

HERÁCLITO SOBRE LA MUERTE: ἐθέλειν μόνον ἔχειν *

MIGUEL LIZANO

Los fragmentos de Heráclito relativos a la muerte son interpretados aquí no como expresiones de las creencias del filósofo acerca de la otra vida, sino como meras descripciones fenomenológicas. Pienso el autor que los fragmentos 27, 25, 20, 21, 29, 24, 63, 98, 62, and 96 (DK) forman un todo coherente cuyo tema principal, o único, es la asunción de la muerte (con lo que su significado se pone en relación con la historia de Creso en Heródoto). Se presta especial atención al vocabulario de los fragmentos, resolviendo algunas dificultades críticas, y se toman en consideración también algunos otros fragmentos.

Heraclitus' fragments about death are understood in this paper not as an expression of the philosopher's beliefs on afterlife, but as mere descriptions of phenomena. The author thinks that fragments 27, 25, 20, 21, 29, 24, 63, 98, 62, and 96 (DK) form a coherent whole whose main or only subject is the assumption of death (so that their meaning is related to that of Herodotus' story of Croesus). Especial attention is paid to the wording of the fragments, critical difficulties being solved. Other fragments are also taken into account.

El presente trabajo se propone interpretar los fragmentos de Heráclito sobre la muerte, liberándolos de toda carga de “opiniones” acerca del “más allá” y mostrándolos como simples descripciones de los fenómenos. Ese enfoque se plasma en una interpretación bajo la cual todos ellos, incluso los que mayor perplejidad causan a los intérpretes, como los núms. 20, 63 y 98 DK, encajan en un todo coherente centrado en la asunción de la muerte.

Se partirá del fragmento de referente fenomenológico más claro, el 27, para extraer de él el precepto hermenéutico que, negativamente, guiará toda la interpretación. El problema que plantea su aplicación al fr. 25 nos llevará a descubrir en el fr. 20 la formulación más explícita del tema de la asunción de la muerte, que a continuación se explorará con ayuda de los fragmentos 21 y 29, para concluir interpretando otros dos fragmentos problemáticos, el

* Las observaciones que constituyen la base de este artículo proceden de una edición de los fragmentos, aún no publicada, para la cual me han sido muy útiles algunas conversaciones con el profesor Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona).

63 y el 98. Los núms 24, 62 y 96 se tratarán al hilo del examen de otros fragmentos¹.

Un precepto de sobriedad fenomenológica: fr. 27 (y 47)

El fr. 27 dice así:

ἄνθρωπος μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

A los hombres aguarda muertos lo que no esperan ni se imaginan².

Observemos de entrada que ‘muertos’ no es en el texto griego un perfecto, sino un aoristo, ἀποθανόντας. Y es que el fragmento no presupone ningún estado de muerte, del mismo modo que no dice que a los hombres después de morir les pase tal o cual cosa (¿de dónde podría sacarlo?), sino que a los hombres μένει, les aguarda...: es la inminencia de la muerte, siempre futura, nunca presente. Y ‘nunca presente’ es precisamente lo que dice la continuación: a los hombres aguarda muertos “lo que no esperan ni se imaginan”: la muerte (la muerte propia) es lo nunca presente, lo no esperable ni imaginable en cuanto tal³. En el espíritu del fragmento 47, μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα, “no vayamos haciendo conjeturas al azar sobre las cosas más grandes”, toda afirmación que determinara el “contenido” de la muerte queda tácitamente prohibida. Ese elemental precepto de sobriedad fenomenológica puede formularse también como regla hermenéutica: toda interpretación bajo la cual la muerte aparezca de un modo u otro como representable debe rechazarse.

El problema de una comparación entre μῦθοι: fr. 25 y 20

Ello tiene consecuencias inmediatas para el fr. 25: μῦθοι μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι, “a destinos-de-muerte mayores mayores destinos-de-vida” tocan, pues habremos de rechazar las interpretaciones que lo toman

¹ Del fr. 62 nos ocupará sólo, de acuerdo con nuestro tema, el tratamiento que en él se hace de los mortales.

² Es verdad que el relativo es una forma de ὅστις, el relativo generalizante, pero lo cierto es que no cabe hacerse muy fuerte en el valor generalizante de ὅστις en Heráclito, que en los fragmentos 15, 57 y 121 lo emplea con el valor de ὅς (un uso común también en Heródoto: E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, 2. Bd.: Syntax und syntaktische Stilistik, mit A. Debrunner, Múnich, 1966 [1950], p. 643). En cuanto al número “plural”, en el neutro se trata más bien, como es sabido, de un colectivo, como en castellano “lo ...”.

³ Cf. F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía*, I, Filosofía antigua y medieval, Madrid, 1973, p. 30.

como alusión a recompensas en una «Fortdauer der Seele nach dem Tode»⁴. Μόρος es en principio el ‘destino de muerte’, es decir, el modo de muerte que a uno toca, y que puede ser más o menos “grande”, más o menos brillante o valioso. El fragmento nos dice entonces, en principio, que ese mayor o menor brillo o valor determina de algún modo el valor total de la vida. Lo cual no es ocurrencia de Heráclito, sino constatación general de la poesía griega. Así, en Heródoto (I 30 s.), cuando Solón, en diálogo con Creso, preguntado por el hombre más feliz, concede el primer lugar a Telo y el segundo a Cléobis y Bitón, en ambos casos el modo en que tuvo lugar la muerte es un dato relevante, o, más exactamente, el dato más relevante⁵. Es fácil imaginar de dónde procede ese privilegio: se trata de que los demás acontecimientos están siempre sometidos a reinterpretación, pues pueden adquirir un nuevo sentido a la luz de acontecimientos posteriores, mientras que el acontecimiento de la muerte, justamente por ser el último, ya no puede ver modificado su sentido por nada más: es él el que debe dar acabamiento a la vida, y si, confirmando la vida pasada, consigue hacerlo del modo más brillante y mejor⁶, habrá conseguido dar figura a una buena vida, a una μοῖρα, brillante, “grande”.

