

HERÁCLITO Y LOS *MAÎTRES À PENSER* DE SU TIEMPO *

The author sets Heraclitus' angry contempt versus poets and philosophers against his much more respectful attitude towards some of the Seven Wise, particularly Bias and Thales. The hypothesis is that the connection of these men with Law is what explains Heraclitus' more positive attitude: in fact, for Heraclitus, the process of knowledge is to be compared with a legal process, with arbiters and witnesses (*ἱστορες καὶ μάρτυρες*). Then, it is enquired about the meaning of words *ἴστωρ* and *ἱστορίη* in Heraclitus. Finally, the paper deals with frs. 22 B 101 and 116 D.-K. in order to find out some kind of reference, be it favourable or unfavourable, to the most famous Delphic maxim *Γνῶθι σαυτόν*.

Para Pau Gilabert

De entrada, nuestro objetivo resulta modesto: dado que nos interesa determinar, de un modo cuanto más preciso mejor, qué figura de «operador cultural» fue encarnada por Heráclito, nos parece cómodo basarnos en sus propias manifestaciones y privilegiar, entre aquéllas, las de carácter polémico¹; de modo que nos apoyaremos en su famoso desdén con respecto a la mayoría de sus precursores y contemporáneos —desdén que contrasta con una actitud (mucho más matizada, a mi entender) frente a algunos de los Siete Sabios.

Heráclito convirtió las palabras de los tres poetas oficiales de la Grecia arcaica — Homero, Hesíodo, Arquíloco — en otras tantas dianas para sus ataques más feroces. Considérese el fr. 42 D.-K.: *τόν τε Ὀμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ραπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως*. Este piadoso deseo presupone que los poemas de

* Estas notas tomaron forma en el curso de una colaboración entre la EHESS de París y la Universitat de Barcelona, en el marco de una Acción Integrada codirigida por los profesores Nicole Loraux y Carles Miralles. Benjamín Gomollón me ha ayudado mucho en su puesta a punto definitiva. La dedicatoria resume un largo período de admiración y amistad con Pau Gilabert.

¹ La tarea ha sido llevada a cabo en términos restringidamente filológicos y el material, útilmente recogido por D. Babut, «Héraclite, critique des poètes et des savants», *AC* 45, 1976, pp. 464-496.

Arquíloco, al igual que los de Homero, eran recitados por rapsodos en competiciones públicas, en el marco de festivales (ἀγῶνες) y en conexión con certámenes atléticos². La violenta condena de Homero como fuente de saberes engañosos se justifica por su desconocimiento de la ley de la contradicción; en otro fragmento (56 D.-K.), Heráclito destacará la ceguera y estupidez de quien, a pesar de ser considerado τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων, no supo siquiera resolver un enigma trivial —del mismo modo que no había sido capaz de reconocer el sentido auténtico de Πόλεμος, celebrado por él mismo³.

Por el propio Heráclito sabemos que había en Éfeso recitaciones continuas del material poético tradicional; por ello mismo resulta lógico que, para describir la actividad de poetas muertos hacía tantos años, emplease sin embargo el presente. Rapsodos llegados de todas partes gozaban, según las quejas del filósofo, de una enorme popularidad⁴; la ocasión para sus actuaciones podía suscitarla desde un pequeño encuentro en el ágora hasta un gran ἀγών, con un auditorio de millares de personas⁵. Los lamentos del filósofo resultan comprensibles: se veía forzado a competir por un auditorio (en el caso, algo dudoso, de que le importara de veras obtenerlo) con aedos callejeros y rapsodos, expertos en el hechizo oral. Este espíritu competitivo podría explicar el extraordinario arte verbal de Heráclito, imitador y crítico al mismo tiempo. Concedor de la capacidad de lo familiar para evocar una persuasiva nostalgia⁶, frecuentemente entreteje en sus frases ecos amortiguados de los versos de antiguos poetas, fragmentos rítmicos⁷.

Según Diógenes Laercio (IX 6), Heráclito, cabeza de la estirpe de

² Cf. la situación un siglo más tarde, cuando Platón (*Íon* 531 a) menciona a Hesíodo y a Arquíloco, junto con el venerable Homero, como los autores *standard* en una competición rapsódica.

³ Cf. G. Colli, *La natura ama nascondersi*, Milán 1988, p. 195: «contro l'individualismo eroico di Omero, contro l'individualismo antierico del ριψασπής Archiloco, disprezzato dagli opliti spartani, contro il pacifismo contadino di Esiodo, contro la svalutazione pitagorica della morte eroica, la negazione senofanea delle virtù agonali, il moderatismo ambiguo ed egoistico di Ecateo, Eraclito riprendeva da Callino e da Tirteo il κοινὸς πόλεμος».

⁴ Cf. fr. 104 D.-K.: el uso del plural (δήμων δοιδοῖσι) sugiere inequívocamente cantores itinerantes; vide *infra*, nn. 61 y 62.

⁵ Platón (*loc. cit.*) precisa la cifra de veinte mil personas en lo que respecta al público de Íon, otro efesio, cuando obtuvo la victoria en Epidauro; vide *supra*, n. 2.

⁶ Cf. K. Robb, «The Linguistic Art of Heraclitus» en K. Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Illinois, 1983, pp. 153-206; en particular, pp. 156, 177, 183, 186, 189, 199.

⁷ Este pasaje, y el que viene a continuación, son deudores en gran medida (incluso en las formulaciones concretas) del análisis de A. Capizzi, *Eraclito e la sua leggenda*, Roma 1979, p. 28 ss.

los Andróclidas, que se vanagloriaban de descender del mítico fundador de Éfeso, Androcles, ostentaba el título, puramente honorífico y que terminó declinando a favor de su hermano, de βασιλεύς de la ciudad. Así, le correspondía, por derecho de nacimiento, la presidencia de los certámenes (προεδρίαν... ἐν ἀγῶσι), a los que tenía que concurrir, empuñando, en sustitución del antiguo cetro, un bastón (σκήπτωνα ἀντὶ σκήπτρου)⁸. Como subraya Eric Havelock⁹, este hecho confiere una nota personalísima al fragmento que estamos comentando, cuando se habla de certámenes (evidentemente poéticos) y de bastonazos; resulta obvio que a quienes pretendía Heráclito imponer el castigo físico era a los rapsodos que interpretaban los versos de estos poetas¹⁰. La invectiva de Heráclito fulminaba, naturalmente, el medio de transmisión oral de las tradiciones poéticas y religiosas, esto es, la recitación pública frente a un auditorio¹¹.

