

Heráclito, DK. 22 B 30

Hay una leyenda en torno a la oscuridad del pensamiento de Heráclito que aleja a muchos del estudio de su obra. La causa principal de ella es la interpretación incierta a que se prestan los fragmentos por su carácter solemne y enigmático, y por la diversidad de interpretaciones que se han dado de ellos desde la Antigüedad.

Nos proponemos poner de relieve que esta oscuridad del Efesio no es un tópico. Su pensamiento es muy profundo, lo que siempre es una dificultad, pero además, el estado fragmentario en que nos ha llegado su obra nos impide tener una visión de conjunto de ella, por lo que muchos problemas se quedan sin solución.

Su figura enigmática ha sido un desafío para los filólogos y filósofos de los dos últimos siglos. Se han publicado muchos estudios sobre él, pero cada uno lo ha visto desde su propia ideología. Es difícil no dejarse llevar por nuestras propias convicciones y suplir con ellas lo que falta en un pensamiento tan incompleto. Estas interpretaciones tan distintas sobre él son un verdadero obstáculo al emprender su estudio. Llega un momento en que no sabemos qué es de Heráclito y qué del autor del trabajo.

Nuestro estudio se centra en un solo fragmento, el DK. 22 B 30, del que vamos a analizar de una forma exhaustiva todos los problemas de interpretación que plantea, y todas las soluciones que se han dado en nuestra época y en la Antigüedad.

El primer paso es fijar el significado de los términos que aparecen en el fragmento, para lo cual hemos de recurrir al significado de los mismos antes y después de Heráclito, así como en los demás fragmentos del propio autor. Partiendo del significado de las palabras en este fragmento hemos de intentar llegar a lo que nos ha querido decir Heráclito con esta frase. Hemos de ver las distintas interpretaciones que se han dado sobre el fragmento desde Aristóteles a nuestros días. La tarea más fructífera será la confrontación del fragmento con el resto de la obra conservada, aunque es poca la seguridad que tenemos en este tipo de comparaciones. No sabemos si dos fragmentos pertenecen al mismo contexto, por lo que la interpretación comparativa entre ellos es muy hipotética.

DK. 22 B 30 es un fragmento importante dentro de los conservados. Lo podemos considerar el centro de su cosmología, si es que su obra se presta a clasificaciones de este tipo —fragmentos cósmicos, humanos, religiosos—. Además, se plantea en él el papel del fuego en el universo, que tanto ha dado que hablar desde la época del propio autor.

El pensamiento de Heráclito se presta a interpretaciones; no hemos de buscar una interpretación unívoca de los fragmentos. Es interesante recopilar las distintas lecturas que se han dado sobre los mismos, porque así agotamos el

número de posibilidades a que se puede llegar. Si el pensamiento de Heráclito es profundo, sólo nos podemos acercar a él con un estudio profundo y sistemático de sus textos.

I. EL TEXTO

Fuentes doxográficas

PLUTARCO, *de anima procr.* V 1014 a

κόσμον τόνδε, φησὶν Ἡράκλειτος, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ὥσπερ φοβηθεῖς μὴ θεοῦ ἀπογόνους, ἀνθρωπὸν τινα γεγονέναι τοῦ κόσμου δημιουργὸν ὑπονοήσωμεν.

CLEMENTE, *Strom.* V 14 (II 396, 10 St.)

σαφέστατα Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης, τὸν μὲν τινα κόσμον αἰδῖον εἶναι δοκιμάσας, τὸν δὲ τινα φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν, εἰδὼς οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος, ἀλλ' ὅτι μὲν αἰδῖον τὸν ἐξ ἀπάσης τῆς οὐσίας ἰδίως ποιὸν κόσμον ἤδει, φανερόν ποιεῖ λέγων οὕτως· κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζων ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννόμενον μέτρα.

SIMPLICIO, *de caelo* 294, 13

καὶ Ἡράκλειτος δὲ ποτὲ μὲν ἐκπυροῦσθαι λέγει τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ ἐκ τοῦ πυρός συνίστασθαι πάλιν αὐτὸν κατὰ τινὰς χρόνων περιόδους, ἐν οἷς φησὶ μέτρα ἀπτόμενος καὶ μέτρα σβεννόμενος· καὶ Ἡράκλειτος δὲ δι' αἰνιγμῶν τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐκφέρων οὐ ταῦτα ἄπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς σημαίνει. ὁ γοῦν ἐκεῖνα εἰπὼν περὶ γενέσεως, ὡς δοκεῖ, τοῦ κόσμου καὶ τὰδε γέγραφε· κόσμον τόνδε οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ.

Texto y traducción

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται· πῦρ αἰείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννόμενον μέτρα.

“Este *cosmos*, el mismo para todas las cosas, ninguno de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino que siempre fue, es y será; fuego que siempre vive, encendiéndose según medidas y según medidas apagándose.”

Crítica textual

1. τὸν αὐτὸν ἀπάντων.

En Plutarco y Simplicio sólo aparece κόσμον τόνδε,¹ mientras que Clemente añade τὸν αὐτὸν ἀπάντων. Los críticos modernos de Heráclito se han dividido

1. τόνδε ha sido considerado por casi todos los editores como perteneciente al texto original. BOLLACK-WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Les Éditions de Minuit, París, 1972, p.

131, por el contrario, prefieren el texto completo de Clemente y suprimen τόνδε como una glosa doxográfica.

a la hora de atribuir estas palabras al texto original, pues algunos han considerado que se trata de una glosa de Clemente.

Si τὸν αὐτὸν ἀπάντων es una glosa de Clemente, significa que éste ha querido precisar entre dos sentidos estoicos de κόσμος, el *cosmos* —mundo— de aquí, precedero, φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν, y el *cosmos* que lo abarca todo, eterno, αἰδίων τὸν ἐξ ἀπάσης τῆς οὐσίας ποιὸν κόσμον.

En el contexto en que cita el fragmento Clemente está hablando de la resurrección cristiana, que él ve reflejada en varias teorías antiguas según las cuales las cosas se convierten en fuego. Heráclito es un buen ejemplo de estas teorías. La ἐκπόρωσις como doctrina que mantiene que el mundo es consumido periódicamente en su totalidad por el fuego, es una teoría atribuida a Heráclito por Teofrasto o Aristóteles, y popularizada por los estoicos.²

Clemente depende de una fuente estoica³ y se encuentra ante una dificultad: conciliar la eternidad y no-creación del mundo, que afirma Heráclito en este fragmento, con la ἐκπόρωσις periódica que le atribuían los estoicos. Al precisar κόσμον con la aposición τὸν αὐτὸν ἀπάντων, nos ha querido decir que Heráclito está hablando del *cosmos* que es eterno, que lo abarca todo, no del mundo que habitamos y que está sujeto a la ἐκπόρωσις. Τὸν αὐτὸν ἀπάντων equivaldría a τὸν ἐξ ἀπάσης τῆς οὐσίας κόσμον, que Clemente acaba de nombrar.

Según Kirk⁴ es probable que la glosa sea del propio Clemente y no de la fuente estoica utilizada por él. Clemente interpola a menudo glosas cortas de este estilo tanto en Heráclito⁵ como en otros autores.

Schleiermacher⁶ no le encontró sentido claro a la frase, y Diès,⁷ Reinhardt⁸ y Kirk⁹ la han suprimido.

También es probable¹⁰ que Clemente haya querido precisar entre dos sentidos de κόσμος en Heráclito: *cosmos* común y *cosmos* particular. El *cosmos* común es la percepción común a los hombres despiertos, y el *cosmos* particular, la del hombre dormido. Las resonancias de τῷ ξυμφάντων (B 114) en τὸν αὐτὸν ἀπάντων no son casuales.

La cita de Plutarco es demasiado corta para poder deducir si conocía, o no, las palabras τὸν αὐτὸν ἀπάντων. Simplicio, por el contrario, es más explícito. Examina las doctrinas estoicas que atribuyen al mundo un cambio periódico, en la que el fuego lo abrasa todo, como dice Heráclito, y por eso cita μέτρα ἀπτόμενος... σβεννύμενος. Luego sigue diciendo que Heráclito, que acostumbraba a hablar con enigmas, dijo sorprendentemente que κόσμος ὄδε es eterno. Simplicio depende con seguridad, en su primera cita sobre la ἐκπόρωσις, de una fuente estoica,¹¹ pero en la segunda su fuente es Alejandro, que Sim-

2. La presencia en Heráclito de la teoría de la *ekpyrosis* es una cuestión muy debatida, que trataremos después.

3. En el contexto de B 31, que Clemente cita a continuación de B 30, nos dice que los estoicos tienen opiniones muy similares a las atribuidas a Heráclito. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916, 170, n. 1 y "Heraklits Lehre vom Feuer", *Hermes* 77, 1942, 12 ss., KIRK, *Heraclytus. The Cosmic Fragments*, Cambridge U.P. 1954, 308, y KERSCHENSTEINER, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. München, 1962. 101, creen que Clemente depende aquí de los estoicos.

4. *Loc. cit.*

5. B 14, 20 y 26.

6. *Herakleitos der Dunkle von Ephesos*, publicado en *Museum der Altertumswissenschaften*, 1, 1808, 91.

7. En TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, Gauthier-Villars, París, 1930², 199.

8. *Loc. cit.*

9. *Loc. cit.*

10. Como apunta Cl. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Les Belles Lettres, París, 1962², 102 s. Cf. B 89.

11. Cfr. KERSCHENSTEINER, *loc. cit.*, y KIRK, *loc. cit.*

plicio cita a continuación: según Alejandro, Heráclito no se refiere al estado actual del mundo, οὐ τήνδε λέγει τήν διακόσμησιν sino a la totalidad de los seres y a su ordenamiento, καθόλου τὰ ὄντα καὶ τήν τούτων διάταξιν; este último es el *cosmos* eterno, que no tuvo comienzo y que, siguiendo un cambio periódico, unas veces se dirige a la ordenación del *cosmos*, otras a la ἐκπόρωσις. Kirk¹² cree, con mucha razón, que si Simplicio hubiera tenido a la vista la cita de Heráclito con la aposición τὸν αὐτὸν ἀπάντων no la habría suprimido, pues es un apoyo de la distinción de Alejandro entre καθόλου τὰ ὄντα καὶ τήν τούτων διάταξιν y τήνδε διακόσμησιν. De todas formas no podemos considerar a Simplicio, ni a Alejandro —su fuente—, testimonio fiel de Heráclito, ya que generalmente parafrasea opiniones de los doxógrafos.

La mayoría de los estudiosos, sin embargo, se inclinan a aceptar esta frase como genuina de Heráclito.

Zeller¹³ conjetura que ἀπάντων se refiere a ἀπάντων τῶν κόσμων, “el mismo orden para todos los mundos”, que el propio Zeller considera muy improbable. A pesar de ello la mantiene por su dificultad, refiriendo ἀπάντων a dioses y hombres.¹⁴ Así, la frase en cuestión indicaría el motivo por el que ninguno de ellos ha podido hacer el mundo, porque todos ellos juntos están comprendidos en él, como partes del mundo.

La mayoría de los que aceptan la frase como genuina, le dan el sentido de “este *cosmos*, el mismo para todas las cosas”. Gigon¹⁵ supone que es una adición adecuada si κόσμον τόνδε significa no “este mundo”, sino “este orden”, y si ἀπάντων engloba a todas las cosas y todos los hombres, es decir, a todo lo existente. Es un rechazo de la idea de Anaximandro y Jenófanes de la pluralidad de mundos, al afirmar que este *cosmos* encierra en él todas las cosas existentes.

Kirk,¹⁶ por el contrario, no ve la utilidad de τὸν αὐτὸν en este caso, pues aun concediendo que es posible en griego el sentido de “este orden que abarca todas las cosas existentes” (cfr. para ello B 114, ξυνὸν πάντων), τὸν αὐτὸν sugiere que hay un *cosmos* que de alguna forma no es el mismo, lo que apuntaría a la distinción de Clemente.

Kranz¹⁷ y Deichgräber¹⁸ siguen la interpretación de Gigon, y aceptan la aposición. Gigon, en otra obra,¹⁹ afirma que el *cosmos* es el mismo para todas las cosas de la misma forma que el λόγος es ξυνός (B 2), ya que el *cosmos* es el campo de batalla en donde el λόγος se manifiesta como πόλεμος, “padre de todas las cosas” (B 53). Si el λόγος es común, también lo es el *cosmos*: el pensar y lo pensado son comunes.

Vlastos²⁰ arguye que la expresión es original de Heráclito, y que hay que

12. *Loc. cit.*

13. En ZELLER-NESTLE, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1919, 812 n.

14. ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florence, 1961, parte I, vol. IV, 74, n. 35.

15. *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, 55. Antes de él, LASSALLE, *Die Philosophie Heraklits des Dunklen* Leipzig, 1858, II, 56 ss., BERNAYS, *Die Heraklitischen Briefe*, Berlín, 1869, 11, DIELS, *Die Fragmente der Vor-*

sokratiker, Berlín, 1903¹ y BURNET, *L'Aurore de la Philosophie Grecque*, trad. franc., París, 1919, 150.

16. *Op. cit.*, 309.

17. “Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit”, *Philologus*, 93, 1938-39, 441.

18. *Rh. Mus.*, 89, 1940, 48, n. 4.

19. *Los orígenes de la filosofía griega*, trad. esp., Gredos, Madrid, 1971, 247.

20. “On Heraclitus”, *Am. Journ. Philol.*, 76, 1955, 345, n. 18.

entenderla como una contraposición entre el mundo real de los despiertos, igual para todos, y el mundo ilusorio de los que no siguen al λόγος (B 89).

Cl. Ramnoux,²¹ además de las interpretaciones de Gigon y Vlastos, sugiere otras dos posibles: *cosmos* como *arrangement* de las tres formas de fuego —tierra, mar y fuego— en intercambio mutuo entre ellas, por lo que *cosmos* casi significaría el “orden de los cambios”, la ley de compensación en el cambio; otra posibilidad es restituir al *cosmos* común de Heráclito —si aceptamos la distinción entre *cosmos* común y particular— el lugar y dignidad de la Tierra de Hesíodo, una base sólida para todos y para siempre. “Para todos”, en las cosmogonías, significa “para los dioses y los hombres”, todos hijos de la misma madre, la Tierra. Ramnoux se acerca así a la interpretación de Zeller, ya citada, que refería πάντων a dioses y hombres. Esta lectura le daría sentido pleno a la frase siguiente, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων.

Mondolfo²² se inclina por la interpretación de Gigon, más que por la de Vlastos, ya que B 30 es, según él, cosmológico y no gnoseológico. Kerschenshteiner²³ también sigue a Gigon: compara esta aposición a otras aparecidas en el resto de los fragmentos, y concluye que la estructura de κόσμον τὸν αὐτὸν πάντων es la misma que la de τοῦ δὲ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεί de B 1; una adición semejante se encuentra en B 2 τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνού, en donde el λόγος es denominado ξυνός como κόσμον τὸν αὐτὸν πάντων; también se habla de un ξυνὸν πάντων en B 114. Heráclito nos quiere decir que no hay muchos κόσμοι de sustancias separadas, sino solo uno, que lo contiene todo en sí.

Recientemente²⁴ se ha defendido también la autenticidad de la frase: Heráclito estaba convencido de que sus doctrinas separadas —Logos, Fuego divino, Cosmos— necesitaban un medio de unión; de ahí el atributo epistemológico τὸν αὐτὸν πάντων de la doctrina del Logos (cfr. B 89 y 114) en el fragmento físico B 30.

