

"EL PENSAR PRUDENTE" COMO TRADUCCION DE "FRONESIS" EN LOS FRAGMENTOS DE HERACLITO

Víctor Brenes Jiménez

Introducción

Siendo, como veremos más adelante, el concepto de *lógos* en Heráclito eje fundamental de su filosofía, y el de *frónesis* su traducción práctica en el orden de la acción, fácil es concluir cómo una exposición sobre este último concepto no puede menos que ser ampliamente reasumptiva de todo su pensamiento. Teoría y práctica, moral individual y moral pública; epistemología, ontología, antropología, ética, política y religión, todo esto queda necesariamente inviscerado en el tema así propuesto, en virtud de la hilación entre *lógos* y *frónesis* que más arriba indicábamos. De ahí el orden del presente trabajo que desarrollaremos como a continuación se indica:

- I— Traducción y análisis de los textos que contienen el concepto de frónesis.
- II— La frónesis como síntesis reasumptiva de teoría y praxis (sabiduría).
- III— Frónesis y Lógos.
- IV— Frónesis y Kósmos.
- V— Frónesis, ética, política y religión. Conclusión.

I— Textos:

Los términos que en los fragmentos heraclíteos aparecen, pertenecientes a la misma familia etimológica de *phróneesis* son, además de éste, *phrónimos* (frg. 64); *phréen* (frg. 104); *phronéoo* (frg. 113); *soophronéoo* (frg. 112 y 116); y *euphrónee* (frg. 26 y 67).

Dado el carácter derivado de este último término *euphrónee*: la noche, en el sentido de la "buena consejera" (la benévola), la excluimos en el presente análisis para limitarnos a los otros términos enumerados, puestos dentro del contexto de su familia etimológica. A estos términos usados por nuestro autor, debemos añadir algunos más directamente relacionados con los mismos, y que no son empleados por aquél. Entre ellos creemos del caso mencionar los siguientes:

- phrenéerees*: sensato, prudente.
- phrenítis*: locura, delirio.
- phrenetiáoo*: estar frenético, loco.
- phrenóoo*: hacer a uno sensato, volverle al buen camino; excitar el espíritu, hacer orgulloso.
- soophronízo*: hacer moderado, sensato, prudente.

Creemos que la raíz común de todos estos términos es *phréen*, cuyo significado evoluciona desde un sentido puramente biológico (toda membrana que cubre un órgano, envoltura del corazón, víscera, entrañas, *corazón*), hasta otro de contenido superior (alma, inteligencia, pensamiento, voluntad), en el cual se irá a enmarcar el sentido propio de los textos de Heráclito. El término *phréen*, *phrenós*, es usado solamente una vez por Heráclito, en el fragmento 104, en el que el término *phréen* es traducido por Farré: “De qué les sirve el pensamiento y la sabiduría...” (1), traducción que nosotros admitiríamos, en el entendido de que este *phréen*, o bien su derivado etimológico *frónesis*, impliquen la suma —teórica y práctica— de todo saber; es decir, como la *epistéemee* por contraposición a la *dóxa* en un Platón, o bien la *sapientia* opuesta a la *scientia* en S. Agustín. Bien es cierto, como veremos más adelante, que no cabe una identificación completa entre la *frónesis* de Heráclito y la *epistéemee* o *sapientia* de Platón y de S. Agustín respectivamente, en cuanto en estos dos últimos autores esos conceptos versan sobre el mundo de lo inmutable, mientras que la *frónesis* heraclítica, como *recta ratio agibilium*, según diría Sto. Tomás, versa sobre el mundo de lo práctico. Con todo —y en esto sí cabe comparación—, aunque bien es cierto que la *frónesis* es el “pensar—prudente” tendiente a la acción justa, es decir, adecuada con la *dikée* universal, no lo es menos que una tal adecuación entre la conducta del hombre y aquella justicia sólo es posible en cuanto aquella hunda, por así decir, sus raíces más profundas en ésta: el orden de la acción —*agibilium*— queda así rematado ontológica y gnoseológicamente en el del *lógos* universal que todo lo penetra y rige.

Demaría traduce este *phréen* por “espíritu” (2), traducción esta que por presentarse menos fácilmente al establecimiento de un paralelismo con el concepto de *sapientia* nos merece menos consideración. Además, con anterioridad y en el mismo frg. 104, Heráclito ha usado el término *nóos* que, según nuestro sentir, dificulta aún más el uso del nombre “espíritu”. Y para mayor abundancia diremos que, del contexto mismo se puede concluir la conveniencia de usar un término más concreto—práctico para traducir *nóos*, por cuanto ahí el autor critica en sus semejantes lo que, a todas luces, es un error práctico de su conducta.