Pero ¿puede ser eso lo que de verdad nos quiere decir el fragmento? ¿No supone tomar la muerte como algo que puede aparecer e imaginarse, es decir, justamente como lo que no es (fr. 27)? Pues en realidad ningún acontecimiento ni ningún momento aparece como el último. A diferencia de lo que hace Solón en su diálogo con Creso, a nuestro fragmento le está prohibido tomar la muerte como acontecimiento, como algo que cabe representar, narrar y comparar (por lo demás, si Solón puede hacer todo eso con Telo, Cléobis y Bitón, es porque la única muerte que en ese momento importa es justamente la de Creso). Todo esto parece privarnos de la posibilidad de entender en qué sentido se habla de μῶροι “mayores”. Aún peor: incluso la designación μῶροι aparece ahora como problemática. Pues, como μοῖρα también μῶρος significa de entrada ‘parte asignada’, ‘porción’, ‘lote’, y, si

⁴ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt a. M., 1959, p. 192.

⁵ En el caso de Telo a la vida previa se dedican tres líneas de la ed. de Oxford y a la muerte cuatro, en el de Cléobis y Bitón, otras tres líneas a la vida previa y a la muerte diecinueve. En ambos casos es la muerte el único acontecimiento que se menciona.

⁶ Cf. τελευτή τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο (Hdt. I 30.4), τελευτή τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο (I 31.3), “acabamiento de la vida le sobrevino el más brillante, ...el mejor”: τελευτή significa en griego a la vez ‘fin’ y ‘cumplimiento’.

cabe concebir la vida como lote mayor o menor, mejor o peor, ¿cómo la muerte, lo no esperable ni imaginable en cuanto tal, va a designarse con una palabra que significa ‘lote’? Si decimos que el lote del hombre es la muerte, con ello queremos indicar una vida finita. Pero quizá es justamente a eso a lo que el fragmento con su juego de palabras entre *μόροι* y *μοίρας* nos apunta: con él nos dice, en efecto, que la muerte es *μόρος* porque sólo gracias a ella la vida es *μοῖρα*. Pues sólo en virtud de la muerte recibe la vida el límite que la convierte en porción ya cortada y completa, los contornos que hacen de ella “una” vida. En esa constatación habremos de buscar el sentido en que un *μόρος* puede ser “mayor” o más valioso que otro, pero en esa tarea el fragmento 25 nos abandona. Será el otro fragmento en el que se habla de *μόροι* el que acuda en nuestro auxilio.

Es el fr. 20. Lo cita Clemente para mostrar que los herejes marcionitas han tomado de los filósofos paganos su rechazo de la procreación: “Así, Heráclito es patente que maldice de la generación, puesto que, dice, ...” (*Strom.* III 14, 1). Sigue el fragmento:

γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.

Llegados a ser, acceden a vivir y a tener su muerte, o más bien a descansar, y dejan hijos ... (por el momento, dejamos sin traducir *μόρους γενέσθαι*).

Antes de entrar en una cuestión de crítica textual acerca de *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι*, convendrá aclarar la sintaxis de la construcción de infinitivo *μόρους γενέσθαι*. En DK, como en la mayoría de las ediciones, se traduce como «daß wieder Todeslose entstehen», como si el sujeto de *γενέσθαι* fuera *μόρους* y se tratara de una proposición consecutiva (¡sin *ὥστε* ni *ὥς!*), pero como observa T. M. Robinson, algo así parece lingüísticamente sin paralelo y «should for that reason probably be rejected»⁷. Y podemos decir más: como muestra el paralelo de *Od.* III 270 s. *ἀοιδὸν... κάλλιπεν οἰωνοῖσιν ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι*, el sujeto del infinitivo *γενέσθαι* debe buscarse en el objeto directo de la correspondiente forma personal de *καταλείπειν*, que en nuestro caso es *παῖδας*. Tenemos, pues, por extraño que parezca: “y dejan hijos, que lleguen a ser muertes”.

Veamos ya la cuestión de crítica textual. K. Reinhardt defendió la atribución a Clemente del inciso *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* argumentando que ese citador suele utilizar el giro *μᾶλλον δέ* «wo es gilt, ein Wort auf seinen ei-

⁷ T. M. Robinson, *Heraclitus. Fragments, A Text and Translation with a Commentary* by T.M.R., Toronto, 1987, p. 90.

gentlichen, und das heißt für ihn stets christlichen Sinn zurückzuführen»⁸. Pero si Clemente cita a Heráclito como origen de una herejía, es decir, si se está citando una δόξα errónea, ¿qué objeto tiene reducir una palabra a su auténtico sentido? Según Reinhardt, por otra parte, en Clemente «[d]er Mensch, die Kreatur, die Welt befindet sich in Qual und Unruhe bis zur Erlösung, bis zum Endgericht, bis zum Ewigen Frieden. Das heißt ἀναπαύεσθαι»⁹. Pero «der Ewige Frieden» no es para un cristiano lo mismo que la muerte, que es de lo que en el fragmento se trata: la argumentación de Reinhardt muestra más bien que el inciso pertenece a Heráclito. De tal parecer es M. Conche en su edición de los fragmentos, pero sólo observando que «l'hésitation est toutefois permise»¹⁰. Mostraré a continuación que no hay hesitación posible, pues el inciso es indispensable para que el fragmento tenga sentido, y por cierto justamente para que lo tenga su extraño final.