La glosa, con el sentido que le da Clemente, es inaceptable. Si a pesar de las dificultades de interpretación que presenta, la aceptamos como auténtica, las mejores lecturas son las de Gigon, Vlastos y Ramnoux: el *cosmos* como la totalidad de lo existente, tal como lo contempla el hombre despierto. Las interpretaciones de Kerschenshteiner, Marcovich y West se basan en la distinción en Heráclito de dos *cosmos*, uno “común” —el de los despiertos—, otro “particular” —el de los dormidos— de B 75, cuya autenticidad no es segura, y en la comparación del “*cosmos*, el mismo para todas las cosas” con el “logos común” de B 1 y 2, cuyo significado, a pesar de la abundantísima bibliografía existente al respecto, no está claro.²⁵ Marcovich va demasiado lejos al afirmar que τὸν

21. *Op. cit.*, 102 s.

22. Heráclito. *Textos y Problemas de su interpretación*, Siglo XXI Ed., México, 1966, 225.

23. *Op. cit.*, 103 ss.

24. MARCOVICH, “Herakleitos”, s. u., *RE Suppl.* Band X, 1965, col. 296, y *Heraclitus*, ed. minor, Los Andes Univ. Press, Mérida (Venezuela), 1967, 268-270, y WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford at the Clarendon Press, 1971, 120. Contra Marcovich, STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, The Center for Hellenic Studies, Washing-

ton, D.C., 1971, 299, n. 63, cree que la frase no es de Heráclito.

25. Ni Platón ni Aristóteles dicen una sola palabra sobre la doctrina del logos de Heráclito; tampoco Diógenes Laercio en el resumen de la doctrina heraclitea, sacado de Teofrasto; es dudosa la afirmación atribuida por Sexto Empírico a Heráclito (en *Contra los dogmáticos*, VII, 131) de que somos racionales por el contacto con el θεῖος καὶ κοινός λόγος. Del resto de la tradición doxográfica sólo menciona al logos Accio (I, 7, 22 y I, 28, 1), diciendo que Heráclito llama λόγος a εἰμαρμένῃ: el logos que atraviesa y

ἀπὸν ἀπάντων es un elemento de unión de las doctrinas *separadas* del Logos, Fuego divino y Cosmos. ¿Están realmente separadas estas doctrinas en Heráclito, cuando B 30 parece afirmar la identificación entre el Cosmos y el Fuego? ¿Desarrolló Heráclito una teoría metafísica sobre el Logos, unidad de los contrarios, y casi equiparable a la Divinidad? Esto es lo que cree Axelos.²⁶ Según él, Dios está unido al Logos, al Cosmos, al Fuego; es la unidad de los contrarios. Dios, el Logos, el Cosmos y el Fuego se unen sin identificarse en el seno de la divinidad. Pero en los fragmentos no hay apoyo seguro para demostrar la existencia en Heráclito de una doctrina del Logos, tal como se le ha querido atribuir en la actualidad.²⁷

La frase presenta demasiadas dificultades para aceptarla sin reparos. Pero puede ser heraclítica, aunque no con el sentido que le da Clemente. Si la aceptamos, ha de ser con uno de estos significados: "el mismo para todo lo existente", es decir, que lo engloba todo, único; con un significado afín al *κόσμος κοινός* de los despiertos (B 89); o *cosmos* como el conjunto de las tres formas de fuego (B 31).

2. LA PUNTUACIÓN

Ya en la antigüedad, Aristóteles²⁸ señaló la dificultad de puntuar los textos de Heráclito. Este fragmento es uno de ellos, ya que el sentido varía según puntuemos, o no, después de la fórmula ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται.

El primero que introdujo el punto en el fragmento fue Reinhardt,²⁹ seguido después por H. Gomperz,³⁰ Snell,³¹ Kirk³² y Ramnoux,³³ entre otros.

Diels-Kranz³⁴ remarcan sencillamente que "la puntuación fuerte parece imposible".

Al puntuar después de ἔσται, la fórmula adquiere un significado existencial: "este *cosmos*... fue siempre es y será". Si no puntuamos, como quiere Mondolfo,³⁵ la frase es copulativa: "este *cosmos*... fue siempre, es y será un fuego siempre-viviente". Otra solución es la de Gigon,³⁶ que no puntúa, pero afirma que la frase es al mismo tiempo copulativa y existencial.³⁷

Los motivos aducidos para la introducción del punto son los siguientes:

1.º ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται es una frase común en griego desde Homero,³⁸ pero nunca se usa como copulativa. Sería sorprendente que Heráclito cambiara la aplicación de una fórmula tan tradicional como ésta.

gobierna todas las cosas. En cambio Diógenes L. explica esto por medio de εἰμυρμένῃ, sin decir una palabra de λόγος. Cfr. SURIG, *De betekenis van Logos bij Herakleitos volgens de traditie en de fragmenten*, Nijmegen, 1951.

26. *Héraclite et la Philosophie*, Minuit, París, 1968², 123 ss.

27. WEST, *op. cit.*, 124 ss., niega la doctrina del Logos en Heráclito.

28. *Rhetor.*, 1.407 b.

29. *Parménides*, 171 ss. y *Hermes*, 77, 1942, 10 ss.

30. "Ueber die ursprüngliche Reihenfolge einiger Bruchstücke Heraklits", *Hermes*, 58, 1923, 49.

31. *Heraklit. Fragmente*, Tübingen, 1940², 15.

32. *Op. cit.*, 310 ss.

33. *Op. cit.*, 104.

34. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1954⁷.

35. *Op. cit.*, 225 s.

36. *Untersuchungen zu Heraklit*, 1935, 52.

37. Refutado por REINHARDT, *loc. cit.*

38. *Il.*, 1, 70 ὅς ἤδη ταυτὰ ἔόντα τά τ' ἔσσόμενα πρό τ' ἔόντα, Hes. fr. 96, 75 ὅσα τ' ἐ]στί καὶ ὀππῶσα μέλλει ἔσεισθαι Empédocles B 21, 9 ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται, Meliso B 2 ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, etc.

2.º Si fuera copulativo se daría una repetición innecesaria de $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$: $\tilde{\eta}\nu \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$... $\pi\tilde{\omega}\rho \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\sigma\upsilon\nu$.

3.º Simplicio interrumpe la cita en $\tilde{\eta}\nu \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$.

4.º En las afirmaciones abstractas Heráclito evita el uso del copulativo $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, y prefiere la aposición, porque de esta forma la relación sujeto-predicado es más vaga (cfr. B 51, 31 y 67). Cuando se suprime la cópula el predicado se coloca en cabeza de la frase, enfatizado.³⁹

Cada una de estas razones a favor de la puntuación son refutadas por Mondolfo:⁴⁰

1.º La alteración que hizo Heráclito con esta frase, no es un mero paso de lo existencial a lo copulativo. Sus antecesores definían la eternidad como la suma de distintas realidades temporales sucesivas, mientras que Heráclito afirma la eternidad de una misma y única realidad. Heráclito es, para Mondolfo, el introductor en Grecia del concepto de eternidad como "infinitud del ser".

No es motivo para no puntuar, pues puede tener el significado que le atribuye Mondolfo a pesar del punto.

2.º No hay repetición de $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$, son dos conceptos diversos. Una cosa es que el *cosmos* es siempre fuego, y otra que el fuego sea eternamente viviente.

En esto tiene razón; la repetición de $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ no es motivo para que la frase no sea copulativa. Kirk⁴¹ ya había apuntado que la repetición de $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ era un argumento de poco peso.

3.º Simplicio interrumpe la cita en $\tilde{\eta}\nu \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$, porque le bastaba esto para afirmar que el *cosmos* no había sido creado.

Es cierto que Simplicio interrumpe la cita en $\tilde{\eta}\nu \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$, porque entendió los verbos como una afirmación de la eternidad del *cosmos*, pero no podemos conceder demasiado crédito a Simplicio,⁴² ni concluir que, si Simplicio entendió $\tilde{\eta}\nu \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ como la afirmación de la eternidad del *cosmos*, ésta sea la lectura correcta.

4.º El que Heráclito acostumbre a suprimir la cópula, no es motivo para decir que aquí no es copulativo, porque no se trata simplemente de una función copulativa del verbo ser: es la identidad de una situación en tres tiempos: pasado, presente y futuro.

También es acertada esta objeción a Kirk. Si no puntuamos, los verbos $\tilde{\eta}\nu \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ no son meramente copulativos. No es una afirmación abstracta, en la que se pueda suprimir la cópula. Pero es algo más que una identidad del *cosmos* y del fuego, de la misma situación en los tres tiempos, como quiere Mondolfo. Es la afirmación de la eternidad del *cosmos*, que no se consigue diciendo simplemente "este *cosmos* fue, es y será fuego siempre-viviente", como parece indicar Mondolfo, ni tampoco "este *cosmos* fue, es y será". Heráclito dice "este *cosmos*... fue siempre, y es y será"; la eternidad del *cosmos* no se afirma con la repetición de $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ en los tres tiempos, tanto si tienen valor existencial como copulativo. La afirmación de la eternidad necesita una mayor precisión, de ahí que Heráclito haya colocado $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ junto a $\tilde{\eta}\nu$. Generalmente no se ha tenido en cuenta esta precisión.⁴³

39. F. M. CLEVE, *The Giants of Pre-so-phistic Greek Philosophy*, Nijhoff, Den Haag, 1965, vol. I, 45 s., estudia los distintos usos de $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ en los fragmentos de Heráclito, especialmente los casos en que suprime la cópula.

40. *Loc. cit.*

41. *Op. cit.*, 311.

42. Simplicio acostumbra parafrasear en sus citas. Cfr. KERSCHENSTEINER, *op. cit.*, 102.

43. REINHARDT, *Parmenides*, 176, y F. M. CLEVE, *op. cit.*, 45, afirman que $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ no es un término filosófico para designar eternidad o invariabilidad.

Nos inclinamos por introducir el punto, porque la identificación *cosmos* = = fuego, que se deduciría al suprimirlo, no puede defenderse con seguridad. El puntuar el fragmento no rompe la relación entre el *cosmos* y el fuego, pero ésta es más ligera que una identidad real y sustancial entre los dos.

II. EL COSMOS Y SU ETERNIDAD

Desde Homero el significado básico de *κόσμος* es "orden".¹ A veces también significa "buen orden", "conveniencia",² y referido a ordenamientos físicos, con un significado similar al de *τάξις*,³ "organización", "construcción",⁴ que en sentido figurado, hablando de instituciones y costumbres, pasa a significar "orden establecido en un estado".⁵

Desde una fecha temprana se combinó el significado de "orden" con el de "adorno",⁶ pues "orden" para los griegos era algo bello. Lo más notable del universo que contemplaban, era el orden que contenía, que contrastaba con el caos que suponían había precedido; de aquí que *cosmos* pasara a designar el "orden del universo", y más tarde "mundo".

El paso de "orden" a "mundo" no fue repentino, hay ejemplos en los que aparecen los dos significados al mismo tiempo, "orden del mundo" o "mundo como un orden", para designar luego al "mundo" sin ninguna referencia al orden.⁷ Es fácil detectar cuándo *κόσμος* significa "orden", pero no es tan fácil saber si connota ya la significación de "mundo", y si es así, hasta qué punto prevalece ésta sobre el primitivo significado.

Uno de los pasajes, en los que el significado de *κόσμος* es problemático de interpretar, es este fragmento, en que se ha traducido por "orden", "orden del mundo", "mundo", "universo". Siguiendo el testimonio de Aecio,⁸ según el cual Pitágoras fue el primero en usar la palabra *κόσμος* para designar al "mundo", se pensó⁹ que *κόσμος* ya significaba "mundo" antes de Heráclito; por lo que podía deducirse que en B 30 también tenía este significado. Pero actualmente¹⁰ se ha puesto en duda esta atribución de Aecio a Pitágoras. Es posible la explicación que se ha dado a esta malinterpretación de Aecio: Heráclides de Ponto, o cualquier otro investigador del pitagorismo, encontró en Filolao ejemplos de *κόσμος* en los que la palabra estaba en camino de significar "mundo", sin dejar

1. *Il.*, 12, 225 *κόσμῳ ἐργεσθαι* "ir en orden"; *Od.*, 13, 17 *κόσμῳ καθίσειν*, "sentarse en orden"; *Il.*, 9, 472; 2, 214; *Od.*, 8, 179, etc. Cfr. también Heródoto, 8, 60; 8, 86, y Tucídides, 3, 108, entre otros.

2. *οὐ κατὰ κόσμον*, *Il.*, 2, 214 y *Od.*, 8, 179, "no como conviene".

3. *Il.*, 10, 472; *Od.*, 13, 77; *Hdt.*, 8, 67.

4. *Od.*, 8, 492, *ἵππου κόσμον αἰεσον δοῦρα-τέω* "canta la construcción del caballo de madera". Así, A. BAILLY y LSJ, pero KIRK, *op. cit.*, 312, cree que *κόσμον* se refiere al orden de la canción más que a la estructura del caballo, basándose en otros ejemplos parecidos posteriores.

5. *Hdt.*, 1, 99; Tuc., 4, 76; 8, 72.

6. *Il.*, 14, 187; Jenof., *Cyr.*, 8, 4, 24.

7. En Diógenes Apoll. y Empédocles.

8. Aecio, II, 1, 1, *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιεχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως*. Cfr. Diog. L., VIII, 48 (Pythagoras) *ἀλλὰ μὲν καὶ τὸν ὄρανόν πρῶτον ὠνόμασε κόσμον καὶ τὴν γῆν στερογγίλην, ὡς δὲ Θεόφραστος Παρμενίδην κτλ.*

9. KRANZ, "Kosmos", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2, Bonn, 1955, I, 7-37 y BURNET, *op. cit.*, 150, n. 2.

10. KIRK, *op. cit.*, 314. Cfr. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, I, 208, n. 1, y KERSCHENSTEINER, *op. cit.*, 24, n. 2.

de tener aún la idea de “orden”,¹¹ y siguiendo la tradición pitagórica de enmascarar las ideas nuevas atribuyéndoselas a Pitágoras, hizo lo mismo con la nueva aplicación de κόσμος.

No conservamos fragmentos genuinos de Anaximandro en los que aparezca κόσμος con el significado de “universo”, como le han atribuido los doxógrafos posteriores.¹² No es probable que usara κόσμος con este sentido.

El fragmento B 2 de Anaxímenes —“como nuestra alma, que es aire, nos mantiene unidos, así también el viento y el aire rodean todo el *cosmos* (= mundo)”, transmitido por Aecio I, 3, 4— aunque se acepta generalmente que es una cita directa de Anaxímenes, ha debido de sufrir una alteración de las palabras,¹³ porque no está expresada en jonio, como escribía Anaxímenes según Diógenes Laercio,¹⁴ y porque συκρατεῖ no es posible que lo utilizara Anaxímenes.¹⁵ κόσμος ha debido de sustituir un τὰ ἅπαντα del original.