Constantino Láscaris prefiere introducir el término compuesto de “pensar-prudente” que, por sus implicados prácticos (*prudencia: recta ratio agibilium*) nos parece más indicado.

El término *phrónimos* aparece empleado por Heráclito una vez (frg. 64), *phrónimon toúto eínai tó pur*, expresión que Demaría traduce por “dotado de razón en este fuego” y Láscaris “este fuego es pensante”. En el contexto se habla del rayo (*keranós*) como el que “gobierna” (*oimízei*) “todas las cosas” (*tá pánta*), constando también del mismo contexto la identificación explícita del rayo con el fuego eterno.

Una vez más aparece, aunque en el plano de la conducta cósmica y no humana—individual, el implicado práctico (gobernar, timonear, regir), el sentido *agibilis* de *frónesis*. Estamos, pues, en el plano de *recta ratio agibilium*, aunque en una perspectiva cósmica, universal, en lo que no cabe contradicción alguna con el empleo de *frónesis* referido a la conducta humana particular, puesto que ésta en tanto será racional y recta en cuanto sea regida en virtud de aquel *lógos* universal del cual participa el hombre sabio.

El término *frónesis*, no ya en su sentido adjetival sino sustantivo, es usado por Heráclito una vez (frg. 2): *hoí polloí hóos idían échontes phróneesin*. El empleo de

(1) L. Farre, *Heráclito, exposición y fragmentos*. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1959, p-162. Dada la facilidad para encontrar las citas, en función del número del fragmento, prescindiremos de indicar las páginas de la obra en que éstas se contengan.

(2) F. Demaria, *Heracleitos*. Universidad Nacional del Litoral. Rosario, Argentina, 1957, p-39. Valga para esta obra la observación de la nota anterior.

frónesis en este fragmento puede crear dificultades a la luz de la interpretación que, hasta el presente, hemos venido dando a este término, es decir, como pensamiento práctico referido a la recta acción, y ello en cuanto participación de la razón cósmica, universal. Y decíamos esto porque el adjetivo *idía*: particular, parece introducir en el concepto de frónesis una limitación que éste, de por sí, en cuanto participación de la razón *universal*, no podría admitir. En otros términos: que frónesis e *idían phróneesis*, pensar—prudente—particular, serían términos contradictorios. Es cierto que Heráclito afirma que la frónesis, a pesar de su origen radicalmente universal, el lógos cósmico es participado en forma particular por el hombre sabio (cf. frgs. 2, 41, 50, especialmente 113 y 116), mas no por ello dejaría de ser verdadera frónesis, es decir, verdadera participación—referida a la recta acción— del lógos universal. Pero, precisamente por ello, creemos que es evidente que, en este fragmento segundo no cabe identificar la frónesis particular del hombre sabio con la *idían phróneesis* de que habla el texto, y esto por cuanto esta última merece a Heráclito el reproche de no ser capaz de elevar al individuo a la “razón del ente que es comunitaria”. En este sentido la traducción de Láscaris es evidentemente más literal (comprensión/prudencia/particular), pero creemos que, a pesar de ello, se presta más fácilmente al equívoco más arriba indicado. Por eso preferimos la de Demarí que traduce “entendimiento particular” sin mencionar la palabra “prudencia”. Menos admisible nos parece la interpretación de Farré, el cual, siguiendo a Spengler, traduce por “como si fueran poseedores de sabiduría propia”, y ello por cuanto, dada la riqueza y el significado tan propio de este término, nos parece impropio usarlo precisamente para indicar, como él dice, el ritmo irracional, carente de finalidad y arbitrario (del universo), “por lo menos para la manera de ver humana”. Esta falta de comprensión de la racionalidad del universo, precisamente por falta, en el hombre, de participación en el lógos cósmico, es, para nosotros, la antítesis de la sabiduría.

