

LA IDENTIDAD LOGOS-EÓN EN EL PENSAMIENTO DE HERÁCLITO*

Juan Pablo Gómez Margulis
Universidad Austral de Chile

RE Los problemas que ha suscitado la interpretación del concepto heraclíteo del λόγος se cuentan sin duda entre los más debatidos en el campo de la filosofía clásica. Aunque éste quizás no sea el lugar idóneo para ofrecer un recuento exhaustivo de todas las teorías e interpretaciones que filósofos, estudiosos y críticos han propuesto acerca de este concepto crucial de la filosofía heracliteana, sí lo es, en cambio, para dilucidar un testimonio que incide decisivamente sobre la tan aguardada solución de este problema.

Para dar inicio a nuestra discusión procederemos ahora a analizar los primeros datos, que puedan ayudarnos a hacer la limpieza de los establos de Augías de los estudios heraclíteos.

Hipólito de Roma abre su exposición sobre la filosofía heraclíteica –exposición con la que pretende demostrar que la herejía Noeciana¹ deriva de la filosofía del Oscuro– con una suerte de resumen programático de los atributos antitéticos del Universo según las teorías de Heráclito:

Refutatio IX 9: Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν
διαίρετόν ἀδιαίρετον,
γενητὸν ἀγένητον,
θνητὸν ἀθάνατον,
λόγον αἰῶνα,
πατέρα υἱόν,
θεὸν δίκαιον· sigue B50.²

* Este trabajo deriva del proyecto 1960707, investigación financiada por Fondecyt, Chile.

¹ Herejía cuyo nombre técnico es el de Monarquianismo modalista o Patripasianismo, la cual sostenía que no hay diferencia entre Dios Padre y Dios como Hijo (Jesús).

² Todos los fragmentos de Heráclito, así como los testimonios doxográficos serán citados de acuerdo a su numeración en la edición de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Berlín, 1951 (6ª edición).

Al igual que todo lo concerniente a Heráclito, este resumen ha dado lugar a ásperas controversias tocantes a su autenticidad, su autoría, etc.; mi impresión personal es que este reporte hace tiempo ya que habría sido expurgado de la doxografía oficial acerca de nuestro autor, si no fuera porque el texto menciona a la pareja $\theta\eta\tau\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ (mortal-inmortal), la cual obviamente pertenece a las doctrinas del Oscuro (cf. B62).

Ahora bien, con el fin de dar consistencia al uso de este texto, lo primero que debe hacerse es establecer la fuente desde la que Hipólito extrajo sus datos. A este respecto resulta imposible tomar en serio la descabellada suposición de Karl Reinhardt³, en cuanto a que la fuente de Hipólito habría sido la *Apophesis Megale* de Simón el Mago. Más recientemente, Catherine Osborne⁴ ha hecho un nuevo intento por descubrir la fuente en la que se basó Hipólito, pero su sugerencia de que dicha fuente podría ser el filósofo escéptico Enesidemo –sugerencia fundamentada en que las informaciones que Hipólito entrega acerca de Heráclito combinan datos sobre su epistemología y sobre la doctrina de los opuestos, los cuales supuestamente también habrían sido los rasgos principales del reporte de Enesidemo acerca de Heráclito– descansa sólo en analogías superficiales y tampoco puede ser aceptada. Parece lícito preguntarse si estas hipótesis desesperadas no tendrán su origen en la renuencia que casi todos los estudiosos muestran ante los testimonios doxográficos de origen estoico, dado el desprestigio que en tiempos recientes se ha abatido sobre esta escuela, especialmente con respecto a todo lo que ella tenga que decir acerca de Heráclito⁵.

Sin embargo, las glosas que enmarcan a las citas que Hipólito más adelante hace⁶ de los fragmentos B64 y B65 demuestran inequívocamente que su fuente es algún autor estoico⁷, dado que ahí figuran términos que son característicos de la interpretación estoica de Heráclito, tales como: $\delta\iota\omicron\iota\kappa\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\lambda\omega\nu$, $\delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\sigma\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ y $\acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$.

³ Karl Reinhardt, *Parmenides*, Frankfurt am Main, 1959 (1ª ed. 1916), p. 158 ss.

⁴ *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*, London, 1987, p. 133-134.

⁵ Osborne (*op. cit.*) ofrece un excelente ejemplo acerca de esta tendencia, ya que en p. 133 n. 4 ella intenta desechar la posibilidad de que la fuente de Hipólito haya sido estoica, arguyendo que no existe evidencia de que los estoicos estuvieran interesados en la epistemología y en la teoría de los opuestos de Heráclito, mientras que en p. 149 n. 51 ella insiste en el punto (contra lo que correctamente sostiene Miroslav Marcovich, *Heraclitus* [editio maior], Mérida (Venezuela), 1967, p. 125), apelando a sus propias conjeturas como si se tratase ya de pruebas. Finalmente, en la página 172 ella admite que el texto de Hipólito tendría “afinidades” con la interpretación estoica de Heráclito, pero una vez más concluye por desechar esta posibilidad, dado que la fuente de Hipólito “no tiene intereses estoicos”, aunque omite explicarnos cuáles podrían ser esos supuestos intereses, de modo que al final da la impresión de que los filósofos estoicos sólo citaban y discutían a Heráclito con el fin de abusar de él.

⁶ *Refutatio* IX 10.

⁷ Como sostiene correctamente Marcovich (*op. cit.* p. 125).

Pero es más, ya que me atrevo a sostener que resulta factible identificar con completa certeza a ese autor estoico, a través de la comparación entre las glosas a B64:

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός (B64), τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὄλων αἴτιον,

y el *Himno a Zeus* de Cleantes⁸:

πυρόεντα ἀειζώνοντα κεραυνόν...ὦι σὺ (sc. Ζεὺς) κατευθύνεις κοινὸν λόγον.

