

Quaestiones Heracliteae. Análisis y comentario de los *Nuevos ensayos sobre Heráclito*

BERNARDO BERRUECOS FRANK

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona

Becario (APIF-UB)

bernardoberruecos@gmail.com

Resumen: Este artículo ofrece un análisis y un comentario general de los dieciséis estudios que componen el libro compilado por Enrique Hülsz Piccone, *Nuevos ensayos sobre Heráclito*, el último compendio de investigaciones sobre la filosofía del Oscuro de Éfeso, donde se reúnen las actas del Segundo Symposium Heracliteum celebrado en junio de 2006 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, ocasión en la que algunos de los especialistas más reconocidos de la comunidad internacional se reunieron para presentar sus trabajos sobre Heráclito.

Palabras clave: filosofía, conocimiento, *lógos*, recepción, doxografía, flujo

Abstract: This article aims to analyze and discuss the sixteen studies that compose the book edited by Enrique Hülsz Piccone, *Nuevos ensayos sobre Heráclito*, which is the latest compendium of studies on the philosophy of the Obscure of Ephesus. This volume gathers the proceedings of the Second Symposium Heracliteum held in June 2006 at the Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, where some of the most renowned specialists of the international community came together to present their work on Heraclitus.

Key words: philosophy, knowledge, logos, reception, doxography, flux

Debe ser motivo de celebración que la Universidad Nacional Autónoma de México, gracias al trabajo diligente y riguroso de Enrique Hülsz Piccone, único organizador del congreso, compilador del volumen y autor de uno de sus artículos, haya publicado las actas del Segundo Symposium Heracliteum, celebrado en junio de 2006 en las instalaciones de la Facultad de Filosofía y Letras y honrado por la presencia de algunos de los especialistas más renombrados y prestigiosos de la comunidad internacional en el ámbito de la filosofía griega, particularmente, la presocrática. El volumen, titulado *Nuevos ensayos sobre Heráclito*,¹ recoge dieciséis de las veinte contribuciones que formaron parte del simposio,

¹ Enrique Hülsz Piccone (comp.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 2009.

precedidas por una breve presentación del compilador. Las versiones de los trabajos no sólo son producto de las investigaciones particulares que los participantes realizaron con motivo de su presentación oral en el seno del simposio, sino que también constituyen el resultado de las fructíferas discusiones que se suscitaron en esos días y de las revisiones minuciosas y pormenorizadas de sus autores. Todos los textos, con excepción de uno (Carl Huffman, “La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129”),² se publican en la lengua original en que se presentaron; el resultado es un volumen multilingüe (francés, inglés, italiano y español) de la más alta calidad académica. El cuidado de la edición resulta evidente, no sólo por la casi absoluta ausencia de erratas, tanto en el texto griego como en el de cada ponencia, sino también por la estricta homogeneidad en la disposición visual de los materiales, así como por el respeto a los criterios de transliteración del griego fijados por cada uno de los autores. Quizá el único reproche justo que podría formularse es la falta de un *Index locorum*, que habría resultado útil para los lectores.

Desde la publicación de las actas del primer Symposium Heracliteum (Rossetti 1983), llevado a cabo en la Universidad de Chieti en 1981, a la aparición de los *Nuevos ensayos sobre Heráclito*, los estudios heraclitianos se han visto ampliamente enriquecidos, no sólo en lo que concierne al trabajo filológico e histórico, sino también al interpretativo.³ Catorce años antes de la celebración de aquel simposio, Miroslav Marcovich había publicado ya su edición y comentario a los fragmentos de Heráclito (Marcovich 1967); dos años antes del encuentro, el libro de Charles Kahn (1979) había visto la luz y sólo un año antes lo había hecho el tercer volumen de *La sapienza greca* de Giorgio Colli (1980); los tres son trabajos de una importancia insoslayable para la heraclitología contemporánea. De aquel entonces a ahora, la bibliografía sobre

²Huffman 2008, traducido del inglés al español por Enrique Hülsz con el permiso de la Oxford University Press.

³Uno de los artículos más importantes de las actas del primer simposio heraclitano fue, sin duda, el de Walter Burkert (“Eraclito nel Papiro de Derveni: due nove testimonianze”, en Rossetti 1983, pp. 37–42), estudio que abrió el camino para una serie de trabajos sobre Heráclito y el Papiro de Derveni, entre ellos: S.N. Mouraviev, “The Heraclitean Fragment of the Derveni Papyrus” (1985); D. Sider, “Heraclitus B3 and 94 in the Derveni Papyrus” (1987); A.V. Lebedev, “Heraclitus in P. Derveni” (1989); y L. Schönbeck, “Heraclitus Revisited (Pap. Derveni Col. I lines 7–11)” (1993). Todos estos estudios se han retomado en los trabajos más recientes sobre este tema, por ejemplo, el capítulo 9 de G. Betegh, “Physics and Eschatology: Heraclitus and the Gold Plates” (2004); o el trabajo de David Sider, “Heraclitus in the Derveni Papyrus” (1997).

el Oscuro de Éfeso ha disfrutado de un incremento considerable, no sólo en ediciones críticas y traducciones, sino, sobre todo, en artículos y estudios sobre aspectos particulares. Por ejemplo, dentro del rubro de ediciones y traducciones, merece la pena mencionar, en el ámbito anglosajón, la de Thomas Robinson (1987), la de Marcel Conche (1986) en el ámbito francés y, en lengua española, la magnífica edición crítica y el comentario de Agustín García Calvo (1985). Ahora bien, ningún estudio que se emprenda hoy en día sobre Heráclito puede prescindir de la obra monumental de Serge Mouraviev (1999–), que contará con cerca de veinte volúmenes, nueve de los cuales han ido apareciendo en el transcurso de los últimos años.

Dentro del rubro de los estudios y artículos sobre las diversas cuestiones heraclitianas, sólo hacer mención de los más representativos excedería con mucho el espacio destinado a esta nota crítica; sin embargo, puede decirse con seguridad que todos los autores que colaboran en los *Nuevos ensayos sobre Heráclito* son, cada uno en su contexto y en su especialidad, algunos de los interlocutores principales del actual diálogo internacional en torno al pensamiento del filósofo de Éfeso.⁴

Así pues, este libro representa un hito para los estudios de la filosofía antigua en México, no sólo por la calidad de los estudios que lo componen y que constituyen, en definitiva, la cumbre de los estudios internacionales en filosofía presocrática, sino también por la promoción y el desarrollo de nuevas investigaciones que el simposio y la publicación de sus actas ha supuesto; por ejemplo, a través de la fundación de la Asociación Internacional de Estudios Presocráticos, cuyo presidente durante el periodo 2010–2012 fue precisamente Enrique Hülsz Piccone, quien organizó en enero de 2012 el tercer congreso internacional de la

⁴ Los trabajos de Daniel Graham, por ejemplo, “Heraclitus’ Criticism of Ionian Philosophy” (1997) y *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy* (2006), han venido a consolidar, entre otras cosas, una interpretación de la filosofía de Heráclito como respuesta crítica a la filosofía milesia. Por su parte, Herbert Granger (“Argumentation and Heraclitus’ Book” (2004a); “Death’s Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise” (2000), y “Heraclitus’ Quarrel with Polymathy and Historie” (2004b)) ha insistido en el optimismo epistemológico heraclitiano, defendiendo el carácter abierto de la verdad y del *lógos*, a pesar de que la mayoría de los hombres es incapaz de reconocerlo. De esta forma, se define con mayor claridad la posición crítica de Heráclito frente a la tradición, lo cual será también el objeto de estudio de su artículo en este volumen. En otro registro, Gábor Betegh (“On the Physical Aspect of Heraclitus’ Psychology” (2007)) ha examinado minuciosamente las intersecciones entre la física y la psicología heraclitianas, dilucidando las conexiones entre el *κόσμος* y la *ψυχή*.

Asociación en el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM.

A continuación se hará un análisis de cada uno de los estudios que componen las actas para que, al final, se pueda poner en evidencia la importancia de este libro para los estudios de la filosofía del Oscuro de Éfeso.

