

Aspectos dialécticos en los primeros filósofos

Summary: *This article highlights some of the characteristics of dialectic thought in Anaximander, Pythagorism, Heraclitus and the Eleatism. The diversity among these schools shows how presocratic thought was in a state of constant flux.*

Resumen: *Este artículo hace alusión a algunos rasgos característicos del pensamiento dialéctico en Anaximandro, el pitagorismo, Heráclito y el eleatismo. La diversidad entre ellos deja aquí patente el devenir constante del pensamiento en los albores de la filosofía occidental.*

Prólogo

Tomando en cuenta que tanto metodológica como conceptualmente la dialéctica no es una $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ unívoca, sino más bien equívoca, se podría hallar en los pensadores más dispares aspectos que de alguna manera u otra se asumen como dialécticos. Si nos acercamos a la primera fase de la historia de la filosofía griega, llamada convencionalmente "presocrática", nos encontramos con cuestionamientos y conjeturas que concuerdan con aquella. Allí el pensamiento fluye con la libertad que otorgan los nuevos tiempos, los nuevos rumbos. Este período en su conjunto es profundamente dialéctico; cada pérdiga lanzada obtiene, al menos, una respuesta igualmente radical, y a pesar de ello todos los contendores se mantienen en pie. De una manera muy simpática, J. Barnes esquematiza su libro *Los presocráticos*

de esta forma: a. El Edén (desde los milesios hasta Heráclito), b. La serpiente (los eleatas), c. El paraíso recuperado (el pluralismo y la sofística). Estemos o no de acuerdo con ello, el movimiento del pensamiento es manifiesto.

En este trabajo, tomando en consideración los fragmentos menos cuestionados por los especialistas en el período, se hace un ligero recorrido por cuatro vertientes del pensamiento griego de los siglos VI y V a. C., a saber: Anaximandro, el pitagorismo, Heráclito y el eleatismo; esto con el fin de mostrar su adherencia a esquemas dialécticos. A propósito de ello, suele considerarse únicamente a Heráclito entre los grandes promotores de la dialéctica; aquí pretendemos mostrar que no estaba solo, que otros hicieron aportes significativos, tanto como para considerarlos pasos primordiales en el desarrollo de esta metodología de tan singulares características.

Anaximandro y la justicia

Dentro de la filosofía milesia quizás el pensador de mayor trascendencia sea Anaximandro. Su enigmático pensamiento ha dado pie a diversas interpretaciones, algunas de ellas muy aventuradas; recuérdese, por ejemplo, el suponerlo un antecedente de la teoría darwiniana de la evolución biológica por las referencias que citan el Pseudo Plutarco (D-K 12A 10), Aecio, Censorino y Plutarco (12A 30), además de Hipólito (12A 11). No pueden olvidarse sus impactantes teorías físicas, tan alabadas por Popper (Cfr. *Conjeturas y refutaciones*), entre las cuales se pueden citar sus tesis de bandas en torno a la tierra, de la

forma de "columna de piedra" de la tierra, de las flautas de luz por las que sale el fuego de los astros, etc. No obstante en la búsqueda de responder a nuestras pretensiones, debemos recurrir a otros fragmentos, aquellos que se citan como textuales (cuestión discutible, a pesar de que se supone que fue el primer filósofo de quien se sabe que escribe un libro).

Del milesio se consideran propios cinco pequeñísimos fragmentos, de los cuales nos interesan tan sólo los tres primeros. Dos temas son los centrales allí, a saber, τὸ ἄπειρον como ἀρχή y el problema de la generación y la corrupción (ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά). Para una intelección filosófica interesan ambos, pero especialmente el segundo, aunque se conozca más el primero.

Dice parte del primer texto:

Ἀναξίμανδρος ... ἀρχὴ ... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον.¹

(Anaximandro nombra principio de los entes a lo infinito.)

Esta es una cita hecha por Simplicio de Cilicia, un neoplatónico del siglo VI d. C., comentarista de Aristóteles. Aunque no somos especialistas en filología antigua, parece obvio observar que al menos el participio de εἶρη utilizado para hablar de las cosas no parece corresponder a la filosofía milesia, especialmente si consideramos que el "ser" empieza a tomar parte con el pensamiento eleático. Supongamos que las otras dos palabras significativas sí tengan cabida en el pensador; de ser así, Anaximandro nos estaría hablando de un principio u origen que denomina "infinito", mas no sabríamos si se trata del comienzo de la existencia de cada cosa o de todas, o si acaso se habla de la fuente de la que "beben" su ser todas las cosas para nosotros evidentes. No obstante, el problema del origen o principio de lo existente, entendiéndolo como una cosmogonía, no parece ser, conocidos los restantes fragmentos, la cuestión central; más bien se trata de dar respuesta a interrogantes en torno a la materialidad circundante e inmediata, para de allí saltar a consideraciones cosmológicas. Recordemos, además, que el hilozoísmo que siempre se les ha atribuido a los milesios remite a consideraciones sobre lo existente actual y no a problemas de la génesis, aunque ese sea un tema tan importante en las grandes religiones conocidas en la época.

Anaximandro, frente a Tales y Anaxímenes, propone un principio aparentemente diverso de la

materialidad, (a pesar de que algunos suponen que habla de una especie de elemento intermedio). Aristóteles, de la misma forma como interpreta a los otros pensadores de Mileto, considera que este pensador habla de un principio en cuanto causa material de las cosas. Si esto es válido, todo lo que existe, que es sólo material, tendría un sustrato último infinito al que se remitiría siempre. El universo en su totalidad y en sus singularidades tendría un fundamento inacabado e indeterminado (ambos adjetivos traducirían, quizás, más plausiblemente la palabra ἄπειρον).

En la épica la sustantivación del adjetivo ἄπειρον, como señala Eggers Lan,

"aplicado por Homero a la tierra y al mar para sugerir la imposibilidad de recorrerlos por completo y acaso también su profundo misterio, parecería indicar algo total, omniabarcante -y, por lo tanto, en lo que se atiende no sólo a la tierra y al mar, sino al firmamento- y por eso mismo innombrable".²

Posiblemente, el texto del milesio destaque eso mismo. Lo infinito comprendería algo universal, pleno, quizá innumerable, que es, a su vez, aplicado como principio a la multiplicidad de lo existente. En el infinito lo plural se entiende uno, y desde allí se hace múltiple.

