sentido puramente tradicional”²⁴. He aquí el Fr. B 67: “*Dios es: día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; él toma diferentes formas, lo*

²¹ PLAT., *Hipp. maior*, 289 b: ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.

²² ORIG., *C. Cels.*, VI, 12: [aus Celsus] ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει.

²³ PORPHYR., *Quaest. hom.*, ad Δ 4: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπελήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

²⁴ G. S. KIRK 1962²: 188.

*mismo que el fuego, que al mezclarse con los sahumerios (inciensos) es llamado según el aroma de cada cual de estos*²⁵. Se ve con claridad que θεός es pensado aquí, en el sentido en que Hipólito lo expresa, como τὰναντία ἅπαντα, la totalidad de los opuestos. Pero si nos preguntamos por qué se da el caso que dios sea “la totalidad de los opuestos”, podemos pensar que los opuestos son el mismo mundo, la ordenación, el κόσμος en que nos encontramos, aquel que apareció en el Fr. B 30 como identificado con el eterno fuego siemprevivo. Entonces, si κόσμος es un fuego siemprevivo y lo divino se transforma como el fuego, podemos relacionar el fuego con lo divino, al modo de dos nombres para representar la misma esencia: el cambio mesurado de dos polaridades en relación. Si esto es así, θεός vendría a tener el mismo valor que πῦρ, sería un θεῖον πῦρ. En este sentido, podemos afirmar ya que θεός es equivalente, como veníamos diciendo a propósito de la relación fuego = todas las cosas (πῦρ = ἅπαντα), a todas las cosas, puesto que en la filosofía de Heráclito todo lo que hay no es más que los opuestos. La realidad está constituida por los opuestos y su lucha no es sino su devenir, su movimiento y su avance histórico. Por ello, en palabras de Gustavo Fernandez, autor del libro *Heraclito: Naturaleza y Complejidad*, donde pone sus esfuerzos en relacionar la filosofía heraclítica con el pensamiento de Edgar Morin: “Lo divino es la plena expresión de la unidad oculta del cosmos, la contemplación global del mismo (...) Lo divino radica en el ajuste creador e intercesor que en toda transformación y pugna se manifiesta como tensión. Se trata de la naturaleza desde un punto de vista unitario e invisible, pero también de cada una de sus disputas y dinamisismos visibles, es decir, se trata del logos mismo que la gobierna”²⁶. Volveremos sobre el tema del λόγος en el apartado siguiente. Es importante resaltar aquí la idea de mirar desde el punto de vista invisible y desde el punto de vista visible, puesto que aquí se ve claramente el resultado de pensar el fuego, lo divino y el λόγος como algo unitario, pues lo que resulta de ello es entender la unicidad del fundamento

²⁵ HIPPOCR., *Ref.*, IX, 10, 8: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ «πῦρ», «ὅ» ὁκόταν συμμιγῆι θυώμασιν ὀνομάζεται καθ’ ἡδονὴν ἐκάστου. Texto y traducción de M. Marcovich, Cf. MARCOVICH 1968: 98. Preferí utilizar la traducción de Marcovich especialmente porque elimina la glosa explicativa de Hipólito entremedio del texto, que Mondolfo mantiene y no distingue del resto del fragmento de manera explícita. Cf. también el comentario de KIRK 1962²:184-188. La traducción de Kirk es como sigue: “God is day night, winter summer, war peace, satiety hunger –all the opposites, this is the meaning– and undergoes alteration in the way that fire, when it is mixed with spices, is named according in the scent of each of them”. Donde las cursivas son una “explanatory gloss” de Hipólito. Puede verse también la revisión de las tres alternativas propuestas para la laguna del texto en R. MONDOLFO 2007: 205-211.

²⁶ G. FERNÁNDEZ 2011: 100

de todo según Heráclito y que ese mismo fundamento es tanto *trascendente* como *inmanente*, como se mostrará cuando atendamos a la noción de λόγος.

Ahora bien, si nos preguntamos qué carácter ontológico, qué dignidad posee el θεός aquí conjuntado con los opuestos, se nos aparece el Fr. B 114, donde Heráclito dice taxativamente que todas las leyes humanas provienen, se alimentan, de una única ley divina y que quien comprenda esto está fortaleciéndose con lo común de las cosas, además de actuar con inteligencia, es decir, ser sabio. El fragmento reza: “*Los que hablan con inteligencia es menester que se fortalezcan con lo que es común a todos, así como una ciudad con la ley, y mucho más fuertemente. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la única ley divina; ésta, en efecto, impera tanto cuanto quiere, y basta a todas las cosas y las trasciende*”²⁷. Lo que hace Heráclito aquí es decir que hay una ley divina que es superior a toda ley humana y que la gobierna de manera absoluta; ninguna institución humana, en el sentido de instituir, puede escaparse a ella, que gobierna cuanto quiere, abarcándolo todo y aun sobrando en cuanto a su superioridad.