El artículo de Serge Mouraviev, “Le Livre d’Heráclite 2 500 ans après. L’état actuel de sa reconstruction”, acomete la difícil tarea (para algunos incluso “scandaleuse”, p. 11) de proponer una reconstrucción total del libro de Heráclito. El autor defiende la tesis de que la reconstrucción no sólo es necesaria, sino que se constituye como la condición *sine qua non* de la inteligibilidad de los fragmentos. La lectura de este estudio debe hacerse de manera paralela con la del *opus magnum* del mismo autor, los famosos *Heraclitea*. Resulta de suma importancia comprender que, a los ojos del autor, los fragmentos no literales, dentro de los cuales se pueden distinguir paráfrasis y reminiscencias, resultan, ambos, elementos decisivos e ineludibles para el trabajo de reconstrucción. Después de algunas precisiones metodológicas, Mouraviev expone sus estimaciones al respecto de la posible extensión del libro de Heráclito y de la parte que nosotros conservamos de él. Basándose en los cálculos aproximados para el poema de Parménides, el libro de Anaxágoras y los poemas de Empédocles, el autor concluye que, en virtud del estilo lacónico de Heráclito, su libro no debió sobrepasar las 3 500 palabras, de acuerdo con lo cual conservaríamos casi dos terceras o tres quintas partes del original, es decir, entre un sesenta y un setenta por ciento. El principio teórico utilizado para este trabajo es tomar en consideración la estructura lineal del texto en detrimento de la estructura pluridimensional del contenido (“la lettre et non le sens”, p. 8). El resultado necesario de este procedimiento es que la localización de cada fragmento repercute sobre la totalidad y viceversa. Obviamente, Mouraviev no pretende que su reconstrucción sea exacta o correcta y, de hecho, se lamenta por la ausencia de tentativas reconstructivas en los círculos de especialistas que podrían, en algún momento, promover un progreso gradual en esta difícil tarea. El resultado es una organización del texto compuesta por 199 ítems que incluyen fragmentos literales, paráfrasis e informes doxográficos, y que se subdividen en siete capítulos agrupados en cuatro rubros generales.⁵ El autor incluye, como colofón de su artículo, una edición trilingüe (griego, francés, inglés) de los fragmen-

⁵ Esto coincidiría, añadiendo un *λόγος φυσικός*, con la famosa división del libro de Heráclito en tres partes consignada por Diógenes Laercio (9.5).

tos, al final de la cual consigna una serie de notas aclaratorias. Como el lector se puede imaginar, la presentación de este estudio suscitó no poca controversia entre los presentes.

El artículo de Daniel Graham, “Representation and Knowledge in a World of Change”, aborda el problema de la posibilidad del conocimiento en los fragmentos de Heráclito. El autor denomina la actitud frente al conocimiento expuesta en el fragmento B1 como un “epistemological elitism” que, a pesar de reconocer una distinción radical entre los hombres capaces de entender el λόγος y los que están inhabilitados para semejante labor, conlleva la aceptación de la posibilidad misma del conocimiento. El autor expone las dos actitudes de los estudiosos frente al flujo universal; por una parte, están los que niegan la premisa del criticismo platónico y atribuyen a Heráclito la aceptación de una constancia en el mundo captada por la experiencia sensorial (Reinhardt, Kirk y Marcovich); y, por otra, los que, como Graham mismo, prefieren revalorar el papel del flujo en la filosofía de Heráclito, lo que constituye el objetivo central del artículo. En el primer apartado, titulado “Representation”, el autor propone leer a Heráclito acercándolo más a la tradición de los siete sabios que a la de los φυσιολόγοι, en virtud del estilo y la expresión del efesio, que constituyen una serie de “independent pronouncements” que desvelan un arte expresivo peculiar cuya característica primordial consiste en desplegar ambigüedades. La metodología retórica heraclitiana descansa en la voluntad de que la expresión verbal imite la complejidad estructural del mundo. Esta imitación se efectúa a través de una serie de ejemplos extraídos de la experiencia concreta (el arco, la lira, el camino ascendente y descendente, los ríos) que se erigen como modelos que encarnan el encuentro entre el hombre y el mundo. Así, la pretendida imposibilidad de pensar el mundo debido al incesante flujo del que es víctima resulta una tesis lejana a la de Heráclito. En el segundo apartado, titulado “Knowledge”, el autor aproxima el vehículo expresivo heraclitiano a formas literarias como el epigrama, el aforismo y las máximas (γνώμαι), y propone que el libro de Heráclito carecía de un hilo narrativo específico que constituyera una argumentación sistemática. El punto común a la mayoría de los fragmentos sería el hecho de que, a partir de las ambigüedades semánticas y sintácticas (de las que el ἀπὸ κοινοῦ del pronombre ἐαυτῷ en B51 o del adjetivo αὐτοῖσιν de B12 constituyen buenos ejemplos), se despliegan los aspectos contrastantes de la realidad o, dicho de otro modo, la connivencia de la identidad, lo mismo y la diferencia en todos los fenómenos del mundo. A partir de esto, el autor describe el procedimiento racional heraclitiano a partir del concepto de induc-

ción. Heráclito habría recurrido a la inducción al utilizar ejemplos particulares como base del entendimiento; con ello, habría privilegiado la perspicacia sobre el sistema, el νόος sobre la πολυμαθία, enfocándose en el momento inductivo del conocimiento y en su contexto heurístico. El conocimiento emergería del encuentro inteligente del hombre con el mundo, que consiste en la dilucidación inductiva de la conexión entre las diversas experiencias particulares. Finalmente, el artículo concluye con un tercer apartado, titulado “Knowledge in Motion” en el que se analiza el fragmento B12, único testimonio auténticamente heraclítico de los llamados fragmentos fluviales. Se forma así una imagen de la filosofía de Heráclito que cifra la posibilidad del conocimiento en la habilidad de captar la armonía oculta que subyace a los fenómenos, el patrón imperecedero que se superpone al cambio. El flujo aparece atenuado por una estabilidad y constancia insoslayables tanto en el ámbito metafísico como en el propiamente cognitivo.

El artículo de Thomas M. Robinson, “Heraclitus and logos—again”, se ocupa del complejo y debatido problema del significado del concepto de λόγος en los fragmentos de Heráclito. Después de una larga introducción dedicada a explicitar los supuestos hermenéuticos en los que se basará el análisis (entre estos, la distinción, en lo que concierne a la doxografía, entre contextos primarios y secundarios), T. Robinson se centra en los fragmentos B1, B2 y B50, para defender la elección del sustantivo inglés “account” como traducción de λόγος (a pesar de que también podrían haber cabido otras posibilidades como “description”, “story” y “word”), y demuestra que otras traducciones son más adecuadas para otros fragmentos (“proportion” B31b, “measure” B45, “statement” B87, etc.). A continuación, se hace la pregunta de quién podría ser el emisor o autor de tales “accounts” (¿una divinidad o el mismo Heráclito?) y se busca la respuesta en los fragmentos B32 y B118, en los que Heráclito habla de τὸ σοφόν. Asimismo, se aproxima τὸ σοφόν (entendido ya como la instancia formuladora del λόγος) a lo divino (τὸ θεῖον), para concluir que, al expresar con un adjetivo neutro sustantivado su noción de divinidad, Heráclito se desliga de todo tipo de antropomorfismo y, a la vez, atribuye a la divinidad el estatuto de principio de racionalidad. Por último, el autor cierra su estudio citando un pasaje del *Timeo* platónico (37a–b) “remarkably Heraclitean” (p. 101) en el que se atribuye a la ψυχή del mundo la acción de λέγειν, con lo cual sería ésta el agente productor del λόγος. Esta tesis sería más semejante a la de Heráclito, según el autor, que la de Hipólito o los estoicos.

