

JUOZAS ZARANKA  
Departamento de Filosofía  
Universidad Nacional  
Bogotá.

## EL ὄνομα

### EN LA FILOSOFIA DE HERACLITO\*

Se ha demostrado que al logos de Heráclito deben atribuirse varios valores: el ontológico, el ético, el lógico y el lingüístico. Si enfocamos la atención en este último valor (sin perder de la vista los demás), resulta justificable la reflexión sobre el papel que desempeña en la filosofía de Heráclito una parte del logos lingüístico que es el ὄνομα, - el nombre. Este sustantivo se lee en tres fragmentos: 23, 32 y 48 de la edición de Diels-Kranz, mientras que el verbo derivado de él: ὀνομάζεσθαι, - "denominarse, ser llamado", se encuentra en el fragm. 67<sup>1</sup>.

El texto de este último, transmitido por Hipólito en la *Refutación de todas las herejías* (IX, 10, 8), es el siguiente: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τὰναντία ἅπαντα. οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιούται δὲ ὄκωσπερ [πῦρ], ὅποταν συμμυγῆι θνώμασιν, ἀνομάζεται καθ' ἥδονην ἐκάστου; - "Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-ham-

\* Los fragmentos de Heráclito se citan según H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Zürich-Berlin, 1964<sup>21</sup> (abrev. DK); también ha sido consultado: M. Marcovich, *Heraclitus, Greek Text with short Commentary*, editio maior, Mérida, 1967, 665 págs.

<sup>1</sup> En la epístola 58,22 de Séneca en que se transmite el célebre dicho de Heráclito: "In idem flumen bis descendimus et non descendimus" - "Bajamos dos veces al mismo río y no bajamos", se añade el comentario: "Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est" - "Permanece pues el mismo nombre del río, pero el agua ha pasado". La explicación debe ser de Séneca o de algún comentarista de Heráclito. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1967 (=1962), vol. I, pág. 491, supone que ella podría ser de Heráclito mismo, aunque expresada en otro contexto. Contra esta suposición, se puede aducir el hecho de que en ningún texto antiguo (fuera del pasaje citado de Séneca) donde son citados los fragmentos heraclíteos del río, parafraseados o aludidos (estos textos están reunidos en la edición de Marcovich, pág. 194-205) se menciona tal explicación.

bre (todos los opuestos, éste es el sentido) y él toma diferentes formas, lo mismo que el fuego; cuando se mezcla con sahumeros, es llamado según el olor de cada uno de ellos”.

Se debe observar que esta traducción ya supone como resueltos dos problemas que contiene el texto transmitido por el único manuscrito de Hipólito. El primero concierne las palabras *πάντα ἅπαντα, οὗτος ὁ νοῦς*: ¿pertenecen ellas al texto genuino de Heráclito, o se trata de una glosa intercalada por Hipólito o su fuente? El segundo problema surge cuando se trata de establecer el sujeto (omitido en el manuscrito) de la oración comparativa introducida por la conjunción *ὁκωσπερ*. En el primer caso hay muy pocos defensores de la autenticidad del pasaje (Bergk, Heidel)<sup>2</sup>. Recientemente Mondolfo (1966) se mostró inclinado a aceptar como pertenecientes a Heráclito por lo menos las palabras *πάντα ἅπαντα*: “todos los opuestos”, porque el primero de ellos se encuentra en Filodemo cuando él cita una parte de este fragmento de Heráclito<sup>3</sup>; sin embargo Mondolfo confiesa que “subsisten en pleno los problemas de *οὗτος ὁ νοῦς*: autenticidad, enmiendas y significado”<sup>4</sup>. Más probable es la opinión de la mayoría de los investigadores, como Zeller, Diels, Kranz, Fränkel, Mazzantini, Kirk, Ramnoux, Marcovich, quienes creen que se trata de una glosa. Casi todos ellos la atribuyen a Hipólito, aunque Ramnoux observa que podía encontrarse en la fuente de Hipólito<sup>5</sup>. En este caso se podría pensar en que Filodemo dependía de la misma fuente.