El segundo fragmento, presentado por Hipólito, dice:

ταύτην (φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου) αἰδίων εἶναι καὶ ἀγήρω.³

(esa [naturaleza alguna de lo infinito] es lo eterno y lo que no envejece.)

Por otro lado, en la *Física*, Aristóteles afirma:

ἄθανατον ... καὶ ... ἀνώλεθρον (τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον).⁴

(immortal ... e ... imperecedero [lo infinito = lo divino])

Con ello queda claro que τὸ ἄπειρον es una sustitución de lo divino, aquello que no puede morir ni corromperse, dado que pertenece al plano de la eternidad. Mas esta divinidad, a la luz de los otros milesios, quizá deba reconocerse como lo eternamente vivo, o eternamente joven. Ahora bien, los atributos divinos no parecen superar lo cosmológico, así como ocurría con algunas de las caracterizaciones teológicas presentes en Hesíodo, por ejemplo. Pero suponer que hay una

indeterminación en eso entendido como la fuente ontológica, de algún modo introduce una consideración compleja de lo existente. Para algunos esto sería un signo de la comprensión ontológica, aún primitiva; para otros más bien una formulación más prudente y menos radical que la de Tales, en el sentido de que no se atreve a presentar un principio material fácilmente análogo. De todos modos el sentido de la tesis anaximandrea es oscuro.

Los fragmentos considerados hasta ahora son dudosos. De hecho se nota una cierta lectura desde el aristotelismo, más interesado en plantear desde una sola perspectiva -etiológica- a los presocráticos, que en presentarlos en sus mejores lides, ya para asumirlos o refutarlos. Confundidos en estas dudas, será mejor considerar la segunda gran cuestión.

Dice Anaximandro, según Simplicio,⁶

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς τὰτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.⁷

(La generación se da para los existentes por aquellas cosas, en relación con las cuales surge la destrucción según lo necesario. Pues las mismas cosas se pagan la pena y el castigo unas a otras por la injusticia según el orden del tiempo)⁸

Dilucidar τὸ χρεών, lo necesario, es el problema esencial en el fragmento. Si efectivamente hay algo universal que dirime todo devenir, eso debe ser una especie de mecanismo unificador de las muchas (o infinitas) cosas. El pensamiento milesio es un programa racional de comprensión de la φύσις, esto es de la constitución que a vista de todos es "real";⁹ como tal su esfuerzo incluye la consideración de elementos enlazados de todas las cosas. Para Anaximandro, el devenir, expresado en ese nacer y morir, es un hecho evidente que tiene una explicación posible en algo absoluto, un principio ordenador o, al menos, un patrón definido. Ese elemento unificante, más que τὸ ἀπειρόν, es la ley, la manifestación de la justicia.

El llegar a ser es de algún modo una especie de intromisión que niega la posibilidad a otros; a la manera como un espermatozoide es el que es y no los millones que le segúan. Si nace algo, v.g. la punta de una flecha, esto procede de la negación de alguna otra cosa o muchas otras cosas; en el

ejemplo, bronce puro; se da una determinación que aniquila la otra; el material fundido es transformado y se enfría con la nueva forma que se le quiso dar. Así, ocurre en la generación una especie de falta o pecado, quizás porque el ser es de plano algo indefendible. A ese propósito, señala Gigon que es griega

"la idea de que el existir lleva consigo una culpabilidad irremediable y que quien pretende superarla cae en pre-sunción, en *hybris*, y se hace culpable".¹⁰

Mas no se trata de que sea un pecado individualizarse, como se concibe en el pensamiento indio, sino que como seres "no tenemos remedio".

Dadas esas consideraciones, es lógico pensar que la única solución posible para lo existente es la penalidad y la posterior aniquilación, producidas por una justicia implacable. La necesidad ontológica no es más que un proceso jurídico en el que se paga con pena δίκη y retribuye a los otros constantemente. La justicia es el marco de referencia de toda la ontología, su imperio es cual destino inalienable que se manifiesta en el orden del tiempo.¹²

Aplicado esto a la concretitud de lo cósmico, que es el problema más importante para Anaximandro, podemos entender, a la luz de la generalidad de las tesis milesias, que el devenir que se produce en el universo es un proceso de cosas o elementos diversos. Las diversidad no es simplemente parcial, se trata de una consideración de contrarios. El nacimiento de un ser o de una característica cualquiera implica la aniquilación de la otra; no obstante, por obra de la justicia, eso que surgió habrá de disolverse o morir para dar paso a su contrario, el cual a su vez incurre en injusticia, la que acarreará su posterior disolución, trayendo de nuevo el anterior.¹³

El intercambio retributivo es relativamente constante (recuérdese que depende del orden del tiempo), pero no se determina con suficiente claridad; así, no sabemos si un ente va a mantenerse en un mayor periodo que otro o si algo va a ser tan preminente que llegue a ser de algún modo definitivo. No obstante, es evidente que lo que desea Anaximandro es mostrar cómo el devenir es ley de lo real, que las observadas generación y corrupción son la manifestación de la propia justicia universal. Aunque esa δίκη no está personificada, como dice Gigon,

'Son las cosas las que se rinden cuentas unas a otras y no a un juez colocado por encima de ellas. En el mundo tiene lugar un incesante allanamiento y un cambio de lo uno en lo otro, como la luz y la noche que pasan, para dejarse el paso mutuamente'.¹⁴

El proceso cósmico es un tortuoso camino de, quizás, enfrentamiento de contrarios, en el que siempre el vencedor caerá vencido, en el que lo único necesario es el mismo movimiento ontológico. Por eso la justicia anaximandrea es una ley dialéctica, de cuya necesidad ningún ser puede huir.

El ser pitagórico

Uno de los problemas más difíciles de solventar en la consideración de los pensadores pitagóricos es su aporte real y efectivo a la doctrina. Así, no se puede siquiera estar seguro de cuál fue el papel del mismo padre de la doctrina, quien para muchos no es más que un inspirador. Dado que nuestra intención es recurrir a textos más o menos valederos, vamos a considerar como fuente primordial un fragmento del capítulo 5 del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, que está entre las referencias más claras y auténticas sobre ellos. También se hace necesario considerar algunas doctrinas que se suman a estas, no obstante que aparecen en testimonios que no tienen la misma veracidad.