κόσμος aparece en cuatro fragmentos de Heráclito —B 30, 75, 89 y 124—, de los que sólo se salva a una crítica severa el B 30.¹⁶

En B 75, τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινόμενων ha sido añadido por Marco Aurelio.¹⁷

B 89 τοῖς ἐγρηγοροῦσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι, “para los despiertos hay un *cosmos* único y común, en cambio cada uno de los dormidos se dirige a un *cosmos* particular” (Plutarco, *de superst.* 3, p. 166 c), ha sido rechazado por Kirk,¹⁸ aunque la mayoría aceptan como auténtica la primera parte, y con razón.¹⁹ κόσμος puede significar aquí “orden”,

11. En Filolao κόσμος va unido siempre a verbos como ἀρμόζθη, συναρμόζθη, συνέστα: cfr. Filolao B 1, 2, 6.

12. Cfr. Teofrasto *ap.* Simplicio, in *Phys.*, 24, 13 (DK. 12 A 9) ἐτέρων τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. e HIPÓLITO, *Refutatio*, I, 6, 1 τοῦ ἄπειρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς κόσμων

KIRK, *op. cit.*, 313, y GUTHRIE, *op. cit.*, I, 208, n. 1, creen contra REINHARDT, *Parmenides*, 174 ss., KRANZ, *Philologus*, 93, 1938-39, 430 ss. y GIGON, *op. cit.*, 52, que estas palabras no representan las originales de Anaximandro. La distinción entre los dos términos parece aristotélica (Cfr. Arist., *De caelo*, A 9, 278 b, 11). JEANNIERE, *La pensée d'Héraclite d'Éphèse*, Aubier, París, 1959, 54, n. 2, cree, por el contrario, que Anaximandro o pone el ἀπειρον al *cosmos*, como lo indeterminado a lo determinado. Anaximandro no pudo utilizar κόσμος con el sentido de “universo”, pero la idea proviene de él. Cfr. CORFORD, “Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy”, *Class. Quart.*, 28, 1934, 1 ss.

13. Como afirman WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, 1920,⁶ I, 374, n. 3, REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, München, 1926, 209 ss., GIGON, *op. cit.*, 54, y KIRK, *op. cit.*, 313 y *Los filósofos presocráticos*, trad. esp. Gredos, Madrid, 1969, 226 ss. KRANZ, por el contrario, considera auténtico el fragmento (cfr. “Kosmos”, *Archiv f. Begriffsgesch.*, 1955, 7-37).

14. Diógenes L., II, 3, κέχρηται τε λέξει Ἰάδῃ ἀπλῆ καὶ ἀπερίττω.

15. συκρατεῖν lo usó dos veces Plutarco, y en el s. II d. C., los médicos y Diógenes L.

16. Una crítica como la de KIRK, *op. cit.*, 313.

17. B 75 τοὺς καθυύδοντας οἱμι καὶ Ἡράκλειτος ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινόμενων (M. Aurelio, VI, 42), “Heráclito dice, que los durmientes son agentes y cooperadores de lo que ocurre en el mundo”.

Las citas de M. Aurelio no suelen ser textuales, pues cita de memoria. REINHARDT, *Parmenides*, 195 y 237, GIGON, *Unters. z. Her.*, 11 y 52, KIRK, *op. cit.*, 44 y 313, y RAMNOUX, *op. cit.*, 52, creen que sólo pertenece a Heráclito τοὺς καθυύδοντας ἐργάτας εἶναι. La expresión “cooperadores de lo que ocurre en el mundo” es un añadido de M. Aurelio. La opinión contraria la mantienen BUEGER, “Die Grundzüge der heraklitischen Physik”, *Hermes*, 39, 1904, 212, DIELS, D.-K. 1954,⁷ 168, y MONDOLFO, *op. cit.*, 291.

Los motivos principales para desechar la autenticidad de esta frase son: la presencia de συνεργός, término estoico, y el uso de κόσμον con el sentido de “mundo”, posterior a Heráclito.

18. *Op. cit.*, 63 s.

19. B 89 es auténtico en su totalidad para MONDOLFO, *op. cit.*, 288. D.-K., 1954,⁷ 171, WALZER, *Eracito. Frammenti e traduzione italiana*, Sansoni, Florenz, 1939, y RAMNOUX, *op.*

el "ordenamiento" de las cosas que nos rodean a cada uno en particular y a todos en general, y no sólo mundo, como cree Kirk.

En B 124 ὡσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος [ὁ] κόσμος, "como un montón de basuras esparcidas al azar, el más bello *cosmos*", presenta problemas textuales.²⁰ Hay quien²¹ ha visto en este fragmento una crítica contra Anaximandro y su teoría de la formación de una *cosmos* como resultado de la embesidida del torbellino al *ápeiron*, que motiva la separación de los contrarios. Así, la unidad de los contrarios en el *logos* se opone directamente a la concepción de Anaximandro.

Hay otra interpretación posible, al confrontarlo con B 102 "para la divinidad todas las cosas son bellas, buenas y justas; pero los hombres las consideran unas injustas, otras justas". El significado de B 124 sería entonces: lo que al hombre parece un montón desordenado, para la divinidad es el más bello orden.

Dejando a un lado la comparación con B 102, que no es segura, nos interesa señalar que *κόσμος* en B 124 tiene un significado concreto, el "orden" de un montón esparcido al azar, que paradójicamente forma "el más bello orden". El significado de *κόσμον* en B 30 es muy parecido al de B 124.²²

No hemos de ser tan estrictos como Kirk,²³ que sólo acepta *κόσμος* en B 30. Podemos considerar también B 89 —aunque sólo la primera parte— y B 124 como fragmentos auténticos. En ambos, *κόσμος* tiene el significado básico y concreto de "orden", igual que en B 30, aunque en este último está referido a todas las cosas existentes. La interpretación de *κόσμος* en B 30 depende del resto del fragmento. Antes de seguir estudiando el fragmento, hay que decir que *κόσμος* no significa "mundo" hasta una época posterior a Heráclito.

En Empédocles B 26, 5 (ταῦτα) ἀλλοτε μὲν Φιλότητι συνεργόμεν' εἰς ἓνα κόσμον, "reuniéndose unas veces en un solo orden por medio del Amor", *κόσμον* significa "orden" —quizás, "orden del mundo, ὁ τοῦ παντός κόσμος—, pero en B 134, 5 φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοῦσα, "que flecha el mundo entero con sus rápidos

cit., 58, consideran auténtica sólo la primera parte. KIRK, *op. cit.*, 63 s., niega la autenticidad de toda la cita: Plutarco suele ser veraz en sus citas, pero aquí el estilo indirecto nos hace pensar que se trata de una paráfrasis; además, no es heraclíteo κοινόν en vez de ξυνόν, ni κόσμος con el sentido de "mundo". Kirk concluye: ἴδιος κόσμος es una paráfrasis de ἴδιαν φρόνησις de B 2, opuesta al λόγος ξυνός. RAMNOUX, *op. cit.*, 58, n. 2, le objeta a KIRK que κόσμος puede traducirse aquí por "orden" o *arrangement des choses* alrededor de cada uno. El fragmento indica una distinción entre los *cosmos* de los despiertos y los dormidos, con un posible matiz político. Cfr. GIGON, *Unters. z. Her.*, 10 ss., RAMNOUX, *op. cit.*, 58, y MONDOLFO, *op. cit.*, 289: el "cosmos común" denunciaría los egoísmos particulares —Rammoux, o la antítesis "particular-común" sería la que hay entre el error y la verdad, ya que lo común tiene autoridad divina —Gigon.

20. B 124 (Teofrasto, *Met.*, 15 p. 7 a 10 Usener). σάρξ MSS. :: σωρός Usener :: σάρ Bernays :: σάρμα Diels.

MC DIARMID, "Note on Her. frgm. 124", *AJP*, 62, 1941, 492 ss.; FRIEDLAENDER, "Heracleti fragm. 124", *AJP*, 63, 1942, 336, y KIRK, *op. cit.*, 82, siguen la lección de los MSS. e interpretan el fragmento antropológicamente, refiriendo ὁ κάλλιστος a τῶν ἀνθρώπων que intercalan en el texto: σάρξ εἰκῆ κεχυμ[ε]νῆ ὁ κάλλιστος. "el más bello de los hombres (es) carne esparcida al azar". Así, κόσμος pertenece a Teofrasto.

Pero la lectura aceptada generalmente es la de Diels: Cfr. ROSS y FOBES, *Theophrasts Metaphysics*, ed., Oxford, 1929, DIELS. KRANZ, ZELLER, WALZER, GIGON, KERSCHENSTEINER, MONDOLFO y otros.

21. Cfr. MONDOLFO, *op. cit.*, 332, siguiendo a GIGON, que, en *Orígenes de la filosofía griega*, trad. esp. 237, había aludido sólo a una polémica contra los milesios. KERSCHENSTEINER, *op. cit.*, 114, también ve una polémica contra Anaximandro en este fragmento.

22. Cfr. KERSCHENSTEINER, *loc. cit.*

23. *Loc. cit.*

pensamientos”, *κόσμον* significa “todo el mundo entero”, “mundo”, sin perder la noción de “orden”.²⁴

En Anaxágoras B 8 οὐ κεχώρισται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκεκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ, “no están separadas unas de otras las cosas del *cosmos* único, ni cortadas con un hacha, ni lo caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente”, ἐνὶ κόσμῳ designa un “grupo” o “conjunto”, que puede deducirse por el contexto que es el formado por cada par de opuestos.²⁵

Pero en donde aparece con claridad el significado de “mundo natural” es en Diógenes Apoll. B 2 εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἔόντα (Simplicio, *Phys.* 151, 31) “pues si las cosas que existen ahora en este mundo tierra, aire, agua, fuego y todas las cosas que se manifiesta que existen en este mundo”, si bien *κόσμῳ* no ha perdido la connotación de “orden”, pues se halla enfatizado por la repetición de ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ.²⁶

El uso de *κόσμος* para designar el “mundo” sin ninguna referencia al orden, no aparece hasta bien entrado el siglo v, con los sofistas.²⁷

Podemos seguir la evolución gradual de *κόσμος*, desde el significado de “orden” al de “mundo” con dos etapas intermedias. “Orden en el mundo”, que aparece cuando se observa que en el mundo hay un orden racional comprensible: éste es el significado que quizás aparece ya en Empédocles B 26, 5. El otro estadio consecutivo es “el mundo como un orden”, el *ἅπαντα κόσμον* de Empédocles B 134, 5 y τῷδε τῷ κόσμῳ de Diógenes Apoll. B 2.²⁸

La conclusión de todo esto es evidente: *κόσμον* no puede significar únicamente “mundo” en B 30, pero tampoco simplemente “orden”, pues el fragmento no tendría sentido. El problema está en que no sabemos con seguridad a qué distancia se encuentra de uno y otro extremo.

24. Cfr. KIRK, *op. cit.*, 313 y GUTHRIE, *op. cit.*, 208, n. 1.

25. Como quiere KIRZ, *loc. cit.* También puede designar el mundo natural, como señala VLASTOS, “On Heraclitus”, *AJP*, 76, 1955, 345.

26. Como señala KIRZ, *loc. cit.*

27. Cfr. Jenofonte, *Mem.*, 1, 1, 11 ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος y Platón, *Gorg.*, 507 E-508 A οἱ σοφοὶ... καὶ τὸ ὄλον τοῦτο διὰ τὰυτὰ κόσμον καλοῦσιν. Algunos han sugerido que este uso de *κόσμος* era nuevo en Atenas, pero no en Jonia e Italia, en donde ya se conocía en el siglo vi. A lo que KIRK, *op. cit.*, 314, responde que esta hipótesis sería válida en el s. vi, pero no en el v, porque entonces Atenas era el centro cultural de Grecia, y si la palabra era nueva allí, también lo era en el resto del mundo griego.

28. Sobre el significado y evolución de *κόσμος* en Heráclito y otros presocráticos, cfr. REINHARDT, *Parmenides*, 174 y *Kosmos und Sympathie*, München, 1926; CORNFORD, “Innumerable worlds in Presocratic Philosophy”, *Class. Quart.*, 28, 1934, 1 ss.; GIGON, *Unters. z. Her.*,

52; KRANZ, “Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums”, *Göttingen Nachr.*, 1938, 121 ss.; “Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit”, *Philologus*, 93, 1938-39, 430 ss.; MUGLER, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes*, Klincksieck, Paris, 1953; KIRK, *Her.-Cosm. Fr.*, 311-324; SAMBURSKY, *The physical world of the Greeks*, Rutledge and Kagan, London, 1956; KRANZ, “Kosmos”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2, I-II, Bonn, 1955-57; KERSCHENSTEINER, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Zetemata, 30, Verlag C. H. Beck, München, 1962; LAEMMLI, *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*, Schweizer. Beitr. zur Altertumswiss. X Basel Reinhardt, 1962; MICHAELIDES, *Mensch und Kosmos in ihrer Zusammengehörigkeit bei den frühen griechischen Denkern*, München, 1962; GUAZZONI FOA, “Significato e importanza di alcuni termini della cosmologia greca”, *GM*, XVIII, Génova, 1963, 89-101; LESKY, *Kosmos: Inaugurationsrede geh. am 30 Okt. 1963*, Wein, 1963.

Se ha afirmado²⁹ que *cosmos* significa "mundo" en este fragmento, basándose en que este uso es anterior a Heráclito. Ya hemos visto que esto no es cierto. De ahí que la mayoría³⁰ se incline por el sentido de "orden", si bien no un orden abstracto, desligado del soporte en donde se realiza. Es una época demasiado temprana para encontrar tal abstracción, sin referencia alguna a una cosa concreta. Las razones para afirmar esto son sencillas: κόσμον <τόνδε> está determinado por τὸν αὐτὸν ἀπάντων, que, en caso de ser genuino, precisaría su sentido a "este orden, el mismo para todas las cosas", "el orden que abarca todas las cosas" o "el orden del mundo de los despiertos" (cfr. B 89 y 114), entendiendo por despiertos a aquellos que han escuchado y comprendido el "logos" de Heráclito, es decir, la explicación que da el Efesio de la realidad.³¹

Si κόσμος significa sólo "orden", es difícil compaginarlo con lo que se afirma en el resto del fragmento: la negación de que una divinidad personal lo haya hecho, su eternidad y su relación con el πῦρ αἰεζῶων.

"Este *cosmos*, el mismo para todas las cosas, no lo ha hecho ninguno de los dioses ni de los hombres". Heráclito se sitúa frente a la concepción tradicional, al negar la intervención de alguna divinidad en la formación del mundo. Pero ¿por qué niega también la posibilidad de que un hombre lo haya hecho? Nadie en Grecia había afirmado jamás que el hombre tuviera participación en esta tarea divina. Zeller³² fue el primero que explicó de una forma satisfactoria οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων, traduciéndola por "absolutamente nadie". Antes de él, se interpretó ἀνθρώπων relacionándolo con la divinización de los príncipes de Persia y Egipto,³³ pero en estos países jamás se pensó que los príncipes divinizados hubieran formado el mundo. La explicación de Zeller le pareció muy débil a Pfeiderer,³⁴ pero la de él es aún más débil: ningún dios ha hecho realmente el mundo y ningún hombre lo ha rehecho idealmente.

29. BURNET, *op. cit.*, 150, n. 2, cree que κόσμον no puede significar sólo "orden", porque únicamente el mundo se puede identificar con el fuego. Según él, los pitagóricos ya usaron κόσμος con este sentido. KRANZ, "Kosmos", *Archiv f. Begriffsgesch.*, I, 1955, 7-37, reconoce usos de κόσμος = "mundo" en Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Petrón pitagórico y περί ἐβδόμηδων. MONDOLFO, *op. cit.*, 223 ss., parece aceptar la opinión de Kranz.

