

## EL DIOS DE HERÁCLITO

GIUSEPPINA GRAMMATICO

*Centro de Estudios Clásicos de la Universidad  
Metropolitana de Ciencias de la Educación - Chile<sup>1</sup>*

### *1. El ti de lo divino*

Lo divino como noción suprema y el dios o los dioses como configuraciones personales de él, se presentan como el desafío más excitante para el *noos* de Heráclito, curioso, inquieto y ávido de saber. La cuestión se deja apenas atisbar, pero el filósofo logra abordarla desde varios ángulos, y si no la resuelve, porque es imposible que lo haga, al menos la plantea en términos precisos y deja puestas las bases para las especulaciones futuras. Su exploración puede resumirse en tres puntos:

- (i) lo divino se resiste a dejarse conocer;
- (ii) aunque no se conozca, se vislumbra como "lo más grande";
- (iii) la ignorancia de la naturaleza de los dioses conduce a los hombres a actuar de manera absurda cuando intentan expresar los sentimientos que ellos les inspiran.

#### *1.1. Lo divino (tò theíon)*

Frag. 86: τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλά  
ἀπιστίηι  
διαφυγάνει μὴ γιγώσχεσθαι

De las cosas divinas  
muchas se resisten a dejarse conocer

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco de la investigación correspondiente al Proyecto 91-0178 patrocinado por Fondecyt.

debido a la incredulidad.

El hombre vislumbra lo divino, pero gran parte de éste se sustrae a la facultad cognoscitiva humana. A pesar de ser potencialmente accesible a la inteligencia (noos y lógos) lo divino no se deja asir con facilidad. Se rehusa a un conocimiento meramente teórico. Un abismo lo separa de la pura teoría. Para colmarlo habrá que apelar no sólo al entendimiento sino también al sentir. El hombre posee "sentidos" muy peculiares, que le hacen depositar su confianza en presencias que no pueden ser definidas, pero que son más reales que lo real que la rodea. Esto se debe al hecho de que él mismo no es sólo lo que de él se ve y se toca. Lo más valioso de sí se rehusa a ser encasillado y etiquetado, y sin embargo, el hombre sabe que eso valiosísimo está allí, y que es más suyo que todo lo demás. Desde ese sí secreto no le es imposible remontarse al 'sí' de lo divino. Si ha sabido afinar los sentidos del alma, podrá intuir eso divino que pasa inadvertido para la mayoría. Los dos 'sí' se tocan, aunque estén tan lejos uno del otro que el hombre apenas logra adivinar, desde su 'ser-ahora', el 'ser-siempre' del dios.

### 1.2. *Lo más grande (to mégiston)*

Frag. 47 : μή εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλόμεθα.

No hagamos conjeturas al azar sobre lo más grande !

El fragmento parece establecer la identidad entre *to mégiston* y *to theion*, y señalar la prudencia que debe adoptarse en relación con lo más grande y divino. Hay que reponer en eso divino toda la confianza de la que se es capaz, pero no hay que intentar darle una forma definida, pues es indefinible. Cualquier forma, por excelsa que parezca, es inadecuada para lo divino, así como lo es cualquier nombre. Todo intento de apresararlo lo reduce y constiñe, amenazando quebrar el hechizo de una presencia que apenas se deja entrever. El hombre logrará intuirlo sólo en una suerte de arrombamiento del alma, y dejando de lado los instrumentos cognoscitivos que le sirven para la captación de las realidades concretas del mundo.

### 1.3. *Quiénes son (hoitínés eisi) los dioses.*

Frag. 5: καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι  
μυαινόμενοι.  
ὄκοιτον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς  
πηλῶι ἀπονίξειτο.

μαίνεσθαι δ' ἄν δοκέει  
 εἴ τις μιν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιέοντα.  
 καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται,  
 ὀκοῖον εἴ τις [τοῖς] δόμοισι λεσχηνεύοιτο,  
 οὐ τι [ γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οὔτινές εἰσι].

Vanamente los hombres intentan purificarse con la sangre  
 cuando están manchados con ella,  
 como si alguien, que hubiese caído en el lodo,  
 quisiera limpiarse con lodo.  
 Por cierto lo creería loco  
 el hombre que lo viese actuando de este modo.  
 Además les rezan a estas estatuas  
 – como si uno se pusiera a charlar con las paredes –  
 en nada conociendo quiénes son los dioses y los héroes.<sup>2</sup>

Heráclito habla de dioses, en plural, en varios fragmentos<sup>3</sup>, y de ellos es posible sacar elementos útiles para componer una imagen de la divinidad. Al igual que para la comprensión de toda otra realidad, y de manera aún más premiente, la pregunta por el *ti*, en lo que a ellos se refiere, se hace apremiante, y la constatación de la ignorancia de los hombres en cuanto a lo que concierne a ese *ti* es especialmente amarga. Este largo fragmento alude a la extrañeza de las manifestaciones oficiales del culto. Sin embargo, el ser de la divinidad está tan lejos de la capacidad de comprensión de la mente humana, tan separado de todo lo que cae bajo su inmediata experiencia, que la conducta de los hombres no tiene nada de extraño. El deseo de presentarse puro en su presencia (*katháirontai*), el acto de la oración (*éukhontai*) cumplido con la sencilla confianza de quien conversa con amigos (*leskhenéuoito*), no son reprochables en sí. Indican, por un lado, que los hombres intuyen la enormidad de la distancia que los separa de los dioses, y por el otro, que los alienta la fe ingenua en que pueden colmar esa distancia y entablar con

<sup>2</sup> Heráclito juzga con severidad las purificaciones, que tienden a borrar una contaminación física (*miásma*) más que obtener una pureza espiritual. Considera esto simplemente una insania. También encuentra absurdo dirigir plegarias a los simulacros de los dioses. El demostrativo *toutéoisin* referido a esos simulacros, otorga a su "arenga" una eficacia y un colorido coloquial". Los mismos reaparecen en la expresión "conversar con las paredes", *dómoisi leskhenéuoito*, donde el término *leskhe*, interno al verbo, evoca el significado arcaico de "tumba, lugar de descanso", mateniéndolo a lado del más reciente de "lugar donde la gente se reúne a charlar". La mudez indiferente del *ágalma* contrasta con lo cálido del *leskhenéuesthai*. La censura que alcanza los dos *tis* (*tis ... aponízoito; tis leskhenéuoito*), condena la ignorancia más que el culto en sí. El poner en el mismo plano a los héroes y a los dioses, está en consonancia con la teoría según la cual los héroes, después de la muerte, participan de la vida-siempre que es prerrogativa divina. La posición de Heráclito en relación a las prácticas del culto, reaparece en el fragmento 14: *ta nomizómēna kat'anthropous mystéria anierostí myoúntai*. El fragmento 68, conservado por Jámblico, que atribuye el denominativo *ákea*, "remedios", a los *ierá theámata* y a los *akoúsmata ton aiskhrón*, es testimonio muy dudoso.

<sup>3</sup> Fragmentos; 24, 53, 5, 30.

ellos una relación amistosa. Pero esos actos resultan estériles debido al desconocimiento, por parte de los hombres, del ser divino. Y es a ese desconocimiento, del que aparentemente nadie se preocupa, que es dirigida la censura del filósofo oculto tras el anónimo 'alguien' (*tis (...) anthropon epiphrásaito*). En honor de la verdad hay que decir que tampoco Heráclito sabe a ciencia cierta quiénes son los dioses (*hóitinés eisi*), ni puede decir con claridad cómo son (*hokos ékhousi*). Atina, eso sí, a vislumbrar su inteligibilidad, y no nutre duda alguna sobre su existencia. Sospecha, y con razón, que la medida del ser divino debe ser del todo colmada, allí donde la de los otros seres acusa toda clase de deficiencias e imperfecciones. Sabe que el conocimiento de lo divino rebalsa la potencia intelectual del hombre, pero está seguro de que éste, a partir de esa medida de inteligibilidad que le es propia, puede configurar en su interior una idea de él un poco menos vaga y más juiciosa. Precisamente ésta es su meta.

## 2. Los rasgos externos del dios

A pesar de su desconocimiento, no obstante su estado de "indigencia del dios", o quizás, gracias a ella, el hombre puede llegar a divisar, ya por una singular apertura a lo divino, ya las fugaces mostraciones a las que el dios le permite presenciar, algunos rasgos de ese ser extraordinario y misterioso. Bajo ciertas circunstancias y cuando se encuentra en una disposición especialmente favorable, logra hacer experiencia del dios, si bien se trate de una experiencia limitada e imperfecta. Lo aprehende entonces en sus aspectos cambiantes, escucha su voz, se asombra ante su esplendor, se inclina ante su realeza y acata su autoridad.

### 2.1. El dios cambiante (*ho théos ho alloioúmenos*)

Frag. 67 : ὁ θεός  
 ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος  
 πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός  
 ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ [πῦρ],  
 [ὅ] ὅκῳταν συμμιγῆι θυώμασιν  
 ὀνομάζεται καθ' ἡδονῆν ἑκάστου .