El término *phronéoo* es empleado por Heráclito en el frg. 113 (*xynón esti pási tó phronéein*), que Farré traduce: “El pensar es común a todos”; Demarí: “Común es a todos entender” y Láscaris “El pensar—prudente es común a todos”. Fragmento este de gran trascendencia para la antropología, ética y política, y de un contenido radicalmente optimista, por cuanto señala explícitamente la posibilidad en todo hombre de elevarse, siempre que no tenga alma bárbara (frg. 107), a la participación del lógos cósmico y, por ende, a la vida de los valores superiores (moral) y participación en el Estado (política). Este fragmento 113 está en estrecha relación con el 116, en el que se afirma que “para todo hombre llega el conocerse a sí mismo y el pensar—prudente” (traducción de Láscaris; las de Farré y Demarí son prácticamente iguales). La única diferencia entre ambos fragmentos (113 y 116) está constituida por el uso del verbo *soophronéein*, en lugar del verbo *phronéoo*. Dado que *soophronéoo* está compuesto de *saós, sóos, sós*: sano, salvo, y de *phronéin* el compuesto vendría aún a reforzar el sentido de “recto”, “adecuado”, “justo” (por conformidad con el lógos cósmico), de esa frónesis como ‘*recta*’ *ratio agibilium*.

Notemos cómo en este breve fragmento (113) se usa el término *xynón* para indicar que la frónesis es común a todos, mientras que en el segundo fragmento que ya indicamos más arriba el término usado es *idía*. Ahora bien: *xynón* indica, al contrario de *idían*—particular— y de *koinón*: uno para todos, lo que es poseído en común pero que puede ser múltiple en cada uno de los poseedores. Por este motivo, no creemos que en este fragmento (113) el carácter comunitario de frónesis pueda crear los problemas de aparente contradicción existentes, según lo indicamos en el fragmento 2.

El verbo *soophronéoo* está también empleado en el frg. 112, que Demarí traduce por: “Ser prudente es la máxima virtud”; Farré: “Ser sensato es la máxima virtud”, y Láscaris: “Pensar—ser prudente— es la mayor virtud”. La traducción de Farré nos parece menos aceptable, por cuanto la sensatez sería el efecto del ser prudente: la traducción propuesta peca de indirecta. La de Demarí nos parece más aceptable que la de Farré al

evitar el defecto indicado a aquél. La de Láscaris nos parece la más completa, por cuanto uno “pensar” y “ser prudente”, es decir, por cuanto implica el connotado bivalente (teoría—práctica: pensar—ser) del verbo *phronéein*.

II— La Frónesis (pensar—prudente) como síntesis reasumptiva de teoría y praxis, o sea, de sabiduría:

La relación entre teoría y praxis se plantea inevitablemente en toda filosofía, por cuanto está implicada en lo más íntimo y radical de todo hombre. No otra cosa es el problema de la relación entre la vida contemplativa y la vida activa; el pensamiento y la acción; la sabiduría como conocimiento puro y la sabiduría como conocimiento (verdad) hecho realidad. Problemática esta que implica aquella otra más general, y que llega hasta lo más íntimo del quehacer filosófico, a saber, la del origen -¿racional, vital? - y la naturaleza del filosofar. Tema este que se plantea en forma más aguda y crítica al filósofo que al científico, en cuanto la exigencia de sabiduría en la filosofía es mayor que en la ciencia.

En el fondo de toda filosofía existe, creemos, la necesidad de dar sentido pleno a la existencia particular y concreta, de cada individuo. La solución y el “sentido” —si cabe hablar de sentido particular— a los problemas inmediatos del cotidiano vivir es faena de la ciencia. Ahí donde al científico se le pide que “haga cosas” (como construir un instrumento o bien curar una fiebre), al filósofo se le exige que “retorne al concepto que de él se tenía en la antigüedad...” a saber, la creencia de que el filósofo es un guía de almas (3), es decir, un hacedor de hombres”.

El filósofo, como aquel libertado de la cueva en el mito de Platón, es un profeta, peregrino y testigo de lo absoluto, como diría León Bloy, puesto entre los hombres para recordarles su auténtico origen y necesario destino. Ejemplo perenne de esta actitud filosófico—vital es y será siempre el platonismo que, “... no consiste en una especulación pura y desinteresada, ni en un simple deporte intelectual, sino que es una empresa en que entra en juego el destino final del hombre. No hay filosofía sin virtud ni virtud sin filosofía... Por eso la filosofía adquiere un profundo sentido moral y su fin coincide totalmente con el de la virtud” (4).

En este sentido, Heráclito está situado dentro de la más pura, auténtica y fecunda tradición clásica antigua: “Heráclito es el primer pensador —dice Jaeger— que no sólo desea conocer la verdad, sino que además sostiene que este conocimiento renovará la vida de los hombres” (5). “Heráclito —dice este mismo autor— es el profeta de una verdad de la que se tiene conocimiento intelectual, pero esta verdad no es puramente teórica, como la revelación de Parménides. Se ha prestado demasiado poca atención al hecho de que mientras que Parménides siempre emplea las palabras *noein*, *noéma*, cuando quiere designar la actividad del espíritu filosófico, Heráclito prefiere la palabra *phronéin*, del término griego tradicional para “pensar justo”, o “intuición justa”, con una paladina referencia a la conducta práctica del hombre” (6).