30. Cfr. GIGON, *Unters. z. Her.*, 52; MAZZANTINI, *Eracilito. I frammenti e le testimonianze*, Torino, 1945, 22; KIRK, *op. cit.*, 314; RAMNOUX, *op. cit.*, 102, y KERSCHENSTEINER, *op. cit.*, 114: κόσμος es el orden perceptible de todas las cosas que aparecen a nuestro alrededor. CLEVE, *op. cit.*, 43 ss., siguiendo a STOEHR, *Heraklit*, Wien, 1920, sostiene que κόσμος no significa sólo "orden del mundo", también contiene el orden de la sociedad humana. GUTHRIE, *op. cit.*, I, 454 y nn., y LEGRAND, *Pour connaître la pensée des Présocratiques*, Bordas, París, 1970, 88, creen que κόσμος designa la lucha y armonía de los opuestos, lucha eterna y universal (τὸν αὐτὸν ἀπάντων). WEST, *op. cit.*, 196, siguiendo a KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960, 228, n. 2,

compara κόσμον τόνδε con otras expresiones semejantes en sánscrito y persa, en donde también aparece el deítico para designar el universo —*sarvam idám*, "todo esto"— que es equivalente al τᾶδε πάντα de B 64. Κόσμον <τόνδε> puede ser una variante de τᾶδε πάντα. BERNAYS, *op. cit.*, 11, había dicho que κόσμος equivalía a διακόσμησις, pero ZELLER (en ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, IV, 74, n. 35) le replicó que la διακόσμησις en Heráclito no es eterna. Esto entronca con la distinción διακόσμησις-ἐκπύρωσις, que trataremos al referirnos al fuego.

31. Para una discusión sobre la autenticidad de τὸν αὐτὸν ἀπάντων y la diversidad de interpretaciones de κόσμος ὁ αὐτὸς ἀπάντων, ver *supra*.

32. En ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, IV, 74, n. 35.

33. Así, TEICHMUELLER, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Gotha, 1876, I, 86, y CHIAPPELLI, *Su alcuni frammenti di Eracilito*, 1887.

34. *Die Philosophie Heraklits von Ephesos im Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886, 131 ss.

La frase se ha interpretado como una "expresión bipolar",³⁵ que no ha de ser entendida literalmente. Heráclito no podía negar la participación humana en la formación cósmica, porque nadie la había afirmado antes de él. Sólo tiene sentido el primer elemento οὔτε τις θεῶν; el segundo se cita por oposición al primero, pero carece de sentido. Expresiones como ésta son muy frecuentes en griego desde Homero.³⁶ En Jenófanes B 23 —"un único dios, el más grande entre dioses y hombres"— se ha visto un paralelo exacto al θεῶν... ἀνθρώπων de B 30, pues θεοῖσι en plural no implica la existencia de muchos dioses.³⁷

Recientemente se ha impugnado esta interpretación: no es un ejemplo paralelo al de Heráclito el fragmento B 23 de Jenófanes, ya que sólo se pueden usar estas frases antitéticas cuando uno de los dos polos tenga un sentido inaceptable; además, es necesario que la frase sea afirmativa, como en Jenófanes, y no negativa, como en Heráclito.³⁸ Si esto es cierto, en el fragmento que estudiamos, la expresión "ninguno de los dioses ni de los hombres" tendría sentido pleno, que frecuentemente se le ha negado.³⁹

No es importante determinar si Heráclito le dio, o no, un sentido pleno a la expresión. Es suficiente señalar que el sentido completo de la misma es posible, contra lo que generalmente se ha pensado. Lo importante es resaltar que se trata de una frase enfática, que confiere una gran solemnidad al fragmento.

ἐποίησε no hay que interpretarlo como "crear",⁴⁰ concepto extraño a la tradición griega, pero tampoco hemos de simplificarlo demasiado diciendo que es un mero "ordenar", es decir, que ἐποίησε equivale a διεκόσμησε, como en Anaxágoras B 12 πάντα διεκόσμησε νόος.

ἐποίησε tiene un significado más fuerte que διεκόσμησε; "hacer el cosmos" es hacer el orden del orden inseparable de las cosas concretas en que se realiza, por lo que en cierta manera equivale también a "hacer el mundo", cuya característica principal es su orden.

Gigon⁴¹ vio una polémica contra Hesíodo y Jenófanes (fr. B 25) en esta negación de Heráclito de un agente exterior, hacedor de todas las cosas. La explicación de Ramnoux es más clara:⁴² Hesíodo no había afirmado la creación del mundo, la Tierra había surgido ella sola. Heráclito sigue a Hesíodo al negar la actividad de un agente exterior que "hiciera" el mundo, pero se separa de él al afirmar que no nació nunca, sino que siempre existió. No niega que naciera de la nada, lo que niega es que alguien, dios u hombre, lo hiciera o que

35. Es la explicación de GIGON, *Orígenes de la Filos. Cr.*, 247; KIRK, *op. cit.*, 311, y GUTHRIE, *op. cit.*, I, 375, n. 2.

36. Cfr. *Il.*, 8, 27; 14, 342.

37. BURNET, *op. cit.*, 143, n. 3, seguido por KIRK (en KIRK-RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, tr. esp., Gredos, Madrid, 1969, 243), cree que B 30 es un paralelo exacto de Jenófanes B 23. En los dos casos la frase es enfática, no se ha de tomar literalmente.

38. STOKES, *op. cit.*, 76, cree que la frase tiene sentido aunque se tome literalmente y aunque ningún griego hubiera pensado antes que el hombre participara en la formación del mundo; la frase es enfática en los dos miembros.

39. Como apunta RAMNOUX, *op. cit.*, 102: τὸ ἀπάντων se refiere a dioses y hombres,

entonces "ninguno de los dioses ni de los hombres" tiene sentido completo.

40. GIGON, *Unters. z. Her.*, 56, y WALZER, *op. cit.*, 70, n. 4, niegan que ἐποίησε se refiera al concepto de creación "ex nihilo", pero lo equiparan a διεκόσμησε.

41. En *Unters. z. Her.*, 56, afirma que puede ser una polémica contra Jenófanes B 25 —"pero sin esfuerzo agita todas las cosas con el pensamiento de su mente"— o contra la tradicional ordenación del cosmos por obra de los dioses (cfr. Hes., *Erga*, 276, y *Teog.*, 74; en ambos casos, el verbo utilizado es διέταξε). Cfr. también ORÍGENES de la *Fil. Cr.*, 248; KIRK, *Her. Cosm. Fr.*, 311, cree que se trata de una polémica contra Hesíodo más que contra Jenófanes.

42. *Op. cit.*, 103 ss.

La frase se ha interpretado como una "expresión bipolar",³⁵ que no ha de ser entendida literalmente. Heráclito no podía negar la participación humana en la formación cósmica, porque nadie la había afirmado antes de él. Sólo tiene sentido el primer elemento *οὐτε τις θεῶν*; el segundo se cita por oposición al primero, pero carece de sentido. Expresiones como ésta son muy frecuentes en griego desde Homero.³⁶ En Jenófanes B 23 —"un único dios, el más grande entre dioses y hombres"— se ha visto un paralelo exacto al *θεῶν... ἀνθρώπων* de B 30, pues *θεοῖσι* en plural no implica la existencia de muchos dioses.³⁷

Recientemente se ha impugnado esta interpretación: no es un ejemplo paralelo al de Heráclito el fragmento B 23 de Jenófanes, ya que sólo se pueden usar estas frases antitéticas cuando uno de los dos polos tenga un sentido inaceptable; además, es necesario que la frase sea afirmativa, como en Jenófanes, y no negativa, como en Heráclito.³⁸ Si esto es cierto, en el fragmento que estudiamos, la expresión "ninguno de los dioses ni de los hombres" tendría sentido pleno, que frecuentemente se le ha negado.³⁹

No es importante determinar si Heráclito le dio, o no, un sentido pleno a la expresión. Es suficiente señalar que el sentido completo de la misma es posible, contra lo que generalmente se ha pensado. Lo importante es resaltar que se trata de una frase enfática, que confiere una gran solemnidad al fragmento.

ἐποίησε no hay que interpretarlo como "crear",⁴⁰ concepto extraño a la tradición griega, pero tampoco hemos de simplificarlo demasiado diciendo que es un mero "ordenar", es decir, que *ἐποίησε* equivale a *διεκόσμησε*, como en Anaxágoras B 12 *πάντα διεκόσμησε νόος*.

ἐποίησε tiene un significado más fuerte que *διεκόσμησε*; "hacer el cosmos" es hacer el orden del orden inseparable de las cosas concretas en que se realiza, por lo que en cierta manera equivale también a "hacer el mundo", cuya característica principal es su orden.

Gigon⁴¹ vio una polémica contra Hesíodo y Jenófanes (fr. B 25) en esta negación de Heráclito de un agente exterior, hacedor de todas las cosas. La explicación de Ramnoux es más clara:⁴² Hesíodo no había afirmado la creación del mundo, la Tierra había surgido ella sola. Heráclito sigue a Hesíodo al negar la actividad de un agente exterior que "hiciera" el mundo, pero se separa de él al afirmar que no nació nunca, sino que siempre existió. No niega que naciera de la nada, lo que niega es que alguien, dios u hombre, lo hiciera o que

35. Es la explicación de GIGON, *Orígenes de la Filos. Gr.*, 247; KIRK, *op. cit.*, 311, y GUTHRIE, *op. cit.*, I, 375, n. 2.

36. *Cfr. Il.*, 8, 27; 14, 342.

37. BURNET, *op. cit.*, 143, n. 3, seguido por KIRK (en KIRK-RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, tr. esp., Gredos, Madrid, 1969, 243), cree que B 30 es un paralelo exacto de Jenófanes B 23. En los dos casos la frase es enfática, no se ha de tomar literalmente.

38. STOKES, *op. cit.*, 76, cree que la frase tiene sentido aunque se tome literalmente y aunque ningún griego hubiera pensado antes que el hombre participara en la formación del mundo; la frase es enfática en los dos miembros.

39. Como apunta RAMNOUX, *op. cit.*, 102: *ἰς ἀπάντων* se refiere a dioses y hombres,

entonces "ninguno de los dioses ni de los hombres" tiene sentido completo.

40. GIGON, *Unters. z. Her.*, 56, y WALZER, *op. cit.*, 70, n. 4, niegan que *ἐποίησε* se refiera al concepto de creación "ex nihilo", pero lo equiparan a *διεκόσμησε*.

41. En *Unters. z. Her.*, 56, afirma que puede ser una polémica contra Jenófanes B 25 —"pero sin esfuerzo agita todas las cosas con el pensamiento de su mente"— o contra la tradicional ordenación del *cosmos* por obra de los dioses (cfr. Hes., *Erga*, 276, y *Teog.*, 74; en ambos casos, el verbo utilizado es *διέταξε*). Cfr. también *Orígenes de la Fil. Gr.*, 248; KIRK, *Her. Cosm. Fr.*, 311, cree que se trata de una polémica contra Hesíodo más que contra Jenófanes.

42. *Op. cit.*, 103 ss.

naciera — γίνεσθαι — solo, como la Tierra hesiódica. Este *cosmos* siempre ha sido, es y será; la negación del llegar a ser y perecer es común en las cosmologías presocráticas:⁴³ los dioses de Ferécides de Siro y Jenófanes no nacieron; el *ápeiron* de Anaximandro no tiene ἀρχή, él mismo es el ἀρχή; el Ser de Parménides no tiene comienzo ni fin; Empédocles y Anaxágoras niegan que las cosas nazcan y mueran: el nacer es mezclarse los elementos, el morir es disolverse, pero los elementos en sí ni nacen ni perecen.

Ya nos hemos referido a la dificultad de puntuar los fragmentos de Heráclito. Las consecuencias que se desprenden de no puntuar detrás de ἔσται no se pueden conciliar con el pensamiento de Heráclito. Si puntuamos, se afirma la eternidad inherente al propio *cosmos*; él, en sí mismo, es eterno. Pero si no puntuamos, la eternidad del *cosmos* procede de su identidad con el fuego siempre-viviente, o, como dice Mondolfo,⁴⁴ de la “mismidad del mundo con el principio generador”. Esta identificación mundo-principio generador (fuego) nos llevaría a afirmar que el fuego es el principio inmanente generador del mundo, lo que no es seguro que Heráclito llegara a decirlo, y a otra conclusión más difícil de sostener: una sucesión eterna de ἐκπυρώσεις y διακοσμήσεις del mundo (el mundo se identifica con el fuego porque nace de él y, al perecer, va a parar de nuevo a él, para surgir otra vez, y así sucesivamente).⁴⁵

Kirk⁴⁶ puntúa fuertemente después de ἔσται, por lo que πῦρ αἰεζωον es gramaticalmente una aposición del *cosmos*, pero por el sentido es un predicado.⁴⁷ Para él, la esencia del fragmento es la afirmación del orden del mundo, al identificar el *cosmos* con el fuego y sus metamorfosis (tierra y agua. Cfr. B 31). De esta forma, pone de relieve el orden y deja en segundo término la afirmación de la eternidad de este orden mundial. Es mejor interpretarlo al revés: el fragmento afirma ante todo la eternidad del *cosmos*,⁴⁸ “que nadie ha hecho y que siempre ha sido, es y será”. No hay que entender esto como la eternidad del mundo tal como es ahora,⁴⁹ sino la eternidad del orden del mundo,

43. Ferécides (en Diog. L., I, 119): “Zas, Crono y Ctonia existieron siempre”; Jenófanes A 12: “como dijo Jenófanes que los que dicen que los dioses nacen, son tan impíos como los que dicen que mueren, pues en ambos casos resulta que los dioses en algún momento no existen”; y B 14: “pero los mortales creen que los dioses son engendrados, y que tienen su vestido, su voz y su cuerpo”. Ferécides y Jenófanes concibieron a sus dioses sin comienzo. Anaximandro (Arist., *Fis.*, III, 4, 203 b, 7): “El *ápeiron* no tiene comienzo (ἀρχή)... sino que parece que es él el principio de los otros seres, y que todo lo rodea (περιέχεν) y todo lo gobierna, como dicen cuantos no afirman otras causas fuera del *ápeiron*, tales como el espíritu o la amistad; y que esto es lo divino, pues es inmortal e indestructible, como dicen Anaximandro y la mayoría de los fisiólogos”. Parménides B 8, 26 ss.: “Además, inmóvil en los límites de grandes cadenas *está sin comienzo ni fin*, porque el nacimiento y la destrucción han sido apartadas muy lejos, la verdadera creencia las rechazó”. Anaxágoras B 17: “los helenos no consideran rectamente el nacer y el morir; pues ninguna cosa nace ni perece,

sino que se compone y se disuelve a partir de las que existen. Y así, harían bien si llamaran al nacer componerse, y al morir disolverse”. Cfr. también Empédocles B 8, 9.

44. *Op. cit.*, 249.

45. Es la teoría de la eternidad basada en la ciclicidad, fundamento de la infinita temporalidad, y concebida como una interminable sucesión de situaciones opuestas. Esta teoría la defiende MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1971², 59 ss., que depende esencialmente de Gigon. No estamos de acuerdo con esta interpretación; parece más probable que la identidad y oposición de opuestos sea simultánea, pues los opuestos son inseparables en su misma diversidad. La eternidad sería así una sucesión de situaciones formadas por dos contrarios simultáneos.

46. *Her. Cosm. Fr.*, 309 ss.

47. Esta objeción a Kirk la plantean MONDOLFO, *loc. cit.*, y RAMNOUX, *op. cit.*, 259.

48. Como apunta RAMNOUX, *op. cit.*, 104.

49. Es lo que entendió Clemente. Cfr. el contexto de la cita de Clemente, y el cap. I sobre el texto.

orden que incluye los cambios y que se manifiesta en el continuo intercambio entre las masas cósmicas de B 31.