Los paralelismos entre estos dos textos son tan conspicuos, que realmente parece inexplicable que ningún crítico los haya notado antes, a la hora de intentar determinar la fuente que utilizó Hipólito.

En primertérmino, tenemos la glosa κατευθύνει en ambos textos (τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός (B64), τουτέστι κατευθύνει – κεραυνόν...ὦι σὺ (sc. Ζεὺς) κατευθύνεις κοινὸν λόγον), la cual se refiere al poder directivo (οἰακίζει) del rayo o fuego.

Pero eso no es todo, ya que en ambos casos la glosa afirma que el fuego se desempeña como el causante directo del logos u orden lógico de la realidad:

Hipólito: τοῦτο...τὸ πῦρ [=Κεραυνός]...τῆς διοικήσεως τῶν ὄλων[=λόγος]⁹ αἴτιον.

Cleantes: ὦι [=Κεραυνῶι] σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον.

Finalmente, también llama la atención la notable sinonimia entre αἰώνιον (derivado de B52: αἰών) y ἀείζωον (de B30).

Pero, incluso al margen de estas evidencias, las cuales a mi juicio prueban concluyentemente que la fuente de Hipólito es alguno de los cuatro libros de ἐξηγήσεις que Cleantes escribiera acerca de Heráclito¹⁰, existe un testimonio totalmente independiente que parece refrendar esta conclusión. Según Filodemo de Gadara¹¹

⁸ Johann von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I, Stuttgart, 1905, fr. 537, l. 8-10 (C4 en la edición de Diels y Kranz).

⁹ La identidad entre la expresión διοικήσεις τῶν ὄλων y el logos es segura a la luz de B72 (λόγωι τῶι τὰ ὄλα διοικῶντι), del contexto de B31 en Clemente (*Stromatas* V 105: τοῦ διοικῶντος λόγου) y por último de A16 (133), donde τοῦ παντὸς διοικήσεως designa lisa y llanamente al logos.

¹⁰ Cf. Diógenes Laercio VII 174.

¹¹ *De pietate*, Fr. c. 13 *sub fine* (apud H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlín, 1879, p. 547).

Cleantes (?)¹² sostuvo la tesis de que el “éter es todas las cosas” (ἄπαντα τ’ ἐστὶν αἰθήρ), tesis complementada por la oscura afirmación de que el éter también “es padre e hijo” (ὁ αὐτὸς ὦν καὶ πατήρ καὶ υἱός), es decir, la quinta antítesis (πατέρα υἱόν) del Universo heraclíteo según el resumen de Hipólito. De lo anterior también debe inferirse que la antítesis padre-hijo no es un *christlicher Zusatz* (añadido cristiano) como Wendland, el primer editor de la *Refutatio*, supuso (*ad loc.*) erróneamente y como Diels más tarde se limitó a repetir (*ad loc.*), sino que se trata de una doctrina genuina de Heráclito.

Si ahora examinamos con más detenimiento la lista de Hipólito –a la que podemos denominar tentativamente como las “Seis Oposiciones Estructurales del Universo” (SOEU)–, lo primero que se torna evidente es que la antítesis heraclíteica “padre-hijo” simboliza a πόλεμος–αἰών (B53 y B52), así como a los fragmentos sobre el *orbis aetatis* o “mes-generación”¹³. La oposición “mortal-inmortal” (θνητὸν ἀθάνατον) procede de B62 (*cf.* también B29 y B126a) y su objeto propio es el compuesto alma-cuerpo. En cuanto a las dos primeras oposiciones, “divisible-indivisible” (διαίρετόν ἀδιαίρετον) corresponde a la dimensión dialéctica de la filosofía heraclíteica, la cual cae bajo el control de la φύσις (B1: κατὰ φύσιν διαίρέων) y el λόγος (B126a: κατὰ λόγον...διαίρεῖται), en tanto que “generado-no generado” (γενητὸν ἀγενητον) se aplica al cosmos-fuego de los fragmentos B31¹⁴ y B30, respectivamente.

Pero, a los ojos de los estudiosos, las oposiciones que siempre han parecido ser las más enigmáticas son la cuarta y la sexta de la lista. Hasta ahora ningún intérprete ha sido capaz de columbrar la relación exacta que guardan los pares λόγος–αἰών y θεός–δίκαιον con las ideas de Heráclito, no obstante el hecho notorio de que todas estas palabras están tomadas desde el léxico heraclíteo (*cf.* B1, B52, B67 y B16 [δίκαιον], respectivamente). Quizás esto se deba a que, a diferencia de las otras cuatro parejas, las cuales constan de términos opuestos que son relativos entre sí, en la cuarta y la sexta se trata de términos mutuamente heterogéneos.

¹² Se supone que en este pasaje, Filodemo está discutiendo las opiniones de Crisipo, pero dado que lo que se dice sobre el éter viene inmediatamente después de una mención de Cleantes, a quien se atribuye haber hecho lo mismo que Crisipo (συνοικειοῦν, es decir, *acomodar* las doctrinas de otros autores a las teorías propias, procedimiento típico de algunos filósofos estoicos, en especial de Cleantes y Crisipo), me parece más seguro asumir que la citación se refiere a Cleantes y no a Crisipo. Como sea, si es que esto verdaderamente procede de Crisipo, lo más probable es que él lo haya tomado prestado de Cleantes, quien previamente dedujo la antítesis πατήρ–υἱός desde Heráclito. En cualquier caso, éstas son pruebas más que suficientes de que la fuente de Hipólito es un autor estoico.

¹³ *Cf.* A19 (=fr. 108 Marcovich, *op. cit.*, p. 552-5, donde se citan todos los testimonios).

¹⁴ *Cf.* γενητὸν en el contexto clementino (*Stromatas* V 105), inmediatamente antes de la citación de B31.