De modo que no resulta insólito en absoluto el hecho de que algunos presocráticos critiquen acerbamente a los poetas a causa de sus métodos de salvaguardar la información acudiendo a los recursos (rítmicos, eufónicos, mnemotécnicos) de la oralidad. Gracias a las ventajas incipientes del nuevo soporte de la memoria, la escritura, algunos filósofos pueden empezar a dispensarse del tradicional esfuerzo de memorización; pero ello no implica que un autor como Heráclito haya renunciado de una vez por todas a determinados recursos como el de una eufonía persuasiva, hechicera casi; y que se enfurezca contra los poetas que — a su entender — abusan de ella.

Semejante al ataque contra Homero, una crítica comparable se desencadena contra Hesíodo, refiriéndose en particular a su incapacidad para reconocer la identidad en la diferencia¹². En lo que concierne a

⁸ Strab., XIV 3, 632-33; vide el comentario de A. Capizzi, *op. cit.* (n. 7), particularmente p. 30.

⁹ Cf. E. A. Havelock, *The Greek Concept of Justice, from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Harvard University Press 1979, p. 266.

¹⁰ El peripatético Camaleonte (apud Athen., XIV 12, 620 c = Arquíloco, *Testim.* 32 Tarditi) nos informa de que, a la par que Homero y Estesicoro, también Hesíodo y Arquíloco (justamente las víctimas favoritas de Heráclito) integraban el repertorio habitual de los cantores.

¹¹ Cf. A. Capizzi, *op. cit.* (n. 7), p. 31.

¹² Vide *infra*, p. 158 s., la discusión del fr. 57 D.-K. Por lo que respecta al problema en conjunto, cf. las muy sensatas observaciones de A. García Calvo, *Razón Común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*, Madrid 1985, p. 95: «Pero, sea lo que sea lo que en las formulaciones particulares de Arquíloco o en las de Homero podía invitar a la razón a elegirlos como cabezas de condenación, ya se entiende que la crítica lo es de la poesía en general, en cuanto que razón descubre también en ella [...] la presencia de un querer saber, un aliento de la *ἰδίη φρόνησις* [...], que no por manifestarse por medio de mitos y

Arquíloco, los míseros fragmentos de sus versos no nos consienten aventurar cuáles de entre sus formulaciones explicarían mejor las razones de la drástica condena de la que es víctima por parte de Heráclito. Quizá lo mejor que podamos hacer sea referirnos al fr. 17 D.-K., en el cual me parece evidente que no nos hallamos frente a un simple «borrowing of phraseology» (como extrañamente postula Marcovich¹³, seguido, entre otros, por Giorgio Colli¹⁴), sino frente a una auténtica «polemic against his views»¹⁵: οὐ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὀκείοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἔωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

Hay que admitir que el propio Arquíloco debe ser resituado en el marco de la sabiduría griega: su reflexión es mucho más elaborada de lo que se suele imaginar. Según él, los hombres adaptan sus pensamientos a lo que se encuentran ejecutando¹⁶. Así, se opone a la convicción ingenua según la cual el pensamiento es libre; el espíritu, viene a decir, se adhiere a objetos, días o hechos¹⁷. Por su parte, Heráclito hace eco a Arquíloco solamente para negar lo que éste afirma: el espíritu, el pensamiento de los hombres no concuerda con la realidad que encuentran; al contrario, ponen de manifiesto una incapacidad exasperante para acordar su pensamiento con sus auténticas circunstancias¹⁸.

Esta carencia de comprensión por parte de los hombres, como destaca Charles Kahn, viene formulada mediante recursos literarios muy complejos: cada cláusula retoma un *topos* tradicional, un lugar común de la sabiduría poética griega, y le da la vuelta, lo subvierte¹⁹. Por otra

fantasías [...] ha de ser menos estorbo que la creencia de saber propia de las Ciencias, sino acaso, por el halago mismo de los procedimientos poéticos, cautivar mejor al entendimiento en las prisiones de ideas que pretenden aparecer sólo como imágenes y mitos».

¹³ M. Marcovich (ed.), *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary*, Mérida, Venezuela, 1967, p. 15.

¹⁴ G. Colli, *La sapienza greca*. Volume III: *Eraclito*, Milán 1988, p. 156.

¹⁵ *Ibidem*. Así lo han comprendido entre otros, Wilamowitz, H. Fraenkel, W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge 1962, p. 412, n. 1, y C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, pp. 102-104.

¹⁶ Cf. Arquíloco, fr. 131 West = 107 Tarditi:

τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτίνεω παῖ
γίνεται θνητοῖς, ὁποῖον Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἀγη...

Fr. 132 West = 108 Tarditi:

καὶ φρονέουσι τοῖ' ὁποίοις ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν.

¹⁷ Cf. C. Kahn, *op. cit.* (n. 15), p. 103.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Como consecuencia, la tesis de Heráclito se presenta no sólo como un desafío a los «sabios», sus contemporáneos, sino también como una corrección implícita a la sabiduría ancestral de Hesíodo, Arquíloco y Homero. En efecto, uno de los pasajes homéricos más famosos a propósito del «pensar» lo constituye *Od.* XVIII 136 s.:

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ὄλον ἐπ' ἡμαρ ἀγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

parte, en la prolongación de su frase (*οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν*), Heráclito destruye otro venerable tópico (en este caso hesiódico) de la sabiduría griega ancestral: que, a base de sufrimiento, el insensato acaba aprendiendo la lección —demasiado tarde, desde luego²⁰.

Decíamos que, tras ajustar cuentas con Homero, le llega el turno a Hesíodo, presentado como el repertorio máximo de saberes sobre la realidad. Cf. fr. 57 D.-K.: *διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίγνωσκεν· ἔστι γὰρ ἔν.* «Hesíodo» funciona como término epónimo de toda la poesía didáctica arcaica; su manera de dar razón de las cosas y ordenar el caos por la vía genealógica implica un modo de racionalización intermedio entre el mito y la ciencia naciente²¹. En realidad, y a despecho de su acritud, Heráclito no hace más que llevar las intuiciones de Hesíodo —envueltas aún en un ropaje mítico— a sus últimas consecuencias lógicas. Los opuestos «noche y día» se excluyen y se complementan al mismo tiempo²². Ambos tienen fin y comienzo en la tensión que les une, en su recurrente brotar el uno del otro y transformarse en el respectivo contrario.

El rasgo más singular de esta cita —que alguna vez ha llevado a considerarla espuria— radica en la curiosa expresión *τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι*. García Calvo²³ —y otros antes que él— declara taxativamente que «ἐπίστανται rigiendo con valor de “saber que” el infinitivo conlleva una rareza sintáctica». Bollack y Wismann²⁴ quieren ver aquí una singular utilización de la «figura etimológica»: es decir, que ἐπί-

Frase prácticamente idéntica a la que aparece en el fragmento arquiloqueo (con el mismo sentido, *grosso modo*) y también en el de Heráclito —pero en el segundo caso, ¡hasta qué punto distorsionada, invertida!