No tiene razón Mondolfo al afirmar que $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu\upsilon\varsigma$ es un predicado del *cosmos*, tanto si puntuamos como si no.⁵⁰ Si puntuamos, el fuego eterno es una aposición al *cosmos*: “este *cosmos*, el mismo para todos, fuego siempre viviente, es eterno”. El *cosmos* es, ante todo, algo ordenado, como un fuego “que se enciende y que se apaga según medidas”. El fuego también expresa este orden del mundo. Un fuego se enciende y se apaga en las mismas proporciones y al mismo tiempo. En ese continuo encenderse-apagarse tiene el fuego su propia esencia; en cuanto es fuego, no sólo está encendido sino que al mismo tiempo se está apagando. Es la expresión de los contrarios y de la medida del intercambio mutuo entre ellos. El fuego, con su ordenado encenderse-apagarse, representa exactamente al *cosmos*; de la misma forma que son eternos los cambios del *cosmos*, también es eterno el fuego. Aunque un fuego tiende siempre a la extinción completa, el fuego de que nos habla Heráclito es un fuego eterno, “que siempre vive”, que no se apaga.

Lo esencial en el fragmento es la afirmación de la eternidad, como señala Ramnoux; una eternidad fuertemente enfatizada por la frase $\eta\gamma\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \xi\sigma\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \xi\sigma\tau\alpha\iota$ y por $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu\upsilon\varsigma$. Pero no la eternidad del Ser, como dirá Parménides, sino la del orden del mundo, orden equiparable a un fuego eterno.

De la relación *cosmos*-fuego no podemos deducir que todas las cosas sean fuego, es decir, que estén hechas de fuego. Ningún milesio anterior a él se había planteado la cuestión de la sustancia actual de las cosas —sentido que le dará Aristóteles al $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ —, y Heráclito tampoco. No hay acuerdo entre los estudiosos al interpretar el significado real del “fuego” en Heráclito, como veremos a continuación.

III. EL FUEGO SIEMPRE-VIVIENTE

La interpretación del fuego de Heráclito como $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ o sustancia de todas las cosas, parte de Aristóteles y Teofrasto,¹ que se basaron principalmente en B 30 y 31 para esta afirmación. Platón no alude directamente a la teoría del fuego de Heráclito. A pesar de eso, se ha dicho² que Platón alude veladamente al fuego, sin nombrarlo, en varios pasajes.³ Platón habría conocido una de las

50. *Loc. cit.*

1. Aristóteles, *Metafísica* A 3, 984 a, 7: “Hipaso de Metapompo y Heráclito ponen al fuego como principio de los cuerpos simples”. Teofrasto, $\varphi\upsilon\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\zeta\epsilon\iota$, fr. 1: “Y del fuego hacen (proceder) los seres por condensación y rarefacción, y los disuelven de nuevo en el fuego, como si éste fuese la única naturaleza sustancial; pues Heráclito dice que todas las cosas son cambio del fuego, y afirma también un orden y un tiempo determinado de la transformación del cosmos, según una necesidad fatal”.

2. MONDOLFO, “Sul valore storico delle testimonianze di Platone”, *Filosofía*, Torino, octubre 1964, y *Heráclito*, 91 ss.

3. Platón, *Fedón*, 96 b: “Si el elemento

con el que pensamos es la sangre, o el aire, o el fuego o nada de todo esto, y en cambio es el cerebro lo que nos da las sensaciones”. *Cratilo*, 413 c: (Sócrates está hablando de lo que, en realidad, es lo justo, $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu\upsilon\varsigma$) “... y como yo insisto a fin de que diga él lo que es (lo justo), me contesta que el mismo fuego, pero esto no es fácil comprenderlo. Otro dice que no es el mismo fuego, sino el propio calor inmanente en el fuego...”. *Teeteto*, 153 a: “El calor y el fuego que engendran y gobiernan las otras cosas”.

MONDOLFO, *Heráclito*, 96 (cfr. también, “Dos textos de Platón sobre Heráclito”, *Notas y Estudios de Filosofía*, Tucumán, 1953) ve en estos pasajes una alusión directa a Heráclito.

numerosas copias de la obra de Heráclito que se habían difundido ampliamente en el S. V.⁴ Es posible que Platón tuviese un interés especial por la doctrina de Heráclito, fruto quizá de su amistad con el hereclitiano Cratilo, pero si el conocimiento de Heráclito lo adquirió de Cratilo, tal como nos lo presenta en el diálogo que lleva su nombre, la doctrina del maestro ya estaba deteriorada cuando llegó a él. El Heráclito que podemos deducir de Platón tiene más de Cratilo que del propio maestro. En cuanto a la difusión de la obra de Heráclito en la época de Platón, no hay pruebas seguras. Platón no es, pues, un testimonio fiel de las doctrinas de Heráclito.⁵

Aristóteles, además de aplicar al fuego de Heráclito el ἀρχή de los Milesios —no distinguió entre Milesios y Heráclito—, afirma la teoría de la conflagración,⁶ que trataremos más adelante. El resumen de las opiniones de Teofrasto sobre Heráclito se encuentra en Diógenes L.:⁷ el fuego es el elemento —στοιχεῖον—, todas las cosas son cambios del fuego, existe un *cosmos* único, engendrado por el fuego y consumido después por él. Y los doxógrafos, siguiendo la interpretación de Aristóteles y Teofrasto, consideran al fuego el ἀρχή del universo.⁸

Los intérpretes modernos se han dividido al interpretar el significado del fuego dentro del pensamiento de Heráclito. Unos siguen la línea aristotélica y ven en Heráclito un continuador de los Milesios —el Efesio había sustituido el agua de Tales o el aire de Anaxímenes por un ἀρχή más apropiado a la realidad del mundo, el fuego—; otros ven en el fuego un mero símbolo del devenir de la realidad, del paso de un contrario a otro en continua oposición e intercambio mutuo; otros, en cambio, adoptan una posición intermedia: el fuego es la expresión de la lucha de los contrarios, pero al mismo tiempo es la sustancia real básica del *cosmos*. Las opiniones, que se han dado sobre la naturaleza de este fuego, abarcan una infinita gama de posibilidades: desde el fuego

Platón no olvidó la teoría del fuego de Heráclito, como se piensa generalmente; la interpretación platónica no se reduciría, pues, al πάντα ῥεῖ. KIRK, por el contrario, *Her. C. Fr.*, 363 y "Natural Change in Heraclitus", *Mind*, LX, n. s. no. 237 (enero 1951), 35 ss., cree que Platón conoció menos textos de Heráclito que nosotros, y que no podemos estar seguros de hasta qué punto estos pasajes de Platón, como el de Cratilo, 412 c-413 c, son inventados.

4. MONDOLFO, *Heráclito*, 91, se basa en la anécdota que nos cuenta Diógenes L. (IX, 11): Eurípides le dio la obra de Heráclito a Sócrates y le preguntó qué le parecía. Sócrates le contestó que muy bien, lo que había entendido. Mondolfo considera esta anécdota una prueba de que los escritos de Heráclito circulaban por la Atenas de Sócrates y Platón. No podemos dar tanta importancia a una anécdota, que puede ser inventada.

5. Cfr. STOKES, *op. cit.*, 108, y KIRK, *Her. Cosm. Fr.*, 363 ss., entre otros.

6. Aristóteles, *De caelo*, A, 10, 279 b, 12: "Todos dicen que (el cielo) es engendrado, pero unos (dicen que es) engendrado eterno, otros precedero como cualquier otro de los

seres constituidos por naturaleza, otros de otra forma, destruyéndose, y que esto sucede siempre así, como dicen Empédocles de Acragas y Heráclito de Éfeso". *Física*, III, 5, 205 a 1: "Ni el fuego ni cualquier otro de los elementos puede ser infinito; pues, en general, aunque alguno de ellos fuera infinito, es imposible que uno solo de ellos fuera o se convirtiera en el todo, aunque éste fuese limitado, así como dice Heráclito que el fuego se convierte a veces en todas las cosas". La validez del testimonio de Aristóteles a favor de la conflagración universal en Heráclito se discutirá luego.

7. IX, 7-11 (DK. - 22 A 1).

8. Simplicio, *Física*, 23, 33 ed. Diels: "Hipaso de Metapompo y Heráclito de Éfeso (reconocieron) también ellos (un universo) único, en movimiento y limitado, pero hicieron al fuego el ἀρχή...". Aecio, I, 3, 11: "Heráclito e Hipaso de Metapompo (hacen) ἀρχή de todas las cosas al fuego. Pues dicen que del fuego nacen todas las cosas y que todas las cosas terminan en el fuego". Galeno, *De elem. sec. Hipp.*, I, 4: "Algunos declaran elemento (στοιχεῖον) al fuego". La relación entre Hipaso y Heráclito, expresada por Aecio, depende directamente de Aristóteles, *Met.*, A 3, 984 a, 7.

real que arde en la hoguera hasta el fuego cósmico invisible, que rodea el universo y se identifica con el *éther*; desde el fuego como expresión del calor vital, aliento, respiración, hasta el fuego como energía pura, tensión de contrarios opuestos sin relación alguna con el fuego real; desde fuego como masa cósmica en intercambio perpetuo con las otras masas cósmicas (mar y tierra), hasta el fuego pensante —*φρόνιμον*—, identificado con la divinidad. Se ha llegado a decir, incluso, que no significa fuego, sino una clase de aire.

Entre dos posturas extremas —fuego real, visible: fuego invisible, símbolo puro del devenir— las interpretaciones del fuego heraclíteo se dividen en subgrupos, que difícilmente se prestan a una clasificación sistemática.

Las teorías tan diversas que se han dado sobre el fuego a lo largo de los siglos XIX y XX estorban más que ayudan, al intentar entender qué quiso decir realmente Heráclito al hablar del fuego. Hemos de desconfiar de la interpretación de los doxógrafos, que dependen de Aristóteles y Teofrasto, de la misma forma que no debemos dejarnos confundir por las opiniones tan contrarias que se le han atribuido en nuestra época. Heráclito no fue explícito en sus afirmaciones, se expresó mediante enigmas,⁹ ni siquiera lo entendieron sus contemporáneos, de ahí el sobrenombre del “Oscuro”, *σκοτεινός*, con que se le conoce desde la Antigüedad. Esta oscuridad de su pensamiento, según algunos buscada por el propio Heráclito,¹⁰ es consecuencia directa de la profundidad de su contenido. Podemos relacionar esto con el fr. B 1: los hombres, aunque oyen mi discurso, no lo comprenden.¹¹ Si era difícil comprender a Heráclito en la Antigüedad, más difícil nos resulta a nosotros, pues además de la distancia que nos separa de él, hay que añadir la literatura que se ha escrito al respecto. Spengler dijo en 1904, con mucha razón: “Su profundo pensamiento se parece al alma de Hamlet, todos lo comprenden: sin embargo, cada uno lo comprende de distinta manera”.¹²

A mediados del siglo XIX, Ritter,¹³ seguido por Gladisch,¹⁴ afirmó que *πῦρ* en Heráclito no designa al fuego, sino a un fluido transparente, una especie de aire. Para ello se basan en testimonios posteriores, que, refiriéndose al fuego de Heráclito e Hipaso, creen que no es la llama del fuego, sino el aire.¹⁵ En nuestro siglo, Cleve¹⁶ interpreta el fuego de la misma forma que Ritter y Gladisch:

9. Simplicio, *De caelo*, 294, 15 (antes de citar B 30): ‘*Ἡράκλειτος δὲ δι’ αἰνιγμῶν τὴν ἑαυτοῦ σφίον ἐκφέρων, οὐ ταῦτα ἄπερ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς σημαίνει.*

10. Diógenes L., IX, 6: “Depositó su libro en el templo de Artemis, según algunos, habiendo intentado escribirlo de una forma poco clara, para que sólo se acercaran a él los capaces (de entenderlo), y no fuese despreciado por el vulgo”.

11. B 1: “De este discurso que es verdadero, los hombres se vuelven incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo, como después de haberlo oído una vez...”.

12. SPENGLER, *Heráclito*, tr. esp., Espasa-Calpe, Argentina, Buenos Aires-México, 1947, 89.

13. *Geschichte der Philosophie*, 1836-53, I, 247-8.

14. *Herakleitos und Zoroaster. Eine historische Untersuchung*, Leipzig, 1859.

15. Cfr. Joannes Philoponus, *ad Aristoteles de Anima*, I, 2, p. 83, 18: *πῦρ δὲ οὐ τὴν φλόγα φασίν ...* (refiriéndose a Heráclito e Hipaso); Sexto Empírico, *adv. math.*, X, 233, τὸ δὲ ὄν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἄγρ ἐστίν, ὡς φασιν Αἰνείσιδημος (también IX, 360) y Stobeo, *Ecl. Phys.*, I, 5, p. 178, llama a la sustancia universal de Heráclito, τὸ αἰθέριον σῶμα (sc. τοῦ λόγου).

16. *Op. cit.*, I, 39 ss. Además de los testimonios aducidos por Ritter y Gladisch (ver n. 15), Cleve añade: para los antiguos pitagóricos, como Filolao, *πῦρ* no significa “fuego”, sino una materia oscura y caliente, cuyo brillo lo produce el roce del aire; Aristóteles (*De caelo*, III, 3, 302 b, 4) dice que *πῦρ* en Anaxágoras es el *éther*, las capas más lejanas y finas del aire. Cleve distingue cuatro clases de fuego: *ἀειζῶον* —el invisible *éther*, el *próton*—; *ἀπτόμενον* —el fuego ardiente, las estrellas, el

hay que traducir $\pi\acute{\upsilon}\rho$ por *ether*. Ve en Heráclito una influencia de Zaratustra: en la religión persa, Aura-mazdah es el espíritu supremo y al mismo tiempo significa la región más elevada del cielo, el *ether*. Heráclito no había encontrado en griego una expresión adecuada para traducir Aura-mazdah, y había empleado $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu$ y $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ $\acute{\epsilon}\acute{\omega}\nu$ (B 1). El $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu$ está situado, según él, encima del cielo estrellado.

El primero que se opuso a la interpretación aristotélica de $\pi\acute{\upsilon}\rho$ como sustancia universal, origen y fin de todas las cosas, fue Lassalle¹⁷ en 1858: el fuego es un puro proceso, absolutamente inmaterial.¹⁸ Distinguió tres clases de fuego: $\pi\rho\eta\sigma\tau\acute{\eta}\rho$, fuego visible; $\pi\acute{\upsilon}\rho$, fuego invisible; $\acute{\alpha}\lambda\theta\acute{\eta}\rho$, el paso de uno a otro. Es una interpretación dialéctica hegeliana del fuego.

El fuego fue interpretado como un símbolo del cambio continuo del universo por Spengler, Windelband, Reinhardt, Joël, Rugiero y otros.¹⁹ Heráclito

fuego terreno—; $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\beta\epsilon\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu$ —el *ether* celestial que se ha extinguido concretándose en frío—, y $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\beta\epsilon\nu\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ —el *ether* celestial en proceso de cambio hacia la oscuridad y el frío (aire, océano y tierra)—. Esta clasificación se ajusta poco a lo que dice Heráclito, en terminología y contenido. $\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ — $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\beta\epsilon\nu\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ son aposición de $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu$, no podemos desligarlos de él. Es el propio $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu$ el que se está encendiendo y apagando. $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\beta\epsilon\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu$ no aparece en ningún fragmento, es una deducción del propio Cleve: si hay un fuego que se está apagando, tiene que haber un fuego que ya esté apagado. Cleve ha entendido muy mal B 30.

17. *Op. cit.*, II, 6 y ss.