¿Pero qué dice esta ley divina, este νόμος θεῖος del fragmento antedicho? ¿Cual es el contenido de la ley divina, lo que en definitiva hace o posibilita el movimiento ordenado del fuego divino? O mejor dicho, ¿qué tiene que ser esta ley divina para que todo acontezca como acontece según Heráclito? La ley divina da claras luces de ser lo mismo que el λόγος. Vamos por ello.

3. λόγος

Aquí el camino comienza a ponerse pedregoso. Partamos primero de la discusión en torno al sentido de la palabra λόγος en el Fr. B 1²⁸ de Heráclito, leemos primero el griego y luego la traducción que adoptamos:

“τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι
καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων
γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι

²⁷ Στοβ., *Floril.*, I, 179: ζῆν νόμοι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῶι ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμοι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. Para περιγίνομαι, quizá una traducción más ajustada al sentido de la palabra sea ‘es mejor’, ‘es superior’, ‘supera’, etcétera, pensando que ‘las trasciende’ está cargada de sentido metafísico que es poco probable que lo tuviera en tiempos de Heráclito. Puede verse una traducción más moderada en MARCOVICH 1968: 40: “...basta a todas (las leyes humanas), y aun sobra.”

²⁸ SEXT. EMP., *Adv. Math.*, VII, 132.

καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται [*Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando como está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos*]²⁹.

Esto es el grueso de lo que el λόγος significa en Heráclito. Pero hay aquí una ambigüedad, porque los editores modernos han discutido el sentido preciso de esta palabra hasta el cansancio. Lo que ha quedado bastante claro en la discusión es que hay al menos dos sentidos de λόγος en B 1, el de “discurso”, por un lado, y con ello se “aterriza” un poco el asunto y este λόγος se estaría refiriendo nada más que a las propias palabras de Heráclito, lo que no deja de ser problemático, en la medida en que este sentido choca con el segundo sentido que ven los eruditos en este término, el de una suerte de “ley universal” o “ley del devenir”, obedeciendo a la sentencia “...γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε...” del fragmento en cuestión, pues se pone de relieve algo más que la mera cualidad de discurso al λόγος, tesis que encontraría apoyo en el afamado B 50, donde Heráclito hace referencia a algo que no es él y que no puede ser tampoco su discurso (οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας...), porque no tendría mucho sentido que dijese que no hay que escucharle a él sino a su discurso, por lo que aparece ahí el λόγος como algo externo, cuyo contenido haría pensar en que “todo es uno”. De ahí que muchos de los editores no traduzcan la palabra³⁰.

²⁹ La traducción es de R. Mondolfo. Marcovich traduce en la misma línea: “Of this Truth, *real* as it is, men always...” Cursivas mías. Pero por ejemplo A. GARCÍA CALVO 2006³, traduce: “Esta razón, siendo ésta siempre como es, pasan los hombres...”, o J. E. RIVERA 2006: “De este logos que es siempre llegan a ser incomprendedores...”, G. S. KIRK 1962²: 33, por su parte: “Of the Logos which is as I describe it men always...”.

³⁰ Por ejemplo G. S. KIRK 1962²: 33, R. MONDOLFO 2007: 30, J. E. RIVERA 2006, KIRK-RAVEN-SCHOFIELD 1987, S. N. MOURAVIEV 2006: 2. Nuestra opción de traducción es la misma, no traducir λόγος, considerando principalmente la polisemia que este término tiene en el discurso de Heráclito. Puede verse, a parte del análisis de los 11 sentidos que tiene λόγος en época arcaica de W. K. C. GUTHRIE 1984: 395-400, el texto de E. HÜLZS 2001: 73 ss, donde analiza los 9 sentidos que encuentra él en este vocablo en Heráclito. En la línea de quienes se aventuran a traducir sobran las interpretaciones, por ejemplo, Marcovich traduce según el significado de los fragmentos, como en B 1, donde vierte λόγος por “Truth”, en B 39 (M 100) por “account” y en B 45 (M 67) por “measure”, y así otros como G. Colli (*espressione*), A. Capizzi (*testo*), A. G. Calvo (razón).