Como sujeto de la oración comparativa, suprimido en el manuscrito bastante descuidado de Hipólito, se han propuesto varias conjeturas: *ἀήρ*: aire (Zeller), *πῦρ*: fuego (Diels), *μύρον*: perfume (Heidel), *ἐλαιον*: aceite (Fränkel), *οἶνος*: vino (Schuster) y *θύωμα*: aroma (Bernays)<sup>6</sup>. Es cierto que los aromas pueden mezclarse con el aire, con el humo del fuego, con perfumes, con aceite (para fabricar un-

<sup>2</sup> Sus interpretaciones son resumidas por R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, pág. 179.

<sup>3</sup> El texto de Filodemo, *De pietate* 6<sup>a</sup>, se lee en DK, I, pág. 165, como una nota al fragm. 67, y en Marcovich, *ed. cit.*, pág. 414. El filósofo epicúreo, después de citar los fragmentos 94 y 64 de Heráclito, añade (según el texto propuesto por Mondolfo, *op. cit.*, pág. 180, quien cambia ligeramente los suplementos de una laguna): “Sucede también que los opuestos son Dios: noche-día, guerra-paz, etc.”.

<sup>4</sup> Mondolfo, *ibid.*

<sup>5</sup> Cf. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959, pág. 379.

<sup>6</sup> Sobre todas estas conjeturas v. E. Zeller - W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen*, I, 2, Leipzig, 1920 (reimpr. Darmstadt, 1963), págs. 833-835; H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1960<sup>2</sup> (el artículo, originalmente publicado en inglés, “Heraclitus on God and the phenomenal world [Fgt. 67]” es del año 1938), págs. 239-250; G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1962<sup>2</sup>, págs. 191-197, y Mondolfo, *op. cit.*, págs. 180-182.

güentos aromáticos), con vino (los griegos conocían vinos aromáticos) y finalmente, unos con otros. Pero últimamente la conjetura propuesta por Diels ( $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ : fuego) ha recibido una aceptación casi unánime entre los especialistas (por ejemplo, Burnet, Kranz, Gigon, Reinhardt, Calogero, Mazzantini, Kirk, Ramnoux, Guthrie, Mondolfo, Marcovich); esta conjetura tiene sobre la de Fränkel ( $\epsilon\lambda\alpha\iota\omicron\nu$ : aceite), también muy atractiva, la ventaja de ser más fácilmente explicable desde el punto de vista paleográfico: la omisión de  $\pi\tilde{\upsilon}\rho$  después de  $\delta\kappa\omega\sigma\pi\epsilon\rho$  se explica muy simplemente como un caso frecuente de haplografía.

Contra la conjetura de Diels, Nestle ha objetado que “fuego” no conviene, porque entonces “sería comparada la substancia heraclítea consigo misma solamente bajo distintas denominaciones ( $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ,  $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ )”<sup>7</sup>. Pero la objeción pierde su valor, si se tiene en cuenta de que no es evidente que para Heráclito Dios sea completamente idéntico con el fuego cósmico<sup>8</sup>. Además este último no es el mismo fuego en que se queman inciensos<sup>9</sup>. Si uno acepta que el Dios de Heráclito está inherente en el mundo, cualquier comparación de Dios con cualquier cosa corre peligro de ser una comparación de lo idéntico o del todo con la parte. Pero, como observa Guthrie, “no debemos esperar que el pensamiento de Heráclito sea completamente lógico o consecuente según nuestra norma”<sup>10</sup>.