18. Se basa para ello en testimonios como el *Cratilo* platónico, el *De victu*, I, 10, el *De carnibus*, I, 425 K, y el neoplatónico Calcidio, in *Tim.*, C 323, p. 423, ed. M. (*fungamus enim esse hunc ignem sincerum et sine ullius materiae permixtione, ut putat Heraclitus*). En contra de Lassalle, se sitúan ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1892, 815, y BURNET, *op. cit.*, 163. Zeller le objeta a Lassalle que $\theta\epsilon\rho\mu\acute{\omicron}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\acute{\omicron}\rho$ $\pi\upsilon\rho$: $\acute{\epsilon}\nu\acute{\omicron}\nu$ del *Cratilo* tiene poco inmaterial, y que el testimonio de Calcidio no vale porque *ignis sine materiae permixtione* no significa fuego inmaterial, sino fuego no contaminado con mezcla de material combustible.

19. SPENGLER, *op. cit.*, 117-121: Heráclito no está relacionado con el $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ de los jonios, ni conoce la sustancia ni la idea de un estado normal originario: $\pi\acute{\upsilon}\rho$ no es $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ sino $\tau\rho\omicron\sigma\pi\acute{\eta}$. El fuego simboliza el cambio continuo del universo. WINDELBAND, *Geschichte der Antike Philosophie*, 1912², 39, acentúa la idea del proceso: el fuego es la misma transformación vibrante, el aparecer y desaparecer del devenir. Para REINHARDT, *Parmenides*, 202 ss., el problema fundamental de la filosofía heraclítica es lógico, no físico. Su filosofía natural es una solución física a un problema lógico, el de los

contrario. El $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ no es el fuego, sino $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\acute{\omicron}$ $\sigma\theta\phi\acute{\omicron}\nu$, que no es un atributo del fuego, sino al revés, el fuego es una manifestación de la razón cósmica universal. JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1906, interpreta $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ como proceso viviente, cuyo ritmo es el flujo. Esta idea de la "naturalidad" como proceso universal del devenir, principio y causa de él, fue explicada por GENNET, *Le génie grec dans la religion*, 1932, como una herencia del primitivo pensamiento religioso, que creía en una potencia universal de vida, de generación y de fecundidad. JOËL (en una obra posterior, *Geschichte der antiken Philosophie*, Mohr, Tübingen, 1921, I, 293, afirma que el fuego no es sólo una imagen del mundo, sino la real sustancia del universo, como un anticipo de la teoría de R. Mayer sobre la unidad de la energía en todos los cambios de sus fenómenos. G. de RUGGIERO, *Storia della Filosofia*, I parte: *La filosofia greca*, Bari, 1934², cree que lo que busca la dialéctica heraclítica es la permanencia en el cambio; El devenir es la lucha de los contrarios; el logos divino, ley de la guerra, tiene el aspecto de algo muy sutil y móvil, el fuego. MAZZANTINI, *op. cit.*, 22, cree que el fuego de B 30 no es físico, sino que incluye el flujo del devenir en su propia naturaleza estable. En la misma línea, cfr. JAEGER, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, 122. H. GOMPERZ, "Heraclitus", en *Philosophical Studies*, The Christopher Publishing House, Boston, 1953, 33, sigue a Joël: el fuego es un progreso frente a los Milesios hacia lo menos concreto, acercándose a las teorías modernas sobre la energía. JEANNIERE, *op. cit.*, 23 ss. y 48 ss.: el fuego es imagen del movimiento, sustancia común de todas las cosas, que asegura la unidad de lo múltiple y la identidad de los contrarios. Identifica a Dios —principio y unidad suprema y dinámica—, Fuego —movimiento— sustancia de lo múltiple— y Logos —la ley necesaria que regula el ciclo de los cambios—. Jeannière sistematiza demasiado; Heráclito no cons-

no está relacionado con el ἀρχή de los Milesios. El problema fundamental de su filosofía es resolver el flujo del mundo. El fuego simboliza la infinita mutación de todo lo viviente, el fluir del mundo, en la perpetua lucha e intercambio de los contrarios. Incluso se ha afirmado que el fuego se acerca a las teorías modernas sobre la energía.

Pero al mismo tiempo, siguiendo a Aristóteles, ha habido quien ha enlazado a Heráclito con la tradición milesia. El fuego sería así un elemento como el agua de Tales o el aire de Anaxímenes, más apropiado que éstos, pues responde mejor a la esencia del proceso cósmico, y además, es una sustancia más noble y pura.²⁰

No es fácil afirmar una de las posturas, sin aceptar, aunque sea veladamente, parte de la contraria. Los que ven en el fuego heraclítico la sustancia que Aristóteles atribuye a los Milesios, no dejan de reconocer que si Heráclito escogió el fuego, fue por su movilidad, expresión del fluir incesante del universo; de esta forma, empalman con la interpretación que ve en el fuego un símbolo del eterno devenir. El fuego se presta a las dos interpretaciones: una postura extrema no puede ajustarse, pues a la realidad.

Algunos han visto en el fuego las dos posibilidades al mismo tiempo.²¹

truyó una teoría tan perfecta, tan acabada, y si lo hizo, la fragmentación en que se encuentra la obra conservada no nos permite demostrarlo. WEST, *op. cit.*, 120-130 y 144: el fuego es más un proceso que un material, es la unidad de todas las cosas. Dios y el fuego se identifican.

20. Para el fuego como sustancia del universo, cfr. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg, 1872, 4. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, tr. esp. en *Estudios sobre Grecia*, Aguilar, Madrid, 1968, 168 ss., ve en Heráclito un continuador de Anaximandro, que distinguía el calor y frío como formantes de la humedad. El fuego de Heráclito —aliento, respiración, vapor seco— equivale al agua de Tales y al *ápeiron* de Anaximandro, es decir, recorre la vía del devenir en sus infinitas transformaciones. TEICHMUELLER, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Gotha, 1876, I, 2 ss., cree, como Nietzsche, que Heráclito pertenece a la tradición jónica: el fuego es físico, sin ningún papel simbólico. En esta misma línea, PFLEIDERER, *op. cit.*, 119 ss., T. GOMPERZ, *Griechische Denker*, Viena, 1903 (tr. esp. *Los pensadores griegos*, Asunción del Paraguay, 1952-53, 94 ss.), BURNET, *op. cit.*, 163 y n. 1: no es un principio lógico ni un símbolo, se parece más al aire de Anaxímenes. Los Milesios ya habían descubierto la identidad de la sustancia primera, pero no habían resuelto la diversidad. Heráclito resuelve ésta por medio del fuego, una sustancia que puede cambiarse en cualquier otra, y viceversa. Cfr. también, GOEDECKEMAYER, en la reelaboración de la *Antike Philosophie* de Windelband, ya citada (1923⁴); AUERBACH-GANSZYNIEC, "De principio

Eracliteo", *Eos*, 32, 1929, 301-314. SOLOVINE, *Héraclite d'Éphèse*, Alcan, París, 1931, XVIII; LÖTZ, "Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus", *Scholastik*, XXVIII, 1953, 470-534, VLASTOS, "On Heraclitus", *Am. Journal of Philol.*, 76, 1955, 362 ss. La interpretación de GIGON, *Unters. z. Her.*, 50 ss. y *Orígenes de la Filos. Gr.*, 244 ss., es original: el fuego es ἀρχή, causa primera de la unidad y sustrato de la multiplicidad, como portador de los contrarios. El fuego tiene el significado del *ápeiron* de Anaximandro, y no el que le dieron Aristóteles y Teofrasto. No es aquello de donde nacen todas las cosas, sino que es lo único que se cambia en *el todo* de las cosas. No existe como cosa aparte del *cosmos*, es oposición pura a él, algo totalmente distinto a lo demás. El fuego se cambia con el *cosmos* y de este intercambio se deduce la identidad fuego-cosmos, identidad invisible, más fuerte que la visible. Contra la interpretación de Gigon, cfr. FRAENKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951², 491, y Kirk, *Her. Cosm. Fr.*, 307 ss. MONDOLFO, *Heráclito*, 205 ss., cree que el fuego es mucho más que un símbolo, es la real sustancia básica del mundo.

21. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1892³, 1815, cree que el fuego es un concepto simbólico, sin dejar de ser un fenómeno físico. No es una abstracción metafísica (contra Lassalle, Reinhardt y Spengler), pues el fuego incluye el *χρῆμα* y el calor. ROHDE, *Psyche*, II, 145 n., distingue una doble naturaleza del fuego: la fuerza del devenir, al mismo tiempo que es una llama que arde, y también, la personificación y símbolo del cambio en general.

Pero no hemos de dejarnos llevar por el camino más fácil y decir que el fuego es algo concreto —la llama de la hoguera, el sol o el fuego cósmico que rodea el universo— y al mismo tiempo, afirmar que simboliza el devenir del universo, la lucha de los contrarios, el *πόλεμος*, rey de todas las cosas (cfr. B 53). Hay que precisar más.

El fuego no puede ser una pura abstracción del flujo del devenir, por la misma razón por la que *κόσμος* tampoco significa “orden” en abstracto. Pero tampoco puede designar al fuego real que arde en cualquier punto del *cosmos*, porque esto no se compagina bien con lo que dice el fragmento que estudiamos: “este orden cósmico, fuego eterno, siempre ha sido, es y será”. ¿Cómo puede ser eterno el fuego concreto? ¿Cómo entendemos la relación “orden del mundo”-“fuego”, si este último no es eterno? En B 30 no se habla de *πῦρ*, sino de *πῦρ ἀείζωον*, que es distinto. El fuego es eterno en cuanto es aposición al *cosmos* eterno.

Tampoco podemos entender el fuego como la sustancia actual del mundo, como lo entendió Aristóteles.²² Ni Heráclito ni ningún milesio anterior a él se planteó el problema de la sustancia que componen todas las cosas del mundo. El *ἀρχή* de los Milesios está más cercano a un primer principio del mundo —relacionado con las primitivas cosmogonías—, que al problema de la sustancia de los pluralistas. El avance de los Milesios frente a las cosmogonías es, simplemente, un intento de racionalizar el origen del mundo prescindiendo de los dioses. Todas las cosas nacen de otras anteriores a ellas, pero si no queremos llevar esta cadena al infinito, tenemos que reconocer un primero, no engendrado, y que, en cuanto principio de todo, es *ἀρχή*. Aristóteles, basándose en la doctrina general atribuida a los primitivos *φυσικοί* de que todo proviene y va a parar a una materia singular, y en que Heráclito era un filósofo milesio, dedujo que el fuego es sustancia del mundo y que el mundo procede del fuego y será consumido por él en una *ἐκπόρωσις*.²³

La verdadera dificultad, aparentemente insoluble, es conciliar el fuego de B 30 y 90, que parecen afirmar que el fuego es el elemento constituyente de todas las cosas, y el fuego de B 31 y 36, interpretado como una de las tres masas cósmicas.

Kirk²⁴ intenta resolver esta dificultad: el fuego, más que un símbolo, es la sustancia básica actual del mundo, porque la esencia de los dos muestra el cambio regular que Heráclito vio en la naturaleza. Pero el *πῦρ ἀείζωον* es el *αἰθέρ* que se encuentra en la región superior de los cielos, fuente de los cambios

22. En *Met.*, A 3, 984 a, 7, Aristóteles equipara Heráclito a los Milesios, y en *De caelo*, 298 b, 29 ss., dice, refiriéndose a Heráclito, *ἐν ᾧ τὸ ὑπομένειν, ἐξ οὗ πάντα πάντα μετασχηματίζεσθαι*. Contra la afirmación aristotélica, cfr. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1925, 380 ss., Mc. DIARMID, “Theophrastus and the Presocratic Causes”, *Harvard Studies in Class. Philol.*, 61, 1953, 93 ss.

En cambio, SNELL, “Die Sprache Heraklits”, *Hermes*, 61, 1926, 374, basándose en Arist., *Met.*, A 3, 984 a, 7, concluye que el fuego es sustancia material. REY, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933, 316, afirma que

ninguno de los milesios era sustancialista; éste es un concepto que no aparece hasta los eleatas. Heráclito depende de los Milesios, pero ni uno ni otros afirman la existencia de una sustancia actual universal, como cree Aristóteles. Recientemente, STOKES, *op. cit.*, 102-108, analiza B 30, 31 y 90 y concluye que no hay evidencia en los fragmentos de que el fuego sea un sustrato, y que no podemos fiarnos del testimonio de Aristóteles.

23. Cfr. MARCOVICH, “Herakleitos”, s. u., *RE*, Suppl.-Band X, 1965, col. 298, al que sigue STOKES, *op. cit.*, 300, n. 78.

24. *Her. Cosm. Fr.*, 307 ss. y *Los filósofos presocráticos*, 282 ss.

cosmológicos de que nos habla B 31. De esta forma, identifica el fuego de B 30, *πῦρ ἀειζῶον*, y el de B 31, *πυρός τροπαί*, con el *αἰθήρ*,²⁵ el fuego más puro, origen del mar y de la tierra, al apagarse. Por el proceso inverso la tierra pasa a mar, y éste se evapora y alimenta el fuego eterno. La identificación *cosmos* = fuego de B 30 es comprensible porque el *cosmos* se compara a una gran hoguera, que no está encendida toda al mismo tiempo; de esta forma, se explica que el mar en B 31 se considere fuego, es decir, una parte de la hoguera que aún no se ha encendido.

Marcovich²⁶ sigue a Kirk. El fuego es eterno, inmortal y divino.²⁷ No es un símbolo, y menos un símbolo del flujo de todas las cosas; el fuego que arde en las *σκάραι* del cielo y que forma los astros, el fuego que arde en las hogueras es concreto y tangible. Cuando es algo más, es la personificación de la ley de la medida (cfr. B 90, 30 y 31). Pero Marcovich distingue dos clases de fuego: uno extracósmico, divino, que no es un símbolo sino un dios que rige el mundo, muy parecido al tradicional Zeus; otro cósmico, en intercambio constante con las otras masas cósmicas —mar y tierra—. De esta forma, en B 31 y 36 el fuego es sólo una de las tres masas cósmicas, pero en B 30 y 90 es el elemento constituyente de las cosas; en B 36 y 31 hay un proceso, fuego → mar → tierra → mar → fuego, pero en B 30 y 90 parece que se afirma que el fuego está en cada cosa al mismo tiempo.

Es una solución posible. Es difícil conciliar lo que se dice en diferentes fragmentos, porque no podemos estar seguros de que dos de ellos se refieran a lo mismo, aunque los dos hablen de *πῦρ*. B 30 y 31 se refieren, al parecer, a dos fuegos distintos, pero ¿podemos concluir que *πῦρ ἀειζῶον* sea el *αἰθήρ* que rodea el universo? No con seguridad, porque B 30 parece afirmar una identidad *cosmos* = fuego, por muy ligera que sea. El *cosmos* no puede ser sólo *αἰθήρ*; tampoco puede haber únicamente un fuego extracósmico, ya que el *cosmos* en su totalidad se relaciona, de alguna manera, con el fuego. Heráclito no habla expresamente ni de *αἰθήρ* ni del fuego extracósmico, como quiere Marcovich. Kirk, por su parte, identifica el fuego-masa cósmica (fuente del mar y de la tierra) con el *ἀειζῶον*, afirmación muy dudosa, porque si el fuego se apaga, como quiere Kirk, y pasa a mar, deja de ser fuego.