Además de esta dificultad, existe otro problema tradicional al abordar este fragmento y es el de puntuarlo o no, para salvar la equívocidad que presenta la forma ἄεί ahí donde está en B 1, pues, como es sabido desde Aristóteles, es complicado saber a qué parte de la formulación se refiere, si al λόγος o bien a los ἄνθρωποι, lo que resultaría en interpretaciones muy diversas del pensamiento de Heráclito. En la traducción que hemos adoptado, Mondolfo elige cargar el adverbio a los ἄνθρωποι, quedando la frase: “siempre se muestran los hombres incapaces...”, lo que en cierto sentido es verdad, pero no puede serlo de manera absoluta, sobre la base de las características del discurso y de las posibles intenciones de Heráclito tanto al escribirlo y depositarlo en el Artemision como al declamar su enseñanza oralmente, puesto que la negación así de absoluta de comprensión a los hombres choca no sólo con la lógica de la comunicabilidad del discurso, sino con la propia inteligencia del texto (que va dirigida especialmente a los hombres) no menos que con algunos de los propios fragmentos de Heráclito³¹, como son el Fr. B 116: “*a todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios*”³², y también el Fr. B 113, entre otros³³: “*común es a todos la inteligencia*”³⁴, donde es evidente que Heráclito no pensó que el hombre fuese incapaz *siempre* de comprender.

Sumado a este problema, existe otro escollo a que atenderse para analizar el proemio del libro de Heráclito, y es el pronombre τοῦδ’ que aparece entre λόγος y ἐόντος. En la traducción utilizada se vierte este pronombre ὅδε ἦδε τότε por “real”, lo que no deja de tener sentido si pensamos que en el diccionario de Liddel & Scott, significa “más claramente lo que está presente, lo que puede ser visto o señalado”, con lo cual “real” tiene sentido pleno. Pero el problema se suma al de la posición del ἄεί, puesto que si decimos que el “lógos es real”, no decimos lo mismo si lo reforzamos diciendo que es real “siempre”. Pero como hemos adoptado la posición del ἄεί más hacia el lado del lógos, tenemos que decir que el λόγος es real y que lo es siempre³⁵.

Ahora bien, concentremos la atención en lo siguiente. El fragmento nos dice que todo (πάντα) nace, sucede, viene a ser, acontece, según o en función de este λόγος. Esto significa que el λόγος da fundamento a todo lo que hay, pues en

³¹ Puede verse al respecto el análisis de M. GARCÍA QUINTELA 1992: c. III.

³² STOB. *Floril.*, III, 5, 6: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

³³ Como B 34, B 112, B 17, B 87, B 55, B 19.

³⁴ STOB. *Floril.*, I, 179: ξυνὸν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν.

³⁵ Ver la propuesta de A. GARCÍA CALVO 2006³: 32-33.

ordenación a él es que hay lo que hay. Por ello que en el Fr. B 2: “*Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es común. Pero aun siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular*”³⁶, Heráclito dice que el λόγος es común a todos, es decir, un algo que pertenece a todo hombre a la vez que lo abraza. Esto no puede apuntar a otro sitio que a la ley divina con la que, volviendo al Fr. B 114, dice Heráclito deben fortalecerse los que hablan con inteligencia, los sabios, es decir, con el λόγος ξυνός del Fr. B 1 y B 2³⁷. Por su parte, el λόγος pertenece a todo hombre, no sólo porque éste está incluido en el mundo que el λόγος regula, ordena, ya que no se trata de la simple inclusión en el orden del mundo, como simple parte en un todo. Lo que hace que el λόγος pertenezca de alguna manera al hombre, no es la mera participación, sino la total y absoluta unión que establece Heráclito, y hasta subordinación podríamos decir, entre el hombre y la ley divina o λόγος, puesto que en el Fr. B 45: “*Los límites del alma, por más que procedas, no lograrás encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos*”³⁸, Heráclito nos pone al descubierto que nuestra alma posee un hondo λόγος, esto es, que su esencia es tener un λόγος que es difícil de encontrar, por más que nos esforcemos. Pero esto no es un mero decir, y he aquí la clave del asunto, donde la filosofía heraclítica toma un carácter unitario tremendamente profundo. Hemos hablado de λόγος en el sentido de principio o norma del mundo, ley del devenir, y es justamente en este sentido que tiene que entenderse la así llamada “doctrina del λόγος” en Heráclito, para dar fuerza a su discurso, a su propio λόγος, y entender que lo que está pensando, o lo que nos invita a pensar su filosofía como una filosofía total, si se nos permite el término, en la que se abarca toda esfera humana y se unifica en una nueva visión de la realidad.