Así arribamos al punto en el que la fantasía de los exégetas entró a jugar, pues Wendland (*ad loc.*) literalmente se imaginó que había encontrado en un pasaje del autor gnóstico Marción la clave para descifrar la sexta oposición (dios y lo justo), recibiendo con mucha posterioridad la aprobación de Kirk¹⁵, así como la de Ramnoux¹⁶, quien ofreció esta aclaración del enigma:

“Interpretada de acuerdo a la terminología gnóstica [?] la oposición de *Theos* a *Dikaion* sería la de un demiurgo, amo del mundo, que puede ser identificado con el Dios del Antiguo Testamento [?], con un Príncipe de Justicia perteneciente a un nivel superior [sic]¹⁷.”

Me parece lícito preguntarse ya no si se podría proponer algo más fabuloso que esta explicación, sino tan sólo algo que la igualase. Sea ello como fuere, el hecho es que, como argumenta persuasivamente Osborne (*op. cit.*, p. 146), está muy lejos de ser manifiesto que en los textos de Marción aparezca siquiera sugerido un contraste como el mencionado.

Por lo demás, el sentido de esta sexta oposición es límpido por sí solo, sin ninguna necesidad de apelar a concepciones gnósticas o cristianas, ya que por una parte de la antítesis está ó θεός del fragmento B67, quien es definido a través de cuatro parejas de opuestos y al fin por el predicado τάναντία ἅπαντα (todos los opuestos), mientras que por la otra parte se encuentra τὸ μὴ δύνόν ποτε¹⁸, *lo que no tiene ocaso* (B16), concepto que simboliza al continuo proceso temporal en cuyo seno omniabarcante se desarrollan y finalmente terminan por equilibrarse todos los opuestos.

Así pues, tras haber dejado en evidencia que cinco de las seis parejas de la lista transmitida por Hipólito corresponden, tal como afirma su citador (quien simplemente copia un texto de Cleantes), a la filosofía de Heráclito, pero no al pensamiento cristiano ni al gnóstico, ha llegado el momento de analizar la cuarta oposición, aquella entre λόγος y αἰών.

Con respecto a esta antítesis, *madame* Ramnoux (*op. cit.* p. 76 n. 4) nuevamente nos obsequia con una de sus perlas de fantasía:

¹⁵ Geoffrey Kirk, *Heraclitus The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1962, p. 66.

¹⁶ Clemence Ramnoux, ‘Commentaire a la réfutation des hérésies’, en *Etudes presocratiques*, Paris, 1970, p. 76 n. 5.

¹⁷ Es digno de notarse que, como demuestra Osborne (*op. cit.* p. 146 n. 41), Kirk entendió al revés la referencia de Wendland a Marción, de modo que cuando a su vez Ramnoux se plegó al parecer de Kirk, el extravagante comentario recién citado de hecho terminó por decir justamente lo contrario de lo que debía decir (que θεός es el verdadero dios y δίκαιον, en cambio, el creador del Antiguo Testamento, pero no viceversa).

¹⁸ Es decir, δίκαιον (*cf.* Platón, *Cratilo* 412c-413d).

“El significado de la pareja [sc. λόγος αἰών] debe ser buscado [?] en la terminología gnóstica [?]. De acuerdo a Ireneo (*Adv. Her.* I, 1) el logos derivaría, en el tercer rango [sic] del príncipe [sic] Aion. Por lo tanto en la posición de descendiente del padre [sic].”

Sea lo que sea lo que esto signifique, presumo que sólo quien lo escribió sería, quizás, capaz de entenderlo.

No hay necesidad de hacerse cargo de otras exégesis de la pareja logos-eón, ya que hasta donde alcanzan mis conocimientos, ningún estudioso ha podido aclararla (la mayoría ha optado por ni siquiera intentarlo), cuestión que se explica naturalmente por el hecho de que la identidad precisa del αἰών constituye un verdadero misterio, aunque no menos por causa de las innumerables perplejidades que ha provocado entre los críticos el estudio y la comprensión del logos heracliteano. Por consiguiente, dadas las dificultades implícitas en cualquier discusión seria acerca de este último concepto, lo más promisorio será empezar por el análisis de su pareja, el αἰών o eternidad.

El fragmento B52¹⁹ reza:

αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆη.

“Eón niño es que juega al chaquete [*backgammon*]. La reyecía de un niño”.

La única conexión que los estudiosos han podido establecer²⁰ entre este fragmento y el concepto del logos es la que provee la etimología de la palabra αἰών (=ἀεὶ εἶναι, i.e. ἀεὶ ὤν), transmitida por el Estagirita (*De Caelo* 279 a 25-7) quien indudablemente la dedujo del escrito de Heráclito; ahora bien, esta etimología reaparece calcada en el λόγου ἑόντος αἰεὶ de B1. Sin embargo, el fragmento B52 es tan enigmático que la simple ecuación entre el logos y la eternidad (αἰών) no es de gran ayuda para elucidar al primero, aunque sí deba reconocerse que no pocos estudiosos ya habían reparado antes en los juegos de palabras que Heráclito hace en un gran número de fragmentos, es decir, que la identidad logos-eón podría reflejarse sobre el logos a través del παίζειν (jugar) con el que Heráclito presentó la estructura de su propio logos (discurso).

Ahora bien, la primera pregunta que debemos hacer es: ¿Quién o qué es el αἰών? Afortunadamente, nosotros no somos los primeros en preguntar esto, pues ya Luciano²¹ lo hizo en la antigüedad. Es justo reconocer aquí nuestra deuda con Paul Tannery²², quien observó que la versión más completa de B52 no sería la que entrega

¹⁹ Citado por Hipólito, *Refutatio* IX 9.

²⁰ Por ejemplo, Rammoux, *op. cit.*, p. 70.

²¹ *Vitarum auctio* 14 (=C5).

²² *Pour l'histoire de la Science hellène*, Paris, 1930 (1ª ed. 1887), p. 185.