El fragmento comienza y acaba con formas del mismo verbo: γενόμενοι y γενέσθαι; a esas dos ocurrencias de la noción de “nacer” y “llegar a ser” en los extremos corresponden entre medio (μόρους..., μόρους) dos alusiones a la muerte. Parece, pues, que se remite a la trabazón de vida y muerte, a eso mismo que, por ejemplo, se enuncia en el fr. 88: τὰ τὸ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγγηγορὸς καὶ καθευδὸν καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα¹¹. Y así, en nuestra sentencia, el haber nacido lleva de por sí a consentir en la vida, y la vida es porción que sólo se recibe en virtud de la muerte (cf. fr. 25): estar dispuesto a vivir implica estar dispuesto a morir: ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν. Pero en este punto Heráclito se corrige: μᾶλλον δὲ, “o, más bien ...” no acceden exactamente a tener su muerte, sino a descansar. ¿Qué quiere decir eso? A los hombres aguarda en la muerte “lo que no esperan ni se imaginan”, pero éstos de los que aquí se trata sí parece que proyectan en ella un contenido perfectamente imaginable, tan imaginable como el descanso, que es un modo de encontrarse, de sentirse, de estar. La corrección “o, más bien, a descansar” significa que a la muerte no se la acepta en su sola calidad de

⁸ K. Reinhardt, «Heraklits Lehre vom Feuer», *Hermes* 77, 1942, pp. 1-27, al respecto p.4.

⁹ Lug. cit.

¹⁰ M. Conche, *Héraclite. Fragments*. Texte établi, traduit, commenté par M. C., París, 1986, p. 131.

¹¹ Palabras que suscitan extrañeza, pues ¿no parecen admitir que hay un hacerse vivos los muertos y un hacerse jóvenes los viejos? El fragmento que estamos comentando nos dará la solución.

límite de la vida, sino que se le da un sentido positivo, siquiera sea tan poco positivo como el descanso. Es el modo de asumir la muerte propio de los más. Y es que es la vida de los más lo que el fragmento describe¹².

El “acceden a vivir” traía consigo “y a tener su muerte”, con la corrección que a continuación se hacía. Pero en virtud de la trabazón de vida y muerte se requiere a su vez (cf. *πάλλιν*, fr. 88) el paso inverso, de la muerte a la vida. Pues la muerte ha de ser compensada: porque hay muerte hay reproducción: *καὶ παῖδας καταλείπουσι*, “y dejan hijos” ... ¿para qué? Para que la vida siga perpetuándose¹³. Sólo que, como esa vida proviene de una muerte no asumida como tal, sino sólo como un descanso, como una especie de vida, ahora la vida que nace no va a ser tampoco verdadera vida, sino a su vez una especie de muerte: “y dejan hijos que se hagan *μόροι*”, que en este contexto, seguramente, más bien que ‘muertes’ ha de significar ‘cadáveres’¹⁴. Sólo si la muerte se asume como tal, como impenetrable oscuridad, puede la vida de verdad ser vida. Y esto nos da la respuesta a la cuestión que desde el fragmento 25 teníamos pendiente: en qué sentido puede un *μόρος* ser “mayor” que otro. Pues ahora podemos decir: un *μόρος* que se toma como mero descanso hace de la correspondiente *μοῖρα* algo trivial, “pequeño”: es él mismo un *μόρος* “pequeño”; para que un *μόρος* sea “grande” es preciso que se tome verdaderamente como *μόρος*. Queda resuelto, pues, el fragmento 25. En cuanto al 20, queda claro que la corrección *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι* no es inciso de Clemente, pues sólo ella nos permite entender su final,

¹² Por eso no se formula en primera persona como el fr. 21 (*θάνατός ἐστιν ὅκοσα ἐγερθέντες ὀρέομεν...*), sino en tercera, como el fr. 2 (...ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν). Seguramente si también el fr. 27 se formula en tercera persona es por la alusión al “pensamiento privado” que hay en *ἐλπεται* y *δοκέουσι*, la misma que en el fr. 20 tenemos en *μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι*.

¹³ Así desaparece la extrañeza del fr. 88: ya no se trata de que los muertos se hagan vivos (ni los viejos jóvenes), sino sólo de que, puesto que lo vivo es esencialmente no-muerto y lo muerto esencialmente no-vivo, de modo que cada uno de ellos sólo es lo que es gracias al otro, ha de haber un tránsito del uno al otro (sobre cuya apariencia óptica el fragmento no se compromete). Considérese el argumento, perfectamente válido, con el que el Sócrates platónico deduce un tránsito de la muerte a la vida (*Phaedo* 72a-d): de las correspondientes mediaciones ópticas no se ha dicho nada.