²⁰ Recuérdese el agrio proverbio de *O. D.* 218: *παθῶν δὲ τε νῆπιος ἔγνω*; y véase C. Kahn, *op. cit.* (n. 15), p. 103. De nuevo, Heráclito alude al tópico hesiódico sólo para contradecirlo.

²¹ Cf. J. Bollack y H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, París 1972, p. 198: Heráclito parte de la constatación de un fenómeno cultural: la difusión y el prestigio de una obra, la hesiódica. Los poemas son empleados como un manual que proporciona respuestas a la mayoría de cuestiones teológicas, políticas, jurídicas y prácticas.

²² Lo expresó bellamente Hesíodo a través de su imagen del umbral (*Th.* 744 ss.): nunca están juntos dentro de casa, pero se encuentran en el paso de la puerta, cuando uno sale a la existencia y a la actividad, mientras la otra penetra en las regiones subterráneas, de sombra y reposo. Con esta imagen, como subrayó H. Fraenkel, *Early Greek Poetry and Philosophy* (trad. inglesa de M. Hadas y J. Willis), Oxford 1975, p. 104 ss., Hesíodo se aproxima, sin alcanzarla de lleno, a la verdad de Heráclito.

²³ *Op. cit.* (n. 12), p. 98.

²⁴ *Op. cit.* (n. 21), p. 198.

στανται, que conserva resonancias de πίστις, habría sido escogido por Heráclito para subrayar la credulidad, la «delegación de convicción» de la inmensa (y despreciable) mayoría²⁵.

Evoquemos el punto de partida de nuestra discusión: pensábamos que si logramos precisar los diversos grados de rechazo (o, eventualmente, de aceptación) que provocan en Heráclito los *maîtres de pensée* anteriores y contemporáneos suyos podríamos definir, de un modo más ajustado, qué suerte de «figura del saber» encarna el pensador de Éfeso. Resulta, en efecto, que Heráclito se ha referido tanto a la ἀμαθίη como a la πολυμαθίη — en ambos casos de un modo despectivo. Con respecto a la segunda, el fr. 40 D.-K. resulta fulminante: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον. Aunque parece que el término πολυμαθίη aparece aquí por primera vez²⁶, hay una gran división de opiniones a propósito de si el rechazo de un «saber múltiple» era o no habitual en la época de nuestro pensador²⁷.

La πολυμαθίη se manifiesta (según observación de Capizzi²⁸) como una consecuencia de la entera tradición oral, antigua y contemporánea, que no conduce a los oyentes a un conocimiento profundo de las cosas y hechos que son objeto de canto o de recitación. Pero no sólo los representantes de la oralidad son incapaces de enseñar, directamente o por medio de los rapsodos, a tener sentido común: también Hecateo de Mileto, el maestro de la prosa jónica, es víctima de una acusación idéntica. Es importante esta presencia del nombre de Hecateo en un fragmento dirigido en principio contra los maestros de la oralidad. Heráclito se muestra a la par hostil al «saber divino» de los poetas²⁹ y reticente

²⁵ Cf. *ibidem*: «Bien que le second verbe, qu'il est informé, approfondisse le premier, ils savent (par conviction, comme l'indique la résonance de πίστις dans ἐπίστανται), en décrivant une relation adéquate avec les choses mêmes, il s'agit en fait d'une délégation qu'énonce le savoir d'un savoir, le grand nombre s'en remettant à une autorité unique».

²⁶ Cf. B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim 1965, p. 22, n. 4.

²⁷ También se ha cuestionado si el fr. de Esquilo 390 N₂ = 667 Mette ὁ χρησὶμ' εἰδῶς, οὐχ ὁ πόλλ' εἰδῶς σοφός refleja la influencia heraclíteica; personalmente, me inclinaria por una respuesta afirmativa. Tal influencia parece, en todo caso, muy probable en los fragmentos de Demócrito 68 B 64-65 D.-K.; para toda esta cuestión, cf. los comentarios de Marcovich, *op. cit.* (n. 13), p. 65, al pasaje heraclíteico.

²⁸ Cf. A. Capizzi, *La Repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Roma 1982, p. 325.

²⁹ Capizzi, *op. cit.* (n. 28), pp. 312-332, se ha esforzado en justificar esta polémica a partir de determinados episodios (muy mal conocidos, en realidad) de la historia política de Éfeso antes de la amenaza oriental.

frente a la *πολυμαθίη* jónica, que contra este saber pretendía reaccionar³⁰.

Ahora bien, Heráclito no proclama que la *πολυμαθίη* constituya una pérdida de tiempo pura y simple, sino que no basta sólo con ella: es decir, que resulta incapaz de enseñar *νόος*, de llevar al descubrimiento de la razón de las cosas. La simple acumulación de información (se trate de mitografía, genealogía, historia o bien de ciencia física) no proporciona la comprensión auténtica³¹ si no va acompañada por una intuición profunda.

La *πολυμαθίη* reaparece en el fr. 129 D.-K., en el contexto de una áspera condena contra Pitágoras: *Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην*. La palabra *ιστορίη*, en semejante contexto, tiene que presuponer el sentido jónico corriente; es decir, que implica «viajar e inquirir, a la búsqueda de estas *συγγραφὰς*» (cf. Hdt., II 99,1)³². Desde la época de Zeller y Diels, la autenticidad de este fragmento ha sido disputada. Por una parte, no se sabía cómo identificar estas «composiciones» o tratados escritos (*συγγραφαί*) más antiguos que Pitágoras; por otra, la sintaxis de la frase *ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς* («eligiendo lo que le complacía en estas composiciones») parecía un poco extravagante. Después de la defensa llevada a cabo por Wilamowitz y K. Reinhardt³³, todo el mundo acepta el inicio y el final de la cita como genuinos, pero aún subsisten dudas a propósito de si la frase en conjunto nos ha llegado en un estado correcto de preservación. Pero aunque no podamos garantizar su exactitud literal, estas palabras demuestran la existencia en el siglo VI a.C. de *συγγραφαί* en número suficiente como para que Pitágoras hiciese una selección con ellas y las combinase de algún modo con su práctica de la *ιστορίη*. Sin embargo ¿qué clase de obras debía tener Heráclito en mente? La palabra *συγγραφαί*, como su equivalente ático *συγγράμματα*,

³⁰ En cambio, un Parménides, por ejemplo, se esforzaría en retornar contra la evolución lógica de los tiempos a un ideal más antiguo.

³¹ Cf. A. García Calvo, *op. cit.* (n. 12), p. 84.