De índole más bien filológica y metodológica, el artículo de Alberto Bernabé, “Expresiones polares en Heráclito”, “examina un procedimien-

to formal de expresión del que Heráclito hace un uso muy frecuente” (p. 103), que el autor define como “la designación de una totalidad por medio de dos términos semánticamente contrarios” (p. 103). A pesar de que la teoría de los contrarios constituye el trasfondo teórico y filosófico de este tipo de expresiones, el autor la deja fuera de sus objetivos, aunque no totalmente, pues afirma tener “ciertas esperanzas de que pueda contribuir a esa tarea” (p. 103). Después de especificar los fragmentos que, por no constituir una polaridad (es decir, que no tienen como resultado una formulación totalitaria: “todos”, “nadie” o “nada”), quedan fuera del estudio (B72, B54, B22, B114 y B89), el autor agrupa los tipos de expresiones polares heraclitianas en siete rubros, en los cuales ubica y analiza los fragmentos que les corresponden, dilucidando los paralelos literarios con otros autores, las focalizaciones de los mensajes, el uso de otros recursos estilísticos y la presencia o ausencia de asertos explicativos. Al final, el autor extrae las conclusiones de su análisis, que atañen, por una parte, a los orígenes del material susceptible de polarización (la tradición literaria, polémicas con otros autores, recopilación del habla común, σύμβολα de religiones místicas, como en B67, B15, B62 y B88, e innovaciones propiamente heraclitianas), a las relaciones que se establecen entre los polos (contradicción absoluta, gradación, mediación), a la focalización del enunciado, y a los recursos estilísticos (de los cuales predomina el quiasmo), y, por la otra, a las relaciones entre lengua y realidad. Al respecto, Bernabé resalta la “sutil exploración de la ambigüedad semántica” (p. 135) y ofrece algunos ejemplos de ella: los verbos ἀπεῖναι y παρεῖναι, que pueden tener un sentido físico-espacial o mental; o bien el adjetivo αὐτόζ, que expresa la identidad de manera compleja: física, funcional o religiosa. Como colofón, el autor enfatiza la imbricación indisoluble, patente en los fragmentos, entre la teoría de la realidad y el análisis de la estructura de la lengua.

El artículo de Francesc Casadesús, “La transposición del vocabulario épico en el pensamiento filosófico de Heráclito”, pone de relieve el beneficio hermenéutico que supone leer los fragmentos de Heráclito a la luz de la antropología épica de los poemas homéricos. Para ello, emplea el concepto de “transposición”, acuñado por Auguste Diès en el ámbito de los estudios platónicos,⁶ en un sentido que se puede sospechar un poco diferente al del estudioso francés.⁷ Casadesús demuestra que, en

⁶ Véase Diès 1927.

⁷ Diès habla de transposición retórica, mística y erótica, y define este procedimiento como uno de los mecanismos mediante los cuales Platón innova frente a la tradición. En el caso de la transposición heraclitiana de la épica homérica estudiada aquí, se trata, a mi modo de ver, no tanto de una transformación del material

virtud de la estrecha relación entre el πόλεμος, la igualdad, la comunidad, la equidad y la justicia (δικη), la concepción polémica del cosmos heraclitiano vendría a recopilar los atributos épicos de Zeus. De esta manera, la guerra y la discordia, elementos centrales de los relatos homéricos y hesiódicos, se convierten en el “principio rector que gobierna el conjunto de la naturaleza y del cosmos” (p. 142). En este contexto, el famoso fragmento B42, en el que Heráclito vitupera a Homero y Arquíloco, se interpreta como una crítica a su concepción sobre la guerra. Ninguno de estos poetas supo ver la importancia fundamental de la disputa para la armonía cósmica. Así, el fragmento B24 adquiere pleno sentido si se lee a la luz del tópico literario, común a Homero, Tirteo y Heródoto, y, más tarde, a Horacio de *dulce et decorum est pro patria mori*. A partir de aquí, el autor se enfoca en los fragmentos antropológicos (B29, B49, B33), en los que se formula la supremacía de los pocos frente a los muchos, y ve, en virtud de la conexión entre la unidad, objeto de investigación de los mejores (ἄριστοι), y la multiplicidad (aquello a lo que atiende la mayoría), una asociación entre los ἄριστοι, que son los héroes de la épica, los despiertos de B89 y los filósofos, aquellos que reconocen que “lo sabio es uno y único” (B50 y B32). De esta manera, Heráclito estaría estableciendo “un sutil paralelismo entre la aristocracia noble y guerrera, y los filósofos” (p. 154), al expresar una simpatía por la voluntad de uno (B33) que, como Hermodoro, siendo el mejor o el más valioso, se superpone a la mayoría (B121). Asimismo, el autor interpreta el fragmento B25 a la luz de las muertes de Patroclo y Héctor, honrados con grandes juegos y funerales; el fragmento B85 a partir de la relación indisoluble en la épica homérica entre el espíritu guerrero (expresado por el sustantivo θυμός, interpretado en un sentido más bélico que desiderativo) y el riesgo de perder la ψυχή, lo cual se expresa claramente en el pasaje de la *Ilíada* (6.442–449) en el que el θυμός de Héctor lo lleva a morir; y, finalmente, el fragmento B20 (cuyo sujeto elíptico Casadesús no cree, como Marcovich, que sean los πολλοί de otros fragmentos) interpretado a la luz de las relaciones entre los héroes iliádicos y sus hijos o padres. El autor concluye su estudio aproximando la escasa inteligencia del vulgo, que da crédito a los aedos en B104, a los hombres incapaces de entender el λόγος del fragmento B1. Heráclito expresaría en ambos casos “su proverbial desprecio aristocrá-

preexistente, como de una continuidad. La ética, o, si se prefiere, la antropología épica, se halla presupuesta en los fragmentos de Heráclito, sólo que trasladada a un contexto distinto. Para una tipología de las modalidades de transposición platónica frente a las fuentes órficas, por ejemplo, véase A. Bernabé, “L'Âme après la mort: modèles orphiques et transposition platonicienne” (2007).

tico por la masa” (p. 167); con ello, enlaza su propia actividad con la de los héroes homéricos y se constituye así en un Aquiles de la filosofía.

Herbert Granger, “Heraclitus B42: On Homer and Archilochus”, se ocupa del fragmento B42 de Heráclito, enfocándose en el problema de qué comparten los dos poetas ahí vituperados (Homero y Arquíloco) y qué considera Heráclito reprochable de ambos. En principio, resulta extraña la equiparación que hace el efesio, al ser Arquíloco un innovador de la tradición poética homérica y, por ello, se podría sospechar que fuera potencial objeto de la simpatía heraclitiana. De hecho, hay una serie de afinidades entre Arquíloco y Heráclito; por ejemplo, el verso 7 del fragmento 128 (West) del poeta de Paros, en el que se eleva el ῥυσμός (alternancia, patrón de cambio) a principio rector del proceder humano, o bien, el fragmento 126, en el que Arquíloco se caracteriza como oponente del saber “polimático”. Asimismo, la agresividad del verso arquiloqueo, reprochada ya por Píndaro (*Pítica*, 2.54–56), podría haber fungido como inspiración de las invectivas heraclitianas. Granger muestra que la polaridad manifiesta entre Homero, principal exponente de la vieja escuela poética, y Arquíloco el innovador⁸ —contraste expresado también en B40 (el famoso fragmento de estructura paralela a B42 en el que se vitupera a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo, los primeros como representantes de la polimatía mitológica, los segundos polímatas “demitologizadores”)— constituye un ejemplo de la unidad de los contrarios: tanto Homero como Arquíloco incumplen el requisito heraclitiano de escuchar el λόγος y, por lo mismo, carecen de entendimiento. Ambos representan un grupo intelectual distinto al de los polímatas de B40: en lugar de acumular aprendizaje inútil y distorsionar su entendimiento por esta pluralidad avasalladora de saber, Homero y Arquíloco fungen como paradigma de aquellos πολλοί de B17 que no comprenden las cosas con las que se encuentran ni las conocen una vez que las han aprendido. El autor pone como ejemplo la caracterización de la guerra como “común” (ξυνός), compartida por Homero (*Iliada* 18.309), Arquíloco (fr. 110) y Heráclito (B80); los dos poetas habrían concluido, a partir de esto, que la guerra es algo lamentable y negativo, mientras que el filósofo habría dilucidado la dimensión positiva de ello para la racionalidad misma del devenir. Asimismo, los dos poetas habrían coincidido en cierto pesimismo epistémico propio de la condición humana (*Odisea* 18.136–137, fr. 132) al no tener acceso cognitivo más que a sus propias circunstancias inmediatas, a diferencia de Heráclito, que habría reconocido en el hombre la capacidad de conocer la verdad

⁸ Nietzsche explota ampliamente esa polaridad en el *Nacimiento de la tragedia*.

precisamente a partir de lo particular y circunstancial. Para concluir, Granger explora las conexiones entre Arquíloco y las religiones místicas con el objetivo ulterior de esclarecer lo reprochable que habría visto en ello Heráclito. Probablemente la poesía del poeta de Paros se desarrolló en el seno del culto a Deméter y a Dioniso; de hecho, el lenguaje obsceno de la invectiva (que Heráclito comparte parcialmente, aunque le da un uso distinto) se arraiga en la *αἰσχρολογία* ritual de los cultos a ambos dioses. Heráclito habría reprendido el secretismo de los misterios en virtud de su decidida creencia en el carácter abierto y común de la verdad (pese a la incapacidad humana de reconocerla). También habría sido motivo de reproche la escatología mística en una física y en una metafísica en las que no había lugar para la inmortalidad del alma. El elogio al alcohol del poeta de Paros no habría podido ser más que ridículo a la luz de la negatividad de la ebriedad expresada en B117.