¹⁴ LSJ acepta para *μόρος* la acepción ‘corpse’, aunque es verdad que los únicos pasajes del corpus griego arcaico y clásico que aduce son Sófocles *Ant.* 1266, que claramente no la admite, y Esquilo *Sept.* 420, donde es como mínimo dudosa. Nuestro propio fragmento podría aducirse como documentación si no fuera porque ello sólo se hace evidente tras la interpretación filosófica.

μόρους γενέσθαι. Por cierto, es en contraste con ella como las palabras ἐθέλουσι móρους ἔχειν adquieren la capacidad para designar lo que en el fragmento está en juego: la asunción de la muerte¹⁵. Ese esencial tema, rastreable también en los otros fragmentos del grupo, es aquí donde se nombra explícitamente: ἐθέλειν μόρον ἔχειν: “asumir la muerte”.

Otras presentaciones del ἐθέλειν μόρον ἔχειν: fr. 21 y 29 (y 18 y 24)

En el fragmento 21 leemos:

θάνατός ἐστιν ὀκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὀκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος,
Muerte es cuanto vemos despiertos, cuanto durmiendo sopor.

“Sopor” es ὕπνος, el “sueño” de “dormir”, no de “soñar”, de modo que el fragmento empieza con “muerte” y acaba con su hermano y semejante el “sueño” (cf. *Il.* XIV 231, *Od.* XIII 80, *Theog.* 756, 759): ese tránsito no puede ser casual. Por otra parte, la extrañeza de la frase “muerte es cuanto vemos despiertos” sugiere que no se alude con ella a la vigilia corriente: parece más bien prolongarse la imagen del fr. 1: si allí los que no entienden el λόγος se comportan “como dormidos”, aquí se prescinde ya del símil y “entender el λόγος” se representa literalmente como “estar despierto”. Y como de acuerdo con el λόγος tiene lugar todo (fr. 1), lo que “vemos despiertos” habrá de ser algo así como el “juego” en el que todo tiene lugar. Se trata, pues, de ver ese juego, pero esa tarea es sumamente problemática, pues sólo es posible ver cuando hay figura, y para que haya figura se precisa algún fondo contra el que recortarla, pero ¿contra qué podrá recortarse el juego dentro del cual todo tiene lugar? Parece que sólo contra la absoluta nada¹⁶. Todo esto parece muy abstracto, pero, si cabe identificar el juego total con la vida como totalidad, tenemos ahí una descripción del fenómeno de la muerte. Mientras vivimos el juego total no está nunca presente, porque la vida no está aún completa, no lo estará hasta que no llegue la muerte. La muerte constituye, así, el límite que confiere al juego total figura, acabamiento, es decir, justamente totalidad. De ahí que ese juego sólo sea visible “desde la muerte” (no podemos ser más precisos por ahora). Eso no explica todavía que “todo lo que vemos despiertos” sea muerte; es preciso tomar en consideración además el que sólo dentro de ese juego y en virtud de él le es

¹⁵ Cf. la acertada traducción de B. Snell: «nehmen Sie auf sich [...] den Tod zu haben» (*Heraklit, Fragmente, griechisch und deutsch*, hrsg. von B. S., München, 1989 [1965], p. 11).

¹⁶ Así, en Parménides el ser sólo aparece recortándose contra el no-ser.

adjudicada a cada cosa su determinación y carácter propio, por lo que, al dar acabamiento al juego y así determinarlo, la muerte determina todas y cada una de las cosas: define, da contornos netos a cada cosa¹⁷, y posibilita así que haya visión nítida: “vigilia” (ver claro el límite entre cuándo sí y cuándo no: saber, respecto de cada cosa, qué hacer). Todo lo que vemos despiertos es muerte porque todo adquiere contornos netos en virtud de la muerte.

Pero ¿cómo es posible una tal “visión nítida” si decimos que ha de darse “desde la muerte” y la muerte es lo nunca presente, lo no experimentable? Es ciertamente imposible ... a no ser que “desde la muerte” signifique “desde la ascunción de la muerte”. Pues ¿cómo puede haber una visión de lo que el juego total al acabarse determina, si ese juego aún no está acabado? Lo que puede haber es justamente un cierto sentido por lo nunca presente, por el “aún no”. Tal sería el único modo posible de experimentar lo no experimentable: percibir cómo a toda experiencia le falta aún algo, cómo nada está todavía decidido por completo. Se trataría, entonces, de tener en cuenta que en cada cosa hay algo que se sustrae y no se deja calcular ni predecir: que en rigor las cosas no son nunca del todo “esperables”. Tener en cuenta eso constituiría ese “esperar lo no esperable” (ἐλπῆσθαι ἀνέλπιστον, cf. fr. 18¹⁸) de cuya necesidad el propio Heráclito nos habla: a partir del fragmento 27 es claro que nuestra expresión “asumir la muerte” no hace más que parafrasear ese giro. Y por cierto que ahí no puede tratarse de “esperar” en el sentido de pensar en la muerte, porque de ese modo justamente se traicionaría su esencial irrepresentabilidad. Más bien ha de tratarse de, sin pensar en absoluto en la muerte, ser en todo momento capaz de distanciarse del papel que a la cosa con la que tratamos toca (o más bien parece tocarle) en un juego que en realidad aún está indeciso. Así, Cresos asumiría la muerte si toda su riqueza y prosperidad fuera capaz de percibirla también como pobreza y miseria: una tal sensibilidad por lo no esperable constituye ya la capacidad de tomar en consideración en cada cosa su lado de muerte y oscuridad¹⁹: de ver “muerte” en todo lo que uno ve. Por paradójico que parezca, gracias a ese tomar en

¹⁷ Cf. de nuevo lo que Solón da a entender a Cresos en Hdt. I 30 ss.: el sentido de cada circunstancia de la vida permanece indeciso hasta la muerte.