El final del fragmento es ambiguo. *ἀπτόμενον... ἀποσβεννόμενον...* puede significar que el universo, en su totalidad, se enciende y se apaga en diferentes momentos. De esta forma, interpretamos *μέτρα* en sentido temporal, “que se enciende en ciertos períodos y en otros se apaga”, refiriéndolos a períodos regulares de tiempo. Es la interpretación que dieron los antiguos:²⁸ el encendi-

25. Para identificar el fuego cósmico con el *αἰθήρ* se basa en la concepción popular de que el *ether* era divino: cfr. Aristóteles, *De caelo*, B 1, 288 a, 11. τὸν δ' οὐρανὸν... οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον. *Inscriptiones Graecae*², I, 945, 6 (Atenas, s. v a. C.) *αἰθήρ* μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθόνι. y el pseudohipocrático *De carnibus*, 2, δοκεῖ δὲ μοι ὁ καλέσμενος θερμὸν ἀθάνατον τε εἶναι καὶ νοεῖν πάντα καὶ ὄρῃν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα, ὄντα τε καὶ ἑσόμενα.

26. *RE Suppl.*-Band X, 1965, cols. 293-296.

27. También identifica el fuego cósmico con la divinidad GUTHRIE, *op. cit.*, I, 458 ss. Por el contrario, WEST, *op. cit.*, 144, cree que la inteligencia divina no puede ser idéntica al fuego cósmico, porque la divinidad está separada de todas las cosas (cfr. B 108).

28. Cfr. ARISTÓTELES, *De caelo*, A 10, 279 b, 12 (citado en este mismo capítulo, nota 6). KIRK, *Her. Cosm. Fr.*, 319 ss., cree que Aristóteles sólo quiso atribuir los períodos cósmicos a Empédocles, y que añadió el nombre de Heráclito por la comparación que Platón, en *Softsta*, 242 D-E, hizo entre los dos. Pero Platón había distinguido claramente entre

miento y apagamiento del fuego como un ciclo de alternativos apagamientos del fuego cósmico, *διακόσμησις* —formación del mundo— y nuevos encendimientos, *ἐκπύρωσις*—el abrasamiento del mundo por el fuego—. El fuego, al apagarse, da origen al mundo (pasa primero a mar, luego a tierra), e inversamente, al encenderse de nuevo, es consumido en su totalidad por el fuego (cfr. B 31).

Algunos críticos modernos,²⁹ basándose en los testimonios de Aristóteles, Teofrasto y los estoicos, así como en los fragmentos,³⁰ creen que Heráclito afirmó que el *cosmos* es consumido periódicamente por el fuego en una *ἐκπύρωσις*.

Así, Gigon³¹ afirma que el fuego y el *cosmos* se identifican en su cambio periódico: al apagarse el fuego, nace el *cosmos*, que evoluciona hasta convertirse de nuevo en fuego. El *cosmos* y el fuego son dos contrarios que se oponen y se identifican como el día y la noche (cfr. B 57), porque se alternan.³² El fuego no está al lado del *cosmos*, sino que es todo el *cosmos*, de un modo invisible.

Frente a esta postura hay otra radicalmente opuesta: *μέτρα* se ha de interpretar cuantitativamente. Una parte del *cosmos* está encendida y otra apagada, en un proceso simultáneo. No siempre están encendidas y apagadas las mismas zonas del *cosmos*; el encendimiento y extinción son un intercambio continuo entre las tres masas cósmicas —el fuego, el mar y la tierra— de B 31. *μέτρα... μέτρα* expresa así el constante equilibrio entre el fuego, el mar y la tierra.³³ Si no se mantuviera este balance cuantitativo, se destruiría el *cosmos*.

ellos: la periodicidad de Empédocles frente a la simultaneidad de Heráclito. Cfr. también, *Física*, III, 5, 205 a, 1 (ver nota 6), cuya última frase, *ἅπαντα γίνεσθαι ποτε πῦρ*, se había interpretado como “todas las cosas se convierten alguna vez en fuego”, haciendo *ἅπαντα* sujeto de *γίνεσθαι*. CHERNISS, *op. cit.*, 29, n. 108, demostró que el sujeto es *πῦρ* y no *ἅπαντα*.

Teofrasto (en Diógenes L., IX, 8) sigue a Aristóteles: “Existe un *cosmos* único, que es engendrado por él, alternativamente en ciertos periodos a lo largo de todo el tiempo”. Cfr. también, *φυσ. ἰδέαι*, fr. 1. Teofrasto considera físicos a todos los presocráticos, a excepción de Parménides, y les atribuye la generación de muchos mundos a partir de una unidad primaria. En Heráclito, pues, esperaba encontrar una cosmogonía, que B 30 parecía negar, al atribuir la eternidad al mundo, pero B 31 lo interpretó cosmogónicamente. La interpretación de Teofrasto se mezcló con la de los estoicos en Aecio, I, 3, 11: “Heráclito e Hipaso de Metapompo hacen principio de todas las cosas al fuego. Pues del fuego dicen que nacen todas las cosas, y en el fuego terminan todas. Al apagarse éste, se ordenan todas las cosas: pues en primer lugar la parte más gruesa de él, al recogerse sobre sí misma, se vuelve tierra; luego, la tierra ablandada por el fuego se con-

vierte en agua, y al evaporarse se transforma en aire; pero otra vez el *cosmos* y todos los cuerpos son consumidos por el fuego en la *ἐκπύρωσις*”. Cfr. también, Simplicio y Clemente en el contexto en que citan B 30 (ver capítulo I).

29. Zeller, Diels, H. Gomperz, Gilbert, Brieger, Gigon, Mondolfo, Jeannière y Cubells.

30. Especialmente en B 16, 30, 31, 53, 65, 66, 67, 90.

31. *Unters. z. Her.*, 48 ss., 129 ss. y *Orígenes de la Filosofía Gr.*, 248 ss.

32. De forma parecida opina MONDOLFO, *Heráclito*, 247 ss.: los contrarios se alternan en un proceso cíclico, cada uno de ellos desemboca en su opuesto (B 10), identificándose con él (B 50), porque la identidad es la permutación recíproca (B 88). Fuego y *cosmos* se identifican —Mondolfo suprime el punto e interpreta *ἦν καὶ ἔστι καὶ ἔσται* como copulativos y existenciales— al tiempo que se oponen. *μέτρα* hay que interpretarlos, según Gigon y Mondolfo, temporalmente.

33. Esta interpretación espacial de *μέτρα* la defienden BURNET, *op. cit.*, 169 ss., REINHARDT, *Parmenides*, 176, KIRK, *Her. Cosm. Fr.*, 317 ss., KERSCHENSTEINER, *op. cit.*, 101, GUTHRIE, *op. cit.*, I, 458, MARCOVICH, *RE Suppl.* Band X, 1965, col. 298, STOKES, *op. cit.*, 106.

Los argumentos que aduce Kirk³⁴ en contra de la *ἐκπύρωσις* en Heráclito son los siguientes:

1.º La *ἐκπύρωσις* supondría el fin de la lucha de los contrarios y del *logos* que los unifica en la *παλίντροπος ἁρμονίη*. Si cesara la lucha, el mundo dejaría de existir.³⁵ Se rompería la armonía oculta del *cosmos*, más fuerte que la visible.

Es el argumento más fuerte, pues un intervalo de paz absoluta, consecuencia de la *ἐκπύρωσις*, no puede afirmarlo Heráclito, que llamó "padre de todas las cosas" al *πόλεμος* (B 53). Pero no sabemos si el fuego, en sí mismo, contiene contrarios, como puede sugerir *ἀπτόμενον-ἀποσβεσσόμενον*. Kirk cree que no podemos identificar el fuego con la ley de identidad de los contrarios, basada en la regularidad del cambio, porque es el propio fuego el que muestra esta ley, al ser calificado como *ἀπτόμενον-ἀποσβεσσόμενον*. No es argumento suficiente: cualquier fuego concreto se enciende y se apaga continuamente, no todo él es fuego. Su esencia es este encenderse-apagarse simultáneo, aunque tienda a apagarse. Heráclito habla de un fuego que siempre vive, que nunca se apaga del todo. No nos hemos de plantear el problema de si se apagará totalmente o si volverá a encenderse de nuevo. El *cosmos* es comparado a un fuego que siempre vive, que continuamente se enciende y se apaga. Heráclito se dio cuenta de que la esencia del fuego, en su apariencia de estabilidad, no es una llama que arde, sino una llama que, inmediatamente después de arder, se apaga y es sustituida por otra. Es la permanencia del fuego en un continuo encenderse, en un perpetuo devenir.

2.º Una *ἐκπύρωσις* contradice la teoría de las medidas de B 30 y 31, y el cambio entre todas las cosas y el fuego (cfr. B 90). Las medidas son necesarias para que el cambio natural del mundo sea equilibrado.

De esto no podemos deducir que las medidas de B 30 sean cuantitativas. Los cambios producidos por el encenderse-apagarse son simultáneos en todo el *cosmos*, pero ocurren a lo largo del tiempo; *μέτρα* puede referirse a la vez a la cantidad y al tiempo, sin que esto quiera decir que sea un ciclo de consecutivos encenderse-apagarse-encenderse. No hay tal ciclo. Es un proceso lineal de simultáneos encenderse-apagarse sucesivos. La interpretación de Teofrasto³⁶ de que hay dos caminos en la formación del mundo, uno hacia abajo, hacia la generación del mundo (al apagarse el fuego), y otro hacia arriba, proceso hacia la *ἐκπύρωσις*, son conceptos que Teofrasto suplió en la interpretación de Aristóteles, que él no entendió.³⁷

3.º El fragmento B 30 afirma claramente que este orden, el que nos rodea,

34. *Her. Cosm. Fr.*, 335-338. Tampoco admiten la *ἐκπύρωσις* Schleiermacher, Lassalle, Burnet, Reinhardt, Kerschenshteiner, Guthrie, Marcovich, Stokes y Ramnoux.

35. A la misma conclusión han llegado los que se apoyan en *De victu*, I, 3, como prueba en contra de la *ἐκπύρωσις* (como LASSALLE, *op. cit.*, II, 142 y BURNET, *op. cit.*, 150 ss.): ni el agua ni el fuego pueden dominar totalmente el mundo porque el fuego, si destruye el agua, pierde su alimento, y el agua, al destruir el fuego, dejaría de existir. Una *ἐκπύρωσις*,

aunque fuera instantánea, supondría la pérdida de la tensión de los contrarios, y el movimiento sería imposible. Pero REINHARDT, *Parmenides*, 170 n., señaló que esta teoría del alternativo avance del fuego y del agua no aparece en la tradición de Heráclito; a pesar de que el *De victu* contenga elementos heraclíteos, no es un argumento válido en contra de la *ἐκπύρωσις*. Kirk no se apoya en *De victu* sino en Filón, *De aet. mundi*, IV, p. 104, Cohn.

36. En Diógenes L., IX, 9.

37. Cfr. KIRK, *Her. Cosm. Fr.*, 322.

es eterno y que nunca será destruido.³⁸ Wheelwright³⁹ le objeta que aunque el proceso cósmico sea eterno, no se niega la posibilidad de que haya vastos períodos en los que predomine un grupo de características, y que en otros predominen otras.

No es seguro que τὸνδε pertenezca al fragmento,⁴⁰ pues sólo lo citan Simplicio y Plutarco, que no transcriben todo el fragmento. Puede haber sido añadido por ellos, pero de todas formas κόσμον se refiere al orden del mundo. La eternidad de este orden, equiparado a un fuego que también es eterno en su continuo encenderse-apagarse, no se compagina con períodos de una conflagración universal. Si tomamos literalmente el fragmento, habría que concluir que lo que Heráclito afirma es una conflagración continua.

4.º Platón⁴¹ opone Heráclito a Empédocles: para el primero la unidad y la pluralidad existen simultáneamente, mientras que Empédocles afirma la sucesión de estados opuestos. Mondolfo⁴² le objeta a Kirk que el testimonio de Platón se refiere a la teoría de los opuestos, no al fuego y al cosmos.⁴³

No podemos usar a Platón como argumento contra la ἐκπόρωσις. Platón habla más a menudo de los discípulos contemporáneos suyos que de Heráclito.⁴⁴

5.º Algunos estoicos⁴⁵ dudan de que la ἐκπόρωσις pertenezca realmente a Heráclito.

No vale porque es un argumento negativo; la opinión general de los estoicos era la contraria. No hemos de hacer caso de que algunos de ellos no estuvieran de acuerdo con la interpretación general.

Las dos posturas se encuentran frente a frente: se basan unos en la autenticidad de los testimonios de Aristóteles, Teofrasto y los doxógrafos para concluir que Heráclito afirmó la conflagración universal; en cambio, los otros consideran la ἐκπόρωσις como una interpretación errónea de Aristóteles o Teofrasto de los fragmentos B 30 y 31, que después adoptarían los estoicos. De la interpretación de los fragmentos unos deducen la ἐκπόρωσις, otros afirman exactamente lo contrario.

Ya hemos visto que B 30 no afirma esta teoría; de él no se puede deducir un ciclo periódico de encendimientos y apagamientos del cosmos, sino la eternidad del fuego y cosmos, como una unidad.

Los demás fragmentos tampoco valen a favor de la ἐκπόρωσις. B 31, tal como nos lo cita Clemente,⁴⁶ es difícil de entender, sobre todo la segunda

38. El mismo argumento en contra lo defiende MARGOVICH, *RE* Suppl.-Band X, col. 297.

39. *Heraclitus*, Princeton, U. P., 1959, 53 ss.

40. Cfr. BOLLACK-WISMANN, *op. cit.*, 131.

41. *Sofista*, 242 D-E.

42. *Heráclito*, 247.

43. STOKES, *op. cit.*, 295, n. 57, dice que la interpretación de Mondolfo de este pasaje platónico es fantástica.

44. Cfr. WHEELWRIGHT, *op. cit.*, 54, y STOKES, *op. cit.*, 107 ss. Cfr. también, PLATÓN, *Teeteto*, 152 E ss.

45. Plutarco, *De def. or.*, 12, 475 F-416 A: Cleombrotos se queja de que la ἐκπόρωσις sea una intrusión en las obras de Hesíodo,

Heráclito y Orfeo. Cfr. también, Marco Aurelio, X, 7.

46. Clemente, *Strom.*, V, 104, 3: "Y que creyó que (el cosmos) es creado y destruible, lo demuestran las siguientes palabras: *cambios del fuego: primero, mar; del mar una mitad tierra, la otra "prester"*. Pues dice, en efecto, que el fuego, por el logos y la divinidad que lo gobierna todo, se convierte en humedad a través del aire, humedad como semilla de la formación del cosmos, que él llama mar; y de ésta, a su vez, surge la tierra y el cielo y todo lo que éste incluye. Y que de nuevo (estas cosas) se elevan y se convierten en fuego (ἐκπύρωσται), lo muestra claramente con estas palabras: *el mar se derrama y es mesurado en la misma proporción como era antes de conver-*

parte. La dificultad se ha intentado subsanar conjeturando <γῆ> delante de θάλασσα.⁴⁷ La interpretación de Clemente se basa en los estoicos, que la tomaron de Teofrasto.⁴⁸ Éste vio en B 31 la afirmación de una cosmogonía; el mundo surge del fuego y éste, después de convertirse en agua y tierra, vuelve de nuevo a encenderse. En la actualidad, el fragmento se ha interpretado de dos formas: unos, siguiendo a Clemente, ven en B 31 los dos caminos de formación y destrucción del mundo por el fuego.⁴⁹ Según ellos, pues, B 31 es una prueba a favor de la ἐκπόρωσις en Heráclito. Otros, en cambio, creen que se trata de cambios cosmológicos del mundo; B 31 afirma un balance equilibrado entre las masas cósmicas (fuego, mar y tierra).⁵⁰

Para afirmar la primera postura nos tendríamos que apoyar, como quiere Mondolfo,⁵¹ en una prioridad cosmogónica del fuego y en la negación de la eternidad del *cosmos*, suprimiendo el punto de B 30. Ya hemos visto que esto es falso. De B 31 solo, no podemos deducir la conflagración, hay que recurrir a la interpretación de los doxógrafos, que generalmente no entendieron a Heráclito, como hemos tenido ocasión de verlo numerosas veces. Es preferible la interpretación cosmológica de B 31.⁵² Gigon ve en B 31 la misma oposición fundamental fuego-cosmos:⁵³ en B 31 no se puede distinguir si se trata de un proceso cosmogónico o cosmológico.