La referencia aristotélica no es homogénea, de hecho se considera que al menos tiene tres fuentes distintas (la causa de ello fue, sin lugar a dudas, el mismo pitagorismo, que probablemente sólo estuvo cohesionado en tiempos de Pitágoras). Sin embargo, dos aspectos parecen unirles, a saber: la numerología, aunque no es para todos lo mismo, y la armonía. Lo primero provoca que aún hoy se considere al pitagórico como prototipo del amante de la matemática, lo cual no es necesariamente cierto.¹⁵ Lo segundo tiene igualmente un fuerte respaldo histórico y ha sumado a las virtudes pitagóricas la consideración como músicos.

Respecto de los números, estos οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι parecen considerarlos principios (ἀρχαί) de todos los entes, o al menos estatúan que sus elementos eran los elementos (στοιχεῖα) de todos los entes. Bajo cualquiera de las dos consideraciones, el principal problema está en la intelección de qué son los números mismos; bien podría pensarse, por ejemplo, que son cosas

o que son constructos racionales de aplicación analógica. A ese respecto no podemos más que especular: difícilmente un pensador presocrático le daría sustento real a algo que no es palpable, más bien tendería a confundir con las cosas mismas aquello que es producto de su razón; por eso, no parecería una tesis aventurada suponer que los números se hacen cognoscibles gracias a los entes y que no son producto de una iluminación divina o algo por el estilo. No obstante, los pitagóricos llevaron, por las características de su movimiento mismo, a cierta mistificación de sus principios (además de deificar a su maestro); son muchas las referencias antiguas que señalan poderes especiales de ciertos números, como la misma década, que se señala como la suma perfección. Por ello, es difícil tomar partido.

Asumamos, para nuestros intereses, que un pitagórico concibe la realidad como estructurada con razones matemáticas, sean estas producto nuestro o no, y que asume el número con dos elementos esenciales, que describe Aristóteles así:

τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἐν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμόν ἐκ τοῦ ἐνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.¹⁶

(Del número los elementos son lo par y lo impar, de ellos el uno es definido y el otro infinito, lo uno es desde esos dos (pues es par e impar), el número es desde lo uno y los números, como está dicho, son el cielo completo.)

Hemos dudado atrás sobre la consideración del lugar ontológico de los números, según este texto sin lugar a dudas se encuentran en las cosas mismas, de hecho las constituyen. Para comprender el fragmento debemos considerar que no hay una sola concepción del número uno; el primer ἄ citado es, posiblemente, el principio metafísico; el segundo es propiamente el uno, el primero de los números.¹⁷ El número impar en otros fragmentos se considera como lo uno y el número par como el dos, con lo cual se puede distinguir mejor la doctrina. Lo uno es lo finito, el principio de determinación, concebido normalmente como el dios o el ser. El dos que es el infinito, el elemento indeterminador, es el representante de la negación del ser, aunque tenga parte del mismo ser.¹⁸

Aunque lo par y lo impar son elementos primordiales, que podrían entenderse como el mismo

Ser y No-ser (o nada), el que realmente importa en el sentido ontológico es el tres, el que se constituye de ambos, pues es origen de todo lo real. Mientras los dos primeros están absolutamente allende de nosotros, el tercero se nos antepone en la misma materialidad.¹⁹ Eso significa que la realidad está compuesta de un número finito-infinito que es ser y nada al mismo tiempo, pues de este "uno" (el tres) surge todo número, de él se ha de constituir el cielo completo (τὸν ὅλον αἶθρα).²⁰

Para que se conformen las cosas no hay más que sumar ya lo par o lo impar, el primero para determinar, el segundo para alterar. Si pretendiésemos dar razón de las cosas en su definición, debemos hacer uso de lo impar; pero si quisiéramos considerar el problema del cambio y el movimiento, deberíamos emplear lo par, el no-ser o nada. Así, este "uno" como principio ontológico no es más que la manifestación de un pensamiento dialéctico.

El pitagorismo en general, como hemos dicho atrás, hace un aporte más que es significativo: la armonía. Desgraciadamente las referencias más antiguas son pobres a ese respecto, el siguiente texto de Sexto Empírico es uno de los más claros para entender la concepción:

ἡ δὲ ἁρμονία σύστημα ἔστι τριῶν συμφωνιῶν, τῆς τε διὰ τεσσάρων καὶ τῆς διὰ πέντε καὶ τῆς διὰ πασῶν, τούτων δὲ τῶν τριῶν συμφωνιῶν αἱ ἀναλογίαι ἐν τοῖς προειρημένοις τέτταρσιν ἀριθμοῖς εὐρίσκονται, ἐν τε τῷ ἐνὶ κἂν τῷ δύο κἂν τῷ τρία κἂν τῷ τέσσαρα.²¹
(La armonía es un sistema de tres consonancias: la cuarta, la quinta y la octava. Las analogías de esas tres consonancias se encuentran en los cuatro números referidos: en el uno, dos, tres y cuatro.)

Esta doctrina, que probablemente fuera expuesta por el mismo Pitágoras, da las razones de relación entre los números y, por ende, expresa la estructuración misma de lo existente. Las relaciones entre cosas aparentemente incompatibles, como de hecho lo son los números impares respecto de los pares, o el ser y el no ser, son posibles gracias al encuentro consonántico que constituye esta armonía.

Como se señala en el texto, existen intervalos consonánticos o concordantes,²¹ estos se establecen por analogía con los números más fundamentales de la siguiente forma: la relación 2 a 1 se estima como la octava, 3 a 2 como la quinta y 4 a 3 como la cuarta.²² Recordemos que lo uno era

considerado el determinador o ser definido, mientras el dos era origen de pluralidad e indeterminación, el tres es el primer número, por ser el primero determinado geoméricamente (es triángulo), y el cuatro es el que introduce en el plano la tercera dimensión, la profundidad, puesto que es el primer sólido (cubo). Los cuatro números son considerados la *Tetractys*, la conformación de los cuatro primeros números, aquella de la que surge el número perfecto: el diez (1+2+3+4).