Hipólito, sino la de Luciano. Esto no es completamente exacto, ya que la citación de B52 que hace Luciano omite las palabras ἐστι y παιδὸς ἢ βασιληίη, aunque sí se trata de una observación acertada en cuanto el texto de Luciano trae a luz un verdadero eslabón perdido, el cual permite conectar a B52 con otro fragmento muy célebre. En *Vitarum auctio* 14 de Luciano hay un pasaje satírico referente a Heráclito, quien a la pregunta: Τί γὰρ ὁ αἰῶν ἐστιν;, responde:

Παῖς παίζων, πεσσεύων, διαφερόμενος

Usualmente, este testimonio se edita, siguiendo el texto impreso por Diels y Kranz, con la palabra συμφερόμενος entre πεσσεύων y διαφερόμενος, pero esta corrección o suplemento, proveniente de uno solo (Ψ) de los siete manuscritos del texto de Luciano, la cual fue añadida por un escriba que indudablemente estaba familiarizado con la obra de Heráclito, se encuentra totalmente fuera de lugar aquí, ya que resulta obvio que, mientras leía y copiaba, al escriba de Ψ se le vino a la memoria el texto del fragmento B10 (...συμφερόμενον διαφερόμενον...) ²³, y creyendo haber encontrado casi lo mismo en el texto de Luciano el escriba procedió a añadir συμφερόμενος (él puede haber creído honestamente que se trataba de una omisión de un copista anterior); la mayoría de seis a uno en los manuscritos sugiere claramente que este añadido debe quedar fuera del texto que da Luciano.

Ahora tocaría determinar de qué fragmento puede provenir el διαφερόμενος del texto de Luciano: B10 está fuera de la discusión, por tratarse justamente de la fuente que inspiró el erróneo añadido del escriba; B8 tampoco sirve, ya que ahí se usa una forma verbal activa (διαφερόντων) en lugar de la medio-pasiva. Esto deja a B51 ²⁴ como el único posible candidato:

οὐ ξυνιαῖσιν ὅκως διαφερόμενον ἑαυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

“No comprenden cómo lo divergente consigo se homologa: armonía retromóvil tal como la del arco y la lira”.

Y éste es con seguridad el texto que iba junto a B52, ya que la forma acusativa (διαφερόμενον en lugar del διαφερόμενος de Luciano) se deja explicar por el hecho de que en el texto de B51 esta palabra funciona como el complemento de οὐ ξυνιαῖσιν.

Además, existen otros tres testimonios independientes que permiten incluso probar el punto:

²³ Otra posibilidad la proporciona el texto de B51 que Platón ofrece en *Symposium* 187 a: τὸ ἐν...διαφερόμενον...ξυμφέρεσθαι.

²⁴ Citado por Hipólito, *Refutatio* IX 9.

1) Hipólito (*Refut.* IX 9) también cita unidos a B51 y B52, pues aunque al citarlos él inserta entre ambos una citación de B1, se sabe con plena certeza que el lugar de este fragmento era el comienzo mismo del escrito heraclíteo²⁵.

2) Teofrasto también cita yuxtapuestos a B52 y B51²⁶: τὸν σύμπαντα αἰῶνα... τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν²⁷, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην²⁷.

3) Finalmente, Platón, en un célebre y muy discutido pasaje (*Sofista* 242 d) procede de igual modo que Luciano, Hipólito (o Cleantes, si se prefiere) y Teofrasto: τὸ ὄν... διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ [ὄν αἰεὶ=αἰών] ξυμφέρεται²⁸.

El paso siguiente es determinar qué luz puede arrojar la conjunción de B51 con B52 sobre la identidad logos-eón. La siguiente comparación entre estos dos fragmentos y tres de lo más importantes fragmentos relativos al logos nos mostrará ahora por qué es que el logos y el eón constituyen una pareja:

B52: Αἰῶν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληίῃ.

B51: οὐ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενο ἑαυτῶι ὁμολογεί· παλίντροπος ἀρμονίῃ ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

B1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι κτλ.

B72: ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ²⁹, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

B50: οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι.

Estos (los términos en cursiva) son los cuatro rasgos comunes al logos y al eón, lo que demuestra más allá de cualquier duda que fue realmente Heráclito quien usó al eón como el doble sensible del logos. Advuértase que estos tres fragmentos acerca del logos son aquellos que la crítica ha considerado tradicionalmente como

²⁵ Cf. Aristóteles, *Retórica* 1407 b11 (=A4) y Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VII 132 (=A16, 132).

²⁶ *Apud* Diógenes Laercio IX 8 (=A1, 8).

²⁷ Es decir, la traducción nominal de διαφέρω. Compárese con B8 y A22, ambos citados por Aristóteles, quien utiliza ἔρις como el sinónimo nominal del διαφερόμενον heraclíteo.

²⁸ La variante que introduce Platón en *Symposium* (187 a) y *Sofista* (242 d) (ξυμφέρω por ὁμολογέω en ambos textos) no debería preocuparnos, puesto que Platón está obviamente citando de memoria, así como tratando de acentuar el contraste con διαφερόμενον.

²⁹ Marco Aurelio escribe después de λόγῳ: τῶι τὰ ἅλα διοικουῦντι, lo cual huele sospechosamente a estoicismo y no parece heraclíteo, aun cuando la referencia a un logos objetivo deba ser aceptada como una glosa correcta.

pertenecientes específicamente a la llamada “doctrina del logos”, faltando aquí solamente B2, aunque este texto también se relaciona estrechamente con la identidad logos-eón, ya que ahí el logos es definido como ξυνός, el término que entra en el juego de palabras ἀξύν ετοι y οὐ ξυν ἰᾶσιν (es decir, que los incomprensivos del logos y el eón son quienes carecen de o están privados de lo común) de B1 y B51, respectivamente.