Para Heráclito hay en el mundo unidad a pesar de la pluralidad y variedad de las cosas. Solamente los hombres que no han entendido la enseñanza sobre el logos, no ven que aun entre las cosas opuestas existe conexión, unidad, invisible armonía (fragm. 54). Por eso no es extraño que en el fragmento 67 al lado de “Dios” estén cuatro parejas de opuestos como predicados nominales. La primera pareja de opuestos, “día-noche”, aparece también en otro fragmento (57), donde Heráclito critica a Hesíodo por no haber visto la unidad que existe entre estos opuestos: “Maestro de los más es Hesíodo: están persuadidos de que él sabía muchísimo ¡él que ni siquiera conoció el día y la noche! Pues es una sola cosa”. Los opuestos de la segunda pareja, invierno-verano, también son los fenómenos naturales dependientes del mismo factor, el sol, como los de la pareja anterior. El  $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$  que es, según el fragm. 53, el padre de todas las cosas, “debe generar también su opuesto (es decir, la paz -J. Z.), y lo necesita por su misma realidad y eficiencia”<sup>11</sup>. Si

<sup>7</sup> Zeller-Nestle, *op. cit.*, pág. 834.

<sup>8</sup> Cf. Fränkel, *op. cit.*, pág. 240, n. 1., y Kirk, *op. cit.*, pág. 191.

<sup>9</sup> Kirk, *ibid.*

<sup>10</sup> Guthrie, *op. cit.*, pág. 461.

<sup>11</sup> Mondolfo, *op. cit.*, pág. 182; mientras que Kirk, *op. cit.*, pág. 187, considera que podría tratarse de la guerra y la paz en el sentido no simbólico.

las tres primeras parejas de opuestos se refieren al cosmos, es de suponer que la cuarta, saciedad-hambre, haga lo mismo. Y en realidad, Hipólito nos atestigua en el párrafo anterior de su *Refutación* (IX, 10, 7) que Heráclito (fragms. 64-65) llamaba al fuego eterno que gobierna todas las cosas, es decir, al fuego cósmico, indigencia y saciedad (*χρημοσύνην καὶ κόρον*). Y el mismo Hipólito añade: "Según él, la formación del mundo es indigencia y su conflagración es saciedad"<sup>12</sup>.

Después de enumerar las cuatro parejas de opuestos, consideradas ya por el autor de la antigua glosa, antes citada, como una representación de toda la realidad, Heráclito dice que Dios toma diferentes formas (*ἀλλοιοῦνται*). Esto significa que en Dios también existen mutaciones por alternación constante de los contrarios, al menos para los seres humanos, puesto que en otro fragmento (102) el filósofo de Efeso afirma: "Para Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, han aceptado unas como injustas y otras como justas"<sup>13</sup>. Lo que para los hombres es contraste, división, para Dios es unión, armonía. En Dios se realiza la *coincidentia oppositorum*. Entonces a pesar de mutaciones, lo esencial no cambia, como el fuego no cambia su esencia por los sahumeros echados en él. Pero los hombres que denominan el fuego por el olor de los sahumeros, hacen lo mismo con Dios denominándolo por algún atributo suyo. Por consiguiente surge la pregunta: ¿qué valor tiene la denominación, el nombre? Para quedar en la teoría de las parejas de opuestos, citemos dos opiniones contrarias. La primera es de Mazzantini: "También en el fragm. 67 el fuego toma nombre de los diversos olores en cuanto que permanece fundamentalmente idéntico en sí; sin embargo se transforma en éstos, asume, precisamente con el nombre de ellos, su esencia"<sup>14</sup>. La otra es de Snell: "El nombre pone de relieve solo un fenómeno separado y rompe lo esencial: por eso Dios no puede encerrarse en un nombre como el fuego cuando se lo llama mirra o incienso"<sup>15</sup>. Al referir la opinión de Snell, Mondolfo observa: "Heinimann, Calogero y Kirk convienen en esto: para Herácli-

---

<sup>12</sup> Sin embargo, Kirk, *op. cit.*, pág. 186, opina que la cuarta pareja también está ligada con el cambio de las estaciones, el cual, según él, produce variaciones en el abastecimiento de provisiones. Contra la opinión del docto británico se puede aducir que en el libro de Hipólito el fragm. 67 se halla próximo al fragm. 65, donde claramente se les da al hambre y la saciedad una dimensión cósmica.