Carl Huffman, “La crítica de Heráclito a la investigación de Pitágoras en el fragmento 129”, explora el significado de los sustantivos *ἱστορίη* y *συγγραφή* en ese fragmento de Heráclito a partir de los usos de ambos términos en las *Historias* de Heródoto, con el objetivo ulterior de ofrecer una interpretación del fragmento distinta a la tradicional. El presupuesto de las interpretaciones habituales, lideradas por Charles Kahn (2001), es que *ἱστορίη* es una “designación estándar de la ciencia milesia” (p. 195), y esta afirmación conlleva la aceptación de que Pitágoras desarrolló una filosofía natural. A partir de una lectura de B40 (basada en Burkert 1939, p. 210) según la cual la crítica de Heráclito asociaría a Pitágoras y Hesíodo dentro de una misma filiación intelectual, y a Jenófanes y Hecateo dentro de otra, Huffman argumenta a favor de una semejanza entre Pitágoras y el poeta de Ascra que vincularía al sabio de Samos más con la *Weltanschauung* mitológica que con la del racionalismo jónico. Para Huffman, si se analizan los usos de *ἱστορίη* en el *corpus* herodotiano, donde designa la investigación en un sentido muy amplio basada primordialmente en los relatos oídos, resulta que “entendida como denominación estándar de la ciencia jónica, es un invento de la erudición moderna” (p. 197). El *Fedón* 96a, donde el Sócrates platónico denomina a la ciencia natural jónica como *περὶ φύσεως ἱστορία*, se constituye como la causa principal de que el sustantivo *ἱστορία* se haya interpretado en este sentido. El autor demuestra claramente que el sustantivo *ἱστορία* en Aristóteles suele ir acompañado de frases modificadoras que delimitan su alcance a diversas formas específicas de investigación, con lo cual se vuelve sumamente improbable que la mención heraclitiana de la investigación pitagórica se refiriera

a la ciencia jónica. Asimismo, en virtud de una vinculación explícita entre Hesíodo y la *ἱστορία* expresada por el poeta Hermesianacte de Colofón, Huffman propone una filiación más bien hesiódica del saber pitagórico. Después de analizar los pasajes de Heródoto en los que ocurren el verbo *ἱστορεῖν* y el sustantivo *ἱστορίη*, concluye que se trata, sobre todo de un medio de recabar información por medio de oídas y que dentro de su jurisdicción incluye “la recopilación de diferentes versiones de mitos” (p. 205). Aunado a esto, el testimonio de Ion de Quíos (fr. 4.3–4), en el que se caracteriza a Pitágoras como aquel que “conocía y dominaba las opiniones de los hombres”, hace emerger una imagen de Pitágoras como recopilador de opiniones, labor que se habría cristalizado en los famosos *ἀκούσματα*. A partir de esto y tras discutir los problemas gramaticales que se desprenden del pronombre demostrativo *ταύτας* (que, según el autor, debe interpretarse en un sentido despreciativo), Huffman analiza algunos testimonios en que ocurre el sustantivo *συγγραφή*, y concluye a partir de éstos que su sentido no se restringe, como se ha solido entender, a los tratados en prosa y que, en muchas ocasiones, particularmente en Heródoto, hace referencia a la escritura de oráculos. Así, el autor ensaya una posible interpretación sobre la identidad de los escritos a los que se refiere Heráclito: se trata de una referencia sarcástica a los *σύμβολα* o *ἀκούσματα* pitagóricos. La *ἱστορίη* de Pitágoras consistiría en la indagación sobre los rituales religiosos. La condena de Heráclito se articularía sobre la base de tres aspectos: la *σοφίη* (plagiada y privada), la *μάθησις* (pluralizada y enfocada en la multiplicidad, en contraste con el *ἔδιζησάμην ἑμεωυτόν* del fragmento B101 de Heráclito) y la *τέχνη* (conspiración fraudulenta y charlatanería). La conclusión es que Heráclito pudo haberse inspirado en los *σύμβολα* pitagóricos para dar forma a su arte expresivo, pero que, por lo mismo, sintió la necesidad de deslindarse radicalmente en lo concerniente al contenido filosófico.

El estudio de Omar D. Álvarez Salas, “La ‘teoría del flujo’ de Heráclito a Epicarmo”, está consagrado a examinar el papel intelectual y las insoslayables consecuencias para la especulación filosófica griega que el cómico siciliano Epicarmo, el testigo más antiguo sobre Heráclito, pudo haber tenido tanto para la formación de la teoría del flujo, como para su fijación historiográfica en la categoría doxográfica de los *ῥέοντες* (partidarios del moviismo universal). Omar Álvarez analiza minuciosamente la “técnica doxográfica” platónico-aristotélica que consiste en agrupar con etiquetas generales y vagas el pensamiento heterogéneo de los poetas y filósofos precedentes; esta técnica, desde el estudio de Bruno Snell (1944), se considera una derivación de la *Συναγωγὴ* del

sofista Hippias de Élide y podría, añade el autor, verse reflejada en el proyecto intelectual de Protágoras, como lo describe Platón en el diálogo homónimo (316d–317b). Interpretando la partícula griega *που* (que aparece, entre otros *loci doxographici*, en *Cratilo* 402a8, en la paráfrasis del fragmento fluvial heraclitiano) como una forma de “matizar el tono del reporte, dándole el tono cauteloso de quien refiere de memoria (o de modo aproximado) un texto” (p. 234), el autor refuerza la tesis de que tanto Platón como Aristóteles pudieron haber tomado sus referencias o “citas” a Heráclito, al menos de los fragmentos fluviales, del compendio doxográfico de Hippias, es decir, de segunda mano, con lo cual se vuelve factible que Hippias mismo sea el responsable directo de la asociación entre *Cratilo* y Heráclito y, ulteriormente, de la atribución a éste del flujo universal. A partir de esto, se exploran las razones por las cuales Platón pudo haber incluido a Epicarmo dentro de los partidarios del flujo universal. Así, se pasa revista al pasaje del comentario anónimo al *Teeteto* en el que se menciona el famoso “argumento del crecimiento” (*αὐξανόμενος λόγος*) como una teoría de origen presuntamente heraclitiano. Álvarez analiza cómo, en virtud del estado dañado del papiro en que se encuentra el comentario, en la primera edición (J. Barnays, 1853) se reconstruyó el texto haciendo emerger no sólo la figura de Heráclito, sino también un fragmento “fantasmagórico” (p. 243); ambos elementos desaparecieron por completo en la edición más reciente (Bastianini-Sedley). A continuación, el autor examina el fragmento B2 (D.K.) = 276 (Kassel-Austin) y muestra que la argumentación bien se puede describir como una *reductio ad absurdum* de la concepción eleática del *ταὐτόν* (principio de identidad) y como una “aplicación impecable del método deductivo” (p. 247). Asimismo, evidencia las similitudes flagrantes entre el modo de argumentación epicarmiano y las paradojas de Zenón, de tal forma que “el argumento de Epicarmo se perfila indudablemente como el más antiguo ejemplo de la antilógica sofística” (p. 250). Finalmente, el autor expone un recorrido sumario de los fragmentos heraclitianos sobre el cambio (que demuestran una concepción del flujo más bien restringida, debido a su evidente sumisión a principios estables que contribuyen a la configuración del *κόσμος*) y plantea la pregunta sobre la posible relación entre Heráclito y Epicarmo al respecto del flujo y sobre el origen heraclitiano del “argumento del crecimiento”. El autor concluye que es necesario “descartar del todo, en el caso concreto del ‘flujo’, cualquier dependencia teórica hacia la doctrina de Heráclito” (p. 256) y realza la influencia del *αὐξανόμενος λόγος* epicarmiano en la filosofía estoica y en un pasaje del *Simposio* platónico (207d) donde aparece claramente

formulado. La polémica de Epicarmo contra el eleatismo explica, pues, su inclusión dentro de la categoría doxográfica de los ῥέοντες.