En Heráclito es continua y patente la preocupación por los hombres que no ven ni entienden justamente (aspecto teórico) y que, por ende, son incapaces de vivir rectamente

(3) J. Vasconcelos, “El congreso de Mendoza”, en *Temas contemporáneos*. México, 1955.

(4) G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, I, No. 117, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. Cf. también V. Brenes, “Filosofía, ética y vida, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, no. 11, 1962, p—263/268.

(5) W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Trad. J. Gaos, F.C.E., México—Buenos Aires, 1952, p—115.

(6) Idem.

(aspecto práctico, moral). En el fragmento 2 y 34 nos habla de aquellos que son *axýnetoi* “no-participantes” del lógos cósmico, por cuya razón son “inexpertos experimentadores” que “se parecen a los sordos”. Ello les impide conocer la “armonía invisible que es superior a la visible” (frg. 54), colocados en una situación de ceguera intelectual y moral que es la contrapartida del estado de vigilia propia del sabio (frg. 73 y 89). En una tal situación hasta los sentidos les son adversos, pues tienen “almas bárbaras” (frg. 107), por cuya razón, incapaces de percibir aquella “armonía invisible superior a la visible” (frg. 54), no entienden que todo en realidad es hermoso, bueno y justo (frg. 102).

Por oposición a todo ello “la mayor virtud es el pensar-prudente” (*soophronéin aretée megístee*), y la sabiduría consiste en decir la verdad y obrar escuchando a la naturaleza” (frg. 112). Creemos que este texto es decisivo para probar, en Heráclito, lo que nosotros llamaríamos el trasunto ético-vitalista de su filosofía, en oposición a lo que podría llamarse racionalismo teórico en la misma. En otros términos, sustentamos, como interpretación personal de Heráclito, *el contenido eminente y esencialmente ético de su filosofía*, y a probar este aserto queremos dedicar las observaciones que siguen.

En primer lugar advirtamos que hay algunos textos que, desligados de su contexto general, podrían inducirnos a creer que Heráclito se inclinaba por la posición racionalista—teórica a que nos referíamos un poco más arriba, es decir, por la de los que colocan en la vida intelectual, en cuanto tal (*contemplatio*), la forma más elevada y completa de actividad humana. En el Frg. 41 dice Heráclito: “Pues lo uno (*hén*) es lo sabio (*tó sóphon*): conocer la norma que dirige todo a través de todo”. En el Frg. 50 dice: “Escuchando no a mí sino a la razón (*lógos*), lo sabio (*tó sóphon*) es reconocer (*homologéin*) que lo uno es todo” (cf. también frgs. 108 y 114).

Decíamos que estos textos, desligados de su contexto general, podrían dificultar una interpretación ético-vitalista del efesino. En efecto: si la sabiduría consistiera (lo sabio) en conocer la norma que dirige el universo (frg. 41), y restringiéramos a este único sentido el concepto de *sophón*, tendríamos que concluir en ese sentido, pero creemos relativamente fácil probar que un tal concepto restringido es indefendible en nuestro autor, dada la relación inmediata y necesaria que Heráclito establece entre este conocimiento del lógos universal y la vida ética del hombre, tanto privada como pública (política).

Ya hemos visto en el frg. 112 cómo nuestro autor señala a la frónesis como la mayor virtud, diciendo que “la sabiduría es decir la verdad, y obrar escuchando la naturaleza”. No puede, pues, consistir la sabiduría (*sophíee*) en limitarse a escuchar a la naturaleza (lógos cósmico): ésta es su *conditio sine qua non* en orden a la vida sabia y virtuosa: puesto que la conducta moral del hombre consistirá en su conformidad con el orden universal, cuya regla y medida en la razón cósmica (frg. 31 y 94: *metréetai eis tón autón lógon*), es evidente que el hombre no podrá actuar sabidamente si antes no ha podido conocer este orden interno trascendente que todo lo rige, conocimiento al que todos tenemos acceso (frg. 116 y 113), a menos de que seamos culpables de que no sea así (Frg. 34 y 107).