³² La sentencia no implica un rechazo inexorable de la *ιστορίη*, pues los comienzos de Pitágoras fueron correctos (es necesario saber muchas cosas; para el fr. 35 D.-K., que así lo estipula, vide *infra*, p. 161 s.); pero acabó mal, pues carecía de la intuición interior, la única capaz de permitirle comprender el *λόγος* universal, más allá de todos los datos de la información empírica. Cf. Bollack y Wismann, *op. cit.* (n. 21), pp. 143-144.

³³ Cf. un puntual estado de la cuestión en Marcovich, *op. cit.* (n. 13), pp. 69-70, donde se aducen K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 235, n. 1, y U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, Berlin 1932, p. 186 n.

se refiere habitualmente a obras en prosa. Kahn³⁴ recuerda que los tratados en prosa más antiguos de los que tenemos noticia son los de Anaximandro y Anaxímenes de Mileto y el de Ferecides de Siro. Además, debieron de existir en circulación otros textos de carácter técnico de los que no sabemos prácticamente nada.

Precisar el sentido que términos como *ἱστορίη* y *ἴστωρ* puedan tener en Heráclito no resulta nada fácil; depende, en buena parte, del alcance e interpretación que se dé al fr. 35 D.-K. (= Clemente de Alejandría, *Stromat.* V 140, 5): *χρῆ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι*. No solamente el sentido, sino también la literalidad de las palabras (¿cuáles son cita fidedigna de Clemente, cuáles tan sólo una paráfrasis, más o menos literal?) han sido objeto de apasionadas discusiones. Colli³⁵ traduce de este modo: «Gli uomini, che amano la sapienza, in vero, è necessario che riescano a testimoniare proprio moltissime cose». En cambio, Conche³⁶ propone la siguiente traducción: «Il faut, oui, tout à fait, que les hommes épris de sagesse soient les juges des nombreux». Lo que aquí de veras interesa es que *ἴστωρ* sea traducido como «testigo» por Colli y como «juez» por Conche. La dimensión jurídica —o prejurídica— del término, pues, no ofrece dificultad ni para el uno ni para el otro. Existen, sin embargo, un par de cuestiones que debemos debatir previamente. Si el término *φιλοσόφους* es genuino, se trata de su primera aparición en lengua griega. El vocablo ha provocado muchísimas suspicacias, pues ha sido considerado impropio del habla y de la época de Heráclito; Diels-Kranz, incluso, llegaron a sospechar que había sido acuñado para la ocasión por el efesio. Ahora bien, si *φιλόσοφος* es creación de Heráclito, a buen seguro la palabra no tenía para él el alcance platónico de ‘amante de la sabiduría’, contrapuesto a *σοφός*, ‘sabio’³⁷. Por otra parte, la gran mayoría de quienes han aceptado el fragmento como genuino sienten la urgencia de buscarle un destinatario en

³⁴ Cf. C. Kahn, *op. cit.* (n. 15), p. 113.

³⁵ *Op. cit.* (n. 14), p. 97.

³⁶ Cf. Héraclite, *Fragments*. Texte établi, traduit, commenté par M. Conche, París 1986, p. 99.

³⁷ El mismo Heráclito hace un uso muy particular, idiosincrático, del concepto *τὸ σοφόν*, ‘lo sabio’ (cf. B. Gomollón, «*Ἐν τὸ σοφόν*: ‘Lo sabio’ a través de algunos fragmentos de Heráclito», *Anuari de Filologia* 13, sec. D, 1990, pp. 85-88); de modo que la introducción del concepto «la sabiduría», en un compuesto como *φιλό-σοφος*, se amoldaría perfectamente a su estilo. Pero, dado que no existe ninguna otra fuente que no sea Clemente, Marcovich, *op. cit.* (n. 13), p. 27, se adhiere a Wilamowitz, Reinhardt y W. Burkert, «Plato oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’», *Hermes* 88, 1960, pp. 159-167, contra la adscripción del término a Heráclito.

términos polémicos. Así por ejemplo, Carlo Diano³⁸, cuando traducía *φιλοσόφους ἄνδρας* como «quelli che dicono di cercare la sapienza», veía en la admonición una alusión polémica contra Pitágoras, quien se arrogaba el título de filósofo. A lo largo del mundo antiguo, gozó de gran celebridad la anécdota —atestiguada por primera vez por Heraclides Póntico³⁹—, de acuerdo con la cual Pitágoras había inventado el término durante una conversación con León, tirano de Fliunte. Esta identificación del destinatario de la *pointe* no ha sido acogida unánimemente; hay, sin embargo, acuerdo en el hecho de que, si realmente Heráclito utilizó el término, lo hizo en alusión a otros maestros de sabiduría —quizás incluso, eventualmente, a los Siete Sabios (de acuerdo con una propuesta de Charles Kahn)⁴⁰, dos de los cuales, Tales y Bías, eran mencionados en sus fragmentos.

Así, pues, si el término *φιλόσοφος* es genuino, y mantiene además, intacta, toda su fuerza etimológica; si, por otra parte, se emparejaba con *ἵστορες*, había de sugerir, de algún modo, la investigación jonia. En el fr. 129 D.-K., Heráclito se refiere a la actividad de Pitágoras con la singular expresión *ἱστορίην ἤσκησεν*. Pitágoras ha practicado la investigación, la *ἱστορίη*, informándose, instruyéndose por medio de *rappports*, de trabajos o estudios de toda suerte sobre las cuestiones más diversas; y, a continuación, escogiendo, «arbitrando». Marcovich hace bien en recordar que, a pesar de ser Pitágoras tan duramente tratado, la *ἱστορίη* no se le niega en absoluto⁴¹. Ahora bien, no es lo mismo el resultado de una investigación, incluso mal enfocada, que el de un préstamo⁴². Parece muy improbable, muy incongruente, que la verdad pueda surgir, «brotar», como resultado de una amalgama. Ello no significa poner en duda el hecho de que la necesidad de acumular mucha información a partir de los sentidos constituya, evidentemente, el primer paso hacia el

³⁸ Cf. Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Milán 1980, p. 39.

³⁹ Fr. 87 Wehrli (*apud* Diógenes Laercio, I 12). Aparte del artículo de W. Burkert (n. 38), cf. también el estudio de W. Jaeger, «Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals», *SPAW*, 1928, p. 390 ss. (recogido en apéndice a la edición inglesa del *Aristotle*, Oxford 1948, pp. 426-461) y la monografía de R. Joly, *Le Thème Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique*, Bruselas 1956. También B. Gladigow, *op. cit.* (n. 26), sostiene por su parte que, de un modo u otro, Heráclito aludía a los pitagóricos.

⁴⁰ *Op. cit.* (n. 15), p. 105.