Si se observa, hemos alcanzado lo suficiente para llegar a plantear la *inmanencia* y *trascendencia* unísona del λόγος que, como ya ha quedado de manifiesto, puede entenderse de igual modo que el πῦρ y el θεός. Esta aparente paradoja inmanente-trascendente no es sino la culminación de la sabiduría heraclítica, su

³⁶ SEXT. EMP., *Adv. Math.*, VII, 133: διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ <ξυνῶι, τουτέστι τῷ> κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐνότος ξυνῶ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν; valga la glosa de Sexto “... τουτέστι τῷ κοινῶ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός...” que aclara de alguna manera la relación de sinonimia entre el arcaico ξυνός y el clásico κοινός. Cf. G. S. KIRK 1962²: 57.

³⁷ Cf. R. MONDOLFO 2007: 155-165; W. JAEGER 1952: 111-128; G. S. KIRK 1962²: 33-71. S. AGUILERA 2013: 27 ss.

³⁸ DIOG. LAERT., *Vit. Phil.*, IX, 7: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὴν λόγον ἔχει. Cf. Además, B 115, B 89 y B 72.

punto más alto y su verdad más honda, la unidad total de todas las cosas³⁹. Que acaba en el famoso Fr. B 50: “no escuchando a mí, sino al *lógos*, sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno”⁴⁰, donde Heráclito reafirma este saber total.

Consideraciones finales

Este saber *total* se presenta precisamente en el contenido del saber al que llega el hombre según Heráclito, es decir, el contenido del *lógos*: todo es uno, una unidad comprensiva de todo, a nivel tanto epistemológico como ontológico. Este *lógos*, que es a la vez un contenido accesible al hombre mediante su inteligencia y una norma del devenir, pues regula todo acontecer con su ser: el devenir de los contrarios, es tanto trascendente como inmanente. *Trascendente* en la medida en que Heráclito ha dicho en el Fr. B 108 que lo sabio está πάντων κχωρισμένον y en el Fr. 114 que la ley divina alcanza para todo y aun sobra o sobrepasa, περιγίνεται. *Inmanente* en la medida en que la propia alma del hombre tiene un βαθὺς λόγος, pero también en la medida en que el *lógos* esta ahí, frente a nuestras narices, en aquello de lo que podemos tener alguna experiencia, en aquello de lo que podemos tener alguna comprensión, es decir, en nosotros mismos y en el mundo que nos rodea. Aunque, sin bien es cierto que esto es así, hablar de trascendencia e inmanencia en el pensamiento de Heráclito resulta anacrónico, y sólo pueden utilizarse legítimamente estos términos para explicar la realidad a la que Heráclito está haciendo referencia, nada más que para eso, pues para abarcar de la misma forma, o al menos de una manera semejante, lo que quiso decir el efesio, debemos trascender las determinaciones dualistas, como resulta también la dualidad trascendente-inmanente. Por ello Heráclito, además de proponer un saber tal, nos invita más que a aprender un mero saber, a trascender todo saber y a trascender nuestras experiencias habituales en buscas de aquella unidad a la que indica el *lógos* dentro de su filosofía.

Para finalizar, y no extender la discusión más de lo necesario, una cita de Jaeger, quien simplemente ha intuido profundamente un sentido valiosísimo en

³⁹ Cf. G. FERNÁNDEZ 2011: 99: “Cuando Heráclito habló de «la divinidad» como instancia donde coinciden y se resuelven las oposiciones (cfr. 22 B 67 DK), parece evidente que estaba pensando en el *lógos*, contraponiendo el calado de este conocimiento, la «sabiduría», con el limitado conocimiento que tienen los hombres de esta norma cósmica que da lugar a la *coincidentia oppositorum*. Lo que Heráclito quiere decir es que, en contra de nuestra propia experiencia, que distingue una cosa de otra, que enfrenta una cosa con otra, el sabio es capaz de ver que, lo que se presenta de modos tan diversos, oculta en su fondo una identidad en la oposición”. Cf. Además, W. JAEGER 1962²: 177 ss, 1952: 118 ss; W. GUTHRIE 1984: 444.