B 36⁵⁴ explica el mismo proceso cosmológico entre fuego, tierra y agua, aunque con una terminología distinta: en vez de fuego aparece ψυγή y en vez de πύρος τροπαί se usa θάνατος, es decir, la muerte de las almas es el

irse en tierra. De una forma parecida, también sucede esto en lo que se refiere a los otros elementos. Los más afamados de los estoicos también opinan de una forma parecida a éste, distinguiendo entre la ἐκπόρωσις y la formación del mundo (κόσμου διοικήσεως)."

47. KRANZ conjeturó <γῆ> θάλασσα δισχέεται, basándose en Diógenes L., IX 9: πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χεῖσθαι, seguido por Gigon, Deichgräber, Cherniss, Kirk, Ramnoux y otros. En cambio, REINHARDT, *Hermes*, 77, 1942, 16, y Snell consideran superflua esta conjetura, pues el segundo θάλασσα es el mismo de que se hablaba antes, y no hemos de entender que la tierra pase a mar. CLEVE, *op. cit.*, 50 y n., aduce contra Kranz que éste hace <γῆ> sujeto de δισχέεται y θάλασσα de μετρέεται, lo que gramaticalmente es imposible. BOLLACK-WISMANN, *op. cit.*, 134, creen que añadir γῆ es una interpretación errónea de la glosa de Clemente.

48. Teofrasto (DK., 22 A 15; *φυσ. δόξαι*, fr. 1) influyó en Zenón de Cicio, que, cinco siglos antes de Clemente, interpretó B 31 de una forma análoga: "Cuando tiene lugar la conversión del fuego en agua a través del aire, es necesario que una parte de él (el agua) se coloque debajo y se produzca la tierra, mientras que otra parte del resto (del agua) permanece agua, de la parte que se evapora se origina el aire y del aire se enciende el fuego" (Ario Didimo, fr. 38, Diels, *Doxogr.*,

p. 469). Pero en Heráclito no aparece el aire, que introdujeron los estoicos.

49. Así, Zeller, Joël, H. Gomperz, Kranz y Mondolfo.

50. Por ejemplo, Burnet, Reinhardt, Rey, Jaeger, Kirk y Ramnoux.

51. *Heráclito*, 234 ss.

52. Hay dos dificultades de interpretación en B 31: el significado de τροπαί, que GIGON, *Orígenes de la Filos. Gr.*, 233 ss., traduce por "oposición" y no por "proceso"; KIRK, *Her. Cosm. Fr.*, 329, siguiendo a SNELL, *Hermes*, 61, 1926, 359, n. 1, cree que significa "cambios repentinos y completos". Tampoco hay acuerdo en el significado de πρηστῆρ: BURNET, *op. cit.*, 168 ss.; CHERNISS, *Am. Journ. Philol.*, 56, 1935, 414 ss.; REINHARDT, *Parmenides*, 177; RAMNOUX, *op. cit.*, 77, creen que significa "tempestad acompañada de aparato eléctrico"; πρηστῆρ sería, pues, una exhalación del mar, que alimenta el fuego celestial. Otros (Zeller, Diels, Kirk) dicen que equivale a πῦρ, κεραινώδης. Para una discusión crítica de B 31, cfr. STOKES, *op. cit.*, 296, n. 58 y 298, n. 61.

53. *Unters. z. Her.*, 64 ss. y *Orígenes de la Filos. Gr.*, 233 ss.

54. Clemente, *Strom.*, VI, 17, 2 (p. 435 Stählin): "Para las almas es muerte convertirse en agua, para el agua es muerte convertirse en tierra, de la tierra surge el agua y del agua, el alma".

surgimiento del agua, etc. Tampoco vale a favor de la ἐκπόρωσις por la misma razón que B 31.

B 76a⁵⁵ es sospechoso porque introduce en el proceso cosmológico el aire, que probablemente no pertenece a la terminología de Heráclito. Según Kirk,⁶⁶ es una versión estoica de B 36.

Un fragmento que ya se interpretó en la Antigüedad como afirmación de la ἐκπόρωσις es B 90.⁵⁷ Plutarco, al presentar el fragmento, afirma que, según Heráclito, el *cosmos* surge del fuego y va a parar a él. Es la interpretación estoica de la ἐκπόρωσις. Gigon⁵⁸ cree que en B 90 se afirma la conflagración, porque en él se expresa la misma regla que en B 10 y 50: "Todas las cosas provienen de una y una de todas". Gigon compara B 90 con B 88, en donde se identifican el vivo y el muerto, el dormido y el despierto, el joven y el viejo, porque se intercambian.⁵⁹ Kirk,⁶⁰ por el contrario, refiere B 90 a los cambios cosmológicos de B 31. En la comparación mercancías-oro, la alternancia no es completa, pues ninguno de ellos absorbe al otro, cada uno permanece inalterable. El intercambio mercancías-oro se enlaza con la noción de medida de B 30 y 31, es un cambio proporcionado. Pero Mondolfo⁶¹ afirma que el cambio mercancías-oro es total. En Éfeso, los peregrinos que llegaban al santuario entregaban todo el oro que llevaban a cambio de los servicios que les prestaban. En el mercado se vendían las mercancías en su totalidad, eran cambios totales. De esto deduce Mondolfo que πῶρ, en su totalidad, se cambia por todas las cosas, por lo que πῶρ tiene que ser la sustancia real y generadora del mundo. Mondolfo va demasiado lejos: no es lo mismo un intercambio entre πῶρ y ἅπαντα, que una identificación real entre ellos. El oro, total o parcial, es equivalente a una cantidad proporcional de mercancías; los dos tienen el mismo valor. No podemos deducir de este símil que uno sea, realmente, el otro, y mucho menos llegar a decir que el fuego sea "la sustancia universal que genera y constituye todas las cosas".⁶² ¿Acaso el oro es la "sustancia de las mercancías"?

Hipólito cita cuatro fragmentos que se han aducido a favor de la ἐκπόρωσις.⁶³

B 64a (Snell) no es seguro que sea auténtico. Kirk⁶⁴ cree que πῶρ φρόνημον

55. MÁXIMO DE TYRO, *Philosophoumena*, XII, 4: "El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego, el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua".

56. *Her. Cosm. Fr.*, 342. Por el contrario, GIGON, *Unters. z. Her.*, 99, cree que B 76 es auténtico.

57. Plutarco, de *E.*, 18, p. 388 E: "Todas las cosas son cambio del fuego, y el fuego de todas las cosas, como las mercancías del oro, y el oro de las mercancías".

58. *Unters. z. Her.*, 47 y s.

59. CHERNISS, *Am. Journ. Philol.*, 56, 1935, 414 ss., le contesta a Gigon que, si tomamos los fragmentos B 90 y B 88 literalmente, tendríamos que distinguir entre la identificación de aparentes contradicciones de B 88 y la relación de equivalencias de B 90. Añade, además, que ἅπαντα en B 90 no son las cosas en su totalidad, sino la suma de las cosas individuales.

60. *Her. Cosm. Fr.*, 347 ss.

61. Heráclito, 250 y s., basándose en RAMNOUX, *op. cit.*, 404.

62. MONDOLFO, *Heráclito*, 251.

63. Hipólito, *Refut.*, IX, 10, 6: "Dice también que se realiza por medio del fuego un juicio del cosmos y de todas las cosas que están en él, diciendo así: *El rayo gobierna todas las cosas* (B 64), es decir, las dirige, llamando rayo al fuego eterno. Y dice también que *este fuego es inteligente* (B 64 a, Snell) y causa de la ordenación de todas las cosas, y lo llama *indigencia y hartura* (B 65), indigencia, según él, es la ordenación del cosmos, hartura, la conflagración. *Pues todas las cosas, dice, el fuego, al llegar, juzgará y agarrará* (B 66). En esta misma sección expresó su propio pensamiento y, al mismo tiempo, el de la herejía de Noeto".

64. *Her. Cosm. Fr.*, 354. En cambio, REINHARDT, *Hermes*, 77, 1942, 25 ss., y KRANZ, *Nachträge zu DK*, I, p. 493, aceptan como genuinas las palabras πῶρ φρόνημον.

es estoico. Heráclito dijo que el alma era de fuego, pero es discutible si dijo que el fuego es inteligente.

El κεραυνός de B 64 se ha interpretado de distintas formas: nombre de Zeus,⁶⁵ símbolo del Destino,⁶⁶ arma de Zeus⁶⁷ y fuego.⁶⁸ Lo más probable es que κεραυνός sea fuego, como quiere Kirk, basándose en Cleantes (*Himno a Zeus*, 10); el fuego timonea todas las cosas. Pero hay una contradicción: si el cosmos es fuego (cfr. B 30) y el rayo también significa fuego, ¿cómo puede el rayo timonear al mundo, que es fuego como él? Kirk responde a esta dificultad diciendo que el fuego está separado del mundo de la misma forma que en B 31 el πρηστήρ es fuego y, al mismo tiempo, es distinto del mundo. Mejor sería relacionar B 64 con B 90. Mondolfo⁶⁹ sigue, una vez más, a Gigon y ve en κεραυνός el arma primitiva de Zeus que gobierna todas las cosas. Para él, es un argumento a favor de la cosmogonía y de la ἐκπύρωσις.

Hipólito, al equiparar κόρος = ἐκπύρωσις en B 65, sigue a los estoicos y refiere la ἐκπύρωσις de Heráclito al castigo cristiano del infierno. Gigon⁷⁰ está de acuerdo con la interpretación de Hipólito: χρησιμότης es el estado del mundo en que no hay fuego visible, porque se ha transformado en todas las cosas; κόρος, por el contrario, es la ἐκπύρωσις, todo está encendido de nuevo. Y Kirk, otra vez,⁷¹ se sitúa frente a Gigon, al aplicar B 65 a cambios cosmológicos, no cíclicos: κόρος y χρησιμότης son alteraciones constantes del mundo como un todo y de cada una de las masas cósmicas.⁷²

El fragmento decisivo a favor de la ἐκπύρωσις es, para Gigon y Mondolfo,⁷³ B 66 que fue considerado por Reinhardt y Kirk⁷⁴ como una interpretación cristiana de B 28 (Δίκη καταλήφεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας). Hipólito habría sustituido Δίκη por πῦρ. Pero, recientemente, Marcovich⁷⁵ ha demostrado la autenticidad de B 66, aunque no cree que haya en él referencia alguna a la ἐκπύρωσις, pues el significado del fragmento es antropológico.⁷⁶

Los mismos fragmentos los utilizan unos a favor de la ἐκπύρωσις, otros en contra. Para unos, Platón niega la doctrina de la conflagración, para otros, en cambio, no es válido su testimonio. Y otro tanto sucede con las referencias de Aristóteles, Teofrasto y los doxógrafos, que creyeron que Heráclito afirmaba esta teoría. Esto es indicio de una cosa: los fragmentos aducidos a favor de una ἐκπύρωσις no tienen valor probativo, desde el momento en que los mismos fragmentos dan pie a otra interpretación totalmente distinta y contraria. Ni Platón, ni Aristóteles, ni ningún otro testimonio antiguo son testigos fieles en este caso.

Sólo nos queda decir que B 30, a pesar de los intentos de Mondolfo por

65. USENER, "Keraunos", *Rh. Mus.*, 1905.

66. REINHARDT, *Parmenides*, 198 ss.

67. GIGON, *Unters. z. Her.*, 145 ss.

68. *Her. Cosm. Fr.*, 356.

69. *Heráclito*, 210.

70. *Unters. z. Her.*, 49 ss.

71. *Her. Cosm. Fr.*, 357. Cfr. también, KERSCHENSTEINER, *op. cit.*, 107, n. 2.

72. Para una discusión exhaustiva de B 65, cfr. REINHARDT, *Parmenides*, 163 ss. y KIRK, *Her. Cosm. Fr.*, 357 ss.

73. GIGON, *Unters. z. Her.*, 130 y s., y MONDOLFO, *Heráclito*, 240 s. y 252.

74. REINHARDT, *Parmenides*, 164 ss., y *Hermes*, 77, 1942, 22 ss., y KIRK, *Her. Cosm. Fr.*, 359 ss.

75. "On Heraclitus Fr. 66 DK", Mérida, Venezuela, 1959.

76. Sin embargo, MONDOLFO, *Heráclito*, 240 s. y 252, basándose, una vez más, en PLATÓN, *Cratilo*, 412 C, afirma que la identificación Δίκη = πῦρ es de Heráclito; contra Marcovich, asegura que Δίκη no castiga sólo a los hombres, y que B 66 hay que entenderlo como una amenaza del fuego que abrasará todas las cosas, tal como lo entendió Hipólito, que debía disponer del texto del fragmento.

ver en él una prueba a favor de la *ἐκπόρωσις*, más bien es un argumento en contra; el *cosmos* y el fuego son eternos en sí mismos, no cabe la posibilidad de ciclos alternativos entre los dos. Uno y otro, al mismo tiempo, son eternos en una unidad que se deduce de sus características —orden del intercambio de estados opuestos y eternidad de este orden.

EL COSMOS Y EL FUEGO

El estilo del fragmento es solemne y enfático, conseguido principalmente por la frase “ninguno de los dioses ni de los hombres”, por la repetición del verbo “ser” en los tres tiempos y por el ritmo de la frase.

El fragmento está dividido en dos partes perfectamente paralelas. En la primera, se predica del *cosmos* la eternidad, de dos formas: una, negando que alguien lo haya hecho, otra, afirmando que existió siempre, existe y existirá. En la segunda, se afirma del fuego lo mismo que del *cosmos*, que es eterno y que es ordenado, como el *cosmos*, pues se enciende y se apaga mesuradamente, según unas medidas, según un orden.

Es, pues, un juego de palabras entre dos conceptos, el *cosmos* y el fuego. Los dos son eternos y los dos tienen un orden. De la relación que se establece entre los dos surge una precisión conceptual de cada uno. El *cosmos* es el orden del mundo; el fuego explicita, de una forma distinta, este orden —orden de opuestos, de un continuo encenderse-apagarse—. El orden del mundo es semejante al orden de un fuego, eterno como el orden cósmico, que continuamente se está encendiendo y apagando.

Al eternizar el fuego y equipararlo al orden del mundo, consigue Heráclito un símil perfecto de este orden, conjunto ordenado de cosas que continuamente nacen y perecen, en intercambio mutuo, como en el fuego se oponen y se intercambian el encenderse y el apagarse, en un proceso continuo. El *cosmos* eterno, fuego eterno, es la manifestación del orden de los opuestos que lo forman, pues el padre de todas las cosas es *pólemos*, la guerra (cfr. B 53).

Ni el fuego ni el *cosmos* son algo abstracto; no están desligados de su soporte material. El *cosmos* es el orden de las cosas del universo, orden unido inseparablemente a esas cosas; el fuego no es un concepto abstracto, es algo concreto, pero sublimado. No es cualquier fuego terreno, es un fuego eterno.