El dios:  
 día noche, invierno verano, guerra paz, hartura hambre;  
 se trueca como el fuego  
 que, cuando se ha mezclado con los aromas,  
 es nombrado según el deleite que cada uno de  
 ellos proporciona.

Ésta es la única definición propiamente dicha del dios heraclíteo. Si damos a *pólemos* y *limós* valor negativo, el esquema de la cuádruple aserción será el siguiente:

$$\begin{array}{cc} a b & -- & b a & & b a & -- & a b \\ + - & & - + & & - + & & + - \end{array}$$

Sí así no fuere, habría que invertirlo: y los resultados serían dudosos e imprevisibles. En el primer caso habrá una simetría de oposición, en el segundo de analogía. Por otro lado, los términos *pólemos* y *euphrone* han sido usados en sentido positivo en otros fragmentos<sup>4</sup>: esto nos dice que estamos tras una pista falsa. Habrá que mirar más atentamente. La ausencia de conjunción copulativa es decisora: el dios no es "día y noche", sino "día-noche". Los cuatro pares de sustantivos presentan la misma especie de antagonía, la misma *alloioútes*. Si, en un determinado sentido, el día cesa a un cierto momento de ser día y se hace noche, en otro, del todo distinto, el día más bien se prolonga en la noche que lo completa. Al reunir los cuatro pares en una sola mirada, aflora en nuestra mente y en nuestros labios la sentencia del fragmento 57: *esti gar hen*. La unidad, "es" y está encarnada en el dios<sup>5</sup>. Es la unidad que el mito expresaba bajo la forma de bifrontalidad o bisexualidad, y que conlleva un originario poder fecundante.

Los dos primeros pares de nombres muestran al dios asentado en el orden natural cósmico, como claridad-oscuridad, calidarez-frigidez; condiciones que se perciben a través de los sentidos físicos. Los últimos dos lo muestran asentado en el orden social humano, como agitación-tranquilidad, saciedad-penuria. El dios es, entonces, presencia viva en la naturaleza y en el hombre, siendo ambos dominios articulados en una doble dimensión y dirección, y manteniendo, en esa duplicidad, la unidad que los individualiza. Su ser no se agota, sin embargo, en esa presencia. Si en el corazón del día está el embrión de la noche y en el corazón de la noche el embrión del día, y lo mismo pasa con los otros tres pares y, por extensión,

<sup>4</sup> Fr. 26 : *en euphronei*; fr. 80: *pólemon eónta xynón*; fr.53 : *pólemos panton men patér esti , panton basiléus (...)*.

<sup>5</sup> Cf. G.Collí, *La Sapienza Greca*. Adelphi, 1974. v. 3 Heraclito. p.156 : "Il soggetto è sempre el dio: il suo mutarsi è solo la rappresentazione (nome) dei soggetti". Y en la misma página más arriba: "Il dio (...) è Apollo (giorno= Helios, estate, sazietà, pace) - Dioniso (notte=*nyktípolos*, inverno, fame, guerra), e si manifesta come rappresentazione a contatto con i fumi (teoria dell'*anathymiasis*) : conferma dell'interpretazione delfica".

con cualquiera de los posibles pares análogos, es porque asoma en todos ellos el ser del dios, en el que tienen parte y que los excede inconmesurablemente. Los cuatro pares, por otro lado, cualquiera que sea su orden interno, pueden resumirse en uno: "principio de vida entera-siempre" "principio de vida-ahora deslindante con la muerte".

Podríamos decir entonces: *ho theós: bios-thánatos* y entender que el dios es la vida-entera-siempre que se proyecta y espejea en todas las vidas parciales-efímeras sin confundirse con ellas. El soplo vivificante del ser divino aletea sobre la diafanidad del día, la calidez del verano, la quietud de la paz y el gozo de la opulencia; pero no es menos presente en la tiniebla nocturna, en el rigor del invierno, en la disyuntiva de la guerra y en la penuria de la escasez, en cuanto, justo en la culminación de esos estados, empiezan a gestarse los estados contrarios, sin los cuales sería imposible que los primeros fuesen lo que son e igualmente imposible sería entenderlos. Pero el fragmento no termina aquí; continúa introduciendo la identidad dios-fuego, *theós-pyr*, y subraya el trocarse *alloioústhai*, de ambos, que tiene exactamente los mismos rasgos. El fuego sigue siendo para el hombre un prodigio: un halo de sacralidad lo rodea; sus mutaciones son asombrosas y lo hacen inefable. 'Decir' el fuego requiere de potencia imaginífica no común, que dé cuenta de los cambios sin traicionar la unidad. Lo mismo sucede con el dios. Es uno, está en todo y lo trasciende todo. Se lo puede llamar de tantos modos cuantos son los aspectos que assume al mostrarse, y está tan ligado a las realidades partícipes de su ser, que los hombres lo confunden con ellas. El mudarse del dios es tan especial como el del fuego, presente todo entero y siempre cambiante en cada manifestación suya. El nombre, retratando esas manifestaciones, da cuenta del cambio, y a la vez, imperceptiblemente, señala la unidad que lo sustenta. El dios no puede, en rigor, ser outro de sí (*allos*) puesto que nada hay fuera de él: no hace sino mudarse en entes que son explicitación de su intimidad. Cada cambio parece constar de tres momentos: 1. el mudar parte de sí, en una inmensa variedad de formas; 2. el amalgamarse con esas formas de tal modo que sea imposible, por un lado, reconocerlo (porque es uno-com-todo), y por el outro, no reconocerlo (porque en todo imprime su huella); 3. el dejarse definir con un nombre específico que ratifica la consumación de la fusión. De este modo, cada ente tiene su rostro y el *lógos* humano puede llamarlo:

“día, noche; invierno, verano...” siempre que reconozca, tras él y en él, al Ser que hace que él “sea”.<sup>6</sup>

### 1.2.2. El dios que habla (lógos)

No comentaré aquí los fragmentos del *lógos*<sup>7</sup>. Proponiendo la identidad *theós-lógos* haré de ellos sólo una rápida reseña. *Lógos* es un denominativo sugerente del dios que es ‘El Hablante’ por antonomasia, el depositario de la Palabra. La obra creadora del dios se realiza a partir de esa Palabra. El hombre quizás en algún momento escuche esa voz que desentraña su misterio, mas, duro de oídos como es, no coge *tò próton*, ese ‘ser-principio-de-ser’ que constituye su característica diferencial (fr.1). *Tò próton* es la carga metafísica del *lógos*, su núcleo primigenio. Revela, en el tiempo, su ser fuera del tiempo, su comienzo antes de todo comienzo, su fin más allá de todo fin. No es de extrañar que los oídos humanos no adviertan esa vibración de resonancias infinitas, inusual en el mundo del límite. No es fácil, en efecto, adherir al contenido de la autoproclamación del dios-*lógos* que establece las equivalencias: “uno-todo=uno común”<sup>8</sup>. Menos fácil aún es no verla en oposición a lo predicado acerca de su distinción y separación absoluta de toda otra realidad<sup>9</sup>. La dificultad se debe al hecho de que, a pesar de tener com él el trato más frecuente<sup>10</sup>, los hombres pertenecen a otra esfera del ser, son extranjeros, *xénoi*, en su territorio, y el dios es *xénos* para ellos (fr.72) Ven sólo una faceta de su caleidoscopio de

<sup>6</sup> Cfr. La espléndida síntesis del Colli, *op.cit.*, p.187: “La pienezza del *theós* há ancora il suo *koros*. Dopo di avere attraversato l’apparenza, sminuzzato e individualizzato come *phronéin*, il noumeno è ancora al di là, nella sua fondamentale *khresmosyne*, in un insondabile abisso che è la sua vera patria, in un tormento solitario la cui inaccessibilità consola (...). Come tale il noumeno perde l’individualità, la determinatezza interiore che si sente isolata di fronte ad un reale che la circonda, perde la molteplicità, caratteri che l’accompagno quando è immerso come radice nella apparenza, e si approfondisce come intimità oggettiva, punto d’incontro delle individualità essenziali, delimitazione concreta e vitale che non há più fine, nè direzione, nè impulso, nè espansione”.

<sup>7</sup> En los fragmentos 1, 2, 31, 39, 45, 50, 72, 87, 108, 115, el término *lógos* es explícito; en los fragmentos 8, 10, 30, 51, 67, 72, 80, 88, 89, 103, 114, 123, es implícito: fr. 1: *lógos eón aei*; fr.2: *lógos eón xynós*; fr. 31: *lógos-metron*; fr.39: *lógos pleion*; fr.45: *lógos bathýs*; fr.50: *lógos legon*; fr.72: *lógos dioikeon*; fr.87: *lógos ptoeon*; fr.108: *lógos akousámenos*; fr.115: *lógos auxon*; fr.10: *synapsis/syllepsis tanantíon* (*logos harmonié*); fr.30: *ho autós hapanton* (*lógos-kosmos*); fr.51: *diapherómenos-sympherómenos* (*lógos harmonié*); fr.54: *harmonié aphanés* (*lógos harmonié*); fr.67: *tanantía* (*lógos alloioúmenos kai heis*); fr.72: *hoi homilousi*; fr.80: *polemos, dike, eris, khréon*; fr.88: *tanantía* (*hen tautó*); fr.89: *heis kai koinós kosmos* (*lógos-kosmos*); fr.103: *arkhé kai peras* (*lógos xynós*); fr.114: *to xynón panton*; fr.123: *physis* (*lógos phyon*).