<sup>13</sup> Hay dudas sobre la autenticidad del estilo por lo menos de la segunda parte del fragm. 102; cf. C. Mazzantini, *Eraclito, I frammenti e le testimonianze*, Torino, 1945, págs. 96-97 (algo confuso); Kirk, *op. cit.*, pág. 180; Ramnoux, *op. cit.*, pág. 480; pero las ideas son de Heráclito (esto último es negado por Mazzantini en la pág. 96 y aceptado en la siguiente). Sobre el resultado positivo de la *coincidentia oppositorum*, v. Fränkel, *op. cit.*, pág. 249.

<sup>14</sup> Mazzantini, *op. cit.*, págs. 52-3.

<sup>15</sup> B. Snell, "Die Sprache Heraklits" en *Hermes* 61 (1926), pág. 368, citado por Mondolfo, *op. laud.*, págs. 183-4.

to el nombre no designa la cosa en su propia realidad. Pero no la designa en cuanto el nombre es particular y la realidad es total, esto es, comprende las mutaciones de la cosa”<sup>16</sup>. Se puede concluir que la realidad y su expresión lingüística no alcanza su plenitud al nivel del ὄνομα, sino del λόγος. La ley universal que opera en el mundo no puede revelarse en una sola palabra, sino en el discurso.

Esta conclusión queda confirmada por el fragmento 32 donde se trata del nombre de Zeus: “Ἐν τῷ σοφῶν μόνῳ λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα. Hay varias opiniones sobre la puntuación y la interpretación de este fragmento<sup>17</sup>. Por ejemplo, Pagliaro en un excelente estudio sobre “Eraclito e il logos” propone la siguiente traducción: “Esto sólo es ser sabio (reconocer que): el nombre de Zeus no quiere y sin embargo quiere ser pronunciado solo”<sup>18</sup>. Esta traducción se basa en el parangón con el fragm. 41: “Una sola cosa es lo sabio (ἐν τῷ σοφῶν) conocer el Pensamiento que gobierna todas las cosas por medio de todas”<sup>19</sup>. La comparación no es completamente evidente, puesto que en el fragm. 41 “conocer” está expresado, mientras que en el fragm. 67 “reconocer” es una añadidura de Pagliaro. Además existe la posibilidad de que todo el fragm. 32 forme una sola oración y que ἐν τῷ σοφῶν μόνῳ se refiera a la divinidad y sirva de sujeto a los verbos οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει. Varios entre los últimos investigadores de Heráclito (Gigon, Mazzantini, Ramnoux, Axelos, Kirk, Guthrie, Mondolfo) admiten esta construcción, aunque difieren en la interpretación del fragmento. Gigon ha relacionado este fragmento con la declaración atribuida por Heraclides Póntico a Pitágoras<sup>20</sup>, la cual proclama que “nadie es sabio sino el dios” - μηδεὶνα εἶναι σοφὸν ἀλλ’ ἢ τὸν θεόν<sup>21</sup>. ¿Expresa en el fragm. 32 Heráclito su acuerdo con Pitágoras? Es más probable, dice Kirk, que la idea de la perfecta sabiduría como atributo divino y no humano era ampliamente conocido<sup>22</sup>. Como otros fragmentos atestiguan, Heráclito aceptaba esta creencia generalizada<sup>23</sup>. Luego es lícito proponer la traducción

<sup>16</sup> Mondolfo, *op. cit.*, pág. 184; cf. Kirk, *op. cit.*, pág. 199.

<sup>17</sup> Sobre varias posibilidades de interpretación v. Kirk, *op. cit.*, págs. 393-5, Ramnoux, *op. cit.*, págs. 244-5, y Mondolfo, *op. cit.*, págs. 185-6.

<sup>18</sup> A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1953, pág. 144.

<sup>19</sup> Sobre las dificultades de establecer un texto seguro del fragm. 41 DK = 85 Marcovich, v. la edición de este último, págs. 447-453.

<sup>20</sup> O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, pág. 140, citado por Kirk, *op. laud.*, pág. 395.

<sup>21</sup> Diógenes Laercio, I 12 = Heraclides Póntico, *fragm.* 87 Wehrli.