A mayor abundamiento, el logos y el eón son los únicos conceptos heraclíteos que presentan estos cuatro rasgos:

1) ἀξύνετοι y οὐ ξυνῖσιν aparecen únicamente en B1 y B51, dado que ἀξύνετοι en B34 es una obvia alusión al logos (ἀξύνετοι ἀκούσαντες).

2) αἰών-λόγος ἐὼν αἰεὶ, es decir, la existencia sempiterna que equivale a la eternidad, también se aplica sólo a estos dos conceptos, pues el cosmos de B30, al cual también le es atribuida la eternidad ontológica, no la posee como su nombre propio o bajo la forma de su calificación esencial, sino de forma meramente verbal (κόσμον... ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται κτλ.).

3) El término ὁμολογία aparece exclusivamente en B50 y B51³⁰.

4) Por otra parte, διαφέρω también figura en B8 y B10, pero el primero de estos fragmentos probablemente sea una variación aristotélica en torno a B51 (cf. ἀρμονία y διαφέρω en ambos fragmentos), mientras que en el caso de B10 διαφερόμενον es un predicado de las συνάψεις, cuestión que no debe desviar nuestra atención, en la medida que la pareja συμφερόμενον διαφερόμενον representa el acto mental de σύναψις (sinapsis o conexión), en el que el pensamiento humano aplica a su experiencia de la realidad los principios gemelos de la identidad (lo que converge consigo mismo, o sea lo que es uno) y de la diferencia u oposición (lo que diverge de sí, o sea lo que es dual), los cuales pertenecen tanto al logos (la regla de orden de todos los fenómenos) como al eón (la estructura antitética que caracteriza a nuestra vivencia del tiempo).

Dado que la finalidad principal de este trabajo es utilizar la identidad logos-eón para la aclaración del logos, creo que ahora es oportuno hacer algunos comentarios sobre este punto. El primero concierne a la imagen del niño que juega (παίζων) en el fragmento B52, pues como se apuntó más arriba, ésta es la razón por la que el logos³¹ de Heráclito no presenta la forma de una argumentación lineal que vaya desde

³⁰ Hipólito muestra la identidad logos-eón a través del orden en que cita a los fragmentos relevantes: B50 (ὁμολογεῖν), B51 (ὁμολογέει- οὐ ξυνῖσιν), B1 (ἀξύνετοι- ἐόντος αἰεὶ), B52 (αἰών=αἰεὶ ὤν). Nótese también que la relación de B50 con B51 (ὁμολογία en ambos fragmentos como uno de los rasgos comunes al logos y al eón) hace segura la conclusión de que la corrección λόγου por δόγματος en B50 es correcta.

³¹ Evidentemente que esto no significa que el logos de Heráclito sea sólo su discurso, como sugirió John Burnet (*Early Greek Philosophy*, London, 1930 [4ª edición], p. 133 n. 1), dado que en B31 figura un ejemplo palmario del uso de logos en el sentido de razón objetiva.

premisas a conclusiones, sino que su estructura es más bien la de un juego, en el que las explicaciones e inferencias son suplidas por juegos de palabras, sugerencias etimológicas y cantidad de procedimientos estilísticos, los cuales sólo pueden ser descritos como un *παίζειν*, que fue, sin duda, el método elegido por Heráclito para la exposición de sus teorías.

La segunda cuestión que debe ser enfatizada aquí es la luz que la fórmula *διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει* arroja sobre la propia estructura del *λόγος* (discurso); no me ocuparé aquí del hecho de que en relación al *logos* los términos *ὁμολογεῖν* (B50) y *διαφέρονται* (B72) muestren ciertas diferencias con sus homólogos en relación al *εὖν*, ya que Heráclito estaba obligado a plantearlo de ese modo, con el fin de aclarar la propia relación del *logos* con los hombres, es decir, un fenómeno que también cae bajo la regencia de esos principios (la homología y la divergencia). Lo que me interesa resaltar es que el *εὖν* puede ser descrito como la proyección sensible del *logos*, de modo que este principio debe desplegarse y exhibirse, por excelencia, en todos aquellos fenómenos que se desarrollan a lo largo del tiempo. Así no sólo se arriba a una explicación consistente del hecho de que muchos fragmentos heraclíteos tratan acerca de los opuestos que constituyen las distintas realidades (v.g. B7, B10, B21, B26, B32, B48, B49a, B53, etc.), sino de que también en otros tantos textos se insiste en que las aparentes diferencias terminan por reconciliarse en la identidad (v.g. B8, B15, B57, B58, B61, etc.). Por último, existe una tercera categoría de fragmentos en la que ambas perspectivas se plantean simultáneamente y en pie de igualdad (en especial B59 y B60, donde podemos adoptar tanto la perspectiva de opuestos que son lo uno y lo mismo, como la de una y la misma realidad [un camino] compuesta de opuestos). Lo que se deja apreciar en todos estos ejemplos no es más que el juego de los principios de la *ἔρις* (= *διαφερόμενον*) y la *ὁμολογία*, los cuales en algunos casos operan por separado (probablemente esto se deba al hecho de que sólo poseemos fragmentos del libro de Heráclito), pero en muchos otros lo hacen reunidos y de consuno, reflejando así la vigencia del principio del *διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει*, en el que la realidad se revela como algo que combina en su propia unidad (*ἑαυτῷ*) a los principios gemelos que la conforman tanto a ella misma como a todos sus contenidos y procesos³².

³² El *διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει* como el doble del *logos* es lo que explica que, como Mary Margaret Mackenzie ('Heraclitus and the art of paradox', en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VI [editado por Julia Annas], Oxford, 1988, p. 1-37) ha demostrado en su brillante trabajo acerca de las argumentaciones heraclíteas, la estructura del *logos* heraclíteo esté gobernada por los principios a los que ella denomina como (p. 7) la "unidad de los opuestos" (i.e. *ὁμολογία*) y (p. 9) la "oposición de la unidad" (i.e. *διαφερόμενος* o *ἔρις*).