⁴¹ Cf. *supra*, pp. 160-1, los comentarios a propósito del fr. 129 D.-K.

⁴² Cf. M. Conche, *op. cit.* (n. 36), p. 272: «D'autre part, la disjonction entre ce que les auteurs ont vu (ou entendu) et ce qu'ils connaissent seulement par oui-dire est fondamentale dans la *ἱστορίη*. Hdt. (II 99) a soin de distinguer entre les faits qu'il a vus et constatés lui-même et ceux pour lesquels il n'a que le témoignage d'autrui...»

reconocimiento del λόγος. Pero con esto no basta; se precisan más condiciones. A falta de estas condiciones, los hombres permanecen atrapados en una πολυμαθία estéril⁴³. Hace falta convertirse en ἵστορας de muchas cosas, si se tiene la pretensión de llegar a filósofo. ¿Cómo podría uno conocer lo que se oculta tras la variopinta superficie, si no es capaz de ver (ἱστορίη implica también 'visión')⁴⁴ la superficie misma? La πολυμαθία, el 'saber múltiple', no es mala en sí, mientras no se trate de vacua erudición; sólo como carencia de percepción a propósito de la unidad subyacente en las cosas⁴⁵ conlleva un grave peligro.

Resultaría absurdo pretender que una enorme cantidad de conocimientos constituye realmente el saber (σοφία, τὸ σοφόν); marginando este parecer, un espíritu más avezado sabe que, a fin de convertirse en auténtico ἵστωρ de una materia, se precisa una organización y un sistema. Ante todo, importa parar mientes en la distinción entre la banal plétora de los hechos, acumulados al azar, y una sabiduría real; entre ambos niveles no tiene lugar una simple diferencia de grado, sino un auténtico salto cualitativo⁴⁶.

El término ἵστορες ('examinadores', 'investigadores') se contrapone formalmente a mitógrafos y aedos, cuyo testimonio es rechazado tan frecuentemente por Heráclito; no hay duda de que el pasaje apunta a una oposición entre tradición mítica y observación científica⁴⁷. Escribe,

⁴³ Marcovich, *op. cit.* (n. 13), p. 28, afirma de modo tajante que entre πολλῶν ἵστορες y πολυμαθία no existe diferencia; ambas formulaciones significan «knowing much». Cf. de qué modo el mismo Marcovich, *ibidem*, articula las tomas de posición de Heráclito en una síntesis que ha gozado de amplia aceptación: «Thus ἱστορίη is not rejected by Heraclitus; but it is only the first step toward the apprehension of the universal λόγος».

⁴⁴ Cf. H. Fraenkel, *op. cit.* (n. 22), p. 336: «The word used for knowing by experience is (φ)ειδέναι (cognate with English witness, German wissen), which literally signifies the position in which a man is placed through having seen – 'witnesshood', as it were. This word, with its derivations ἱστορεῖν, 'to hear witness', ἱστορίη, 'hearing of witness', 'establishment of facts' at once took a leading place in a new empiricism in the fields of medicine, geography and history».

⁴⁵ Cf. D. Babut, *op. cit.* (n. 1), p. 492.

⁴⁶ Formulado, con el oportuno énfasis, por M. Conche, *op. cit.* (n. 36), p. 99: «Héraclite ne peut pas vouloir dire qu'il faut d'abord être quelqu'un comme Pythagore, Xénophane ou Hécatee pour ensuite devenir quelqu'un comme Héraclite. Il est claire, du contraire, qu'il se considère comme essentiellement différent, et qu'il ne voit pas un passage mais une solution de continuité, un abîme, entre leur 'grand savoir' et son savoir à lui, qui est celui de l'absolument vrai, de l'essentiel».

⁴⁷ W. J. Verdenius, «Notes on the Presocratics», *Mnemosyne*, 1947, p. 280, sugería que «there is no contrast between knowing much and knowing little, but between inquiring independently (ἱστορεῖν) and borrowing other people's wisdom (μανθάνειν)». Marcovich (*op. cit.* en n. 13, p. 28) ha dedicado sus mejores esfuerzos a destruir esta interpretación, pero creo que con éxito muy relativo.

lúcidamente, Colli⁴⁸: «ahora nos hallamos en condiciones de comprender dos fragmentos aparentemente irreconciliables», el fr. 40 D.-K. πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει y el fr. 35 D.-K. χρή εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι. Dado el sentido original de ἱστωρ (y todo aconseja atribuir a este término en nuestro fragmento un sentido fuerte, de acuerdo con su etimología)⁴⁹ la fórmula πολλῶν ἱστορας «testigos de tantísimas cosas» resulta del todo equivalente a πολυμαθίη, «abundancia de experiencia»: «concluyendo, la grande esperienza vissuta è la condizione necessaria, *ma non sufficiente*, per essere filosofi» (la cursiva es mía). Así se revela un doble aspecto muy interesante en la personalidad de Heráclito: se proclama ávido de experiencia (de conocer muchísimas cosas), desautorizando parcialmente con sus propias palabras su caracterización tradicional, a la par que se nos muestra henchido de desprecio con respecto a los hombres que se resignan a dejarse vivir.

El sentido básico del término ἱστωρ es 'versado', 'experto'; inicialmente significaba 'testigo ocular'. El ἱστωρ es 'aquel que sabe' (por haber visto o aprendido). Resulta trascendente, en términos históricos, la propuesta de Reinhardt⁵⁰, en el sentido de destacar el paralelo jurídico entre ἱστορες y μάρτυρες⁵¹. Hablando con precisión, el auténtico ἱστωρ es quien conoce la regla, el criterio para juzgar. En la *Iliada* (XVIII 501, XXII 486), el ἱστωρ es 'juez' o bien 'árbitro'; cf., con idéntico sentido, Hesíodo, *O. D.* 792. Importa que los φιλόσοφοι sean jueces, pongan personas y cosas en su auténtico lugar. El significado de arbitraje no debe ser excluido: frecuentemente el juez tiene que hacer el papel de árbitro. Probablemente no se ha subrayado lo bastante hasta qué punto imágenes tomadas en préstamo del ámbito del derecho (más exactamente, quizá, del pre-derecho)⁵² son recurrentes en Heráclito. Ésta es la razón, a nuestro parecer, para que Heráclito, en el marco de una descalifica-

⁴⁸ *Op. cit.* (n. 3), pp. 195-196.

⁴⁹ B. Snell, «Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie», *Phil. Unters.* 29, 1924, pp. 61-66 y 69-71, examina con precisión el valor lingüístico primario de ἱστορία, a pesar de que, a continuación, desea ver en el fr. 35 D.-K. de Heráclito el sentido más evolucionado de 'forschend'.