¹⁸ Ese sentido resulta si se puntúa tras ἀνέλπιστον. Remito al respecto a mi edición de los fragmentos.

¹⁹ Ese lado de muerte que se insinúa en los fr. 60, 88, 102, 111, 126, de modo más expreso en fr. 76, y cuyo origen está en que a la φύσις misma es inherente algo así como un lado de muerte (cf. fr. 123).

consideración lo oscuro, y sólo gracias a él, es posible ver cada cosa en sus contornos nítidos. La historia de Cresos testimonia por cierto de ello: basta contrastar su tendencia a caer una y otra vez en espejismos e ilusiones (Hdt. I 34-45, 55 y 71) con la perspicacia que muestra (I 88 s.) a partir del momento en que, en un trance de crisis (I 86.3), ha experimentado por sí mismo aquella no esperabilidad y no calculabilidad de ninguna circunstancia a la que Solón le remitía (I 32). Ese trance de crisis es interpretable como un despertar, que no por casualidad ha sido provocado por un riesgo de muerte: la historia de Cresos se nos ofrece así como ilustración del fragmento 21.

Es posible, pues, asumir la muerte como tal, y “como tal” es justamente como lo nunca presente, como lo no experimentable. Por eso, porque se trata de lo no experimentable, si ese asumir es un cierto despertar, en esa vigilia no cabe instalarse (y así, a ella se alude en aoristo, no en perfecto): de ella caemos inevitablemente en la visión cotidiana que carece de nitidez. Estamos, entonces, en la vida adormilada que Heráclito designa como ὕπνος, ‘sueño’. Tal es, entonces, el sentido del tránsito de “muerte” a “sueño” que en la letra del fragmento se esboza: que porque la vigilia requiere la visión de la muerte el hombre tiene que caer en el sueño.

Aunque su referencia a la muerte no sea de entrada evidente, también el fragmento 29 debe examinarse aquí:

αἰρεῦνται ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα,

Eligen una sola cosa en vez de todas las mejores, la gloria perenne de los mortales²⁰, mientras que los más están saciados como ganado.

Se nos dice que los mejores eligen la gloria, ciertamente, pero antes que nada que “eligen una sola cosa en vez de todas”, y eso no puede significar simplemente que la gloria es una sola cosa, ni que la eligen en vez de todo lo demás, porque todo eso no hace falta decirlo. Hay que tomar en serio esas palabras literalmente: lo que los mejores eligen es antes que nada ἐν, ‘una sola cosa’, ‘uno’: algo que tiene carácter de unidad, y eso lo eligen no en vez de todas las demás cosas, sino en vez de todas las cosas. Un “uno” que puede contraponerse a todas las cosas no es cosa alguna, en cierto modo no es “nada”. ¿En qué sentido puede algo así identificarse con la gloria? Reparemos en que esa gloria aparece como algo “de los mortales”: la gloria mayor es, como en el caso de Aquiles, la de una muerte gloriosa, que mues-

²⁰ Entender un ἀντὶ ante θνητῶν, como si los mejores eligieran “la gloria perenne <en vez> de las cosas mortales” sería sin duda forzar mucho la gramática.

tra la capacidad del hombre de asumir su propia muerte. ¿No cabrá, entonces, identificar ese asumir la muerte con el “elegir uno en vez de todo”? Los mejores elegirían aquello que en la muerte al perderlo todo se gana, y que es en efecto “uno” en el sentido de que es la unidad o totalidad de la vida. Es, una vez más (cf. fr. 21), el juego total²¹, que por otra parte en algún fragmento aparece como “uno” (fr. 32; cf. fr. 41, 50, 57). La importancia de “elegir” esa unidad radica en que, como hemos visto, precisamente ella, la unidad acabada de la vida, es lo que confiere a cada cosa y cada circunstancia su definitiva determinación. Por eso ese “uno” se designa, más o menos en los mismos fragmentos, como τὸ σοφόν, ‘el saber’, ‘la inteligencia’: el discernimiento. Y no es casual que de τὸ σοφόν se diga en el fr. 108 que está “separado de todo”: aquí nos aparece como esa unidad que sólo se gana a costa de perderlo todo.

Pero si cabe identificar lo que los mejores eligen con el discernimiento, entonces es que cabe identificarlo con la elección misma, con la decisión. Pues, por el distanciamiento y la capacidad de renuncia que hay en ese “elegir uno en vez de todo”, el hacer del hombre adquiere filo y nitidez: es decisión firme. Quedará más claro si consideramos la otra alternativa. “Los más están saciados como ganado”: obsérvese cómo, a diferencia de la escogida por los mejores, no aparece ya significada con un ‘eligen’, como constituida que está justamente por la ausencia de todo verdadero elegir; aparece como un ‘estar saciado’, pero se trata de un estar saciado esencial, “como ganado”. Pues, si el ganado suele tener la alimentación asegurada, previamente a ello le pertenece otra saciedad que ya no depende de pastos y pastores: la res está saciada porque, como nada sabe de la muerte, nada sabe de la nada, del vacío, de la carencia: no puede distanciarse de las cosas para “elegir ... en vez de ...”. Pues toda elección y decisión es corte, trazamiento de límite, y supone por ello asumir la finitud: asumir la mortalidad. En la medida en que el hombre corriente elude esa asunción participa también de la saciedad esencial, y no es capaz propiamente de elegir, de decidir. Con esto cuadran