<sup>22</sup> Kirk, *ibid.*

<sup>23</sup> Cf. *fragm.* 78: “La naturaleza humana no tiene verdaderos conocimientos, la divina en cambio los tiene”; *fragm.* 79: “El hombre puede llamarse niño en comparación con el ser divino, así como el niño en comparación con el hombre”; *fragm.* 83: “El más sabio de los hombres parecerá un mono en comparación con Dios, en sabiduría, hermosura y todo lo demás”. En este último fragmento la idea heraclítea probablemente ha sido transmitida por Platón (*Hipias Mayor*, 289 B) con algunos cambios en la expresión, cf. Kirk, *op. cit.*, pág. 13, y Marcovich, *ed. cit.*, págs. 488-9.

siguiente del fragm. 32: "Un solo Ser, el único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus".

En el siglo pasado Zeller, al aceptar tal traducción, comentaba: "Quiere ser llamado así, porque en realidad es lo que se adora bajo este nombre, pero al mismo tiempo no quiere ser llamado así, porque con este nombre están ligadas representaciones antropomórficas que no convienen a aquel Primer Ente (*Urwesen*) por tener significado insuficiente. Me parece a mí como a otros verosímil que haya sido escogida la forma Ζηνός en vez de Διός para insinuar la derivación del verbo ζῆν (vivir), pero no le atribuyo a esto ninguna gran importancia"<sup>24</sup>. En el siglo XX las opiniones están divididas: algunos investigadores de los últimos decenios han dado mayor relieve a la etimología<sup>25</sup>, mientras que otros, al contrario, rechazándola han insistido en la crítica que se ejerce en el fragmento contra las creencias tradicionales<sup>26</sup>. Hay otras declaraciones de Heráclito de índole semejante<sup>27</sup>. Al compararlas con los ataques de Jenófanes contra el politeísmo en los cuales este último condenaba a Homero y Hesíodo por haber representado a los dioses ladrones, adúlteros y embaucadores (fragm. 11 y 12 DK) o se burlaba del antropomorfismo diciendo que si los bueyes y los caballos pudieran pintar, representarían a los dioses como bueyes y caballos (fragm. 15 DK), se nota que las diferencias entre las dos críticas son más bien estilísticas y no del fondo. La actitud de Heráclito frente a la religión popular está bien caracterizada en la *Teología de los primeros filósofos griegos* de Jaeger: "Por un lado, se encuentra cierto número de costumbres e ideas que le chocan por indignas y vergonzosas y le mueven a ridiculizarlas sin merced; por otro, ve la idea religiosa del Dios supremo, cuyo nombre, Zeus, considera sagrado por las puras y altas ideas que despierta. Naturalmente, no hay que equiparar su propia idea de Dios con esta forma antropomórfica de Zeus; pero él siente que este nombre señala en la misma dirección en que le han llevado sus propios des-

---

<sup>24</sup> Zeller-Nestle, *op. cit.*, pág. 843, n. 4.

<sup>25</sup> Por ejemplo, W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1961, pág. 64; Pagliaro, *op. cit.*, pág. 145, n. 16; Guthrie, *op. cit.*, pág. 463; Mondolfo, *op. cit.*, págs. 186-9, y su artículo: "Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito" en *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 9 (1954) pág. 228.

<sup>26</sup> Por ejemplo, Mazzantini, *op. cit.*, pág. 239; W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, pág. 127; Kirk, *op. cit.*, pág. 392; y Marcovich, *ed. cit.*, págs. 445-6.