En abono a esta sentencia, consideremos cómo, según Heráclito, las consecuencias de este no escuchar a la razón cósmica son no solamente teóricas sino, sobre todo, prácticas, a saber, en el orden de la conducta individual, de la religión y de la política. Con respecto a lo primero (conducta individual), quedan excluidos aquellos que hacen consistir en el placer físico la felicidad (frg. 4), imitando, en esto, la conducta de los asnos (frg. 9), cerdos (frg. 13) y aves (frg. 37), y conduciéndose como la multitud (*hoí polloí*) que se harta como bestias (frg. 29). También en el orden religioso (conducta práctica pública) se conducen en forma errada y vergonzosa: vacían de contenido religioso actos que, al carecer del elemento religioso, son inexcusables (frg. 15), mostrándose incapaces de penetrar, por así decirlo, en el espíritu de los ritos, asidos a un legalismo formalista que de nada sirve al hombre en orden a su auténtica renovación interior (frg. 5), (frg. 5 y 69).

Los ídolos, en cuanto representación sensible inmediata de lo trascendente, lejos de ser para ellos un peldaño que les permita elevarse al conocimiento de lo divino, sírvenles, por el contrario, de obstáculo en una tal tarea (frg. 5). Y, finalmente, en el orden político de la convivencia humana, la ausencia de la verdadera sabiduría (*sophíee*) dada por la frónesis es de tales consecuencias que un sabio ha de ser antepuesto a los muchos (frg. 49), puesto que “no se debe hablar y obrar como dormidos” (frg. 73).

“Heráclito enseña a los hombres —dice Jaeger— el *phróneesis* a la luz de su nuevo conocimiento del universo; también habla de las “palabras y acciones” en que intenta prorrumpir, y dice que los hombres las “ponen a prueba” vanamente porque carecen de comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas. Es evidente —concluye el autor citado— que sus enseñanzas pretendan influir también en la conducta práctica de los hombres” (7).

III Frónesis y lógos:

La relación entre estos dos conceptos ha quedado ya, en parte, delineada en lo que hasta el momento hemos venido exponiendo. Dice Farré que “para abarcar en lo esencial el sistema de Heráclito es preciso comprender el sentido del lógos” (8). Nosotros añadiríamos que este sentido del lógos no puede ser adecuadamente entendido si lo separamos de la frónesis, y ello por cuanto “el hombre se convierte en medidor, no en el sentido relativista de Protágoras, sino como razonador que adivina lo común y la ley para todos” (9).

Para los efectos del presente trabajo —concepto de frónesis que no de lógos—, nos creemos excusados de insistir en una exposición amplia del concepto de lógos. Rechazando la posición extrema de Spengler en cuanto excluye toda posible interpretación del lógos como el común denominador óntico de un mundo en perpetua mutación (“constante presencia de este devenir impregnado de fatalismo...”), nos inclinamos por lo que creemos ser la posición interpretativa más común del lógos heracliteano, representado por autores como Gigon, Calogero, Stefanini, Farré y Láscaris, es decir, asumiendo al lógos como la razón cósmica, “armonía invisible” (frg. 54), según la cual “suceden todas las cosas” (frg. 1), “prendiéndose ordenadamente y ordenadamente extinguiéndose” (frg. 30), “causa del gobierno del universo” (frg. 64), juez del mismo (frg. 66), principio y fin de todo cuanto es (frg. 103), participado por el hombre (frg. 113) y acrecentado dentro de él (frg. 115), regla y medida superior de todo acaecer cósmico (frg. 31 y 94), de naturaleza divina (theión) (frg. 78), de difícil percepción cuando el hombre no está bien dispuesto para ello (frg. 86), según el cual todo sucede sabia y ordenadamente (frg. 41), aunque esta interna armonía escape a los hombres (frg. 51, 110, 47, 86, 102), y en el cual (*lógos*) encuentra todo lo existente a su unidad fundamental no obstante el juego de los contrarios y opuestos (frgs. 8, 50, 57, 59, 60, 80, 88, 89, 90, 106), en una “naturaleza que gusta ocultarse” (frg. 123), fundando así todo orden (cosmológico, antropológico, ético, gnoseológico, político y religioso), porque “manda cuando quiere, basta para todo y lo supera” (frg. 114).

La relación entre este lógos y la frónesis es difícil de establecer: puesto que “a todos los hombres llega el conocerse a sí mismos y el pensar—prudente” (frónesis) (frg. 116), dado que el “pensar—prudente es común (*xynón*) a todos” (frg. 113), radicado el hombre en este *lógos synós*, cual corresponde a “los que hablan con inteligencia (basados)

(7) Idem.