²¹ Eso explica por otra parte el fr. 24: ἀρηϊφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι. Ya en Homero, a propósito de Aquiles, el más eminente de los ἀρείφατοι, el que literalmente elige la muerte, encontramos eso mismo. Y ya en Homero un reconocimiento por dioses y hombres remite a alguna presentación del juego total: cf. *Od.* XXII 346 a propósito de la maestría de un aedo, (el ἔπος, que no en vano es lo mismo que el λόγος, está comprometido con el juego total). Y en Heráclito cf. fr. 30: κόσμον τόνδε... οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν... Y es que en la distancia o contraposición entre dioses y hombres está nombrada la distancia o contraposición misma, el λόγος.

las asociaciones que tiene κεκόρηται: κόρος, ‘saciedad’, evoca ‘exceso’ y ‘desmesura’²²: es carencia de sentido del límite. Y como sin límite no hay unidad, entregados al sin-límite, los más, οἱ πολλοί, son incluso uno por uno algo que tiene carácter de “mucho”, algo carente de unidad²³. A ellos también la muerte les sobreviene y corta entera su vida, pero esa unidad que entonces alcanzan no se la habían ganado: es postiza. Es, por ello, la unidad de una mala figura, carente de armonía. Al contrario, a quienes eligen en vida la unidad que se alcanza en la muerte, esa muerte les concede una buena figura: son ἄριστοι ‘los mejores’. Y en reconocimiento reciben algo que en cierto modo reproduce esa buena figura: la “gloria de los mortales”, algo que tiene carácter de discernimiento – es habla: λόγος – y a la vez distancia (está referida a un muerto). Y, como el discernimiento era decisión firme, el λόγος que lo reconoce es κλέος ἀένναον: gloria perenne.

Final: fr. 63 y 98 (y 62 y 96)

La cuestión de la asunción de la muerte nos ha aparecido bajo otras formulaciones: “estar despierto” (fr. 21), “esperar lo no esperable” (fr. 18), “elegir uno en vez de todo” (fr. 29). Se está revelando como lo esencial que ese grupo de fragmentos nos tiene que decir, lo que permite conectarlos con los temas centrales del filosofar de Heráclito. Veremos ahora que también puede rastrearse en otros dos fragmentos problemáticos: el 63 y el 98.

El fragmento 63 lo introduce Hipólito (*Ref.* IX 10.6) del siguiente modo: “Y dice también la resurrección (ἀνάστασις) de la carne ésta visible en la que hemos nacido, y al Dios lo sabe causa de esa resurrección diciendo así (οὕτως λέγων): [...]”. Sigue el fragmento:

ἐνθα δ’ ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.

Tal es el texto de DK, y su traducción la siguiente: «Vor ihm aber, der dort ist, erhöhen sie sich und Wächter würden wach der Lebendigen und der Toten». Pero como el οὕτως λέγων de Hipólito parece incompatible con una cita en estilo indirecto, los dos infinitivos debían de figurar en el original, con valor imperativo²⁴ o tal vez dependiendo de un χρή, ‘es preciso’. En

²² Cf. Solón, fr. 3 (Diehl) vs. 8-11 y 34, fr. 4 vs. 6, fr. 5 vs. 9, Teognis, 153 s., Píndaro, *O.* I 56, *O.* II 95, *O.* XIII 10.

²³ Cf. el papel del cuantificador πλεῖστοι/πλεῖστα en fr. 57 así como el de εἷς en fr. 33, 49, 69.

²⁴ Cf. J. Bollack y H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, París, 1972, p. 212.

cuanto a la interpretación del citador, eliminado de ella todo lo que es proyección cristiana, lo que queda es que el fragmento debía de referirse a la muerte. Suele suponerse que describía el destino *post mortem* de ciertas almas (así Diels), pero nuestro precepto de sobriedad fenomenológica nos prohíbe tales interpretaciones. Es preciso, pues, reconocer la referencia a la muerte sin por ello abandonar el único suelo fenomenológicamente válido, el de la vida. Con este problema planteado, observemos que, como advirtieron Bollack y Wismann²⁵, ἐπανίστασθαι rigiendo dativo, que es frecuente en Heródoto, no significa ‘levantarse <p. ej. ante...>’ (ἀνίστασθαι), sino ‘sublevarse, levantarse contra’²⁶. Con ello llegamos a una noción que implica distanciarse de un principio sin abandonar el suelo sobre el que rige. Y algo así era lo que buscábamos: ¿No podríamos resolver nuestro problema siguiendo ese hilo? Para ello sería preciso que la sublevación en cuestión se dirigiera contra la vida: el distanciamiento de la vida ahí implicado podría ser ya la buscada referencia a la muerte. Pero ¿cómo reconocer una alusión a la vida en el giro ἐνθα δ’ ἐόντι, “y para el que <o lo que> está allí”? Parece, en efecto, imposible, pero sucede que ἐνθα δ’ ἐόντι es una enmienda de algo, ἐνθα δέοντι, que también cabría enmendar en ἐνθάδ’ ἐόντι, “para quien <o lo que> está aquí”, con lo que obtendríamos, en ese “aquí”, la usual mención poética del reino de la vida en contraposición con el de la muerte – “allí” (ἐκεῖ), “abajo” (κάτω)²⁷ –, y seguramente habría que tomar el giro como neutro: τὸ ἐνθάδε ἐόν: ‘el estar aquí’, ‘el mantenerse en vida’, ‘el mantenerse bajo el sol’²⁸. Porque el mero mantenerse bajo el sol es presencia unilateral que no parece saber nada del ocultamiento, porque es un “acá” necesitado de referencia a un “allá”²⁹, por eso es preciso levantarse contra ello, asumir el otro lado, la muerte. Ello es literalmente vital, pues ya a propósito del fr. 20 hemos visto que cuando la muerte no logra asumirse como muerte tampoco la vida es vida.