<sup>8</sup> Fr. .50: *hen panta einai*; fr.30: *ton autón hapanton*; fr. 89: *hena kai koinón*.

<sup>9</sup> Fr. 108: *panton kekhorismenon*.

<sup>10</sup> Fr. 72: *hoi málista dienekós homilousi*. Cfr. También fr.17.

luces, escuchan trozos aislados de su revelación, que por esto mismo les resulta incomprensible. Su asomarse en cada ser, no hace sino acentuar el misterio. Sin saberlo, al nombrar cada una de las cosas que los rodean, lo están nombrando a él (fr.67), pero esse nombre “es y no es” el suyo (fr.32). no lo es, en la medida en que da fe de ésta o aquella realidad particular; lo es, en tanto que indica que toda realidad particular está enraizada en él y no podría ser nombrada, si esa *symmigé* no aconteciera (fr.67). Heráclito pasa de un modo impersonal de presentar al dios-*lógos*, a uno claramente personal; lo oculta tras las enigmáticas insinuaciones de Apolo (fr.93), lo revela a través de la voz de su sacerdotisa (fr.92), y hasta lo sorprende en ciertos domésticos regañamientos, en pos de un enfado pasajero (fr.79). El dios (*Lógos*) reclama la audición atenta de los hombres (fr.1): la Palabra, por ser tal, quiere domiciliarse en el oído y de allí pasar al corazón del que la escucha. Si así no fuere, no realizaría su *télos*. Quizás habría que entender de este modo el *ek panton hen* del fragmento 10: en un cierto sentido, la apertura de cada ser a la recepción del *Lógos* es una reinsertión del *Lógos* en su *légein* y en su *eínai*, o en el *légein* que es su *eínai*. La palabra del dios es, a veces, palabra callada (fr.93); exig recogimiento y apertura. El silencio-palabra puede ser tan cargado de significación cuanto la palabra-palabra, y, en ocasiones, más que ella fecundo y capaz de suscitar asombro. Asume el valor de signo semántico<sup>11</sup>. Ante él, como ante el *mythos*, se abren y cierran ojos, bocas y oídos, y se estremece el corazón.

La palabra del hombre puede derrotar el tiempo, si el dios interviene (*diá ton theón*). Sucede así con la de la Sibila:

Fr.92: Σίβυλλα μαινομέωι στόματι  
αγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ αμύριστα φθεγγομένη  
χιλίωv ἐπῶv ἐξικνεῖται τῆι φωνῆι  
διὰ τὸν θεόν

a Sibila con boca delirante  
pronunciando palabras no risibles, ni adornadas,

<sup>11</sup>Fr. 93: *oute legei oute kryptei allá semainei*. No acaso Heráclito, al evocar la figura del dios, hace referencia al *manteion* de Delfos. Dice G.Colli, *op.cit.*, p.191: “Nella parola si manifesta all’uomo la sapienza del dio, e la forma, l’ordine, il nesso in cui si presentano le parole rivela che non si tratta di parole umane, bensì di parole divine. Di qui il carattere esteriore dell’oracolo: l’ambiguità, l’allusività ardua da decifrare, l’incertezza”. Y más adelante, en la página 192: “(Le parole del responso) vengono offerte dal dio come enigma (...) La forma dell’enigma vuole (...) accenare a un salto, a un’ incolmabile disparità di natura tra ciò che appartiene al dio, radice del passato e del futuro, e la vita propria dell’uomo, con le sue figure, i suoi colori e le sue parole. L’ambiguità di Apollo esprime lo scarto, l’incomparabilità tra dio e uomo. (...) l’accenno dell’enigma sull’enigma eracliteo è all’indietro, verso il passato, verso il dio, che com l’enigma richiama a sé l’uomo, gli suggerisce la frattura radicale del mondo, la via per superare l’apparenza”.

ni acicaladas  
recorre com su voz mil años,  
por obra del dios”.

Los términos *Síbylla* y *théon* abren y cierran el fragmento que despliega ante los ojos y oídos del que mira y escucha como una cascada de gemas en bruto. Una fuerza irresistible los une. La Sibila lleva al dios dentro de sí, en su nombre<sup>12</sup>, en su boca inspirada, en su voz furente. El *diá* describe y condensa su ser que es “ser conducto del dios,” de ese dios que la atraviesa<sup>13</sup>, despojándola de sí para manifestarse en ella y por ella. Y es el dios-*lógos*, la Palavra Verdad en su esencialidad primigenia: concreción de lo abstracto, abstracción de lo concreto; ambos articulados y canalizados a través de esta misteriosa figura. La obscuridad de lo revelado queda al descubierto en los tres adjetivos: *agélasta*, “que no ríen, graves”, *akallópista*, “sin ornamento ni elegancia”, *amýrista*, “no perfumadas ni embellecidas”. El mensaje del dios retumba en el corazón del hombre y se agolpa en él. Arrebatada por él, la Sibila deviene, toda ella, *phthengomené*, eco encarnado de una verdad que la obsesiona y consume. Es ésta una verdad que parte de zonas inexploradas e inexplorables<sup>14</sup>, se hace verbo callado en las profundidades del alma, estalla en grito, estrépito y fulgor en su boca delirante que descubre el enigma de lo divino<sup>15</sup>. Tras la Sibila, el dios es el gran protagonista; abalanzándose sobre ella, le arrebatada la mente y los sentidos. Ella, como vasija de arcilla, acoge temblando ese chorro y ese estampido que la colma y desborda incontinentemente. La boca y la voz son de una criatura, pero la palabra es del dios. Es él quien la arroja como dardo; la criatura se torna diáfana por intervención directa de él. En el comienzo de toda palabra humana está el dios. Él asegura su permanencia y determina su destinación.

<sup>12</sup>Una etimología popular muy discutida pero sugestiva descompone el nombre “Sibila”, en *siós*, igual a *theós*, y *bolla* igual a *bouléi*. *Siós* es término dórico y *bolla*, eólico.

<sup>13</sup>La preposición *diá* connota aquí la causa, y comporta una separación (+*dis*). La inspiración de la Sibila acontece por una suerte de “división”, del dios que se separa de sí para entregarse, sirviéndose, para canalizar su entrega, de ese especialísimo conducto. El *diá* eólico se presenta bajo la forma *za* y tiene valor intensivo: la forma *zaei* es igual a *zae* y ésta a *diá áemi*, *zael*= “es violento” y *zae* = “sopla a través de”. La afinidad con *zaó* y *zoo*, “vivir” parece ser sólo fonética, puesto que estas últimas formas se remiten a la raíz +g<sup>w</sup> ye/g<sup>w</sup>yo.

<sup>14</sup>*Exikneitai*. El *ex* indica la maduración y el término de la acción del verbo *hiknéomai*, que se proyecta a partir de una interioridad y fuera de ella.

<sup>15</sup>Cf. COLLI, Giorgio. *Op.cit.*, p. 193-94: “La parola è il tramite: essa viene dall’ esaltazione e dalla follia, è il punto in cui la misteriosa e distaccata sfera divina entra in comunicazione con quella umana, si manifesta nell’udibilità, in una condizione sensibile.”

1.2.3. *El dios que brilla (pýr)*

No voy a examinar aquí los fragmentos de la luz<sup>16</sup>. Al proponer la identidad *théos-pýr*, intentaré dar de ellos una visión de conjunto.

El dios es lo luminoso-tenebroso: en él la lucencia incorpora la opacidad y lo penumbroso se extiende en lo esplendente: la noche en el día (fr.67) y la aurora en el crepúsculo (fr.120); las Erinias en *Díke* (fr.94) y Hades en Dionisos (fr.15). Encenderse y apagarse (fr.30) son dos momentos atemporales de su ser, del mismo modo como lo son sus mutaciones (fr.67), sus intercambios (fr.90), sus metamorfosis (fr.31). Escanden su cadencia interior que es a la vez lumínica y musical.

En este delicado equilibrio, sin embargo, por encima de la mismidad de las dos laderas, sin negarla sino casi surtiendo de ella, se pregona la primacía de la luz. Inmenso ojo abierto sobre las proliferaciones de su ser sin confines (fr.16), encarnación filosófica del Zeus *eurýopa* de la tradición, el dios heraclíteo contempla y sostiene en el ser todas las cosas.