El artículo de Arnold Hermann, “Parmenides versus Heraclitus?”, está dedicado al análisis de la posible respuesta de Parménides a la filosofía de Heráclito. A partir de un estudio de Daniel Graham (2002) en el que se defiende vigorosamente la polémica parmenídea contra el pensamiento del efesio, Hermann pasa revista a lo que denomina con un acrónimo la “PATH theory” (“Parmenides Answers to Heraclitus”) y la somete a una serie de críticas. Después de dilucidar los criterios indispensables para aventurarse en este espinoso tema (la cronología, los paralelos textuales, la equivalencia del objeto de investigación de ambos filósofos y los testimonios de los comentaristas), el autor avanza sutilmente la propuesta de que Heráclito y Parménides, más que polemizar el uno contra el otro, en realidad respondieron al “epistemological challenge” de Jenófanes. Hermann esclarece los paralelos textuales en los que se han visto referencias más o menos directas a Heráclito (todas ellas concentradas en el fragmento B6:⁹ el adjetivo δίχρανοι, el binomio πλακτὸν νόον, los βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν y, sobre todo, la frase οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κοῦ ταῦτόν) y organiza los pasajes heraclitianos a los que presuntamente reacciona Parménides en tres categorías definidas: 1) Conversión de contrario a contrario (B126, B90, B10); 2) Copresencia de contrarios (B51, B88, B102) y 3) Coincidencia de contrarios (B60, B49A, A7, B84A, B65, B32, B57, B62). A casi todos estos pasajes Parménides habría respondido en B6.8, con lo cual este verso se constituye como la piedra de toque de la PATH theory, según la cual Parménides estaría atacando aquí a aquellos que violan o ignoran la ley de la contradicción. Hermann demuestra que el presupuesto fundamental de la PATH theory se basa en la lectura que Jacob Bernays, el πρῶτος εὐρετής de este paralelismo, propuso para B6 y que consiste en vincular estrechamente el παλίντροπος κέλευθος de B6.9 con la oración relativa del verso anterior, interpretando la partícula δὲ como una conjunción continuativa y no como adversativa, y, sobre todo, entendiendo el adjetivo παλίντροπος como un *terminus technicus* referido a la contradicción. Al respecto, el autor argumenta que los contextos en que aparece el adjetivo παλίντροπος en ambos filósofos son radicalmente distintos, y que el uso parmenídeo es más afín al significado “reversal

⁹ Arnold Hermann compila también los otros paralelos que Daniel Graham dilucidó y que no se restringen al fragmento B6 de Parménides, tales como (los que preceden al guión son los fragmentos de Heráclito, los que lo siguen son los de Parménides): B103–B5, B91–B4, B34–B5, B28–B1.31–32, B41–B1.32 y B12.3, B30–B8.5.

of a course” que no al “turning around” o “turning back”. Asimismo, el autor ve en la partícula δὲ un sentido adversativo fuerte, que opone la idea expresada en B6.8 a lo dicho en el παλίντροπος κέλευθος, de tal forma que esta última frase vendría a ser una descripción del camino verdadero, del camino que es y no puede no ser, y no, como se suele ver, una caracterización del camino de quienes consideran que el ser y el no ser son lo mismo y no lo mismo.¹⁰ Por último, el autor discute su desacuerdo fundamental con Daniel Graham que consiste, en términos generales, en una crítica para distinguir con precisión en la Grecia presocrática la vocación del filósofo. El estudio concluye proponiendo a Jeníades el corintio como un blanco de ataque parmenídeo mucho más verosímil y, a partir de una serie de testimonios de Sexto Empírico en los que se relacionan las tesis de este autor con las de Jenófanes, abre la posibilidad de pensar un posicionamiento crítico de Parménides frente al poeta de Colofón.

Beatriz Bossi, “Acerca del significado del fragmento B62 (DK) de Heráclito”, presenta un estudio sobre el enigmático fragmento en el que el efesio afirma la identidad dinámica entre “mortales” e “inmortales”. La autora traza un *status quaestionis* sobre las principales interpretaciones, organizándolas según las cuatro identificaciones en que los intérpretes han cifrado la referencia a los “mortales” e “inmortales”: hombres-dioses, almas-cuerpos, δαίμονες-héroes, elementos-compuestos de elementos. Partiendo de dos hipótesis hermenéuticas que terminarán por ser rechazadas debido a los problemas y contradicciones que presentan a la luz de otros fragmentos (la interpretación atea “a la Nietzsche” (como la autora la llama), y la antropomórfico-emocional), Bossi propone una interpretación ecléctica e integradora siguiendo como hilo conductor cuatro combinaciones posibles para entender el fragmento, en virtud de las ambigüedades de la expresión heraclitiana.

Aryeh Finkelberg, “The Cosmic Cycle, a Playing Child, and the Rules of the Game”, en defensa de una lectura escatológica-cosmogónica de los fragmentos que asume la admisión de la conflagración (ἐκπύρωσις) en el pensamiento heraclitiano, se opone a la suposición de que Herácli-

¹⁰ Como señala Tarán (p. 66), M.S. Stokes (1960) ya había propuesto que el παλίντροπος κέλευθος no forma parte de la doctrina de los βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν. Supongo que Hermann interpreta el πάντων de B6.9 como plural neutro (siguiendo a Tarán, p. 67) y no como masculino (tal como lo interpretaban Stokes 1960; Kirk y Raven 1957, p. 272, n. 1, y Shorey 1900, p. 215), interpretación esta última que, como a Raven, le habría venido como anillo al dedo para negar la referencia a Heráclito. La posición de Hermann, como se puede ver, resulta ecléctica, niega la crítica a Heráclito, pero no a partir de una lectura del πάντων como masculino.

to sostuvo una teoría sobre la estabilidad cosmológica. El autor refuta los presupuestos de la “cosmic stability theory” a partir de una lectura de B64 y B66, en los que ve la articulación del advenimiento del fuego vengador; a partir de esto, pasa revista a los fragmentos que presuntamente contradicen la idea de la conflagración (B30, B31, B90, B94 y A22) y rebate este supuesto, entre otras cosas, mediante una comprensión del sustantivo κόσμος no como “mundo”, sino como “secuencia ordenada” (“ordered sequence”), y del neutro plural πάντα como la “totalidad de las cosas”. Luego examina minuciosamente el fragmento B36 e interpreta, a partir de un pasaje del *De anima* aristotélico (405a25: A15) y de un fragmento órfico (437 Bernabé), el sustantivo ψυχή en singular como una referencia al *anima mundi* y en plural como las almas de los hombres, de tal forma que el ciclo cósmico ahí presentado sería la representación de la encarnación y la “des-encarnación” del alma divina. Esta interpretación conlleva la aceptación de que Heráclito creyó en el más allá y en el carácter divino del alma humana. Asimismo, el autor propone la autoría heraclitiana de la idea del σῶμα-σῆμα mediante una comparación de tres pasajes (Filón, *Legum allegoriae* I.108.2–5, Sexto Empírico, *Pyrrhōneioi hypotypōseis* III.230 y Platón, *Gorgias* 492d–493a) que revelan una serie de paralelos verbales que demostrarían, por una parte, que los tres autores estarían parafraseando a Heráclito y, por la otra, que las lecturas de Sexto y Filón de los fragmentos B62 y B88 serían auténticas. A continuación, Finkelberg defiende una interpretación del πόλεμος heraclitiano como una representación metafórica del fuego, en virtud de la sinonimia potencial entre ἔρις y λόγος que emerge de B80 y B1. De esta manera, Heráclito habría construido el mito del dios cósmico (focalizado a partir de la imagen de la guerra entre el alma y el cuerpo, siendo la primera un fragmento del alma divina) a partir del mito del Dioniso órfico. Un pasaje de Plutarco (*De E apud Delphos*, 388d–389) y otro de Clemente (*Stromata* VI 2.27) serían la confirmación de que la enseñanza heraclitiana no es otra cosa que la doctrina órfica cobijada bajo el manto del mito y la alegoría. Para terminar, el autor interpreta con este marco de referencia el fragmento B52: el niño que juega es una metáfora del dios ígneo, y el αἰών una metáfora del periodo de vida del mundo creado: “así como la guerra es un juego táctico que dios juega, las almas son sus piezas en el tablero cósmico” (p. 335).