²⁵ Lug. cit. en nota precedente.

²⁶ Cf. Hdt. III 62.4: Prexaspes a Cambises: “si los muertos están resucitados (ἀνεστήσεισθαι), espera que también Astiages el medo va a levantar (ἐπαναστήσεσθαι) contra tí”.

²⁷ Píndaro, *O.* II 57 ss, Sófocles, *Ant.* 75, Aristófanes, *Ran.* 82.

²⁸ Dado que en el citado pasaje de Píndaro ἐνθάδε se varía con ἐν τῷδε Διὸς ἀρχῆ, “en éste, en el reino de Zeus”, ¿cabría tomar ἐνθάδ’ ἐόντι como masculino y referirlo a Zeus para hallar en el fragmento la referencia a un dios que Hipólito ve en él? Ello cuadraría con la alusión a la sublevación, pero el profesor Martínez Marzoa me hace observar que un adverbio de lugar de cercanía como ἐνθάδε en modo alguno es apropiado para aludir a un dios.

²⁹ Cf. F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, 1995, p. 27.

El resto del fragmento no hace más que describir la estructura de esa asunción: ...καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν: “y (sc.: y eso quiere decir) hacerse guardianes en vela de los vivos y de los cadáveres” - pues en prosa jónica νεκροί no significa ‘muertos’ sino ‘cadáveres’³⁰-, o bien, pues aquí hay una ambigüedad, “... guardianes de los vivos en vela y de los cadáveres”. El plural φύλακας puede asimilarse al de ἀρηϊφάτους (fr. 24) y ἄριστοι (fr. 29), y la alusión al velar se entiende a partir del fr. 21: se trata de la nitidez de visión, esto es, del saber qué hacer que la asunción de la muerte genera. Pero ¿por qué “guardianes de los vivos y de los cadáveres”? “Guardar los cadáveres” evoca las escenas de batalla de la *Ilíada* en que los guerreros deben evitar a todo trance que el enemigo profane los cadáveres de los caídos: nos remite al contexto heroico del fr. 24. Pero “los cadáveres son más de desechar que estiércol” (fr. 96): no puede tratarse de un guardar corriente, sino más bien de aquello que constituye la esencia del guardar: cuando el guardián paradigmático, el centinela, guarda algo, ante todo guarda un límite y cuida de que no se trasponga, de que en todo caso se trasponga bajo ciertas condiciones (que son entonces ellas mismas límite que no cabe trasponer); guardar algo es trazar unos límites en torno e impedir su transgresión. Y ahora vemos que en la frase “guardianes de vivos y cadáveres” está expreso el límite en cuestión: se trata del límite entre vivos y muertos, del límite de la muerte. Pues la muerte misma presenta, en efecto, carácter de límite, y hacerse cargo de ella implica guardar ese límite: para hacerse cargo de la finitud, de la propia figura y determinación de la vida, es preciso, en efecto, cerrar el paso a toda indulgencia en eventuales anhelos de inmortalidad, es decir, de ilimitación³¹.

Pero ¿por qué precisamente “cadáveres”? Pues parecería más natural hablar de un límite entre vivos y muertos (cf. fr. 88), como traducen DK y otros muchos editores. Lo que sucede es que al término opuesto a ‘vivos’ se le hace desempeñar una ulterior función para la que “muertos” ya no es tan apropiado. Pues recuérdese que la función sintáctica de ἐγερτί, ‘en vela’, era ambigua: si lo construimos no con φύλακας sino con ζώντων, el término que se oponía a ζώντων habrá de oponerse ahora a ἐγερτί ζώντων: habrá de referirse a un tipo de vivos, para lo cual τεθνεώτων ο τεθνηκότων es menos apropiado que νεκρῶν sencillamente porque los muertos están del otro lado,

³⁰ Martha C. Nussbaum, «ΨΥΧΗ in Heraclitus, II», *Phronesis* 17, 1972, pp. 153-170, a este respecto p. 167.

³¹ Cf. Píndaro *P.* III 61 s.: μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον / σπεῦδε...

del que nada sabemos, mientras que los cadáveres aparecen “aquí”. Contrapuestos, no a todos los vivos, sino a los “vivos en vela”, ha de tratarse de hombres que viven como dormidos (cf. fr. 1, 34, 73, 21): que se les mencione como cadáveres no presenta problemas desde que en el fr. 20 los que no son capaces de ἐθέλειν μόρον ἔχειν aparecen reducidos a μύροι γενέσθαι, a llevar una vida que en verdad es más muerte que vida. Así, quienes se hacen cargo de la propia muerte (los guardianes en vela de los vivos y de los muertos) se convierten por ello mismo en “...guardianes de los vivos en vela y de los cadáveres”: guardan el límite que separa la vida de sus sucedáneos.