Sin embargo, para una aclaración aún más profunda de los puntos que se desprenden de la identidad logos-eón, hay una pregunta a la que todavía no hemos respondido, excepto de un modo muy indirecto, es decir, la misma pregunta que se le hace a Heráclito en el texto de Luciano: ¿Quién o qué es el Eón? De hecho ya hemos podido establecer que el Eón de B52 también es el $\delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\nu\acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\omega\iota\acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\iota$ de B51, aunque todavía no sepamos su identidad exacta, o sea, el nombre de esta divinidad.

Para resolver este enigma será útil recordar algunas investigaciones previas sobre el punto.

En primer lugar, nos ocuparemos del fragmento B51. Parece ser que fue Pfeleiderer³³, quien en el siglo XIX propuso relacionar al arco y la lira con el dios Apolo, dado que éstos son sus emblemas. Aunque algunos estudiosos todavía recurren ocasionalmente a esta clave interpretativa³⁴, de la conjunción de B51 con B52 se deduce inequívocamente que el dios al que Heráclito alude no podría ser Apolo, ya que el $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$ de B52 no se deja asimilar con el $\acute{\alpha}\nu\alpha\xi$ de B93 (es decir, Apolo), título honorífico propio de un ser adulto, mas no de un niño. Diels y Kranz estuvieron muy cerca de dar con la solución del enigma, ya que en el *Nachtrag* de *FVS* (vol. I, p. 493 l. 27) ellos citan, en relación a B52, el fragmento 36 (Diehl) de Alkman, donde se describe la imagen del niño Eros jugando: $\epsilon\rho\omega\varsigma\omicron\acute{\iota}\alpha\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$ ³⁵ $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma\delta\epsilon\iota\kappa\tau\lambda$ (Eros como niño jugando...).

Resulta justo dar el verdadero crédito por este hallazgo a un estudioso llamado Adolf Greifenhagen, quien ya en 1957 propuso al dios $\epsilon\rho\omega\varsigma$ como la deidad a la que aludirían tanto B51 como B52. El tema del libro de Greifenhagen son las representaciones del dios Eros en la pintura de vasos, y el autor recurre también a fuentes literarias y filosóficas que avalen sus interpretaciones. Resulta notable que Greifenhagen no sólo haya descubierto quién es el dios de B52³⁶, sino que también haya logrado establecer que se trata de la misma divinidad de B51, ya que esto fue hecho sin referencia (al menos no explícitamente) al texto en el que Luciano (al igual que otros tres testigos) confirma que B51 y B52 se refieren a lo mismo. Greifenhagen no se tomó el trabajo de corroborar esta deducción al interior de la filosofía heraclíteica, lo que parece comprensible en la medida que el tema de su investigación era otro. Pero esta aguda conjetura de Greifenhagen, la cual provino del campo de la plástica, puede ser sustentada con cinco pruebas contundentes, tres de ellas extraídas de los propios fragmentos de Heráclito:

³³ *Apud* G.T.W. Patrick, *Heraclytus of Ephesus*, Chicago, 1969 (1ª ed. 1888), p. 44.

³⁴ Por ejemplo, Giorgio Colli en *El nacimiento de la Filosofía*, Barcelona, 1977, p. 34.

³⁵ De hecho, la palabra $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$ corresponde a una enmienda de Bentley, pero esto no afecta mi uso del texto, ya que la calificación de Eros como un dios niño está fuera de discusión.

³⁶ Adolf Greifenhagen, *Griechische Eroten*, Berlin, 1957, pp. 40-1, 51, 78-9 y 85.

1) La primera concierne a los emblemas del arco y la lira, los cuales, como se sabe, también son propios de Apolo. Pero se ha descuidado el hecho de que la lira también es un emblema típico de Eros³⁷, mientras que la primera referencia literaria al arco de Eros figura en Eurípides (*Iphig. Aul.* 548 ss.), quien conocía bien la obra de Heráclito (cf. Diógenes Laercio II 22), aunque ya en el corpus de Anacreonte (*Anacreontea* XI 25) aparezca una referencia a este emblema, mas la datación precisa de este corpus es sumamente problemática. En todo caso, de la conjunción de estos datos se puede inferir razonablemente que el arco y la lira también eran considerados como atributos típicos del dios Eros.

2) La segunda prueba la proporciona Platón, quien fue el primer autor que citó el fragmento B51 (*Symposium* 187 a); el fragmento es citado por el médico Erixímaco en un discurso que pretende demostrar precisamente que la medicina también es un arte gobernado por el dios Eros³⁸.

3) La siguiente prueba es de orden mitológico, ya que una de las leyendas griegas tradicionales sobre el origen de Eros es la que afirmaba que su padre es Ares. La palabra ἄρμονίη apunta en esta misma dirección, ya que de acuerdo a Hesíodo (*Teogonía* 933-7) Harmonía fue la hija de Ares y de Afrodita. Este es el modelo mítico seguido por Heráclito, dado que Πόλεμος³⁹ de B53 es llamado Padre y Rey (βασιλεύς), en tanto que el Eón de B52 ha de ser su hijo (παῖς significa tanto niño como hijo), pues a él también se le atribuye la soberanía o reyecía (βασιλῆϊ) del universo.

4) La cuarta prueba se encuentra en el fragmento A22, en su versión aristotélica, la más antigua y, por tanto, la más confiable. Ahí se dice que el cumplimiento del ruego de Homero (*Iliada* XVIII 107), pidiendo el fin de la ἔρις –la palabra que tanto Aristóteles (cf. B8) como Teofrasto (cf. más arriba su citación de B51, *apud* Diógenes Laercio IX 8) usaban como sinónimo del διαφερόμενον heraclíteo–, acarrearía como su consecuencia que ya no existieran ni la armonía (la palabra de B51) ni los animales, dado que para lo primero se requieren tonos agudos y bajos, y para lo segundo, el macho y la hembra, es decir, que aquí Aristóteles relaciona directa y explícitamente el concepto heraclíteo de Armonía –el cual es propio del Eón, con la generación sexual– la cual cae bajo el patronazgo de Eros⁴⁰.