⁴⁰ HIPPI., *Ref.*, IX, 9: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι. Las negritas son mías.

las palabras de Heráclito y que resume, en alguna medida, lo que hemos querido mostrar aquí:

“Heráclito funda el dominio de la sabiduría cósmica, superior a la inteligencia ordinaria de los hombres, en su original doctrina de los contrarios⁴¹ y de la unidad del todo⁴². También esta doctrina de los contrarios se halla en parte íntimamente relacionada con las representaciones físicas concretas de la filosofía natural milesia. Pero su fuerza vital no procede de las sugerencias de otros pensadores, sino de la intuición inmediata del proceso de la vida humana que se concibe como una biología que abarca, en una unidad compleja y peculiar, lo espiritual y lo físico como hemisferios de un solo ser”⁴³.

Abreviaturas de Fuentes Utilizadas			
Clem. = Clemente <i>Stromat.</i>	<i>Stromateis</i> (<i>Misceláneas</i>)	Plat. = Platón	
Diog. Laert. = Diógenes Laercio		<i>Hipp. maior</i>	<i>Hippias Maior</i> (<i>Hípías Mayor</i>)
<i>Vit. Phil.</i>	<i>Vitae Philosophorum</i> (<i>Vida de los filósofos</i>)	Plut. = Plutarco	
Hipp. = Hyppolitus		<i>De E.</i>	<i>De E apud Delphos</i> (<i>Sobre la E de Delfos</i>)
<i>Ref.</i>	<i>Refutatio omnium haeresium</i> (<i>Refutación a todas las herejías</i>)	<i>De exil.</i>	<i>De exilio</i> (<i>Sobre el Exilio</i>)
Orig. = Origenes		Porphyr. = Porfirio	
<i>C. Cels.</i>	<i>Contra Celsum</i> (<i>Contra Celso</i>)	<i>Quaest. Hom.</i>	<i>Quaestiones Homericæ</i> (<i>Cuestiones Homéricas</i>)
		Sext. Emp. = Sexto Empírico	
		<i>Adv. Math.</i>	<i>Adversus Mathematicos</i> (<i>Contra los matemáticos</i>)
		Stob. = Estobeo	
		<i>Floril.</i>	<i>Florilegium</i> (<i>Antología</i>)

⁴¹ Es original en el sentido propio que tiene en Heráclito, puesto que es sabido que el lenguaje de oposiciones es una forma estilística propia de su tiempo, Cf. H. FRÄNKEL 2004²: 349, n. 2.

⁴² Si bien es cierto esta idea general ya aparece en la época de Heráclito, donde se concibe como unitario cosmos y hombre, el peso y originalidad de Heráclito en este tema radica especialmente en comprender al hombre mismo como parte activa y con responsabilidad sobre sí mismo en el decurso o devenir del propio mundo. Cf. especialmente W. JAEGER 1962²: 178, 180.

Referencias bibliográficas

AGUILERA, S., (2013) “La Política del Lógos: Reflexiones sobre el pensamiento político de Heráclito de Éfeso”, en *Byzantion Nea Hellás*, 32, pp. 13-35.

BARRUECOS, B., (2012) “Quaestiones Heracliteae. Análisis y comentario de los Nuevos ensayos sobre Heráclito”, *Diánoia*, vol. LVII, n° 69, pp. 185-209.

BENVENISTE, ÉMILE (1983) *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus.

BERNABÉ, ALBERTO (2009) “Expresiones polares en Heráclito”, en HÜLSZ PICCONE, E., (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito*, México, pp. 103-137.

CABALLERO, RAÚL (2008) “Las musas jónicas aprenden a escribir: ley escrita y tratado en prosa en los milesios y Heráclito”, *Emerita*, vol. 76, n° 1, pp. 1-33.

CAPIZZI, ANTONIO (1979) *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Roma: Dell’ateneo & Bizzarri.

CAPELLE, WILHELM, (1981) *Historia de la filosofía griega*. Trad. de Emilio Lledó, Madrid: Gredos. 1° ed., W. de Gruyter, Berlín, 1954.

CAPPELLETTI, ANGEL (1974) *Diogenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica*, Maracaibo: Universidad del Zulia.

CHANTRAINE, PIERRE (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.

COLLI, GIORGIO (2010) *La sabiduría griega III: Heráclito*, Madrid: Trotta.