Y podemos pasar ya, para finalizar, al fr. 98. Dice así:

αἱ ψυχὰὶ ὀσμῶνται καθ’ Ἄϊδην.

La traducción en DK reza: «Die Seelen atmen Geruch ein im Hades». Pero semejante afirmación viola, una vez más, nuestro precepto de sobriedad fenomenológica, pues pretende saber qué suceda o deje de suceder en el Hades. Sólo que es posible reconocer en el fragmento, siguiendo a A. García Calvo³², el uso de κατά con acusativo que en LSJ se consigna como «direction towards an object or purpose»³³: “las almas husmean en pos de Hades”. Que se nos hable de ‘almas’, ψυχὰί, se debe simplemente a que está en juego la relación con el Hades. Esa relación es un “husmear en pos de”: hay en ella a la vez discernimiento y deseo. El discernimiento del olfato no es tan claro como el de la vista (por eso puede aquí referirse a algo tan oscuro como Hades, el “Invisible”), pero esa relativa oscuridad tiene por contrapartida un mayor poder evocativo y, por decirlo así, una mayor hondura: al percibir un olor nos parece a veces como si nos devolvieran algo que desde siempre había sido nuestro y teníamos olvidado, como si lo percibido por el olfato se identificara más con nosotros. Con ello cuadra muy bien la noción de deseo, pero ¿qué puede tener de deseable el Hades? En la conversación con Creso dice Solón que “así demostró el dios cómo para el hombre era mejor estar muerto que vivir” (Hdt. I 31.3): dado que durante la vida el sentido de todo acontecimiento está aún a la espera de nuevos datos para definirse, resulta que sólo cuando la vida está acabada – sólo en el Hades – puede lo bueno ser decididamente y sin ambigüedad bueno. (Nos lo dice por otra parte el fragmento 62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνα-

³² A. García Calvo, *Razón común*. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito, Madrid, 1985, p. 310.

³³ LSJ remite a pasajes como *Od.* III 72 πλεῖν κατὰ πρῆξι, Hdt. II 70 ἵεται κατὰ τὴν φωνήν, Hdt. II 152.4 κατὰ λήϊην ἐκπλώσαντας.

τον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, es decir: “Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo <los inmortales> la muerte de aquéllos, la vida de aquéllos muriendo <los mortales>”³⁴. De él nos interesa aquí sólo el último miembro, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες: cuando los hombres han muerto, entonces “mueren”... la vida de aquéllos, de los inmortales. Y los inmortales son justamente “los felices”.) Eso es, entonces, lo que de deseable tiene el Hades³⁵. Que las almas husmean en pos de Hades será, según eso, que oscuramente discernen, que presienten, la definición que en lo invisible alcanzarán (admitamos ese futuro para aludir a algo que nunca será presente), y que tienden a ella. Pero, si se tratara de “las almas” en general, lo propio sería que Heráclito escribiera simplemente ψυχαί, y aquí tenemos αἱ ψυχαί: debía de haber por contexto una referencia a cierto tipo de hombres. Ello cuadra con el elemento de deseo e incluso de activo ‘ir en pos de’ presente en ὀσμῶνται κατὰ. Pues la definición total de que aquí se habla toda alma oscuramente la presiente³⁶, y no por ello se esfuerza en pos de ella. Tal cosa es privilegio de “los mejores” (fr. 29), los “guardianes en vela” (fr. 63). “Husmear en pos de Hades” se identifica, pues, con el “elegir uno en vez de todo” del fr. 29, con el “levantarse contra el estar aquí” del 63: es asumir la propia muerte, ἐθέλειν μόνον ἔχειν.

³⁴ En las dos frases de la primera parte se enuncia un aparente absurdo que, en la segunda, está recogido en un par de giros muy concretos, ζῶντες τὸν... θάνατον y τὸν... βίον τεθνεῶτες, y no hace falta ni por lo tanto es lícito buscarlo más allá: cualquier otra combinación que dé lugar a un absurdo debe rechazarse justamente por absurda. Ahora bien, sucede que es absurdo hablar de la muerte de los inmortales, por lo que ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον significa “viviendo <los inmortales> la muerte de los mortales”; por lo mismo τὸν ἐκείνων βίον τεθνεῶτες ha de tener el sentido de “la vida de los inmortales muriendo <los mortales>”. ἐκείνων cambia, pues, de referencia tras el δέ. ¿Por qué, entonces, no haberlo alternado con τούτων, “de éstos”? ¿por qué esa extraña sucesión de dos ἐκείνων? Simplemente porque era pertinente un énfasis en la noción de lejanía y distancia (la distancia entre mortales e inmortales: cf. nota 21), y eso puede venir señalado por demostrativos del tipo “aquél”, pero no del tipo “éste” ni “ése”.

³⁵ En ese contexto se aclara también el sentido del fr. 96. Si sólo en el ámbito del ocultamiento halla el hombre una determinación definida, ¿qué queda entonces en el ámbito de la presencia? Sólo lo que en ese definitivo determinar es excluido y rechazado: un residuo de pura indeterminación, que, como indeterminación que es, tiende a disolverse y descomponerse. Y así como todo lo determinado requiere del hombre un recoger (λέγειν), así lo indeterminado, lo que se deshace, requiere un desechar (ἐκβάλλειν): νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι.

³⁶ Cf. Platón, *Rep.* 505d-e.