Este esquema, que es ciertamente muy rígido, era aplicado a todas las cosas posibles, tanto humanas como cósmicas, y su uso atestiguaba la necesidad de la coherencia, aunque la realidad pareciese decir otra cosa; así, por ejemplo, Aristóteles mismo cita la famosa "antitierra" (ἀντίχθονα)²³ como una exigencia de la racionalidad pitagórica, esa correspondía al décimo cuerpo móvil en el cosmos. De este modo, todo debía manifestar la belleza de una gran escala musical, donde todos los tonos armonizan, donde los contrarios se suman en perfecta concordancia. Es ese carácter estético el que atraerá tanto a Platón, quien lo tomará como paradigma para la intelección verosímil del universo.

El pitagorismo contiene en sí el problema del dogmatismo. La riqueza que puede tener su doctrina, aún apreciada por muchos, se ve pauperizada por posturas de corte religioso que el mismo Pitágoras propugnaba. Eso, sin duda alguna, no compagina con una lectura dialéctica, a pesar de los esfuerzos que querramos hacer.

El logos heraclíteo

La primera manifestación clara y evidente de un pensamiento dialéctico está en el gran filósofo efesio Heráclito, al menos así se ha considerado por mucho tiempo. Mejor que ningún otro, el "oscuro" da lectura a la realidad con los ojos de una verdad compleja, de una racionalidad cuyos alcances aún no estamos en capacidad de medir. Nos basta con acercarnos a algunos de sus fragmentos para notar la dinámica de una lógica y una metafísica que sobrepasan, y con mucho, a los planteamientos anteriores.

Si fuera posible señalar pasos en un sistema, que a lo mejor no existe, deberíamos decir que el pensamiento heraclíteo empieza haciendo trastabillar a los demás:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος ἀεὶ ἀένετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.²⁴

(Aún existiendo siempre esta razón, los hombres llegan a no comprenderla, tanto antes de haberla escuchado, como escuchándola primeramente.)²⁵

Por eso, incluso, los llamados "σοφοί" no eran más que un grupo de "φιλόσοφοι", amantes del saber cuyo aporte a la develación de la verdad era ínfimo. Πολυμαθὴν νόον ἔχειν οὐ διδάσκει (mucha erudición no enseña a tener pensamiento),²⁶ casos más palpables que Hesíodo, Pitágoras, Hecateo y Jenófanes es difícil hallar.²⁷ Ellos, que se decían los máximos exponentes del pensamiento, no pudieron discernir que hay un "logos"²⁸ universal que es lo más común a todos:

ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος
ξυνού ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες
φράσην.²⁹

(Pues es común lo general. Mas siendo común el logos la mayoría vive como si tuviese una inteligencia privada.)

Lo común debe ser aquello que conviene por igual a todos, lo que de algún modo nos unifica, nos demos cuenta de ello o no. Por eso,

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν ἐν πάντα εἶναι.³⁰

(Es sabio que los que escuchan no a mí, sino al logos, convengan en que todas las cosas son uno.)³¹

En efecto, el logos heraclíteo es un principio unificador, de allí que el problema más importante, en el orden ontológico, es el de la unidad.

Heráclito parte de la perspectiva milesia en la medida en que plantea para la diversidad de las cosas un principio unificador; no obstante su propuesta difiere abruptamente. La multitud de las cosas tiene una vinculación lógica, no necesita de un protoelemento para realizarse. Así como Anaximandro, el efesio concibe la necesidad ontológica de los contrarios, pero a ella suma el requerimiento lógico. La unidad está precisamente en la armonía de contrarios, aquella concordancia que no es visible,³² pero profundamente real:

συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον δια-
φερόμενον, συνῶδον διῶδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν
καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.³³

(Acoplamientos: totalidades y no totalidades, concordante discordante, consonante disonante, de todos uno y de uno todos.)

ὁ θεὸς ἡμέρην εὐφρόνην, χειμῶν θέρος, πόλεμος
εἰρήνην, κόρος λιμός (πάναντία ἅπαντα· οὗτος
ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὅπου
συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν
ἅκαστου.³⁴

(El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre [la totalidad de los contrarios: esta es la inteligencia], se transforman como el fuego que, cuando se mezcla con aromas, es nominado según el gusto de cada uno.)

γναφεῖω ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστί,
φησί, καὶ ἡ αὐτή.³⁵

(En el batanero³⁶ el camino recto y curvo son uno y el mismo.)

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή.³⁷

(El camino de arriba abajo es uno y el mismo.)

Parecen suficientes los ejemplos para mostrar que la contrariedad tiene un papel preponderante en la conformación de las cosas, circunstancias, órdenes, etc. Incluso, el mismo hombre cumple con el esquema (cfr. frag. 88). Sin embargo, no hay en Heráclito una concepción unitaria de la conexión de los opuestos; en efecto, se pueden encontrar, al menos, cuatro opciones:³⁸ 1. las cosas producen efectos opuestos sobre distintos seres animados (cfr. frags. 13, 9 y 61), 2. aspectos distintos de la misma cosa justifican descripciones opuestas (cfr. frags. 58 y 60), 3. determinadas características, tales como lo bueno y deseable, son cognoscibles gracias a sus contrarios (cfr. frags. 23 y 111) y 4. hay opuestos enlazados necesariamente en un solo proceso (cfr. frags. 88, 67 y 126).

En principio estas consideraciones sobre los opuestos podrían quedarse en mera descripción, por ello se hace necesario dar el salto milesio hacia la comprensión de la totalidad de las cosas, allí donde se entiende que no se trata de una simple reciprocidad ni de la concertación de los opuestos. Heráclito plantea, posiblemente como resultado de aquellas mismas observaciones en torno a las realidades cercanas, su tesis dialéctica más radical: la naturaleza fluye:

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἑμβαίνουσιν ἕτερα
καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.³⁹

(Sobre quienes están metidos en los mismos ríos fluyen unas y otras aguas.)

καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται (μὴ) κινούμενος.⁴⁰

(También el brebaje sin moverse se descompone.)

Estos son dos de los fragmentos que más explícitamente refieren aquello que expresaba Platón en el *Cratilo* respecto de Heráclito:

λέγει πού' Ηράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπικαζών τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.⁴¹

(Dice en algún lugar Heráclito que todas las cosas fluyen y que nada permanece, y, comparando con la corriente de un río las cosas, dice que dos veces no entrarías en el mismo río.)