CONCHE, MARCEL (1986) *Héraclite: Fragments*. Paris: PUF.

DIELS, HERMAN y KRANZ, WALTER (1974) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín: Weidmann.

FERNÁNDEZ, GUSTAVO, (2011) “Lo divino como resolución de la oposición en el pensamiento de Heráclito”. En *Fragmentos de filosofía*, N° 9, pp. 97-116.

FRÄNKEL, HERMANN, (2004²) *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Madrid: A. Machado Libros.

⁴³ W. JAEGER 1962²: 179-180; Cf. también W. GUTHRIE 1984: 444: “Para Heráclito, como hijo de su tiempo, no sería ilógico, sino natural pensar en el principio divino no sólo como inmanente, sino también como externo”. Asimismo W. CAPELLE 1981: 76-77, llega a caracterizar la teoría del *lógos* heraclíteo y su visión general del mundo como el “panteísmo más sublime” o como un “monismo panteísta”.

GARCÍA CALVO, AGUSTÍN (2006³) *Razón Común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*, 1985¹, Zamora: Lucina.

GARCÍA QUINTELA, MARCO (1992) *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid: Taurus.

GIGON, OLOF, (1980) *Orígenes de la filosofía griega, de Hesíodo a Parménides*, Madrid: Gredos.

GUTHRIE, W. K. C., (1984) *Historia de la Filosofía griega*, Tomo I, Madrid: Gredos.

HÜLSZ, E., (2009) *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del 2º Symposium Heracliteum*, México D. F: UNAM.

_____, (2001) ΛΟΓΟΣ: *Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México D. F: UNAM, (Tesis Doctoral)

JAEGER, W., (1962²) *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 18º reimp. 2006.

_____, (1952) *La teología de los primeros filósofos griegos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1º reimp. 2003.

_____, (1982) *Alabanza de la ley: los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Madrid: Centro de estudios Constitucionales.

KAHN, CHARLES, (1979) *The art and thought of Heraclitus*, London: Cambridge University Press.

KIRK, GEOFFREY STEPHEN (1962²) *Heraclitus, the cosmic fragments*, Great Britain: Cambridge University Press.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M., (1987) *Los filósofos presocráticos*, 2º ed., Madrid: Gredos (ed. inglesa, *The presocratic Philosophers*. Cambridge University Press, 1957)

KOSTAS, AXELOS, (1962) *Héraclite et la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit.

KRANZ, WALTHER (1949) "Der Logos Heraklits und der Logos des Johannes", *Rheinisches Museum für Philologie*, Sauerländer Verlag, Neue Folge, 93 Bd. 1 H., pp. 81-95.

LAERCIO, DIÓGENES, (2007) *Vidas de los filósofos más ilustres*, Trad. Carlos García Gual, Madrid: Alianza.

MARCOVICH, MIROSLAV (2003) *Heraclitus, greek text with a short commentary* (Editio Maior). Academia Verlag, Sankt Agustin, 2º ed. (Edición aumentada de la 1º ed. MARCOVICH, M, Heraclitus, greek text with a short commentary. U.

Andes, Mérida, Venezuela, 1967 y de la edición italiana, Eraclito. Frammenti. La Nuova Italia, Firenze, 1978)

_____, (1968) *Heraclitus. Texto griego y versión castellana* (Editio Minor). Mérida: Talleres Gráficos Universitarios.

MONDOLFO, RODOLFO (2007) *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, 13° ed., México: S. XXI.

_____, (1935) *L'infinito nel pensiero dei greci*. Firenze: Felice le Monnier. (Ed. cast. Aumentada, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Imán, 1952.)

MOURAVIEV, SERGE (2006) *Heraclitea III.3.B/i. Les Fragments du Livre d'Héraclite. Les textes pertinents. Textes, traductions, apparats I-III*, Academia Verlag: Sankt Agustin.

NUSSBAUM, MARTHA, (1972) “ΨΥΧΗ in Heraclitus”, *Phronesis*, 17, pp. 1-16; 153-170.

PÒRTULAS, JAUME, (1993) “Heráclito y los *maîtres à penser* de su tiempo”, *Emerita*, vol. 61, n° 1, pp. 159-176.

RIVERA, J. E., (2006) *Heráclito el esplendente*. Santiago: Brickle Ediciones.

SAMBURSKY, S., (2011) *El mundo físico de los griegos*. Trad. Ma. José Pascual Pueyo, Madrid: Alianza.