(8) L. Farré, Op. cit., p-60.

(9) Idem.

en lo común para todos" (frg. 114), podrá entonces el hombre, conocido ya aquél orden cósmico justo y armónico (frg. 51, 54, 102), "obrar escuchando a la naturaleza" (frg. 112).

Dado que el lógos cósmico es la ley universal de lo existente, y habida cuenta de la participación individual, por parte del hombre, de este lógos (frgs. 116, 113, 114) en virtud del cual puede aquél actuar recta y virtuosamente (frg. 112), creemos que, con los elementos hasta el momento acumulados, nos es posible definir la frónesis de Heráclito como: *el lógos cósmico en cuanto participado en forma individual por cada hombre que no se haya hecho indigno de él, gracias al cual está el hombre en posibilidad inmediata y constante —aretée megístee— de ordenar sus acciones en conformidad con la justicia y armonía cósmica, en lo que consiste la sabiduría.*

Hemos considerado también la posibilidad de definir esta frónesis como "la participación, en el hombre, del lógos cósmico... etc.", pero preferimos la primera redacción por cuanto coloca *in recto* y no *in obliquo* al Lógos, que es uno de los elementos capitales de la filosofía del efesino. Decimos "en forma individual" dado el sentido comunitario—partitivo del término *xynós*, por oposición a *idía* y a *koinós*. Decimos "que no se haya hecho indigno de él", para excluir una interpretación en el sentido de que todo hombre, *de hecho*, posee esta frónesis, cuando es bien evidente que Heráclito, al referirse a la frónesis como común a todos (frg. 113, 116), se refiere a *la posibilidad* que tiene todo hombre de elevarse a esta participación del lógos cósmico. Las múltiples referencias a los hombres *axýnetoi*, ciegos y dormidos, semejantes a las bestias, son prueba más que evidente de lo que afirmamos. Decimos "en posibilidad inmediata y constante" porque éste es precisamente el efecto de la virtud (y más aún si es *aretée megístee*) crear en el sujeto una especie de segunda naturaleza que le permite obrar rectamente en forma fácil, inmediata e, incluso, placentera.

Usando una terminología posterior (escolástica, tomista), pero ciertamente no ajena al espíritu e incluso a la letra de la definición que hemos dado (10), diríamos que *la frónesis es una participación, en la mente del hombre, de la Ley Divina*. Desde este punto de vista, Heráclito sería un legítimo y evidente precursor de una línea de pensamiento ético y político que ocupa y ha ocupado siempre un lugar distinguido en la filosofía. El lógos es, pues, para el universo entero (y, por ende, también para el hombre), lo que la ley es para la ciudad (frg. 114). Y así como la justicia política del *civis* se funda en la conformidad del ciudadano con la ley de la ciudad, análogamente la justicia interna del hombre en tanto se da en cuanto conformase éste con la ley universal, con el lógos cósmico. Y esto gracias a la frónesis, en cuanto participación individual de aquella razón, ley universal.

Por este motivo nos inclinaríamos a disentir de Farré, que afirma que el Heráclito "lógos" es un concepto primordial. Concedemos su tesis en cuanto a su punto de partida (causa eficiente), mas no en cuanto a su término final (causa final). En efecto, opinamos que *toda la filosofía del efesino desemboca en una preocupación ética inmediata*. Refiriéndose al lenguaje de Heráclito dice Jaeger: "Este no es el lenguaje de un maestro ni de un intelectual, sino de un profeta que trata de arrancar a los hombres de su sopor... En su imagen de los despiertos y los dormidos deja ver claramente lo que espera que aporte su lógos" (11).

(10) T. de Aquino, *Summ. Theol.*, I—II, q.93, art. 1, c; I—II, q.90, art. 1—4; I—II, q.91, art. i; *Summa contra Gentes*, Lib. III, *praesertim*: *Cuestiones* 16 a 19 y 22; SUAREZ, *De Legibus*, 1,2, c—5/6. También CICERON, *Frag. De rep.*, L.3; *De Legibus*, Lib. I, c.12 y cc. 14—16; Lib. II, c.4; *Pro Milone*, c.4; *Philipp.*, XI, c 12, n.28.

(11) W. Jaeger, *Op. Cit.*, p—114.