La naturaleza no entraña estatismo, su alteridad, pluralidad y unidad se consienten en la eterna mutabilidad, en esa oleada que todo lo lleva y trae, en ese camino hacia arriba y hacia abajo que son uno y el mismo. Aquí se entiende cómo los famosos principios formales lógicos, que luego expondrá Parménides, de no-contradicción y de identidad, no corresponden más que a momentos estáticos abstraídos de un todo en movimiento. La racionalidad dialéctica irrumpe frente al formalismo de nuestra razón particular.

Heráclito añade todavía más fuerza a su dinamismo ontológico: el río de la naturaleza tiene un padre y señor:

Πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστὶ, πάντων δὲ βασιλεὺς.⁴²

(El combate es de todas las cosas el padre y de todas el rey.)

La razón de ello estriba en que

καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.⁴³

(También todas las cosas llegan a ser según la discordia.)

Por lo tanto, la relación establecida como fluir en todo lo existente no es más que un incesante enfrentamiento bélico. La naturaleza entera es un campo de batalla, donde la justicia está en la misma discordia, donde sólo nos une la necesidad de una beligerancia ineludible.⁴⁴ Por ello,

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυγόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.⁴⁵

(Es necesario saber que el combate es común en los seres, que la justicia es discordia, y que todas las cosas surgen según la discordia y la necesidad.)

Así, el ser del proceso que es la naturaleza encuentra su unidad, necesidad y justicia, en la diversidad conflictiva. Y, quizás, por ello es que Heráclito asume como principio material el fuego, elemento que parece utilizar en calidad de imagen de la dinámica tensional que articula el logos universal.

Parménides y Zenón

Se señala la 69ª Olimpiada (504-501 a. C.) como el período de madurez de Parménides de Elea, curiosamente la misma olimpiada en que se dice que Heráclito tuvo su *floruit*. No obstante, la mayoría de los estudiosos de esta etapa de la historia de la filosofía coinciden en que el eleata debió escribir su poema *Περὶ φύσεως* en un tiempo posterior, quizás avanzada su edad. Este escrito, cuya conservación por parte de Sexto Empírico y Simplicio ha sido una verdadera casualidad, parece una respuesta muy razonada a prácticamente todos los pensadores anteriores, incluyendo al mismo Heráclito. Parménides se atreve a impugnar la racionalidad que fundamentaba toda lectura de la realidad, sea esta milesia, pitagórica, heraclítica o hesiódica, y lo hace recurriendo a un nuevo paradigma ontológico:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.⁴⁶
(Lo mismo son pensar y ser.)

αὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφαισμένον ἐστὶν, εἰρήσεις τὸ νοεῖν.⁴⁷

(El mismo (ser) es el pensar y por eso existe el pensamiento. Pues sin lo que es, en lo cual [el pensamiento] es expresado, no hallarás el pensar.)

El ser, cuya significación no podemos determinar con toda certeza,⁴⁸ como pensamiento introduce la nueva estructura racional. El eleata da un paso radical, un salto dialéctico en el que parece empezar por rechazar la realidad, el presupuesto de todos los anteriores.

En efecto, reconocer la preeminencia de la racionalidad sobre lo inmediato es lo primero:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόψ παρεόντα βεβαίως.⁴⁹

(observa con veracidad lo que está presente a la mente, no obstante esté ausente.)

Lo que se presenta en nuestra razón no necesariamente corresponde con lo que dicen nuestros sentidos, testigos generalmente irreflexivos:

μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε
βιάσθω,
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχῆσσαν ἀκοήν
καὶ γλῶσσαν, ...⁵⁰

(No te constriña la astuta costumbre por este camino a manejar el irreflexivo ojo y los estruendosos oídos y lengua.)

De este modo, no queda más que considerar nuestros principios lógicos como ontológicos:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι
γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.⁵¹
(Necesario es decir y pensar que lo que es, realmente
existe, pues el ser es, mas la nada⁵² no es.)

Así sólo el ser en tanto idéntico a sí mismo, como siendo, es posible. La nada, objetivación de lo no existente, queda excluida de toda clase de realidad.

En el nivel epistemológico dos caminos radicales aparecen:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ
εἶναι,
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὁμηδεῖ),
ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ
εἶναι,
τὴν δὴ τοὶ φράζω παναπευθεῖ ἄμμεν ἀταρπόν.⁵³
(el que es y no es no ser, este es el camino de la
Persuasión (pues se acompaña de la Verdad), y el que
no es y necesariamente es no ser. En efecto, te aclaro
que es este el sendero más desconocido.)

Y se suma a ellos un tercero intermedio en el que los mortales fingen veracidad:

ἀμχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
σπῆρεσιν ἰσθνεί πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦν-
ται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα
φίλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτον νενό-
μισται
κοῦ ταῦτον, πάντων δὲ παλίντροπός ἔστι κέ-
λευθος.⁵⁴

(La duda en sus pechos conduce al errante pensamien-
to. Ellos, estupefactos, son arrastrados como sordos y
ciegos, muchedumbre arbitraria para la que se han teni-
do el ser y el no ser como lo mismo y no lo mismo; el
retroceder es el camino de todos.)

Bajo estos presupuestos no es posible consentir contradicción lógica en la realidad. Tampoco se puede aceptar un tercero que venga a compensar los dos supuestos extremos. En ese sentido quedan planteados los tres principios lógicos básicos, que luego Aristóteles propondrá como tales: no-contradicción, identidad y tercero excluido. Considerando este último, que podría resultarnos más atractivo, queda extirpada toda dialéctica del devenir: la realidad no puede ser contradictoria. Incluso, la terminología que usamos a propósito de ella es errónea e inaceptable, se trata tan solo de nombres sin contenido real (cfr. frag. 8, 38-41).

Descartado todo error de nuestro pensamiento y realidad, no queda más que considerar la Verdad: El Ser.

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπέται ὥς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ'
ἔστι
πολλὰ μάλ', ὥς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν
ἔστιν,
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέ-
λεστον
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν
ὁμοῦ πᾶν,
εἶν, συνεχές.⁵⁵

(Solo una propuesta [mito] de camino queda: lo que es.
En este son además definitivamente muchos los indi-
cios, de modo que el ser es inengendrado e imperecede-
ro, pues es perfecto, inmóvil y sin fin. No habría sido ni
será nunca, puesto que ahora mismo es todo, uno y con-
tinuo al mismo tiempo.)

οὐδὲ διαιρετόν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἶργοι μιν συνε-
χεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἔστιν
ἄντος.