Livio Rossetti, “*Polymathia e unità del sapere in Eraclito: alle origini di una anomalia*”, aborda el problema (común a varios casos de la filosofía presocrática, como Parménides y Protágoras) de la contradicción pragmática ocasionada por la adopción de principios sistémicos

demasiado potentes, en el caso de Heráclito, el principio de la *coincidentia oppositorum*. El autor demuestra que en la filosofía presocrática se manifiesta una doble tendencia que consiste, por una parte, en la aspiración a explicar, entender y conjeturar acerca de una diversidad apabullante de cuestiones que producen una multiplicidad de δόξαι independientes entre sí, y, por la otra, en la elaboración de teorías capaces de establecer principios que puedan integrar la diversidad de conocimientos en un saber estructurado. El pensamiento de Heráclito se constituye como el fundador de un principio unitario con una capacidad de “irradiación” hasta entonces insospechada o no conocida. El autor ejemplifica el problema (que él llama el “corollario autoreferencial del principio”) con la teoría protagoriana del *homo mensura*: si el principio según el cual el hombre es medida de todas las cosas se aplica también al mismo Protágoras que lo está enunciando, entonces su propio principio pierde el derecho de considerarse poseedor de valor universal. La caricatura de este problema estaría encarnada en el Cratilo del que habla Aristóteles, responsable de la radicalización del πάντα ῥεῖ y, por lo tanto, de haber puesto en evidencia el problema del corollario autorreferencial del principio heraclitiano. Rossetti considera que ese problema fue haciéndose consciente de manera progresiva en el transcurso del siglo V a.C. Asimismo, el autor pasa revista a algunos fragmentos en los que se presentan enunciados que no se subsumen al propio principio de la *coincidentia*, a saber, todos aquellos fragmentos en que Heráclito afirma, niega, aprueba o desaprueba, en una palabra, donde hace afirmaciones unívocas (B3, B113, B14, B5, B13, B96, B43, B121). La conclusión del autor es que Heráclito no fue consciente del problema: la ausencia de precedentes al respecto lo autorizaba a no sospechar que el enunciado dotado de un campo de aplicación universal pudiese crear problemas al sujeto enunciante (p. 354). Como corollario, Rossetti presenta dos apéndices: el primero, sobre la laminilla órfica de Olbia que, en virtud de la oposición que en ella aparece entre ἀλήθεια y ψεῦδος, se constituiría en un testimonio explícito del problema de la autorreferencialidad que no era explícito para Heráclito, por lo cual la datación de la tablilla en la primera mitad del siglo V deviene problemática. El segundo es una respuesta a la tesis de Serge Mouraviev, que postula la preeminencia de la adecuación poética sobre la coherencia lógica, conceptual y teórica en el pensamiento heraclitiano. Rossetti asimila esta posición del estudioso ruso a las “batallas hermenéuticas” de Kingsley y Marciano, en las que la dimensión filosófica del pensamiento de los presocráticos se subordina a una dimensión ritual, religiosa, mística y taumatúrgica. El autor defiende el carácter eminentemente

filosófico del pensamiento heraclitiano en el que la universalidad del principio de la *coincidentia* constituye un monumento del intelectual, no del poeta.

El estudio de Enrique Hülsz Piccone, “Flujo y *lógos*. La imagen de Heráclito en el *Cratilo* y el *Teeteto* de Platón”, se centra en el problema de la incompatibilidad e inadecuación entre las tesis atribuidas a Heráclito en el *Cratilo* y el *Teeteto* platónicos y las que se pueden extraer de un análisis puntual de los fragmentos auténticos. El autor pone en evidencia las inconsistencias que emergen si se interpreta a Heráclito a partir del εἰκῶν que hace de él Platón en esos diálogos y, a la vez, demuestra el beneficio que reporta para una interpretación de la filosofía de Platón cuestionar la postura mayoritariamente admitida de que la imagen de Heráclito que se desprende de aquellos textos constituye la interpretación platónica genuina sobre el pensamiento del efesio. Hülsz analiza el célebre pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles (987a32–b1) en el que se sientan las bases que imperarán para la interpretación de Heráclito y de su influjo en Platón. Según Aristóteles, la ontología de Heráclito se reduciría a las cosas sensibles y la innovación de Platón habría consistido precisamente en ampliar este reducido ámbito mediante la instauración de las formas con el objetivo ulterior de poder fundamentar satisfactoriamente la posibilidad del conocimiento. No hace falta más que echar un breve vistazo a los textos platónicos y heraclitianos para levantar la suspicacia al respecto del juicio anacrónico y reduccionista de Aristóteles en el que se ve la ontología de Heráclito como “la matriz de la ontología platónica del devenir sensible” (p. 379). El autor cifra en dos puntos específicos el mayoritariamente aceptado “heraclitismo” de *Cratilo*; por una parte, en la rectitud natural de los nombres (RNN) y, por la otra, en el flujo universal (FU) y, mediante un análisis de los fragmentos heraclitianos en los que se suelen encontrar esas posturas, concluye que la RNN del *Cratilo* no corresponde exactamente con la concepción heraclitiana de los ὀνόματα tal como se expresa en B23, B32, B67 y B48 (todos ellos fragmentos “onomásticos”), ya que se hallan presupuestos en ella planteamientos posteriores como los problemas del no ser y la falsedad propios de la tradición eleática, y la antinomia sofística φύσις-νόμος. Con respecto al FU, Hülsz demuestra que la atribución de esta tesis a Heráclito reposa sobre la lectura de *Cratilo* 402a8–10, pasaje inspirado con toda seguridad en el o los famosos fragmentos fluviales (B12, B49a y B91) y *Teeteto* (152d2–d3, e1 y 157a2, a8–b1), pasajes que conllevan, además, la suposición, por lo demás sospechosa por anacrónica, de que Heráclito redujo τὰ ὄντα a τὰ αἰσθητά. Sin embargo, todos los pasajes de Heráclito en los que se

encuentra alguna expresión del flujo y del devenir están matizados con la subsecuente afirmación de que dicho flujo ocurre *κατὰ λόγον* (B1) o bien *κατ' ἕρην* (según discordia) (B80), con lo cual, de haber FU, éste no sería extremo. Por último, con el objetivo de poner en evidencia la asombrosa proximidad entre el pensamiento platónico y el de Heráclito acerca de lo real y del conocimiento, Hülsz analiza la tercera definición de ἐπιστήμη del *Teeteto* (201c9–d3) en la que el centro de gravedad de la reflexión se centra sobre el *lógos* y su ambiguo y amplio significado. El sueño de Sócrates (201d8–202c5) pone en evidencia la aporía sobre la definición del *λόγος*, que consiste en su sujeción a la *δόξα* y en la omisión deliberada de su sentido ontológico, cuyo máximo representante y exponente es precisamente Heráclito.

Gábor Betegh, “The Limits of the Soul: Heraclitus B45 DK. Its Text and Interpretation”, presenta un estudio sobre el fragmento B45 en el que, tras analizar los problemas que suscita el contexto en que aparece citado (Diógenes Laercio 9.7),¹¹ revisa minuciosamente el texto del fragmento. Tres problemas textuales se ponen en evidencia: 1) La frase *πείρατα ἰών* que, resultado de dos enmiendas, no está atestigüada por los manuscritos; 2) el verbo *ἔξεύροιο* y 3) la frase final: *οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*. En cuanto al primer problema, Betegh concluye que la enmienda *πείρατα* resulta bastante factible a la luz del contexto de Diógenes, que revela una conexión significativa (confirmada por la yuxtaposición presente en el Papiro de Derveni de B3 y B94 en el que aparecen la idea de límites (*οὐρους*) y el verbo *ἔξευρίσκω*) entre la doxa heraclitiana sobre el tamaño del Sol (B3) y los límites del alma (B45). El participio *ἰών*, por el contrario, presenta mayores dificultades, ya que en la versión latina que Tertuliano hizo del fragmento no aparece, además de que no añade demasiado a la idea expresada por el texto y su posición, tal como señaló Wilamowitz (1927, en esp. las pp. 276–278), resulta bastante dudosa. En cuanto al verbo, Betegh pone en evidencia las confusiones que ha habido al respecto de su aparición en los manuscritos. La lectura tradicional a favor de la segunda persona (*ἔξεύροιο*) se remonta a la edición laerciana de 1850 a cargo de Carel Gabriel Cobet. Los aparatos críticos de las diferentes ediciones autorizadas de Heráclito atestigüan que los manuscritos B (*Codex Borbonicus*) y P (*Codex Parisianus Graecus* 1759) ofrecían la lectura *ἔξεύροι ὁ* (el verbo en tercera persona y un artículo masculino); sin embargo, en el aparato crítico de la edición laerciana de Marcovich ni siquiera aparece la