³⁷ Cf. Greifenhagen, *op. cit.*, láminas 9, 10, 11, 12, 18, 20, 22, 23, 50 e imagen de la portada.

³⁸ Platón, *Symposium* 186 e: Ἡ τε οὖν ἰατρικὴ, ὡς περ λέγω, πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τούτου [sc. ἔρωτος] κυβερνᾶται (la medicina, como digo, es toda ella gobernada por este dios [Eros]).

³⁹ Es decir, Ares; cf. B24 y B136: ἀρηίφατοι (muertos por Ares).

⁴⁰ Cf. el contexto del fragmento B10 (pseudo-Aristóteles *De mundo* 396 b 7ss.), donde reaparece este ejemplo heraclíteo del macho y la hembra.

5) Pero la prueba más espectacular de la identidad del Eón con Eros procede de las propias palabras de Heráclito en el fragmento B136. Este texto fue clasificado como espurio por Diels, quien atribuyó su autoría a un imaginario falsificador bizantino, pero como cuerdamente comentó Paul Friedlander (*apudFVS* vol. I, p. 495 1.5-6), esa hipótesis resulta inverosímil, dado que el fragmento forma un hexámetro y no se sabe de falsificadores bizantinos que llevaran su preciosismo hasta el extremo de componer hexámetros (¡y mucho menos para atribuírselos a un filósofo!). Pero Diels al menos editó el fragmento en sus palabras originales, añadiendo solamente un: (*so*) después de la palabra problemática, en tanto que Marcovich (*op. cit.* p. 509) se da el lujo de omitir la lectura del manuscrito, al editar un texto ya enmendado (καθάρωτεραί en lugar de καθερώτεραί, es decir, la palabra más importante del texto) sin ni siquiera consignar la *lectio* original en el aparato crítico.

El texto de B136 (*Schol. Epictet. Bodl.* p.LXXI Schenkl) reza:

ψυχὰὶ ἀρηίφατοι καθερώτεραί ἢ ἐνὶ νούσοις⁴¹.

Literalmente: “Las almas muertas por Ares (son) más *Eróticas* que (las muertas) en enfermedades”.

Este fragmento no sólo proporciona la prueba decisiva acerca de la identidad del Eón con Eros, sorprendido aquí en su mutua articulación con su padre Ares, sino además un maravilloso ejemplo de la identidad logos-eón, puesto que el fragmento posee tres significados, todos ellos igualmente válidos:

a) “Las almas muertas por Ares [=en la guerra] son *más Eróticas* [*i.e.* más amorosas o deseosas] que aquellas [muertas] en las enfermedades”.

b) “Las almas muertas por Ares son *más heroicas* que aquellas [muertas] en las enfermedades”⁴².

c) “Las almas muertas por Ares son *más puras* que aquellas (muertas) en las enfermedades”. Esta lectura guarda relación con la escatología de Heráclito, es decir, con el destino de las almas muertas que deben expiar sus culpas en la zona menos pura de la atmósfera, la cual se extiende desde la tierra hasta la luna⁴³.

⁴¹ La inautenticidad de B136 está completamente fuera de discusión, ya que todas sus palabras pertenecen al léxico heracliteano: ψυχὰὶ (B36, B12, etc.), ἀρηίφατοι (B24), καθερώτεραί (καθαροί > B13, B5; ἥρωες > B5; ἔρωες > B51 [*cf. Symposium* 187 a]), νούσοις (B110-1, B46).

⁴² *Cf. Cratilo* 398 c-d, el texto clave en el que Platón explica la relación etimológica entre héroe y Eros [ἥρωες-ἔρωες], la cual se inspira en este fragmento heraclíteo.

⁴³ *Cf. Diógenes Laercio* IX 10 (=A1, 10): τὴν δὲ σελήνην προσγειοτέραν οὖσαν μὴ διὰ τοῦ καθαροῦ φέρεσθαι τόπου (la luna estando más cerca de la tierra se mueve por un lugar no puro). *Cf. también* Aecio II 28 6 (*Doxographi Graeci* p. 359) e Hipólito, *Philosophumenon* 4 3 (*ibíd.* p. 559).

Los antecedentes ya examinados permiten entender a cabalidad las razones por las que el autor de A8 (¿Posidonio?) afirma que el σπέρμα (semen o esperma) es una de las tres manifestaciones físicas del logos cósmico, pues esta afirmación se basa en la identidad logos-eón, al explicar al primero a través de los rasgos propios de Eros, el dios de la reproducción sexual. El σπέρμα como equivalente físico del logos representa, pues, la dimensión dialéctica de este principio; esto bajo una doble perspectiva, ya que por una parte el σπέρμα es el resultado de la eyaculación, es decir, un fenómeno en el que el calor animal (o fuego) da lugar a la emisión de una sustancia acuosa (y salada), estado líquido final que representa lo opuesto del estado ígneo inicial; por otra parte, la emisión del σπέρμα es una prerrogativa del sexo masculino, donde el varón, al alcanzar cierta edad (14 años según A18) se convierte de “hijo” en “padre”, cuando adquiere capacidad generativa, o sea, la quinta de las Seis Oposiciones Estructurales del Universo de la lista de Hipólito-Cleantes.