τῷ συνεχές πᾶν ἔστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι
πελάζει.⁵⁶

(Ni es divisible [lo que es], ya que todo es lo mismo; ni
es por ahí algo mayor, lo cual le impediría reunirse con-
sigo mismo, ni es algo menor, sino que todo está lleno
de lo que es.)

ταῦτον τ' ἐν ταύτῳ τέ μένον καθ' ἑαυτό τε
κέηται
χοῦτως ἔμπεδον αἰθὴ μένει.⁵⁷

(Permaneciendo en sí y por sí mismo, eso [que es]
yace, y de esa forma se mantiene incommovible precisa-
mente allí.)

αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἔσ-
τι

πάντοθεν, εἰκίκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
 μεσσοθέν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι
 μᾶλλον
 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ᾗ
 οὔτε γὰρ οὐκ ἔδν ἔστι, τό κεν παύοι μιν
 κινῆσθαι
 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐδν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόν-
 τος
 τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν
 ἄσυλον· οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρα-
 σι κίρει.⁵⁹

(Pero por haber un límite final, [el ente] está consumado por todas partes, como el contenido de una esfera perfectamente circular, siendo desde el medio por todas partes igual: pues es necesario que ni sea algo más grande ni más pequeño por aquí o por allí. Porque ni hay un no ser que lo retuviera de alcanzarse a sí mismo hasta lo igual, ni ser que fuera de tal modo que con respecto al ser fuera por aquí más y por allí menos, en tanto que la totalidad es completamente indespojable, pues es igual por todas partes consigo misma, yace homogéneamente dentro de sus límites.)

La plenitud de ser que se encuentra en esta gran esfera no permite fisura alguna. Toda realidad que pretendiésemos consentir deberá ser asumida desde esta perspectiva. La Verdad está en el pensamiento lógico.

Al modo de Heráclito, Parménides establece, con una rigurosa argumentación (superior a la heraclíteica), un λόγος universal y necesario; mas se trata de una razón para un ser uno, homogéneo, inmóvil, perfecto, pleno, perpetuo, tan solo limitado por una justicia implacable, que no permite los avatares ontológicos que nosotros juzgamos a la luz de nuestras sensaciones.

Está en la radicalidad de este mito revelado por la diosa al joven Parménides el preanuncio del salto de una dialéctica cosmológica a una racional. Es precisamente el "preferido" del eleata, Zenón de Elea, el que se da cuenta de que hay problemas con nuestra exaltada razón, de que debe superarse. La llamada "crisis eleática" más que una crítica a los sistemas físicos, es un golpe a la racionalidad imperante, que asumía las realidades concretas como verídicas por el solo hecho de manifestarse. En efecto, Parménides y sus discípulos exigen, más que una fundamentación sensible, la congruencia racional como presupuesto para fundamentar cualquier discurso posible sobre lo real.⁶⁰

Mas Zenón, en su afán de defender la doctrina

ma parmenídeo muestra un tipo de argumentación nueva entre los presocráticos, basta recordar aquella serie de preguntas en el fragmento 8 (líneas 6 y siguientes). El discípulo afina la argumentación con antinomias y paradojas que llevan al absurdo la doctrina adversa, introduciendo con ello la técnica que los griegos llaman διαλεκτική; por ello Aristóteles δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον ... εὑρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικόν.⁶¹ (Aristóteles en el *Sofista* dice que fue Zenón el primero que descubrió la dialéctica.)

Los razonamientos zenonianos pretenden, y logran, dejar en aprietos:

τὸν οὖν Ἑλεατικὸν Παλαμῆδην λέγοντα οἶκ' ἴσμεν τέχνη ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσιν τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἐν καὶ πολλά, μένουτά τε αὐ φερόμενά;⁶²
 (¿No conocemos, acaso, al Palamedes eleático hablando con una técnica tal que parece a los escuchas que las mismas cosas son semejantes y desemejantes, que son una y muchas, que están quietas y, a la vez, móviles?)

Esta dialéctica, que atraerá especialmente a los sofistas poco tiempo después, no tiene la intención de buscar soluciones, es más un juego mental que una propuesta seria; sin embargo los cuestionamientos llegan a límites tales que molestarían al mismo Parménides.

Son más que conocidas las cuatro paradojas contra el movimiento, que han provocado tantas reacciones en nuestro siglo (desde que Russell las retomó), además de la paradoja del espacio y los argumentos contra la pluralidad; no obstante más nos pueden interesar aquellos razonamientos en que ataca la misma unidad, pues siendo presupuesto del eleatismo, sin embargo parece quedar descartada. Como señala Séneca,⁶³ si Parménides tan sólo creía en lo uno, Zenón ni siquiera en ello tenía confianza.

Si el punto o la unidad no son susceptibles de división, no pueden tener dimensión alguna. Más aún,

εἰ γὰρ ἄλλῃ ὄντι, φησί, προσγένειτο, οὐδὲν ἂν μᾶλλον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δὲ οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδούνηναι. καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγινόμενον οὐδὲν εἴη. εἰ δὲ ἀπογινόμενον τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἔσται μηδὲ αὐ προσγινόμενον ἀξίωσται ἔλλου ἢ τὸ προσ-

(En efecto, si otro ente, dice, se le uniera, nada mayor produciría, pues siendo que no tuviese magnitud alguna y se le añadiese, no sería capaz de aumentar en magnitud. Así, inmediatamente lo añadido no existiría. Mas si quitándosele otro, nada menor fuese, ni de nuevo añadiéndosele, creciese, es evidente que ni lo añadido ni lo quitado eran.)

Por tanto, lo uno no sería algo, no puede existir. Incluso, con ello queda comprobado que la multiplicidad, que sería la suma de muchos unos, tampoco existe, dado que sumaría un conjunto de cosas sin dimensión para producir la dimensionalidad. De allí que, según Séneca,⁶⁵ Zenón *ait nihil esse* (afirma que nada existe).

Hacer una réplica al Palamedes eleático, como le llama Platón,⁶⁶ no es nada simple. Esta dialéctica rompe con la razón parmenídea, e incluso con la heraclíteica; pero no se trata de un "mero sofista". El pluralismo del siglo V y, especialmente, Aristóteles se dieron cuenta de que dar respuesta a los cuestionamientos zenonianos era la clave para fundamentar las tesis físicas y cosmológicas; es impactante que ningún antiguo logró desarticular esta argumentación y que, incluso, no encontramos aún entre los modernos ninguna contestación realmente afortunada.⁶⁷ Y, ciertamente, en el siglo XX es Zenón el más celebrado de los presocráticos: nada impacta más que la disyuntiva.