Su mirada no sólo alumbra y deslumbra, sino también gobierna (fr.11 y 64), denuncia (fr.16, juzga y fulmina (fr.66). Su juicio es *separatio, krisis*: con la fogosidad que lo caracteriza, “separa del ser” y anonada. Su cólera es abrasadora, golpea y destruye como la más poderosa descarga de corriente (fr.11), pero a la vez incuba cristales tornasolados, brisas serenas y jóvenes vidas de inocencia primeval. Su rostro tempestuoso no es otro rostro tranquilo: su ser es uno y en él germian, sin oponerse, la vida y la muerte (fr.88)<sup>17</sup>, renovando en su alterna vicisitud el milagro del ser nuevo en cada día, como el sol (fr.6), pero como un sol que nunca se pone (fr.16).

Es justamente sobre esa bipolaridad, que se instaure su ser-nuevo; es ella que le confiere la perenne frescura de lo “principlial” que es ya, en el comienzo, *en tei arkhei*, todo-siempre<sup>18</sup>. Revive en él el mítico señor del rayo, Zeus *keráunios* (fr.64): su ser fulguroso se constituye en eje del universo, en súbitos relampagueos que nacen, ya de la viscosidad que borbotea en las entrañas de la tierra, ya de la

<sup>16</sup>Ellos son: fr.26: *phaos*; fr.56: *tà phanerá*; fr.54: *harmoníe aphanés*; frgs. 99,6,3, 94: *hélíos*; fr.120: *Zeus aithrios*; fr.106: *hémere euphroné*; fr.15: *Háides Diónysos*; fr.30: *pyr aéizoon*; fr.31: *pyr metreómenon*; fr.76: *pyr zon ton allon thánaton*; fr.90: *pyr antamei bómenon*; fr.66: *krinóun kai katalepsómenon*; fr.64: *keráunós oiakizón*.

<sup>17</sup>*Hen tautó t' eni zon kai tehnekós*.

<sup>18</sup>Cf. G.Colli, *op.cit.*, p.189: “Ogni dualità si raccoglie nel termine *arkhé*, dove el nascimento comanda”.

incandescencia de los meteoros. Como el fuego que se convierte en cenizas al caer desde lo alto o al ser proyectado en superficie desde la hondura, el dios oculta siempre dentro de sí la chispa que reatiza la luz.

Es claridad que engendra las cosas y destaca sus contornos, encontrando en sí la entera gama de las tonalidades; que descubre la belleza del universo en el que todo luce la inmejorable perfección de lo divino; que se asoma temblorosa en todos los candiles, enciende reflejos en todos los cristales, hace de cada cosa un espejo de su faz. Es luz que despierta al soñoliento, que sacude al dormido, que llama al que aún no sube a la vida, para que, desde las oscuras lejanías, se prepare a disfrutar del goce del ser.

#### 1.2.4. *El dios que impera (ánax).*

El dios heraclíteo es *ánax*, *patér* y *basiléus*<sup>19</sup>: señorío, paternidad y realeza le corresponden de derecho. *Ánax* es un viejo término micénico utilizado para designar al dios o al soberano; originariamente de origen religioso y luego pasado al orden político y social, define al dios como señor, amo y maestro; y también como protector, defensor y salvador. Siguiendo la tradición, Heráclito lo atribuye a Apolo (fr.93), pero tras él no es difícil reconocer las facciones del dios sin apelativos. El dios, por lo de más, no es propiamente nombrado. Sólo se hace referencia a su oráculo y a la residencia del mismo, Delfos. Implícitamente, a través del acto de señalar, *semainein* que le viene atribuido y del que os ocuparemos más adelante, se hace referencia también a la piedra sacra que es símbolo de su poder vaticinante. La ambigüedad está enraizada en su naturaleza. Expresa su señorío a través de la palabra oracular. Habla por enigmas: es, el suyo, un decir que oculta y un celar que devela. Su venerabilidad es acrecentada por el misterio que lo rodea. Su imperio procede desde adentro. Poderes ínferos y superiores confluyen en su figura desprovista de contornos.

*Patér* y *basiléus*, por su lado, son nombres atribuidos a *Pólemos*, el dios-combate, dinámico y fecundo suscitador de ser (fr.53). *Pólemos* es el dios en su aspecto irruente y fogoso, y deja traslucir su ardiente naturaleza ígnea<sup>20</sup>. Heráclito

<sup>19</sup>Los tres términos son antiguos y se encuentran en las tablillas micénicas bajo las formas: *wanaka*, *pate*, y *quasireu*; de los tres, el único que no es generalmente atribuido a los dioses es *basiléus*. *Ánax* y *basiléus* parecen ser préstamos lingüísticos, *patér*, en cambio, está ampliamente difundido en toda el área indoeuropea.

<sup>20</sup>Jaeger, W. *Teología*. P.120: "La hostilidad y choques de fuerzas contrarias – una de las grandes experiencias de la vida humana – se encuentra aquí que es el principio universal que gobierna todos los

parece destacar estas características como aquellas sin las cuales no puede haber generación ni soberanía. La violencia del ser, debidamente controlada y canalizada, está en la base de la transmisión de la vida y de la realeza. *Pólemos* infuria, pero de esa furia algo siempre viene a luz; algo vivo, bello y necesario. Sorprende un poco la elección del término *basiléus* en este contexto sacral, no por su significado, mas por el hecho de que no suele aplicarse generalmente a la divinidad. No sorprende, en cambio, la elección del término *patér*, el más frecuente epíteto de Zeus, el dios que extiende su señorío incontrastado sobre los hombres y los dioses. Independientemente de su proyección en el espacio sobre el cual se ejerce la soberanía, las tres palabras iustran el imperio del dios, su especialísima y arquetípica dignidad real, sea ella religiosa, doméstica o política. Son nombres concretos, a diferencia de otros como *lógos* y *gnomé*, que son nociones personificadas, cuyo imperio se ejerce sobre la totalidad de los entes cualquiera que sea el orden al cual pertenecen. Los últimos tres términos con los cuales heráclito ilustra el imperio del dios son *pýr*, *plegé* y *keranós*, y pertenecen al léxico del fuego. Puesto que éste es, a la vez, un elemento físico y un concepto simbólico intelectual, es natural que su poderío se despliegue sobre ambos dominios. El dios que se esconde tras esos tres nombres es el más grande de los dioses tradicionales, el del día dador de vida y el del rayo dador de muerte, *Zeus áithrios* y *keráunios*. Así cada uno de los antiguos dioses regala al dios heraclíteo aquello que mejor simboliza su función rectora, y con ello fortalece y consagra su mandato.

### 1.3. Los rasgos internos del dios

Son éstos los de más difícil individuación. Hemos visto que el ser divino es inasible. Los develamientos, *epiphaneiai*, con los cuales el dios se deja ver en instantes privilegiados, son de tan corta duración y de tal intensidad, que es muy difícil para el hombre especular sobre su aparición con lucidez. La plenitud de la experiencia lo excede. Queda en él, sin embargo, el impacto de esa imprevista “presencia“. Heráclito encuentra en el participio el instrumento más adecuado para expresar el ser del dios. Despojado de toda determinación que no sea la que expresa el verbo en puridad, éste capta simplemente el estado del dios espejado por el tema verbal (*eonti*, *eontos*). Cuando el participio es sustituido por un nombre,

---

reinos del ser. La guerra resulta así en cierta forma la experiencia filosófica primaria de Heráclito (...); cuando Heráclito llama a la guerra “la madre y la reina de todo”, la entroniza como verdadera señora del universo”.

sustantivo o adjetivo, esse nombre aún conserva el recuerdo de su origen verbal (*aión, physis, Zen, athánatoi, aéizoon*).

### 1.3.1. El 'siente' (*ho eón*)

Fr. 63: ἔνθα ὁ ἐότι ἐπανίστασθαι  
καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώπων καὶ νεκρῶν

“Allí delante de Aquél-que-es, se levantan  
y llegan a ser custodios vigilantes de vivos y de muertos”<sup>21</sup>

El fragmento se refiere a los héroes y a su vida después de la muerte. Aquí el dios de Heráclito es simplemente “El que es”. Ninguna metáfora lo obscurece. Es el ser en su estar siendo, el existir en su sentido fuerte<sup>22</sup>. En una escena cristiana, *ante litteram*, las almas de los caídos en batalla, transformadas en una suerte de ángeles de la guardia (*phýlakes*), se yerguen ante él para rendirle homenaje. Participando, en su nueva condición, del ser-siempre, fundan, en el contacto directo con él, su tuición sobre la vida-en-la-vida y sobre la vida-en-la-muerte. El fragmento hace un nuevo aporte a nuestro intento de aproximación al dios. Al ser “El que es”, el dios custodia y conserva en el ser a todos los entes. Los *phýlaes*, centinelas suyos, montan guardia para que ellos sigan siendo más allá de la muerte. El *eón* es un puro enfoque en el núcleo del dios y es no obstante, personalísimo. Posee la majestad del ser-más y la autoridad del ser superior y mejor. Esta figura sin contornos, aprisiona una enorme fuerza y un brillo deslumbrador. Conjuga solemnidad y sencillez. Es ícono semántico de rara sugestión.

### 1.3.2. “El siempre siente”: el Eterno (*Aión*)

Fr.52: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων [...]