Otro dato doxográfico –conexo con el anterior– que se deja aclarar a cabalidad gracias al desciframiento de la pareja logos-eón, es el salto desde el fuego hacia el mar en la cosmogonía que se expone en B31a, así como en su contexto. Clemente⁴⁴ explica este salto a la luz de dos justificaciones. En la primera, sostiene que el fuego se mueve a través del aire hacia la humedad, en virtud del control que sobre él ejercen el logos y dios (τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ διοικουῦτος λόγου καὶ θεῶν), es decir, el Eón-Eros; adviértase que al propio Clemente (o a su fuente estoica) este salto le pareció tan anómalo que él añadió que el fuego se está moviendo a través del aire (δι’ ἄερος τρέπεται), aunque nada en el fragmento mismo sugiera algo semejante. En todo caso, resulta obvio que el logos y el dios (Eros) son entendidos como principios dialécticos que justifican el salto desde el fuego hacia su opuesto, el mar. La segunda justificación está contenida en la glosa al concepto de la humedad hacia la que se desplaza el fuego cosmogónico; Clemente afirma que esta humedad representa el σπέρμα de la ordenación del mundo, al cual Heráclito denomina “mar” (θάλασσα) en B31. Esto señala el patrón biológico-sexual al que obedece la cosmogonía de Heráclito; la creación del mundo es concebida así como una verdadera eyaculación del fuego cosmogónico, el cual emite la sustancia líquida y salada del mar, afín a la propia semilla de la especie humana que comparte sus características. Ahora bien, el fuego es la materia prima del universo y a partir de su mutación inicial en la semilla del mar, su propio opuesto, su modo de crear el orden del cosmos consiste simplemente en seguir desdoblándose en una casi infinita variedad de contrastes y oposiciones. Esta acción que el logos y el dios tiempo (el Eón-Eros) ejercen sobre el fuego cosmogónico debe ser considerada como el principal ejemplo del poder del principio

⁴⁴ *Stromatas* V 105.

dialéctico sobre la materia, lo que a su vez justifica que todos los fenómenos y las realidades subsecuentes adopten esa estructura moldeada por los opuestos; en otras palabras, los estados y los procesos del cosmos toman forma y se desarrollan dialécticamente, dialéctica que opera desde el interior de las cosas mismas como la naturaleza erótica o amorosa del tiempo, la realidad última que todo lo permea, al igual que su gemelo el logos.

La identidad entre el Logos y el Eón también nos entrega la clave para entender por qué la unidad metafísica del universo es asegurada por el logos (cf. B50), pues aunque la comparación de B1 (γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον) y B2 (λόγου ἐόντος ξυνοῦ) con B80 (πόλεμον ἐόντα ξυνοῦν...γινόμενα πάντα κατ' ἔριν) nos deja ver sólo la faceta polémica del logos, su identidad con el Eros apunta claramente hacia el Amor como la fuerza que da cohesión a la realidad. Esto se relaciona con la verdadera etimología de λόγος (reunir, colectar), la cual parece haber estado en la mente de Heráclito cuando hizo de éste el concepto crucial de su filosofía. El momento negativo que es el πόλεμος también es traspasado a su hijo Eón, pues como demuestra el testimonio de Luciano, este dios es ante todo διαφερόμενος, o sea, divergente u hostil (cf. B136 donde Ares y Eros se identifican)⁴⁵, aunque su perfil íntegro también comprenda a la “homología” que simbolizaría al principio femenino, o sea, que el Eón pareja del logos posee rasgos masculinos y femeninos⁴⁶, pero fundidos en la unidad, como corresponde en razón de su regencia sobre la sexualidad.

Sin embargo, dado el hecho que todos los términos que entran en las parejas incluidas en las Seis Oposiciones Estructurales del Universo se oponen de algún modo entre sí, podemos apuntar que esto también es así para el caso de logos-eón, ya que el primero es esencialmente ὁμολογία (como lo indica el juego de palabras con λόγος), mientras que el segundo es ante todo διαφερόμενος (B52+B51= testimonio de Luciano en C5)⁴⁷.

⁴⁵ La contaminación o intersección entre αἰών (ἔρωσ) y πόλεμος (ἄρης) de B136 también aparece en el grupo B53 (βασιλεύς)-B52 (βασιλήνη), y en B80 (πόλεμον...ἔριν [i.e. διαφερόμενον]).

⁴⁶ Greifenhagen (op. cit. p. 40-1) también intuyó este punto al analizar el mito de Eros y Anteros, transmitido por Eunapio (Vit. Soph. p. 459), mito al que relacionó directamente con B51, entendido como la 'gegenstrebige Vereinigung' (Heraklit) von Eros und Anteros, es decir, como la armonía entre el hostil (διαφερόμενος) Eros (el amor no correspondido) y el homólogo 'Αντέρως (amor retribuido o correspondido).

⁴⁷ El διαφέρονται de B72 es la actitud incorrecta con respecto al logos, mientras que el ὁμολογεῖν de B50 es la correcta, cuando el hombre aprehende la unidad del principio sabio, lo que lo faculta para comprenderlo todo (πάντα εἰδέναι).

La identidad entre el logos y el eón también autoriza la inferencia de que el fenómeno que Heráclito tenía primariamente en mente al reflexionar sobre el logos es el tiempo, o sea, que la racionalidad o lógica del universo se le aparecía como algo que puede ser detectado primordialmente en la estructura íntima del tiempo. Pero dado que αἰών –aparte de su etimología, la cual menta al tiempo– también significa “vida”, de esto se sigue que el fenómeno principal en el que se muestra el logos debe ser la vida universal, incluyendo por tanto nuestra propia vida, cuya trama depende del alma (cf. B136: ψυχὰὶ...καθερώτεραί... donde el alma y el eón-eros coinciden), realidad que Heráclito mismo reconoció en B45, no puede ser expuesta hasta sus últimos confines, a causa de la profundidad de su logos, es decir, por la complejidad del discurso acerca del alma, así como por la complejidad de la relación de ésta con todas las demás realidades del universo.

El logos heraclíteo es el reflejo del proceso temporal sin fin que acarrea consigo a la vida, es decir, que estamos ante una suerte de ἱερὸς λόγος que a través de la urdimbre del tiempo (eón), la vida (πῦρ αἰζῶον) y el alma nos revela la historia del universo, así como nuestro propio lugar y destino en este proceso.