⁵⁰ K. Reinhardt, *Nachlass*, p. 158, discutido por Marcovich, *op. cit.* (n. 13), pp. 23 y 27.

⁵¹ En lo que respecta a la predilección de Heráclito por la terminología jurídica, cf. en particular el fr. 101 A D.-K.: ὀφθαλμοὶ τῶν ὠτῶν ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

⁵² Empleamos esta distinción, de un modo algo aventurado, siguiendo la pauta de los espléndidos trabajos de L. Gernet, recogidos precisamente bajo el título de «Droit et prédroit» en el tercer apartado (pp. 173-329) de la *Anthropologie de la Grèce antique*, París 1968.

ción global de la sabiduría de quienes le han precedido, haga sin embargo una excepción en favor de Bías y, eventualmente, en favor de Tales⁵³: un juez y un legislador⁵⁴, respectivamente.

La terminología prejurídica se convierte en absolutamente dominante en el fr. A 23 D.-K.: «nos hemos servido del testimonio de poetas y mitógrafos, a propósito de cosas desconocidas (τῶν ἀγνοουμένων), presentando, para cuestiones polémicas, garantes de poco fiar (ἀπίστους ἀμφισβητουμένων παρεχόμενοι βεβαιοτάς)». A. García Calvo⁵⁵ destaca con énfasis el aspecto que más nos interesa: «adviértase que la comparación con el litigio judicial no es menos oportuna que la de la guerra a propósito de la razón: quiere en el pleito tener razón cada una de las dos partes, y la idea que uno adopta para sustentarse o en la que se confirma venciendo sus dudas es el resultado de una victoria semejante sobre la contraria...».

Hemos apuntado que la aspereza de Heráclito con respecto a la inmensa mayoría de pensadores que le precedieron o fueron sus contemporáneos contrasta extrañamente con su valoración positiva acerca de algunos de los Siete Sabios; en particular, parece considerar a Bías de Priene en términos excepcionalmente favorables⁵⁶. Bías fue un ciudadano que desempeñó un papel dirigente en la ciudad jónica de Priene, no lejos de Éfeso; es anterior a Heráclito en una o dos generaciones. La recta justicia de Priene⁵⁷, encarnada hasta cierto punto por Bías, fue proverbial ya en su propia época⁵⁸ y durante muchísimo tiempo después. A medida que la leyenda de los Siete Sabios tomaba cuerpo, Bías fue uno de los cuatro (junto con Tales, Solón y Pítaco) que aparecía en

⁵³ Con todo, el caso de Tales es mucho más dudoso; depende de si aceptamos —como buena parte de los comentaristas— que el fr. 49 D.-K. εἰς ἔμοι μύριοι ἐὰν ἄριστος ἦ alude a él. No existen, sin embargo, argumentos incontrovertibles para ello.

⁵⁴ Sobre la actividad legisladora de Tales de Mileto, cf. A. Capizzi, *op. cit.* (n. 28), pp. 286-311 y 487-502.

⁵⁵ *Op. cit.* (n. 12), p. 78.

⁵⁶ También aquí, García Calvo ha formulado la cuestión en los términos más claros posibles: «lo cierto es que en el libro <de Heraclito> parece haberse traído a cuento al sabio Biante como ejemplo del hombre solo que es igual a muchos [...]; es útil contrastar con la actitud crítica frente a Pitágoras y los científicos, Hesíodo y los poetas [...] esta alabanza de Biante; que también en el libro se hiciera mención de Tales es probable, y seguramente en tal contexto y por contraposición con míticos y pitagóricos».

⁵⁷ *Suda* δ 1055 Adler (I 84): καὶ Πριηνίη δίκη· ἐπὶ τῶν ἰσχυρῶν ἐχόντων ἐν τῷ δικάζεσθαι.

⁵⁸ Diógenes Laercio (I 84): λέγεται δὲ καὶ δίκας δεινότατος γεγονέναι εἰπεῖν [...] καὶ Ἰππῶναξ α' [fr. 12 Degani: 123 West] καὶ δικάζεσθαι Βίαντος τοῦ Πριηνέος κρέσσον.

todas las listas⁵⁹. Sin lugar a dudas, Heráclito compartía el duro juicio de Bías sobre la mayoría de los hombres. Su afirmación más tajante en este sentido aparece en el fr. 29 D.-K., donde hay algo más que el desprecio tradicional del aristócrata por la hez de la plebe: *αἰρεύνται ἔν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα*. La *communis opinio* de los filólogos —apoyándose en un pasaje de Diógenes Laercio (I 88), fuente de nuestro fragmento 22 B 39 D.-K.— postula que el efesio dirigió al juez de Priene un elogio espléndido: *μέμνηται τοῦ Βίαντος καὶ Ἰππώναξ, ὡς προεῖρεται, καὶ ὁ δυσάρεστος Ἡράκλειτος μάλιστα αὐτὸν ἐπήνεσε γράψας «ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὐ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων»*. Sin embargo, no han faltado totalmente voces discrepantes con respecto a esta valoración convencional. M. Conche (*op. cit.*, p. 140) afirma que «faire de Bias le premier des ἑπτὰ σοφοί serait plutôt dérisoire. Du reste, ce qu'Héraclite considère c'est le λόγος de Bias, non sa σοφίη»⁶⁰. «... Et cela, *c'est ne pas beaucoup dire*: l'estime d'Heráclite pour Bias est toute relative.»

Sin embargo, contra esta interpretación empobrecedora cabe destacar el hecho de que Heráclito no ha vacilado en emplear palabras en las que casi todo el mundo ha reconocido una cita literal del sabio de Priene, a fin de expresar puntos de vista sin duda muy importantes para él mismo. Esto es lo que sucede en el fr. 104 D.-K.: *τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλω χρείωνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι «οἱ πολλοὶ κακοί», ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί*. «Ellos», los hombres (o su mayoría), carecen de inteligencia (νόος) y de sentido común (φρήν), puesto que aceptan de modo supino la sabiduría popular⁶¹, la enseñanza de los poetas, recitada por rapsodos en las plazas⁶². En verdad nos

⁵⁹ Cf. Dicearco, fr. 32 Wehrli (*apud* D. L., I 41). Entre las sentencias asociadas a su nombre, Aristóteles (*E. N.* V 1, 16) cita una frase muy celebrada: *ἀρχὴ ἀνδρα δεῖξει*; Diógenes Laercio (I 87), el cauteloso consejo «ama a tus amigos como si debieran convertirse en tus enemigos y aborrece a tus enemigos como si debieran convertirse en tus amigos». La visión del mundo que subyace a ambos dichos resulta certeramente expresada por el aforismo que Diógenes, *ibidem*, le atribuye: *οἱ πολλοὶ κακοί*.