“Aión es un niño que juega ...”

<sup>21</sup>La *lectio facilis*, que da a *eonti* un valor adverbial (“en realidad”), le resta fuerza al testimonio de Clemente. Me parece que Heráclito usa por lo general el participio en sentido fuerte. Colli, *op.cit.*, p.81, refiere *eonti* a Hades y traduce: “E di fronte a lui, che sta laggiù, si drizzano, e diventano custodi che vegliano sui vivi e sui morti”. El verbo *epanístamai* +dativo suele tener el sentido de “ir en contra de”, pero *anístamai* por separado, indica simplemente el “levantarse”, y *epí* se deja traducir sin dificultad “frente a” o “en honor de”.

<sup>22</sup>Es también posible entrever al dios como “siente”, *éon*, esta vez en neutro, en el segundo hemistiquio del fragmento 18, que se deja leer de este modo: “Inexplicable, lo siente, y difícil de hallar”..

*Aión* es contracción de *aiéi eón*<sup>23</sup>, “el que es siempre”, simbolizado en un niño que juega el juego infinito del ser. El crecer del niño, que se articula en los múltiples aspectos de su “ser en el tiempo”, remite al dinamismo de una existencia fuerte fuera del tiempo y a la suscitación de la serie infinita de las existencias fragmentadas que guardan, no obstante, el lustre y el sello del que las ha suscitado. Es el siempre siente. Se despliega a lo largo de un tiempo circular, a la vez siempre abierto y siempre cerrado. Siempre abierto, si pensamos su circunferencia como curva línea perimetral de un ser finito. Siempre abierto, si la pensamos como halo, entre opaco y radiante, de momentos no acotados. Ser que fluye y permanece, *Aión* se desliza continuamente entre la movilidad del ir vagando tras la estela del siempre-siempre, y la fijeza del estar anclado a las amarras del siempre-ahora. Es presencia no agotable en un ahora que está continuamente desplazándose a lo largo del siempre. Es así como aletea sobre las coordenadas del tiempo, “siendo” en cada uno de sus instantes, y exigiendo ser pensado “siente” en vaporosos lazos atemporales. Es así como está encardinado todo en cada momento pasajero, sin que nada le falte de su plenitud, mientras éste “sea”. El Eterno: germinación perenne.

### 1.3.3. *El que germina (phýsis)*

El dios es “el que germina” y “el que hace germinar”. Heráclito usa un nombre femenino muy transparente para expresar la idea de la fecundidad del dios, el de la naturaleza (*phýsis*) dispensadora de vida y de ser<sup>24</sup>. Que no se trate de la simple

<sup>23</sup>El término significa “fuerza vital”, “vida” y originariamente acompaña o sustituye *psykhé*. Pasa luego a significar la “duración de la vida”, la “vida imperecedera” y finalmente la “eternidad”. Festugière, citado por Chantraine bajo la voz *aión* de su *Dictionnaire Etymologique*, cree que el paso del significado de “vida” al de “eternidad” se debe al imponerse la doctrina filosófica del cosmos-dios. Es probable que *aión* haya sido un viejo tema en os/es, y que el adverbio *aiéi* haya sido el locativo del tema en *es. Aiéi* significa “siempre”, pero también “cada vez”. Ya sea el nombre, ya sea el adverbio nacen de la raíz *+aiF/+aiw*. En latín tienen sus correspondientes en los términos *aevus*, *aetas*, *aeternus*. Benveniste acerca *aión* y *aevus* a *iuvēnis*, *iuvencus*, *juventa*, *Iuvenis*, en efecto, es el “el que está en la plenitud de la edad y, por ende, en la plenitud de la fuerza vital”.

<sup>24</sup>Fr.123: *phýsis krýptesthai philéi*. La raíz indoeuropea de *phýsis*, *+bhu*, “empujar”, ha evolucionado paulatinamente en el sentido de “devenir”, y ha terminado por integrarse a *einai*, que carecía de las formas de pasado, en el aoristo *ephyn* y en el perfecto *péphyka*. Están presentes en *phýsis* los significados de ‘tierra’, ‘suelo’, ‘mundo físico’, ‘planta’; de ‘raza’, ‘especie’, ‘tribu’; y de ‘crecimiento’, ‘estatura’, ‘prestancia’. El sufijo de acción, *sis* captura ese “empujar para salir fuera”, ese “crecer y ese “ser”, en su “estar siendo”. El suelo en que algo germina, el germinar y aquello fuerte y lozano que germina, llegan a constituir una unidad viviente. Bella y ajustada al étimo, la interpretación de Colli, *op.cit.*, p. 188: “La physis fa risplendere l’apparenza, carica il sensibile di vibrazioni interiori. In *phýsis* c’è una radicale allusione all’interiorità e all’indeterminatezza, velate e al tempo stesso riflesse nel sensibile (l’origine di questa significazione va cercata in Heráclito)”.

naturaleza física aparece manifiesto. Aquí *phýsis* es igual a *lógos*, y *lógos* es igual a *theós*. Heráclito alude a la constitución interna de la ‘natura’ vista en su capacidad de crecer y de hacer crecer. Celosa de sí, ella oculta y protege su misterio, sustrayéndose a la indiferencia o a la profanación. Su desocultamiento, cuando se da, requiere, para ser contemplado, de ojos limpios y de corazón bien dispuesto. Ver al ser en su verdad es privilegio de pocos. Su esquivez y recato revelan una suerte de innato pudor (*aidós*), una delicadeza que es indicio de pulcritud interior. ¿Qué maravilla se ofreció a la lúcida razón del efesio para que nos diera, en sólo tres palabras, esta espléndida síntesis? Y que maravilla intuyó que se le negaba, haciéndolo soñar con los *invisibilia* (*harmoníe aphanés*)?<sup>25</sup> La forma y la figura del ser debieron presentársele como una tosca corteza que dejaba adivinar una cosa viva, bella y deseable: el cuerpo sonoro del *lógos*, el cuerpo intacto del *theós*, dotado de la corposidad transparente de lo material-immaterial.

#### 1.3.4 *El siempre pre-s-ente* (hodie eón aéi)

Un nombre para esse ser que germina es el intraducible *lógos* que nos encamina hacia la comprensión del dios. De él dice Heráclito que “está aquí” ante nuestros ojos, al alcance de nuestros oídos. Y usa para eso un adjetivo demostrativo o indicativo que designa “lo que está cerca”. El dios es entonces, “éste que siempre está aquí”. Prescindiendo de sus “notas”, que pueden ser manifiestas o no serlo, lo que salta a la vista de inmediato es su pre-s-encia viva, a la vez patente y secreta. Hay una inteligencia de lo patente y una de lo secreto: nada hay más patente y más secreto que el *lógos*, la palabra-verdad (fr.1), y el dios que está oculto en ella y en ella se revela. Cuando se cree haberlo capturado, he allí que se desperdiga y difumina. Y es que al cogerlo se lo constriñe, y él no admite constricciones. El *lógos* está allí (*toude*), pero no se deja aprisionar. Porque no es un ente, es Aquél que hace que los entes “sean”. El ser no es una ‘operación’. Cuando decimos “el ser

<sup>25</sup>El fragmento 54: *harmoníe aphanés phanerés kreitton* contrapone “lo que se entrevé de lejos” y por eso es, de algún modo, obscuro, a “lo que muestra” y es, por lo tanto, manifiesto. *Phaos* es “luz”, *phasis* es “aparición” y a la vez “anunciación”, *phanerón*, como *phainómenon* es “lo que aparece”, “lo que la luz trae a presencia”, “aquello de lo cual hace posible el descubrimiento”. Están aquí en juego el fenómeno lumínico, el acto de sustraer el ser a la opacidad del no ser, descubriéndolo en su verdad, y el de apoderarse de él anunciando esa verdad y celebrándola. Para un estudio más completo remito a mi artículo: *La palabra como nombre del ser y cimiento del cosmos*. *Academia*. N.12, 1985, p.63-73. Un núcleo de indigencia debe anidar en el centro de la claridad, para que ella se torne esplendente ante las pupilas del *theorós* sin encandillarlas.

en acto”, empleamos mal la expresión. Ella supone al menos tres momentos: una potencia para ser, un latir del ser y una cesación de ser. Pero el dios oculto en el *lógos* es sólo “latir”. El alma escucha ese latir en los momentos mágicos en que caen sus defensas y en que ella permanece abierta a lo infinito. Palabra y verdad se confunden con Aquél que ‘dice’ la palabra y que ‘es’ la verdad, y la fusión es tan perfecta que no es posible distinguirlos. Heráclito logra detener al dios en su mostración el lapso suficiente para “verlo y decirlo” o para “oírlo y decirlo”. Lo cual no deja de ser una hazaña, puesto que desafía la contradicción que constituye el engastar en límites de tiempo a Aquél que ‘en’ y ‘por’ su ser funda el tiempo.