IV— Frónesis y kósmos:

Hemos visto cómo la frónesis es la participación activa y normativa en el hombre del lógos cósmico. En otros términos, cómo esta frónesis es la ley cósmica en cuanto normativa y conductora del hombre sabio y virtuoso. Teniendo en cuenta que el lógos cósmico es, como lo dice el mismo término, la ley reguladora, justa y armónica del universo, fácil es concluir cómo la incorporación *humana* (no decimos puramente material o biológica) del hombre al cosmos está operada precisamente por la frónesis. Toda creatura no racional está ya de hecho incorporada al cosmos, formando parte así de su engranaje totalitario: su incorporación es, por así decirlo, mecánica e implícita. En el hombre, por el contrario, esta incorporación es explícita —desdoblada, patente a él mismo— en cuanto tiene lugar en virtud de esa participación individual y *racional* del lógos cósmico. *En el hombre la razón cósmica es lógos por antonomasia.*

Aunque en Heráclito no sea manifiesta la tesis de la libertad interna del hombre (libre albedrío), parécenos estar implícitamente incluida, por cuanto los hombres merécenle reproches. De ello podríamos concluir una tesis que será de perenne fecundidad en la antropología de todos los tiempos: el orden universal es *impuesto* a las cosas y *propuesto* al hombre. En este sentido el hombre para ser no sólo un simple “ordenado” dentro de la armonía cósmica, sino un ordenador, es decir, un co-creador. El hombre sabio, virtuoso, es creador de sí mismo, porque ha sabido “oír y escuchar” al lógos, haciéndose vivo participante del mismo. Esto creemos ser el necesario punto de partida fecundo de toda antropología que no quiere ser pura biología.

V— Frónesis, ética, política y religión:

De lo hasta el presente expuesto es fácil concluir las relaciones necesariamente existentes entre la frónesis y la política, la ética y la religión.

La vida moral del hombre está basada en un proporcionarse (¿libremente?) a aquel orden universal cuya regla y medida es el lógos cósmico. Y esto en tanto le es posible en cuanto puede *conocer* y *acatar* este orden: en otros términos: *gracias a la frónesis, como virtud teórico-práctica*. En igual forma abre al hombre la frónesis la posibilidad de participar activamente en la vida ciudadana: aquel conocimiento y acatamiento del orden cósmico será su criterio fundamental en la organización y dirección de la *res publica* y de todas las virtudes cívicas que ello implica.

Valga la oportunidad para manifestar el radical “democratismo” de Heráclito pues, al reconocer a todos los hombres la posibilidad de acceso al lógos gracias a la frónesis (frgs. 113 y 116), está implícitamente reconociéndoles la posibilidad, el derecho e, incluso, *la necesidad de participar activamente en la vida política*. El aristocratismo del efesino es perfectamente lógico en sus principios: sólo los mejores —*áristoi*— deben gobernar, porque sólo estos están en posesión del criterio del recto gobierno, tanto más cuanto que “todas las leyes humanas se nutren de una, la divina, pues ésta manda cuanto quiere, hasta para todas y las supera” (frg. 114).

Desde este punto de vista es Heráclito el primero en formular con bastante claridad una posición iusnaturalista que ancla, por así decirlo, la validez de todo derecho positivo en un elemento trascendente de carácter “divino”, como regla de valor universal e incontestable. Refiriéndose a Heráclito dice Pierre Bisé que, “... le plus génial philosophe de l'antiquité présocratique est aussi le penseur qui s'est inquieté le plus ardemment, à l'aurore de la recherche métaphysique, de poser les fondements de la science politique... car il est véritablement le premier qui ait considéré l'Etat comme l'unique expression

d'une formule purement spéculative et envisagé la science politique á travers les faisceaux abstraits de la philosophie" (12).

En el plano religioso, Heráclito se nos presenta como un creyente racionalista, posición esta no poco frecuente en los filósofos de la antigüedad y, por demás, fácil de explicar. Sus mismas investigaciones y actitud vital los llevaba a buscar la unidad, cuyo deseo está en el fondo de toda gran filosofía, en un elemento en cierta manera trascendente con respecto al mundo inmediato, concreto y fluyente en que se movían. Personalmente opino que la búsqueda de la unidad radical y fundamental en que encuentre su última explicación la multiplicidad móvil de lo contingente es uno de los resortes más fundamentales del quehacer filosófico. Ello explica el confesado o inconfesado trasfondo de religiosidad latente en toda gran filosofía. Heráclito no es excepción a esta regla. "En principio —dice Farré— me parecería bastante difícil que un pensador que se ha formado un sistema más o menos completo de metafísica y moral no se aboque a la formulación de principios trascendentes que expresen sentimientos de admiración y respeto. Y esto es ya religión. Además —continúa diciendo— son tantos los fragmentos que se refieren a lo divino que confirman ampliamente lo sostenido" (13). Pero no es nuestro propósito actual referirnos explícitamente a lo religioso en Heráclito, sino únicamente indicar la relación existente entre lo religioso y la frónesis.