⁶⁰ Esta observación conlleva, a mi entender, una incompreensión profunda del juego sutil que, en nuestro fragmento, Heráclito conduce a través del término λόγος. M. Conche, circunscribiéndolo al terreno limitadamente político, se limita a interpretar el λόγος en este contexto como «la capacité de voir juste et le parler véridique».

⁶¹ Cf. Ch. Kahn, *op. cit.* (n. 15), p. 175: «The slight incoherence in speaking of most men as taking the mob as their teacher is meaningful: they have in effect no leaders, the poets of the people [a propósito del curioso plural δῆμων, vide n. siguiente] being merely a reflection of popular ignorance. The mob is both teacher and pupil, leader and follower at once».

⁶² Cf. M. Marcovich, *op. cit.* (n. 13), p. 529: El plural δῆμων posiblemente implica que «each folk-singer is wandering from one country or city to another, and not that each δῆμος had its own ἀοιδός».

gustaría saber si estos dardos van dirigidos contra alguien en concreto; bastantes comentaristas, en efecto, han sospechado que en el fragmento se ocultaba alguna referencia específica, o quizá local; pero de ninguna de las víctimas conocidas de Heráclito puede decirse que haya depositado su confianza en los cantores populares más que en la investigación personal: incluso algunos de entre ellos, como Hesíodo o Arquíloco, son ellos mismos *δοιδοί*.

Heráclito, pues, declara frontalmente (y a veces con términos muy duros) su hostilidad con respecto a la gran mayoría de quienes la plebe de su época reputaba σοφοί, y les sometía al contraste de un proceso dialéctico de conocimiento basado en ἵστορες ('árbitros') y μάρτυρες ('testigos'): en definitiva, en la parafernalia del establecimiento de la verdad en términos (cuasi-)jurídicos. Resulta coherente que dirija sus alabanzas a aquellos de entre los Siete Sabios que habían llevado a cabo tareas judiciales y legislativas. La concepción arcaica de la sabiduría, que ponía un énfasis particular en la necesidad del autoconocimiento y de la medida, fue preservada en los dichos de los ἑπτὰ σοφοί, inscritos, según Platón y multitud de fuentes más tardías, en el acceso al templo de Delfos. Así, dado que hablamos de los Siete Sabios, procede investigar qué actitud ha adoptado Heráclito con respecto a la sabiduría délfica, encarnada por las famosísimas máximas γνῶθι σαυτὸν y μηδὲν ἄγαν. No faltan críticos, como Bollack y Wismann⁶³, para negar categóricamente el carácter délfico de la sabiduría heraclítica: «On passe à côté de la différence qui sépare le dit d'Héraclite et le dit de Delphes». El dios recomienda a los hombres conocerse a sí mismos, a fin de que se reconcilien con el lugar que les corresponde, como seres mortales, frente a la divinidad. En cambio, Heráclito, en la medida en que modifica la exhortación apolínea, da, según Bollack y Wismann, un sentido opuesto al precepto: «... le conflit que la *connaissance de soi* ne manque pas de produire en l'individu qui saisit les extrêmes de son 'moi' et l'ordre des choses et des hommes, qui interfère» (*ibidem*).

Sin embargo, no es preciso adentrarse mucho en la exégesis de los fragmentos 101 y 116 D.-K. para darse cuenta de que ni siquiera quienes más tenazmente se oponen a una referencia délfica en las palabras de Heráclito logran conferirles sentido más que como una apelación (así se trate de un desafío) a la sabiduría oracular. Debemos, pues, dar un paso más, e interrogarnos a propósito de si el fr. 101 D.-K. ἐδιζήσαμην ἑμεωυτὸν constituye una paráfrasis directa de la más famosa de las máximas délficas. No son pocos los comentaristas que se decantan por la

⁶³ *Op. cit.* (n. 21), p. 321.

afirmativa⁶⁴. En todo caso, ¿cuál es el sentido de la reacción de Heráclito frente a esta exhortación prestigiosa? ¿Aprobatoria o de condena, reticente, sarcástica o quizá al contrario, de adhesión plena? ¿O acaso la frase se mueve en un plano totalmente distinto?

Marcovich (*op. cit.*, p. 57) declara categóricamente que en estas palabras «enigmáticas» no hay que perseguir la afirmación de una búsqueda de sí mismo ni tampoco una alusión a la máxima delfica; entiende que Heráclito solamente quiere proclamar la radical novedad de su pensamiento, el drástico rechazo de lo que han dicho otros, de las enseñanzas de la tradición: Heráclito ha aprendido de un solo maestro, él mismo. Y parafrasea: «I asked myself [and nobody else]»⁶⁵. Se siente apoyado en esta interpretación por E. Zeller, H. Gomperz, Verdenius, Calogero, etc. Es cierto que la interpretación opuesta «I sought for myself», «I searched myself» tiene asimismo a su favor una lista de autoridades impresionante: Diels, Kranz, Fraenkel, Kirk, Guthrie⁶⁶.

Por su parte, Bollack y Wismann⁶⁷ rechazan también, como hemos apuntado, la referencia a la máxima delfica: «c'est ne pas qu'Héraclite se conforme à l'injonction du précepte delphique, tout en désespérant de percer le secret de son moi». Y García Calvo⁶⁸ ha ofrecido recientemente una interpretación muy ajustada del pasaje: «... apenas puede pensarse que se produjera en el curso del libro a otro propósito que al de poner en contraste la sumisión a la autoridad de poetas o pitagóricos para la adquisición de saberes múltiples con el método de la observación directa de las cosas, de modo que "Me investigué a mí mismo" quiera en primer lugar decir, negativamente, "No estudié doctrinas u opiniones"».

Sin embargo, más que la discordia en sí, me interesa destacar los parámetros en los que se mueve una interpretación como la de Marcovich⁶⁹: «against the interpretation of the saying as an answer to the Del-

⁶⁴ Interpretación que se remonta a algunas entre nuestras fuentes — Plutarco, Juliano —, que, si bien no son quizá — como afirma taxativamente A. García Calvo, *op. cit.* (n. 12), p. 106 — las que han comprendido mejor, en profundidad, el pasaje, por lo menos ofrecen el mérito indiscutible de reproducirlo con mayor literalidad que las demás.

⁶⁵ Bollack y Wismann, *op. cit.* (n. 21), p. 288, sintetizan casi brutalmente esta lectura: «en ce cas, Héraclite ne serait l'obligé de personne». Véase también la interpretación solidaria de M. Conche, *op. cit.* (n. 36), p. 230: «Héraclite veut dire simplement: 'c'est moi-même que j'ai interrogé, et personne d'autre'. En ce cas, il ne faudrait pas voir dans le fragment une réponse, ou une réplique, au γυνῶθι σαυτόν».