¹¹ La fuente de Diógenes y las escuelas filosóficas a las que pudo pertenecer (Teofrasto, Enesidemo, estoicos, epicúreos) y el verbo no habitual con el que introduce la cita (*λέγεται* en lugar de un mucho más natural *εἶρεκε* o *ἔλεγε*).

variante en tercera persona. Frente a esta confusión, Tiziano Dorandi, el *editor laertius* de la Cambridge Texts and Commentaries, aclaró el asunto a Betegh. En realidad, la lectura tercera persona + artículo es lo que el corrector del manuscrito B escribió (B²), quien corrigió los numerosos errores que el escriba de B, un hombre que probablemente no entendía lo que escribía, había cometido. Por otra parte, el hecho de que Tertuliano consignase en su versión latina el verbo en segunda persona (*invenies*), que es la única razón de preferir esta lectura para el fragmento de Heráclito, no resulta ser un argumento decisivo, ya que, si se revisan los aparatos críticos del texto del apologeta, se constata que el verbo *invenies* es una conjetura de los editores basada curiosamente en el texto de Heráclito de la edición de Cobet. Asimismo, en el registro estilístico, Betegh aduce el argumento bastante convincente de que B45 es el único fragmento de Heráclito en que el verbo está en segunda persona (además del debatido, por presuntamente inauténtico, B91), razón por la cual resulta preferible, de nuevo, la lectura en tercera persona. Al respecto de la frase final del fragmento que no aparece en Tertuliano, Betegh ofrece un paralelo de Plotino (3.6.15) en el que el filósofo neoplatónico claramente parafrasea B45 incluyendo una referencia al *λόγος βαθύς*, razón por la cual cabe suponer que, al menos en la época de Plotino, B45 poseía esta frase. Para concluir, el autor se centra en la interpretación del fragmento. Poniendo en correlación B45 con B36 y B115, abre la posibilidad de interpretar la *ψυχή* como una de las masas cósmicas extendidas, tierra y agua, y también como el alma del viajero que recorre todo el camino (es decir, el camino ascendente y descendente que en ciertas interpretaciones se ha identificado con las exhalaciones que, a su vez, se identifican con el alma cósmica). El alma del viajero tiene un *λόγος* profundo debido a su amplia experiencia del mundo y a su comprensión del alma cósmica y de su *λόγος*. Asimismo, el *λόγος* del viajero se asimila al *λόγος* cósmico, al igual que el *λόγος* de su alma al *λόγος* del alma cósmica. El fragmento expresa la idea paradójica de que es precisamente el que viaja por todos los caminos el que no encontrará los límites del alma: hay, pues, una proporción entre la profundidad del alma y la comprensión y entendimiento del viajero simbolizado con el recorrido de todos los caminos.

Catherine Osborne, “‘If All Things Were to Turn to Smoke, It’d Be the Nostrils Would Tell Them Apart’ or Heraclitus on the Pleasures of Smoking”) dedica su estudio al tema de la recepción aristotélica de la filosofía de Heráclito, centrándose en los patrones que emergen de las referencias que el estagirita hace al pensamiento del efesio. Al margen de los problemas a los que frecuentemente recurren los comentaristas,

un tema peculiar destaca entre los demás: el humo, el olor y el placer. Antes de abordar esta cuestión, la autora examina los hitos usuales que suelen comentarse al respecto de los pasajes aristotélicos sobre Heráclito (ἐκπύρωσις, πάντα ῥεῖ, contradicción, ambigüedad expresiva, prevalencia y unidad de opuestos) sacando una serie de conclusiones importantes: en el caso, por ejemplo, del flujo, la lectura de Aristóteles parece estar mediada por la postura cratiana y por la respuesta dialéctica platónica que se cristalizará en la postulación de las formas; en el caso de la armonía de los opuestos, destaca el contexto claramente ético de las menciones aristotélicas, y, al respecto del comienzo del libro de Heráclito, llama la atención la ausencia absoluta de una reflexión sobre la “logos doctrine” y el enfoque únicamente gramatical del comentario. La autora pone de relieve el hecho de que las otras citas a Heráclito¹² no tienen nada que ver con aquellos grandes temas heraclitianos y todas ellas hacen emerger una especie de patrón general, un cierto “smelly theme”. A continuación, la autora comenta el fragmento que figura como título de su artículo (B7) y examina las dos posibles lecturas para la oración condicional: una no contrafáctica y la otra contrafáctica. La lectura no contrafáctica podría referirse, o bien a la idea de la conflagración (lo cual deviene problemático, pues si todo se ha convertido en humo, no habría narices discernidoras y, además, no habría diferencias que discernir), o bien, posibilidad más atractiva, a la condición de las almas en el Hades que, según un testimonio de Plutarco (*De facie in orbe lunae* 643e), se nutren de exhalaciones y operan únicamente con el sentido del olfato. La lectura contrafáctica, propuesta por Reinhardt (1959, p. 180 n. 2), que ve en el fragmento una especie de “thought experiment”, resulta, mal que le pese a Kahn (1979, p. 257), preferible, pues abre la posibilidad, muy atractiva desde el punto de vista filosófico, de que el fragmento hiciera alusión a la forma en que tenemos experiencia del mundo. Osborne, vinculando B7 con B67, B55 y B9, muestra que la idea que subyace a estos fragmentos heraclitianos pone de relieve el problema de que la percepción se realiza con una mirada interesada del perceptor o, dicho de otro modo, de que las distinciones que captamos a través de los sentidos adquieren significado por lo que nosotros les añadimos o aportamos. Esta idea general pertenece a lo que la autora llama el “familiar Heraclitean theme” (p. 437) —supongo que se refiere a B30 y a B89, aunque no lo explicita— de que un único mundo común

¹² B85 (con diferencia el más citado): *Ética eudemia* 1223b22, *Ética nicomáquea* 1105a7, *Política* 1315a29; B6: *Meteorológicos* 354b33; B7: *Del sentido y lo sentido* 443a23–24; y B9: *Ética nicomáquea* 1176a6–8.

y objetivo puede ser, para los hombres, particular o diferente. La preeminencia del olfato en el Hades puede sugerir, por otra parte, que el “smokey theme” tiene un papel importante en nuestra comprensión de la muerte: el inframundo nebuloso en el que las almas son vapores y la vista es inútil podría ser nuestro mundo. La autora concluye el estudio comentando el fragmento B85 en conexión con B90 y subsume ambos al patrón del vapor y los olores estudiado. Así, lo que a primera vista parece una selección accidental de la memoria aristotélica, bien podría haber sido un tema central del libro de Heráclito.

Por último, el texto de David Sider, “The Fate of Heraclitus’ Book in Later Antiquity”, explora los criterios que es necesario considerar para poder valorar si los autores que hablan sobre Heráclito y lo citan tenían el texto original frente a ellos o una versión indirecta. El autor se centra en Simplicio por ser indudablemente la mejor fuente para los presocráticos, no sólo en lo que concierne a la transmisión de *ipsissima verba*,¹³ sino también al respecto del rigor y honestidad “académicas” con las que introduce sus citas, a menudo explicitando su dependencia (“parece que dijo *x*”), de una fuente indirecta. Apoyándose en el hecho de que, a diferencia de lo que sucede con los otros presocráticos, las citas que hace Simplicio de Heráclito son claramente reelaboraciones filosóficas posteriores, entre ellas la aceptación del πάντα ῥεῖ, Sider demuestra que el comentarista no pudo tener acceso a ninguna copia original del libro de Heráclito. Por otro lado, el carácter proverbialmente enigmático de la prosa del efesio justifica que autores posteriores (y también editores modernos) añadieran, sustrajeran o alteraran las palabras recibidas. Como ejemplo, se aduce el problemático fragmento B124, del que los editores han dado diferentes versiones. Así, se propone una lectura distinta que sustituye el incierto por ininteligible sustantivo σάρξ (corregido con σάρμα por Diels, σορώς por Usener, etc.) con el genitivo neutro plural ψηγγμάτων,¹⁴ el superlativo κάλλιστος se lee como un epíteto halagüeño de Ἡράκλειτος y el sustantivo κόσμος se considera como una glosa intrusa que parafrasea el οὐρανός de Teofrasto. Volviendo al tema del libro de Heráclito, el hecho de que Plutarco, Hipólito, Estobeo, Sexto Empírico y Clemente de Alejandría hayan transmitido fragmentos probablemente auténticos¹⁵ fuerza a suponer que el libro

¹³ Noventa por ciento de Zenón, cuarenta y cinco por ciento de Parménides, todos los fragmentos anaxagóricos sobre el *noûs*, la mayoría de los fragmentos de Empédocles, etc. Asimismo, Simplicio es nuestra única fuente para muchos de los comentarios antiguos de Aristóteles, ahora perdidos (Teofrasto, Eudemo).