### 1.3.5. *El siempre viviente (Zen, aéizoon, athánatos)*

*Zen*, el sinónimo arcaico de *Zeus* (fr.32), deja ver tras de sí al vivir en su continuidad ilimitada<sup>26</sup>. Esto, que es un contrasentido cuando se aplica a las efímeras vidas de los entes, se puede decir del dios sin que se entre en contradicciones. Heráclito ha intentado mostrar esa peculiaridad de lo divino cuando há abordado el tema del alma, la cual pertenece a las dos zonas, la divina y la humana (fr.115 y 45). Si no es posible divisar los límites del alma, ¿cómo podían divisarse los lindes del dios? El nombre *Zen*, evocando el infinito presente del verbo vivir, permite al filósofo definir una duración que hace al dios “viviente” en todos los tiempos. Es el enfoque de su núcleo despojado de toda acepción accesorias, la nominación verbal que conjuga la personalización de un aquí y ahora concretos, y el desborde de todo aquí y todo ahora. No es fácil obtener una representación del “vivir-siempre” del dios. El vivir de los entes puede graficarse como la parábola arrojada por el arco (*biós*). Tiene un punto de partida, una trayectoria, un punto de llegada. Antes y después, más acá y más allá, simplemente “no es”. No es posible marcarla en un lapso o un espacio distinto de aquél en el cual efectivamente se despliega. Pero, ¿sería acaso posible siquiera imaginar ese vivir, si no nos remitiéramos con el pensamiento a otro, cuyos puntos todos intaernos a una trayectoria no acotada y encierran el empuje de la partida y el júbilo de la llegada? ¿A otro cuyas señas son al mismo tiempo “propulsión”, “vibración” y “destinación”? Porque cuando captamos la vida ella ‘es’ toda entera: y cuando se

<sup>26</sup>Aleación de la noción de empuje vital y de continuidad, presente en la raíz *+aiF*, y de la vida propiamente tal, propia de la raíz *+g<sup>w</sup> ye/ g<sup>w</sup> yo*, de *zen* y *zoéin* y de la raíz *+g<sup>w</sup> ey/ g<sup>w</sup> iy* - de *béiomai* y del latín *vivere*. A esta misma raíz se remonta también el adjetivo *hygiés*, “sano”, cuya vocal inicial *hy* evoca oscuro preverbo chipriota, o es derivada de *+su*, “bien”, que originó el adverbio *eu*.

apaga nada de ella ‘es’. Mientras presenciamos su *éparpillemet* percibimos su totalidad, y cuando ya no está dentro de nuestras fronteras, experimentamos la negación de esa totalidad y la indigencia del ser (*hola kai oukh hola*). La presencia y la ausencia de la vida-ahora penden de la “sistencia” de la vida-siempre. Del mismo modo el *aéizoon* del fragmento 30, ensanchado por la expresión arcaica *en-estin-estai* – que precisa las dimensiones del ser substrayéndolas a toda mensuración – y corroborado por el latido que une, en los *metra*, un encedimiento y una extinción que se cobijan mutuamente, suprime en el *aéi* los momentos terminales del *zoein*, sosteniendo al dios en un continuo vivir. Dibuja así la estela no segmentada del ser sempiterno, sano y lozano en cada lapso de la eternidad.

#### 1.4. Las ‘Concentraciones’ del dios.

El término ‘con-centración’ me há parecido más adecuado que el de ‘abstracción’ para indicar la densidad del ser que aquí se intenta perfilar. Las nociones de unidad, sabiduría, igualdad, separación e impenetrabilidad tienen en Heráclito especial intensidad y convertibilidad recíproca. Ellas son predicadas como “atributos” del Ser supremo. *Heis* y *hen*<sup>27</sup> expresan unidad, unicidad, unión, duración; *sophós* indica maestría, inteligencia, clarividencia<sup>28</sup>; *xynós* dice igualdad, simultaneidad, participación<sup>29</sup>; *kekhorismenon* separación<sup>30</sup> *anélpiston*<sup>31</sup>

<sup>27</sup>La raíz *+hems* de *heis* y *hen*, presente bajo la forma *+sem* en los términos latinos *semel* y *semper*, bajo la forma *+sam* en *hama*, y bajo la forma *+som* en *homós* y en los términos latinos *similis* y *simul*, alude a una “conjunción”, a una semejanza e igualdad que se revierten sobre sí mismas.

<sup>28</sup>Pierre Chantraine rechaza el parentesco entre *sophós* y *sapha*, y no menciona el término *tuog<sup>w</sup> hós*, “clarividente”, citado por Hofman en su *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, R. Oldenbourg Verlag, München, 1971. *Sophós* significa “hábil, diestro, idóneo”, “atinado, prudente, ingenioso”, pero pasa luego a tomar el sentido de “sutil, profundo, oscuro”.

<sup>29</sup>El adjetivo se acuña a partir de la preposición *xyn/syn*, y es como una extensión de ella, como lo es *koinós* de *cum/com* + *yos*. Hay, sin embargo, otras hipótesis que explorar: para *xynós* se evoca *xyo*, “tocar”, y para *koinós*, el homérico *keion*, “partícipe” y las palabras compuestas latinas *com-es* y *communis*.

<sup>30</sup>El verbo *khorizo* nace del adverbio-preposición *khorís/khori*, cuyo sentido primario es “en un cercado aparte”. Ésta, a su vez, puede remontarse a *khéros*, “vacío” y *khéra*, “viuda”, y por tanto indicar soledad y aislamiento, o puede reflejar el sentido local de *khora*, “región” y *khorós*, “espacio limitado reservado a una determinada actividad”, por ejemplo, a la danza. Y puede entenderse ese espacio, ya sea como despejado y vacío, ya sea como cerrado, ya como cercado (*khoros/khortos*).

<sup>31</sup>*Anélpiston* es “lo que no se espera”, “lo imprevisto”. Habrá que tener presente que la espera puede estar unida al temor o al deseo, o a ambos. La raíz presenta toda la gama de la alternancia vocálica: *+wel*, en *Féldomai* y *Féldomai*, “esperar” y “desear”, y en el latín *velle*, “querer”; *+wll-e*, en *len*, “anhelar”; *+wol*, en el perfecto *eólpa*, y en latín *volup*, “gustosamente”; *+wa*, en *álpnistos*, “deseado” y en cretense *alpar*, “cosa agradable”.

*anexereuneton*<sup>32</sup> y *áporon* inaccesibilidad<sup>33</sup>. El ser es para Heráclito radicalmente uno, poseedor de entendimiento y creador de belleza, igual a sí mismo y abierto a todo enlace y participación, y a la vez lejano e inescrutable. Esto coloca más arriba de la escala de los seres que “son”, constituyéndolo en principio de su existir.

#### 1.4.1. Lo uno (tò hén)

Convendrá tener presentes para aprehender lo *hen*, fragmentos de la unidad<sup>34</sup>. Lo uno, lo uno solo, lo uno mismo, lo uno todo, lo primero y principal referidos al dios, son variaciones sobre el tema. La insistencia de Heráclito en el uso del pronombre “uno”, siempre o casi siempre en neutro y en posición destacada, denota un particular interés en subrayar la unidad del ser divino, inasible para el hombre, pero que es posible divisar bajo el nombre de la más alta entre las divinidades tradicionales<sup>35</sup> a cuya ley es justo someterse<sup>36</sup>, cuya presencia hay que descubrir en todo lo real porque todo tiene en él la raíz de su ser<sup>37</sup>. Ese todo puede indicar multiplicidad, sucesión, oposición, pero en ningún caso niega la unidad<sup>38</sup>; por el contrario, la ratifica. Ella es fecunda, y no estéril; dinámica y no inmóvil; incorpora a lo otro sin renunciar a lo suyo. Es unidad paradigmática<sup>39</sup>, que al mismo tiempo se reduce a una intrínseca simplicidad y se ensancha para dar cabida a la ‘compleción’ universal. Lo singular y lo colectivo, no alternada sino simultáneamente, componen su fisionomía. Un movimiento circunscrito se gesta desde siempre en su intimidad (fr.10). Vive de ese latir y combina la procedencia, la permanencia y la destinación en un circuito que guarda las huellas de su ser-uno. Una unidad itinerante a lo largo y ancho de su ser sin espacio y sin tiempo, sin

<sup>32</sup>*Anexereuneton* procede *aná-ex-ereunao*, y éste último, de la raíz +*ereF* de *eréo* y *éiromai*, ampliada en +*ereF-en*. Hofmann descubre una relación con unos términos indogermánicos nacidos de la raíz +*reu/rau*, “intentar, experimentar, investigar”.

<sup>33</sup>*Aporon* deriva de una alfa primitiva y del verbo *poréin*. La raíz de éste último es la de *peiro*, “perforar”, *poros*, “paso, apertura”, y *pérnemi*, “vender, transportando la mercadería de un lugar a otro”. *Aporon* es aquí “de paso difícil”, “embarazoso”, en el sentido que el hombre no tiene los recursos para enfrentar el camino.