Epílogo

La reciprocidad de contrarios que discernió Anaximandro en el cosmos abrió las puertas al flujo heraclíteo. En efecto, hay una cierta prosecución entre los pensadores de Jonia; así, por ejemplo, la escuela milesia, cuyos mayores desarrollos fueron logrados por Anaxímenes, llega a influir incluso en el último de los llamados "presocráticos" de Jonia, Diógenes de Apolonia. Es "injusto" suponer que Heráclito es producto de una misantropía muy marcada o de un chispazo intelectual; su dialéctica sobrepasa los esquemas jonios anteriores, pero los asume de una u otra forma. Por ello, se nos hizo indispensable estimar el paso de un plano cósmico-legalista a uno cósmico-logicista.

En el occidente griego es más difícil hallar la progresión, pues el pitagorismo siempre trató de distinguirse; no obstante, como hemos dicho, el mismo Parménides alaba la cosmología de este. Los pitagóricos aportan un esquema dialéctico-ontológico donde se descarta la continuidad de los

seres, por su carácter monadológico, pero se asumen relaciones armónicas y analógicas entre esos mismos; en la belleza de la gran escala cósmica se encuentra la solución filosófico-dialéctica. Por otra parte el eleatismo surge con una racionalidad completamente ajena a las anteriores, en la radicalidad de su discurso está la transformación de la misma filosofía, el salto a consideraciones lógico-ontológicas. Aquí se rompe con la dialéctica como modelo de análisis de la realidad, pero se abre el camino a la que podríamos denominar dialéctica racional, que empezará con toda la serie de antinomias zenonianas, las que paradójicamente llegan a desarticular la verdad parmenídea.

Ciertamente no hay "una" dialéctica, ni es ella una "filosofía". Hay una apertura metodológica que va encendiendo luces por las que se va desentrañando la verdad de una realidad que parece inalcanzable. Los presocráticos buscando así parecen encontrar, quizás por ello aún hoy los posmodernos se animan a considerarlos paradigma.

Notas

1. Simplic. *Phys.* 24, 13. En H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Herausgegeben von W. Kranz. Weidmann, 1968*, fragmento 12B 1. (De aquí en adelante citamos este texto con las iniciales D-K y con la numeración según orden de pensadores que allí se propone).

2. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, *Los filósofos presocráticos* I. Gredos, 1986, pág. 90-91.

3. Para una comprensión del concepto de infinito entre los presocráticos se debe esperar a la consideración de las aporías zenonianas, pero especialmente la filosofía de Anaxágoras. Según algunos intérpretes, los peripatéticos confundieron el pensamiento de Anaximandro con el de Anaxágoras, lo cual invalidaría posiblemente la presunción del infinito en el milesio.

4. Hippol., *Ref.* I 6, 1 (D-K 12B 2).

5. Arist., *Phys.* Γ 4 203b 13 (D-K 12B 3).

6. D-K 12B 1, Simplic., *Phys.* 24, 13 (continuación del fragmento 1).

7. El texto normalmente atribuido a Anaximandro es a partir de *κατὰ τὸ χρεῶν*.

8. Sintácticamente el texto sólo parece poseer un problema: el antecedente del pronombre relativo *ὃν*, que bien puede ser algo anterior; no obstante tomamos la ruta tradicional de referirlo a *ταῦτα*, suponiendo que el fragmento podría considerarse incluso un aforismo y no una parte de algún párrafo mayor.

9. Cfr. Marcovich, *Heraclitus*. Pág. 33.

10. O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*. Pág. 90.

11. Δίκη es "justicia", mas con el verbo δίδωμι toma ese significado.

12. Nótese que la expresión κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν de algún modo introduce un grado de necesidad en el fragmento. La categoría tiempo no ha sido discutida aún en este período, a pesar de que Hesíodo ya había presentado la preponderancia de Zeus sobre todos los dioses, incluido su padre, Χρόνος.

13. Alguno podría atribuir al fragmento una consideración diferente, como que las palabras δίκη y τίς refiriesen mutaciones en lo existente o, quizás, hablen de la tragedia del ser en su desarrollo. Aunque la interpretación puede ser plausible, es obvio que Anaximandro asume el comportamiento de lo real sin proponer conceptos tales como substancia o esencia, su explicación se da a propósito del mismo devenir constante.

14. O. Gigon, *op. cit.* Pág. 91

15. "No hubo ningún gran matemático pitagórico antes de Arquitas de Tarento", señala Barnes (*Los presocráticos*. Pág. 449).

16. Aristóteles, *Metafísica*. A 5, 986a 17-21. Gredos, 1990.

17. Es conocido que los pitagóricos utilizaban piedrecillas para presentar los números, los que solían asociarse a formaciones geométricas. El primer número era el tres, dado que era el principio del plano, los números 1 y 2 no podían componer ningún ente de los cognoscibles, eran principios metafísicos.

18. Uno más otro uno suman dos, el segundo uno comporta la contradicción.

19. El triángulo, que expresa el número tres, es el principio de toda materialidad en el famoso diálogo *Timeo* de Platón, allí los cuatro elementos se fundamentan en dos tipos de triángulos primordiales, el isósceles y el escaleno.

20. Sexto, *adv. math.* VII, 94-5. Citan Kirk y otros, *Los filósofos presocráticos*. Gredos, 1987.

21. Además de esos tres que cita el texto hay otros intervalos importantes; por ejemplo, tercera mayor o sexta mayor; no obstante para el pitagorismo aquellos son los perfectos, dado que corresponden a la Tetractys.

22. Se justifican las concordancias entre la relaciones numéricas y los intervalos refiriéndolas a una cuerda tensada; esta cortada en el medio (allí la relación 2:1), por ejemplo, produce la octava de la nota que se da sin cortar.