¹⁴ Palabra sugerida por un pasaje de Aecio (1.13).

¹⁵ En contraste con la tradición teofrástico-*Vetusta placita*-Aecio, transmisora en

de Heráclito debió sobrevivir, aunque no necesariamente en su forma original, en la Antigüedad tardía. El autor propone la posibilidad de que en algún momento se produjera una *Sylloge Heraclitea* que reunía algunos de los fragmentos más enigmáticos e ingeniosos a la que quizá Simplicio tuvo acceso pero no se sintió lo suficientemente cómodo para tomarla como una fuente fidedigna y citar a partir de ella. Como paralelo a este posible fenómeno, Sider alude a un tratado, *De signis*, atribuido a Aristóteles y a Teofrasto, que probablemente es una especie de compendio resumido. Una segunda posibilidad consistiría en que algún editor, precursor de la filología alemana del siglo XIX, para el momento en que el original heraclítico ya no existía, hubiese elaborado un compendio de los *dicta* del efesio a partir de las referencias que los autores tardíos habían consignado en sus escritos, tal como sucede con el *corpus* de elegías de Teognis. Esta teoría explicaría la conservación de más de una versión de un mismo fragmento, cuyo ejemplo paradigmático serían los fragmentos fluviales. De esta manera, Sider propone un proceso de transmisión en tres etapas definidas:

1. El libro de Heráclito fue leído por algunos autores (algunos que se conservan, como Platón y Aristóteles, otros que no) que lo citaron en algunos casos textualmente, en otros mediante paráfrasis.
2. En algún momento algunos autores obtuvieron su Heráclito de segunda mano, ya fuera por desidia o por la imposibilidad de conseguir el libro original, a partir de los textos de los autores de la primera etapa.
3. Cuando el original ya se había perdido, el editor hipotético antes aludido reconstituyó el libro a partir de los autores de la segunda etapa.

Quién fue el último autor que pudo consultar el original o el primero que recurrió a la *Sylloge* son preguntas que, desgraciadamente, no pueden responderse con mucha certeza.

Hasta aquí el análisis de los estudios. Como se puede observar, los *Nuevos ensayos sobre Heráclito* constituyen, a la fecha, la última y más actual referencia en los estudios internacionales sobre el pensamiento del Oscuro de Éfeso. Las investigaciones que componen este volumen aportan,

el caso de Heráclito más bien de testimonios (A) que de *ipsissima verba* (B), lo cual hace suponer que los fragmentos de Heráclito no provienen de esta tradición doxográfica.

desde el punto de vista filológico e histórico, nuevas herramientas para leer los fragmentos de Heráclito, entre las cuales se hallan propuestas innovadoras y originales en lo que concierne a la crítica textual (G. Betegh, D. Sider) y a la reconstrucción del λόγος heraclítico (S. Mouraviev), aclaraciones teóricas para la dilucidación de los procedimientos argumentativos y retóricos en juego (A. Bernabé), así como sugerencias atractivas que contribuyen a una mejor comprensión acerca de las relaciones entre Heráclito y otros representantes de la Grecia arcaica y clásica (H. Granger, A. Hermann, C. Osborne, E. Hülsz, O. Álvarez, F. Casadesús, C. Huffman). Asimismo, desde el punto de vista filosófico, los trabajos comentados establecen consecuencias importantes para la interpretación de ciertos fragmentos (A. Finkelberg sobre B52, B. Bossi sobre B62, C. Huffman sobre B129, G. Betegh sobre B45), a la vez que abren nuevos problemas y proponen líneas hermenéuticas novedosas para una concepción global de la filosofía de Heráclito (D. Graham, L. Rosetti). Por todas estas razones, este libro, si se nos permite el uso de la metáfora, representa una luz que proyecta claridad a las ambiguas palabras y al poderoso pensamiento del ΣΧΟΤΕΙΝΌΣ de Éfeso.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernabé, A., 2007, “L’Âme après la mort: modèles orphiques et transposition platonicienne”, en J.F. Pradeau (comp.), *Études platoniciennes*, vol. IV, *Les Puissances de l’âme selon Platon*, Les Belles Lettres, París, pp. 25–44.
- Betegh, G., 2007, “On the Physical Aspect of Heraclitus’ Psychology”, *Phronesis*, vol. 52, no. 1, pp. 3–32.
- , 2004, “Physics and Eschatology: Heraclitus and the Gold Plates”, en *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 325–348.
- Burkert, W., 1939, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. E.I. Minar, Harvard University Press, Cambridge.
- Colli, G., 1980, *La sapienza greca*, vol. III, *Eraclito*, Adelphi, Milán.
- Conche, M., 1986, *Héraclite. Fragments. Texte établi, traduit, commenté*, Presses Universitaires de France, París.
- Diès, A., 1927, *Autour de Platon*, Gabriel Beauchesne, París.
- García Calvo, A., 1985, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Lucina, Madrid (3a. ed., 2006).
- Graham, D., 2006, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- , 2002, “Heraclitus and Parmenides”, en V. Caston y D. Graham (comps.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honor of Alexander Mourelatos*, Ashgate, Hants, pp. 27–44.

- Graham, D., 1997, "Heraclitus' Criticism of Ionian Philosophy", en C.C.W. Taylor (comp.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, vol. 15, pp. 1–50.
- Granger, H., 2004a, "Argumentation and Heraclitus' Book", en D.N. Sedley (comp.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, vol. 26, pp. 1–17.
- , 2004b, "Heraclitus' Quarrel with Polymathy and Historie", *Transactions of the American Philological Association*, vol. 134, no. 2, pp. 235–261.
- , 2000, "Death's Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise", *Classical Philology*, vol. 95, no. 3, pp. 260–281.
- Huffman, C., 2008, "Heraclitus' Critique of Pythagoras' Enquiry in Fragment 129", en Inwood 2008, pp. 19–47.
- Inwood, B. (comp.), 2008, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, vol. 35.
- Kahn, C., 2001, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Hackett, Indianápolis.
- , 1979, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kirk, G.S. y J.E. Raven, 1957, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lebedev, A.V., 1989, "Heraclitus in P. Derveni", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 79, pp. 39–47.
- Marcovich, M., 1967, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio Maior*, Los Andes University Press, Mérida, Venezuela.
- Mouraviev, S.N., 1999–, *Heraclitea*, Akademia, Sankt Augustin, 9 vols.
- , 1985, "The Heraclitean Fragment of the Derveni Papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 61, pp. 131–132.
- Reinhardt, K., 1959, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 2a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Robinson, T., 1987, *Heraclitus. Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, University of Toronto Press, Toronto.
- Rosetti, L. (comp.), 1983, *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 2 vols.
- Schönbeck, L., 1993, "Heraclitus Revisited (Pap. Derveni Col. I lines 7–11)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 95, pp. 7–22.
- Shorey, P., 1900, "Review: A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*", *American Journal of Philology*, vol. 21, no. 2, pp. 200–216.
- Sider, D., 1997, "Heraclitus in the Derveni Papyrus", en A. Laks y G.W. Most (comps.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford University Press, Oxford, pp. 325–348.
- , 1987, "Heraclitus B3 and 94 in the Derveni Papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 69, pp. 225–228.
- Snell, B., 1944, "Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte", *Philologus*, vol. 96, pp. 170–182.

- Stokes, M.S., 1960, "Parmenides, Fragment 6", *Classical Review*, vol. 10, no. 3, pp. 193–194.
- Tarán, L., 1965, *Parmenides*, Princeton University Press, Princeton.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, 1927, "Lesefrüchte", *Hermes*, vol. 62, pp. 276–298.

Recibido el 11 de octubre de 2011; aceptado el 27 de junio de 2012.