<sup>34</sup>Ellos son: Fr.50: *hen panta einai*; Fr.10: *kai ek panton hen kai ex henós panta*; Fr. 51: *diapherómenon heoutoi symphéretai* (donde la noción de unidad se desprende del contexto, sin ser léxicamente presente); Fr.88: (*hen*) *tautó t’eni*; Fr.57: *esti gar hen*.

<sup>35</sup>Fr.41: *hen to sophón*; Fr.32: *hen to sophón mounon*.

<sup>36</sup>Fr.33: *Nómos kai bouléi péithesthai henós*; Fr.114: *hypó henós tou theiou*.

<sup>37</sup>Fr.50: *hen panta einai*; Fr.10: *ex henós panta*; Fr.1: *ginomenon panton katá ton logon tonde*.

<sup>38</sup>Cf. Heidegger-Fink, *Heráclito*. p. 73.

<sup>39</sup>Cf. Jaeger, W. *Teología de los primeros filósofos griegos*. p.125.

volumen y sin superficie, que, de una manera oscura para nuestros sentidos obtusos, origina todo aquello que está sometido a las coordenadas de lo que llamamos real. Una principalidad descarnada y sucinta, acendrada y recogida en sí<sup>40</sup>.

#### 1.4.2 Lo sabio (tò *sophón*)

Heráclito, como ya hemos visto, hace del Ser supremo el objeto primero de su especular. Intenta explorarlo desde distintos ángulos y le atribuye distintos nombres. Entre ellos *to sophón* es uno de los más sugestivos. Como un poeta es *sophós* en el arte de componer versos, y un músico en el de componer melodías, así, y mucho más que todos los músicos y los poetas, el dios es *sophós* en el imperio del mundo. Para no costreñirlo dentro de lindes inadecuados, el filósofo sustantiva el adjetivo neutro<sup>41</sup>, ensanchando así la noción que intenta dibujar. “Concentración” racional, al igual que *lógos*, quizás le preceda, en la medida en que la idoneidad<sup>42</sup> precede a la realización y tiene parte en su formación. *To sophón* aparece desligado de todo<sup>43</sup> y unido a todo<sup>44</sup>. Conoce, él sólo, la inteligencia (*gnome*) que gobierna todas las cosas, porque “es” *gnome*, y se conoce a sí mismo. Su unicidad (*mounon*) es afirmada vigorosamente. Su aislamiento lo coloca al otro extremo de los *panta* que están bajo su mando (fr.41). Anida en él la gama ilimitada de las *gnomai* (fr.78) que los humanos anhelan en vano poseer. También aquí se insinúan ciertos rasgos individualizantes: Uno y libre, *to sophón* exige que se le nombre; reclama un tú que lo reconozca y glorifique. Sabiduría<sup>45</sup> es también claridad y belleza<sup>46</sup>; y el dios es y

<sup>40</sup>Lo Uno es también, a veces, encarnado en el Uno al que todo y todos deben obedecer. Así en el fragmento 33 Heráclito dice: “Hay también ley en obedecer la voluntad de uno”. Heráclito, comenta Jaeger que es el autor de la traducción del fragmento --- siente que necesita poner esta norma universal que considera como una expresión del cosmos mismo, en conexión con la idea de que el sumo principio es uno solo, implicada por su concepción de un solo gobernante divino”. *Teología*. p.128.

<sup>41</sup>También aquí se insinúan ciertos rasgos individualizantes que permiten entrever al Ser sabio dentro de los lábiles e insabiles deslindes del *to*.

<sup>42</sup>*Sophós* se dice de Hefesto, de Pallas Atenea, de las Musas, e indica la “disposición a”, la “capacidad para”, la “habilidad” sin la cual nos es posible llevar a cabo la obra.

<sup>43</sup>Fr. 108: (...) *sophón esti panton kekhorismenon*.

<sup>44</sup>Fr. 41: *hen to sophón epístasthai gnomen \* hotee kybernesai \* panta diá panton*.

<sup>45</sup>Fr.32: *hen to sophón mounon légesthai ouk ethelei kai ethelei Zenós ónoma*. No estoy de acuerdo con la traducción de A Cappizzi. *Eraclito e la sua leggenda*. Roma: Ed. dell'Ateneo&Bizzarri, 1979: (Quando invece) l'única cosa saggia è che sia pronunciato, voglia o non voglia, il nome di Zeus”.

<sup>46</sup>Fr.83: *Anthropon ho sophótatos pros theón pithekos phaneitai kai sophíai kai kallei kai tois allois*. Es interesante notar cómo el corazón y la mente del hombre griego no pueden disociar lo divino de lo bello, de lo sabio, de toda otra cualidad que indique perfección; y cómo todas esas cualidades resultan ser convertibles entre sí.

esparce en el mundo ambas cosas (fr.124), pero los ojos empañados de los hombres sólo ven en razón de su medida, a muy corta distancia<sup>47</sup>. Sin embargo, insipiencia y sabiduría, frente a frente, colaboran en la configuración del universo<sup>48</sup>. Incansable luchador contra la necedad, Heráclito termina por admitirla dentro de su mundo y pide a la sabiduría que se haga cargo de ella<sup>49</sup>. *To sophón* se torna paradigmático término de parangón; siendo diafanidad y penetración, sustrae el brillo a la oscuridad: tacha lo real de la tabla del no ser y lo anota en la columna del ser. El dios de Heráclito se perfila como piedra de toque y punto de referencia absoluto. Aunque haya recorrido entero el camino de la sabiduría, aunque haya aprendido a articular todas las palabras, el hombre está a años-luz del dios: sus virtudes palidecen en comparación con el. A la mente humana le resulta difícil pensar esa distancia que se pierde en la lejanía de lo desmesurado. Ella, al traspasar los límites de lo imaginable, establece un desnivel que impone un salto de categoría: como lo animal es “otro” con respecto al hombre, así humano es “otro” con respecto al dios (fr.83). Éste tiene señorío incontrastable sobre el conocimiento, que se le presenta en total claridad y evidencia porque es su propio reflejo. Es *sophós* por definición. Lo testimonian su ardor apasionado, su fogosidad, su vehemencia. Siendo el *phronein* la más alta virtud humana (fr.112)<sup>50</sup>, la sabiduría se le escapa al hombre más sabio porque le pertenece al dios de suyo (fr.41)<sup>51</sup>: esa misma pertenencia marca los rasgos inconfundibles de su ser ígneo<sup>52</sup>.

#### 1.4.3. Lo común (tò xynón)

<sup>47</sup>Fr.102: *toi men théoi kalá panta kai agathá kai díkaia, anthropoi de ha men ádika hypeiléphasin ha de díkaia*. Cf. también el irónico fr.124: *hosper sarma eikéi kekhymenton ho kállistos kosmos*.

<sup>48</sup>Fr.75: *toús kathéudontas ergatas einai kai synergous ton en toi kosmoi ginomenon..*

<sup>49</sup>Fr.71: *memnesthai de kai tou epilanthanomenou hei he hodós agei*.

<sup>50</sup>Cf. Jaeger, W. *Teología*. p. 115.

<sup>51</sup>Cf. también la *lectio eidenai* del fragmento 5), que Manzzantini traduce: “Non a me (semplicemente), ma alla verità parlante dando ascolto, è cosa saggia convenire che l’ Único sa tutte le cose”.

<sup>52</sup>En el fragmento 118 Heráclito atribuye la máxima sabiduría y excelencia al alma “seca”, *aué*, porque en ella se hace más visible su participación en el *pyr*. El fragmento dice: *aué psykhé sophotate kai ariste*. A Capizzi sustantiva *aué* y traduce: “Luce secca e l’ anima migliore, la più sapiente”. *Op. cit.*, p.73.

Consideraré aquí en su conjunto los fragmentos pertinentes a "lo común"<sup>53</sup>, teniendo en cuenta que las realidades a las cuales el adjetivo *xynós* está atribuido, el *lógos*, el *nómos*, el *kósmos* y el *pólemos*, no son sino otros tantos nombres del dios. Podríamos unir las primeras dos y las últimas dos de estas realidades, y decir que esa afinidad, esa común tendencia a la participación y al consenso, que está en *tò xynón*, puede pensarse, por un lado, en el ámbito lógico y normativo, por el otro, en el ámbito físico y existencial. Pero, en verdad, esas cuatro nociones son diferentes aspectos de una sola, y, ya que prevalezca su analogía, ya que sobresalga su oposición, es posible reunir las en modos distintos sin que se pierda su interrelación. El dios las abarca dentro de su unidad complexiva. Las raíces de los cuatro términos, *+leg*, *+nem*, *+kon*, *+pal*<sup>54</sup>, permiten dibujar con precisión los rasgos del ser que es *xynós*. Él recoge en unidad las cosas, las cuales "son" porque tienen parte en él, (*+leg*); las alimenta y les asigna la porción de ser que les es reservada (*+nem*); les otorga una forma acorde a su naturaleza (*+kon*); y las pone en movimiento (*+pal*). Su voz las recoge (*+leg*); las reconoce como verdaderas (*+nem*); las proclama con solemnidad ratificando su existencia (*+ken*), porque siente en ellas las pulsaciones de su propio ser (*+pel*).