Heráclito con frecuencia echa en cara a sus coetáneos el mostrarse incapaces de vivir internamente el contenido "espiritual", *logikós*, de la religión. Toda actitud de mercenario le repugna abiertamente y le merece las más agrias críticas. En Heráclito nos parece clara la distinción implícita entre magia y religión, que en nuestros días, después de la identificación que pretendió introducir entre esos dos términos el positivismo (estadio fetichista), han puesto en evidencia autores como Bergson (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*, cap. II, "Magia y religión"), y R. Mohr (*La ética cristiana a la luz de la etnología*, Rialp, Madrid 1962, *passim*, especialmente cap. II: "Los dos tipos fundamentales de actitud ideológica").

El hombre—mágico se caracteriza por pretender usar en su favor el poder de lo divino, aún cuando ello vaya en detrimento de la justicia y de la virtud. En la actitud mágica y, por ende, pseudoreligiosa, no hay actitud alguna por parte del hombre de sometimiento obediente y humilde a un orden superior al cual debe integrarse, y en cuya integración —no siempre fácil por el juego contrario de los vicios— ha de encontrar su perfección. Por el contrario, en la actitud religiosa sí se da esta posición. Esta se encuentra caracterizada por el reconocimiento explícito de un *orden dado* el cual, por sabio, justo y superior (notar la analogía con Heráclito) debe el hombre, como creatura, someterse. La actitud mágica reconoce estos poderes y realidades trascendentes, pero se esfuerza por *apoderarse* de ellos con el fin de emplearlos *en su servicio* como simple *instrumento* del hombre. Y ya hemos indicado más arriba cómo este uso mágico de lo trascendente no está supeditado necesariamente al respeto por la justicia. Así pues, a pesar de su origen común, no cabe oposición más radical entre magia y religión, al menos en teoría, ya que en el orden de los hechos fácil es ver como una y otra, de suyo distintas, se confunden y entremezclan.

A la luz de estas consideraciones opinamos que la actitud de Heráclito es netamente religiosa y, *por ende*, necesariamente anti—mágica. Las oraciones hechas a las "casa" de los dioses (ídolos) y no a sus moradores; la pretensión de lavar la sangre homicida con la sangre sacrificial; la actitud insensata de los que, sin preparación alguna, pretenden penetrar los misterios divinos; la profanación de los mismos por falta de adecuada (interna) preparación (iniciación), todo ello merece a Heráclito la más acerba crítica.

(12) P. Bise, *La politique d'Héraclite d'Ephese*, Lib. Félix Alcan, Paris, I, p—1.

(13) L. Farre, *Op. Cit.*, p—85.

Solamente la frónesis —y volvemos a nuestro tema— puede dar al hombre la medida y recta actitud que debe observar en presencia de lo sagrado. La actitud de Heráclito es, como dice Farré, la que “equivale a aceptar puramente la presencia misteriosa de lo divino, sin falsearlo con mistificaciones humanas” (14). “El vulgo —continúa diciendo el autor citado— adulteró el misterio y las fuerzas no comprendidas de la naturaleza en seres con poderes y pasiones similares a los humanos. Creía poder comprar sus gracias o alejarlos para que no perjudicaran, mediante sacrificios. La religión descendía a un comercio, que ridiculizaba el misterio y humillaba a los hombres” (15). Esta actitud de Heráclito, que tuvo ya su precursor insigne en Jenófanes, se repetirá posteriormente en Sócrates y, particularmente, en Platón. Es, pues, la frónesis, y sólo ella, la que puede librar al hombre, en esto como en todo, en cuanto participación del lógos divino —*theíon*—, de incidir en falsas actitudes que comprometen seriamente su camino hacia la sabiduría. Por ello “conocer la ley o razón universal es la más alta misión de la inteligencia; someterse a ella es la regla suprema de la conducta” (16).

En conclusión, la frónesis de Heráclito se nos presenta, dados sus implicados teóricos y prácticos, divinos y humanos, individuales y políticos, como la sabiduría por antonomasia, coronación plena y realización auténtica de todo filósofo.

(14) Ibid., p-87.

(15) Idem.

(16) Molina, *La herencia moral de la filosofía griega*. Edit. Nacimiento, Santiago de Chile, 1938, p-31.