23. Aristóteles, *Metafísica*. A 5, 986a 11-12. Gredos, 1990.

24. Sexto, *adv. math.* VII 132. D-K 22 B 1.

25. Esta traducción trata de ser lo más literal posible. Como bien señala Aristóteles (*Ret.* III 5, 1407b) respecto de la forma de escribir de Heráclito, hay dudas sintácticas particulares, un claro ejemplo de ello es la colocación de la palabra ἄν, no se puede estar seguro de si pertenece al genitivo absoluto, como hemos traducido, o si depende del predicado principal, lo cual daría

este resultado: "existiendo esta razón, los hombres jamás son capaces de comprenderla". La mayoría de los especialistas considera imprescindible el mantenimiento de la ambigüedad, y en efecto buena parte de los fragmentos hacen pensar que el atributo de "oscuro" que le atribuyeron no era simple mala fama.

26. Diog. IX 1. D-K 22 B 40.

27. Cfr. Fr. 40. Nótese cómo Heráclito omite referirse a los milesios. Ésto respalda la tesis de que no está lejos del pensamiento de aquellos, dado que probablemente los conocía.

28. La traducción de λόγος es muy complicada, se ha usado atrás "razón", pero no es suficientemente amplia la palabra española. Algunos, como Barnes, consideran que la traslación apropiada es "discurso" o "palabra", otros hablan de "proporción", "argumento", "pensamiento", etc. De aquí en adelante obviaremos el problema no traduciéndola.

29. Sext. VII 133. D-K 22 B 2.

30. Hippol. *Refut.* IX 9. D-K 22 B 50.

31. Aquí hay una importante dificultad de comprensión del texto, dado que el participio está en caso acusativo (debería estar en nominativo o en genitivo). Las traducciones con que nos encontramos normalmente asumen que tal participio introduce una oración circunstancial pretérita, y no le dan ningún tipo de personería. Es posible considerar, dado que está en masculino plural, que habla de determinados individuos y que su acción, considerando que se encuentra en aoristo, se ha dado y posiblemente se esté dando.

32. Cfr. D-K B 54.

33. [Arist.] *De mundo* 5, 396b 7. D-K 22 B 10.

34. Hippol. IX 10, 8. D-K 22 B 67.

35. Hippol. IX 10, 4. D-K 22 B 59.

36. Este parece ser una especie de rodillo que tiene el movimiento típico del tornillo, traslación y rotación. Cfr. Marcovich, *op. cit.*, pág. 162-164.

37. Hippol. IX 10, 4. D-K 22 B 60.

38. Seguimos la distinción que establecen Kirk, Raven y Schofield, *op. cit.*, pág. 275-276.

39. Arius Did. *ap. Eus.* P. E. XV 20. D-K 22 B 12.

40. Theophr. *Metaphys.* 15 p. 7a 10. D-K 22 B 125.

41. Plat. *Cratyl.* p. 402a.

42. Hippol. IX 9. D-K 22 B 53.

43. Arist. *Eth. Nic.* 2, 1155b 4.

44. George Thomson en su libro *Los primeros filósofos* (Buenos Aires, 1975) apunta una posible intuición del principio dialéctico de la lucha de clases. Según este autor, los enfrentamientos entre aristócratas, plutócratas y demócratas en el período que vive Heráclito debieron influir en su doctrina sobre la naturaleza. Sobre ello es difícil emitir un juicio certero.

45. Orig. *c. Cels.* VI 42. D-K 22 B 80. Nótese la semejanza con el lenguaje del fragmento de Anaximandro analizado páginas atrás. Es muy probable que Heráclito conociera la obra del milesio, a pesar de que no se refiere a él en ninguna parte.

46. Clem. *Strom.* VI 23. D-K 28 B 2.
47. Simplic. *Phys.* 144, 29. D-K 28 B 8, 34-36.
48. Puede considerarse $\epsilon\upsilon\alpha\iota$ como existencial o como cópula de un predicado nominal, en el poema aparecen los dos usos y no hay señales obvias de distinción. Cfr. Barnes, *op. cit.* cap. IX.
49. Clem. *Strom.* 5, 15. D-K 28 B 4, 1.
50. Sext. VII 114. D-K 28 B 7, 3-5.
51. Simpl. *Phys.* 117, 2.
52. Es Parménides el primero en usar esta palabra. Algunos han querido hallarla en Heráclito para hacer hablar de devenir, pero este no llegó siquiera a citarla.
53. Procl. *in Tim.* I 345, 18. D-K 28 B 2, 3-6.
54. Simpl. *Phys.* 117, 2. D-K 28 B 6, 5-9.
55. La palabra $\pi\alpha\lambda\acute{\upsilon}\tau\rho\omicron\pi\omicron\varsigma$ aparece en el fragmento 51 de Heráclito usada positivamente.
56. Simpl. *Phys.* 144, 29. D-K 28 B 8, 1-6.
57. *Idem*, B 8, 22-25.
58. *Idem*, B 8, 29-30.
59. *Idem*, B 8, 42-49.
60. La dificultad mayor estriba en presentar un mito racional veraz del cosmos. La segunda gran parte del poema de Parménides presenta una serie de consideraciones a ese respecto; sin embargo la misma diosa ha

dicho antes que allí sus palabras son engañosas, a pesar de que es el más creíble de estos discursos. El engaño y error, que supone la diosa, está posiblemente en el uso de un dualismo dialéctico ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \nu\acute{\upsilon}\xi\ \acute{\alpha}\omicron\mu\alpha\sigma\tau\iota$ {todas las cosas han sido llamadas luz y noche} [frag. 9, 1]) que procede del pitagorismo. Por lo demás este discurso presenta algunas observaciones que han sido alabadas por la crítica moderna, como considerar la luna como iluminada por el sol, la tierra redonda, etc.

61. Diog. VIII 57. D-K 29 A 10.

62. Plat. *Phaedr.* 261d. D-K 29 A 13. Quizás Heráclito habría sostenido lo mismo que Zenón, si no fuese que el eleata estaba pensando en términos de una lógica relativamente formal.

63. Epístolas a *Lucilio* 88, 44.

64. *Idem*, 139, 5. D-K 29 B 2.

65. Séneca, *Ep.* 88, 44. D-K 29 A 21.

66. Este sobrenombre se lo otorga por su valentía en asuntos políticos, y su astucia e ingenio. Palamedes era un héroe legendario que fue condenado por Ulises injustamente y al que se atribuían el invento del juego del ajedrez y del número.

67. Cfr. capítulos XII y XIII de Barnes, *op. cit.*

Luis A. Fallas López
Escuela de Filosofía
Universidad de Costa Rica