#### 1.4.4. Lo separado (*tò kechorisménon*)

Fr. 108 : [...] σοφόν ἔστι πάντων κεχωρισμένον  
"Lo sabio es separado de todo".

<sup>53</sup>En los fragmentos 2, 103, 113, 114, 80, 89, el término es explícito; en los fragmentos 72, 30 y 88, es implícito: Fr.2 : *tou logou d'eontos xynóu*; (...) fr. 103: *xynón gar arkhé kai peras*; fr.113: *xynón esti pasi to phronéin*; fr.114: (...) *toi xynói panton*; fr.80: (...) *ton pólemon eonta xynón*; fr.89 (...) *hena kai koinón kosmon einai*; fr.30 : *kosmon tonde, ton autón hapanton*; fr.88: (*hen*) *tautó t'eni zon kai tehnekós*; fr.72: *hoi málista dienekós homiloúsi logoi*.

<sup>54</sup>La raíz *ken/kon* de la cual proceden muy probablemente *kosmos* (de *konsmos*) y el latín *censeo*, significa "declarar formal y solemnemente", "expresar algo en la forma prescrita", y conlleva un sentido jurídico o religioso. El *ensor* romano debía pronunciarse oficialmente sobre la persona o los bienes de cada ciudadano. En sánscrito esa misma raíz origina un nombre que se aplica al relato del Veda, en tanto que "canónico". Ernout et Meillet adjudican a la raíz *+leg* un sentido técnico, sin duda religioso y político: por ejemplo, el de convocar una asamblea nombrando en voz alta a sus miembros. E. Benveniste, en su *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. p. 85, dice a propósito de *+nem* : "La notion que nous dégageons ici est celle du partage légal, un partage exclusivement commandé par la loi, la coutume ou la convenance, nom par décision arbitraire". De ella han salido los sentidos de "habitar", "alimentar", y "dirigir", por lo cual da origen a una gama de términos de lo más variado: desde *nomos* y *nemésis*, hasta *nómisma* y *nummus*, hasta *numerus* y *nomé*; el sentido de "reconocer como verdadero" la lleva del ámbito físico y político al racional. La raíz de *pólemos* es *+pal+pel/pla/ple* y se encuentra en *pelemizo* y *pallo*, "agitar, lanzar la suerte, brincar, vibrar", poner en movimiento", y también en *pímplemi*, *pleres*, *plethos* y *polýs*, que conllevan la idea de plenitud y abundancia.

El participio *kechorisménon* introduce en un espacio *sui generis*<sup>55</sup> en el que ha acontecido el emplazamiento del dios. El dios está signado por la lejanía, que lo despoja de toda connotación individuante. Instalado en el ser, no necesita más. *Kekhorismenon* es 'lo que está aparte', separado de todo, y que se distingue de todo por ser del todo diferente. Heráclito sostiene que ninguno de los sabios que han expuesto sus *logoi* antes que él, ha llegado a vislumbrar la naturaleza del dios. Se lo ha impedido ese distanciamiento, ese permanecer apartado, por su cuenta<sup>56</sup>. Es propia de él esa particularidad que lo hace solo y único. La paradoja reside en el hecho que ese *hen*, *mounon*, *kechorisménon* es exactamente el mismo que el *to xynón*, en su doble acepción de *koinón* y de *xyn nooi*. ¿Cómo explicar la aparente contradicción? Intentaré hacerlo: lo que hace al ser-siempre "separado" de todas las cosas, es ese "siempre" que lo caracteriza. Lo que hace común es, en cambio, su "estar siendo", es decir, el latido del ser, igual en todo. Y viceversa, lo que hace a los seres-que-son-aquí-y-ahora distantes del ser-siempre, es ese "aquí y ahora" que los define; y lo que los hace iguales a él, es, otra vez, el latido del ser que palpita en cada uno de ellos ya antes de identificarlos como esto o aquello. Y si con Heidegger admitimos la identidad *xynón-xyn nooi*<sup>57</sup>, entonces *kechorisménon* será el ser-siempre del que la lejanía difumina los contornos, y *to xynón* será lo que se manifiesta al intelecto como afín a su naturaleza luminosa racional y que sin embargo lo ciega debido a la pureza de esa luz y de esa razón.

Así resulta ser el dios para el hombre "lo absolutamente separado", "absuelto", y a la vez "lo absolutamente íntimo" y "familiar": aquello inaccesible en cuya búsqueda fracasan todos los intentos, y aquello entrañable con lo que el hombre tropieza a cada instante, con el que se mezcla y se reconoce, con el que conforma una asombrosa unidad. Lo ordinario y lo extraordinario conviven en él, lo

<sup>55</sup>*Kekhorismenon* evoca el *témenos* y *templum*, espacios aislados y recortados, consagrados a la divinidad, a la vez lejana y cercana a los hombres. No puedo estar de acuerdo con la interpretación de A. Capizzi, *op. cit.*, p.69, que desacraliza el texto entendiéndolo: "(...) nadie llega a tal punto de insensatez de creer que es sabio lo que está separado de todas las cosas", y en la nota 10 de la misma página agrega: "(...)è chiaro che Eraclito, pur poco fiducioso nell' efficacia dei discorsi orali (...) mette in evidenza come neanche tali discorsi arrivassero fino a sostenere un simile sciocchezza".

<sup>56</sup>El fragmento completo dice: *hokos on logous ékousa, oudéis aphikneítai es touto hoste ginoskein hoti sophón esti panton kechorismenon*. Hay que tener cuidado con este participio. Heidegger, en su célebre Seminario, p.36, critica a Jasper el cual, refiriéndose a él, habla de transcendencia, afirmando: "Esta interpretación del *kechorismenon* como transcendencia es totalmente desacertada".

<sup>57</sup>Heidegger-Fink, *op. cit.*, p.37.

configuran, y nos configuran, de un modo, en él acabado y sin mengua; en nosotros reducido y angosto, pero congénere<sup>58</sup>.

#### 1.4.5. Lo inesperado (*tó anélpiston*)

Fr. 18 : ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον,  
οὐκ ἐξευρήσει,  
ἀνεξερεύνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.

"Si no se espera lo inesperado, no se hallará.  
impenetrable es 'lo siente' y sin caminos que lleven a él. "

Es posible sorprender al *eón*, esta vez sometido a una abstracción mayor (*eón*), en este fragmento que señala su inasibilidad y pone como condición de cognoscibilidad el "estar a la espera". La *lectio facilis* traduce *eón* con un simple gerundio, mas no creo traicionar al Efesio viendo allí semioculto el nombre del ser. La forma participial, en presente, indica la duración de su "estar siendo"; el neutro conserva la indeterminación propia de aquello que no se deja fácilmente definir. Tal exégesis sólo implica la colación de unas comas, y sabemos cuán gustosamente Heráclito las omitía.

Los tres adjetivos del fragmento abren las puertas a una suerte de vía negativa de comprensión de lo divino. "Lo que es", *eón*, se presenta como cerrado a la investigación, como no asible, no explorable, no accesible; pero esas negaciones se borran ante la expectación, el deseo y la esperanza. Para emprender el camino de la búsqueda es necesaria una disposición previa. Hay que ir horadando y perforando<sup>59</sup> la roca inexpugnable del ser. Aparecerá un sendero que permitirá atravesarla y, al otro lado, muy lejos, donde termina la región de lo visible, más allá de todo, podrá contemplarse su lumbre serena. Esperando, deseando; preguntando, escudriñando, oteando, cuestionando<sup>60</sup>, el hombre encontrará lo que su corazón anhela. *Deus absconditus*, el *eón* heraclítico se pone a sí mismo como premio para aquél que se lanza tras sus huellas con todo el arrojo del que es capaz, y se perfila como la única incógnita capaz de generar una incontenible fuerza de atracción. La confianza, *pistis*<sup>61</sup>, es el resorte que permite llegar a ese dios, inescudriñable concreción de una inmaterialidad que aún se resiste a ser pensada.

<sup>58</sup> Cf. JEANNIERE, A. *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*. p. 47.

<sup>59</sup> Ver nota 31 sobre la etimología de *áporon*.

<sup>60</sup> Ver notas 29 y 30 sobre la etimología de *anélpiston* y *anexeréuneton*.

<sup>61</sup> Fr. 86: *allá ton men theion pollá apistiei diaphynganei me gignóskesthai*. La palabra *pistis* tiene la misma raíz de *péithomai*, "ser persuadido", "tener confianza", "obedecer": *+bheid/bhid; pistós* es, a la

**EL DIOS DE HERÁCLITO**

---

vez "aquél que confía"y "aquél en el cual se confía". Al no confiar, el hombre se cierra el camino hacia el conocimiento del dios.

**KLÉOS N.1: 63-88, 1997**

86

Esta paginação não deve ser usada como referência.  
Para citação bibliográfica, utilizar a paginação da edição impressa,  
disponível em versão escaneada em <http://www.pragma.kit.net/kleos.html>