⁶⁶ Cf. W. K. C. Guthrie, *op. cit.* (n. 15), p. 418: «Heraclitus was certainly 'looking for himself' on the sense that he was trying to discover his own true nature...».

⁶⁷ *Op. cit.* (n. 21), p. 288.

⁶⁸ *Op. cit.* (n. 12), p. 107.

⁶⁹ *Op. cit.* (n. 13), p. 57.

phic command 'Know thyself' or as an appeal to the 'self-knowledge', it can be said that neither *δίξησθαι* means the same as *γινώσκειν*, nor *ἔμεωυτόν* as *ψυχή*. En este contexto, resulta positivo recordar una antigua observación (el primero en formularla fue, a lo que parece, Friedrich Nietzsche, *Escritos póstumos 1870-1873*)⁷⁰: el verbo que utiliza Heráclito, *δίξησθαι*, designaba un examen llevado a cabo a partir de un oráculo; o, para formularlo con mayor precisión, indicaba la interpretación del oráculo⁷¹. García Calvo⁷² remacha oportunamente el clavo, enfatizando que *δίξησθαι*, 'buscar', resulta semánticamente cercano a *ἱστορεῖν*, 'examinar', que aparece indirectamente en el *ἵστορας* del fr. 35 D.-K., un pasaje que a veces se ha intentado poner en conexión con el nuestro. Entonces, ¿cómo se puede dudar razonablemente del hecho de que una frase heraclítica de contenido muy afín al famoso *γνώθι σαυτόν* alude de hecho a la sabiduría délfica, cuando reconocemos en ella reminiscencias del lenguaje técnico oracular?

Por otra parte, debemos también introducir en nuestra discusión el fr. 116 D.-K., *ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτούς καὶ σωφρονεῖν*. La combinación de los dos fragmentos vendría a significar, según M. Conche⁷³ (quien, sin embargo, se muestra reticente, como hemos visto, a una aproximación excesiva entre el pensamiento de Heráclito y el ámbito délfico), «J'ai cherché le mot de l'énigme --- de cet énigme qu'est l'homme. Ce nom: *γινώσκειν*». Emparejar el autoconocimiento y un pensamiento sensato cuadra bien con las nociones tradicionales; en todo caso, el rasgo insólito del fr. 116 D.-K. radica en la proclamación de que esta virtud *ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι*, «a todos corresponde», una noción que parece muy democrática para el pensador de Éfeso⁷⁴.

Arrebatando el pensamiento, gracias a la inteligencia, al asalto de las convicciones y convenciones sociales, el individuo lo salva. En efecto, desde el punto de vista etimológico, *σωφρονεῖν* parece provenir de **σαο-φρονεῖν*, con unas connotaciones que no resulta exagerado calificar de místicas. Gracias al recto conocimiento, el hombre «salva su alma».

⁷⁰ Marcovich, *ibidem*, la recoge en nota, aunque sin citar al filósofo alemán. Cf. también M. Conche, *op. cit.* (n. 36), p. 230.

⁷¹ Cf. Hdt., VII 142: «Fueron expresadas muchas opiniones, por parte de gente que explicaba el oráculo (*δίξημένων τὸ μαντήιον*)...».

⁷² *Op. cit.* (n. 12), p. 106.

⁷³ *Op. cit.* (n. 36), p. 230.

⁷⁴ Conclusión semejante por parte de Ch. Kahn, *op. cit.* (n. 15), p. 117: «The formal challenge to the Delphic proverb, the apparent self-contradiction, and the etymological overtones of *σω-φρονεῖν* brought out by the parallel to *γινώσκειν*, should suffice to guarantee the authenticity [of fr. 116 D.-K.] against persistent doubts. These doubts rest only on the questionable judgement that the thought and wording are too banal for Heraclitus».

El antiguo lenguaje del misticismo griego, de determinadas creencias de origen religioso, profundamente enraizadas en las sectas, y vía de expresión de un saber prerracional, invade aquí el ámbito de la especulación filosófica.

Debemos reconocer que la acumulación, en un número de fragmentos más bien restringido, de términos que pertenecen al campo semántico del conocimiento (*δίζησθαι, γινώσκειν* — con varias apariciones —, la familia completa de *φρήν — φρονεῖν, φρόνεσις, σωφροσύνη* —) resulta singular. Recordemos algo que, en la estela de Marcovich, nos preguntábamos antes: si *δίζησθαι*, ‘buscar’, cuando tiene como objeto ‘a sí mismo’ constituye una variante significativa de *γινώσκειν*, ‘conocerse’, también a sí mismo, en un contexto semejante al de la máxima délfica. A partir de lo expuesto hasta aquí, parece claro que Heráclito ha lanzado, en diversas ocasiones, alusiones a esta exhortación prestigiosa, ya fuera para manifestar, en términos más o menos reticentes, su adhesión a ella, ya fuera con fines polémicos.

Evidentemente, Heráclito, gracias a las perspectivas abiertas por la concepción innovadora de un orden cósmico, se sitúa al margen de los Siete Sabios; sin embargo, está de acuerdo con ellos en su preocupación por la sabiduría como visión del alcance de los límites de la condición y la vida humanas⁷⁵. No resulta en modo alguno casual que haya destacado en un fragmento famoso⁷⁶ cómo los oráculos de la Pitia gozaban, con razón o sin ella, de la fama de enigmáticos; pues, para intuir la armonía oculta en el destino del hombre hay que gozar de una capacidad semejante a la del que interpreta signos oraculares. Nuestro azaroso deambular a lo largo de las diatribas (numerosas) y los elogios (escasos) del solitario de Éfeso nos ha llevado a la convicción de que veía una semejanza profunda entre la dialéctica contradictoria presente en un juicio y en la aplicación de lo legislado y los mecanismos de la exégesis oracular. A partir de esta homología, elaboró un paradigma privilegiado de lo que debe ser el conocimiento auténtico, capaz de hacer al hombre *σωφρονεῖν*, ‘salvar su alma’; y, para definir este estado, no dudó en emplear, ocasionalmente al menos, la vieja terminología del misticismo griego. Aunque Heráclito abrume con el más absoluto de los desprecios a aquellos de entre sus predecesores que fracasaron estrepitosamente (por lo menos, desde su propio punto de vista) en la tarea de dilatar la filosofía de la naturaleza hasta una visión global del hombre y de la di-

⁷⁵ Cf. C. Kahn, *op. cit.* (n. 15), pp. 9-23.

⁷⁶ Fr. 93 D.-K. ὁ ἀναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

vinidad, lo que él mismo se propone tampoco es tan distinto: su objetivo real no pertenece tanto al mundo físico como a la condición humana, la condición mortal.

JAUME PÒRTULAS