<sup>27</sup> Cf. *fragm. 5*: "Se purifican manchándose con otra sangre, como si alguien, después de haber entrado en el lodo, tratase de limpiarse con lodo. Sería considerado loco, si alguno de los hombres lo observara con perspicacia al obrar así. Y dirigen oraciones a esas estatuas, tal como si uno conversara con edificios, sin conocer lo que son los dioses y los héroes"; *fragm. 14 b*: "Pues las iniciaciones en los misterios, practicadas entre los hombres, son impías", y *el fragm. 15* que se cita más adelante.

cubrimientos”<sup>28</sup>. Tal vez se podría reforzar la afirmación de Jaeger en el sentido de que, por una parte, el nombre de Zeus señala lo aceptable, lo concorde con la idea que Heráclito tiene de Dios, y por otra, el mismo nombre evoca todos los mitos ligados con el dios antropomórfico, degradantes e incompatibles con el concepto de la suprema Sabiduría. Luego, no parece que Heráclito, quien conoce la forma corriente Διός como genitivo de Ζεύς y la usa en el fragm. 120, haya preferido aquí el arcaísmo Ζηνός por pura casualidad. La forma arcaica le sirve para recordar toda la tradición poética y cultural, por lo cual, justamente, la única Sabiduría “no quiere ser llamada con el nombre de Zeus”<sup>29</sup>.

Pero al aceptar que Heráclito con la declaración del fragmento 32 impugna la religión tradicional, todavía no queda descartada la posibilidad de que al mismo tiempo el filósofo relacione el nombre de Zeus - Ζηνός con el verbo ζῆν - vivir. Es interesante anotar que en el fragmento 15, donde Dioniso, dios de la vida exuberante, es identificado con Hades, dios de la muerte, hay también juego de etimologías: “Si no en honor de Dioniso ellos hicieran la procesión y cantaran el himno a las partes púdicas (*αἰδοίσιον*), sería un acto más impúdico (*ἀναιδέστατα*) pero es idéntico Hades (*Ἄιδης*) y Dioniso, en honor del cual ellos deliran y celebran bacanales”<sup>30</sup>.

La tendencia de explicar por medio de las etimologías de los nombres sagrados la esencia o el carácter de los dioses y los héroes se nota también en las tragedias de Esquilo, contemporáneo de Heráclito. Así en el *Agamenón* (v.1080 ss.), Casandra, al invocar repetidas veces el nombre de Apolo, indica que su nombre deriva del verbo ἀπόλλυμι, porque en realidad ese dios la ha arruinado (*ἀπόλεσας*) completamente. En otro pasaje de la misma pieza (v.681 ss.) el coro, maldiciendo a Helena, considera que alguna divinidad le impuso este nombre que es

---

<sup>28</sup> Jaeger, *op. cit.*, pág. 127; cf. la declaración de W. J. Verdenius durante una discusión, en la obra colectiva: *Notions du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Genève, 1954, págs. 158-159.

<sup>29</sup> El genitivo Ζηνός, formado sobre el antiquísimo acusativo Ζῆν, se usa en Homero. El dialecto jónico del siglo V a. J. C., influido por la epopeya, conserva al lado de las formas corrientes aquella declinación basada en Ζῆν, cf. A. Thumb-A. Scherer, *Handbuch der griechischen Dialekte*, vol. II, Heidelberg, 1959, pág. 274. Fr. Bechtel, *Die griechischen Dialekte*, vol. III, Berlin, 1923 (reimpr. 1963), pág. 149, afirma que la forma Ζηνός, y otras análogas, pertenecen en el dialecto jónico de la época de Heráclito al lenguaje hierático.

<sup>30</sup> Las ceremonias impúdicas se salvan de la condenación de Heráclito, porque, como dice Nestle (en Zeller-Nestle, *op. cit.*, pág. 919, n. 0), “adquieren un significado más profundo por medio de la teoría de opuestos, para la cual aun muerte y vida (Hades y Dioniso) coinciden”. H. Jeannaire, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, págs. 271-273, nota que, a pesar de un cierto paralelismo entre los cultos de estos dos dioses, no ha existido la identificación de ellos en la religión popular. Sobre el texto y las interpretaciones del fragm. 15 véanse: K. Reich, *Hermes*, 80 (1952), págs. 105-9; Marcovich, *ed. cit.*, págs. 250-255; Mondolfo, *op. cit.*, págs. 291-4.

verdadero, porque ella es la destructora de naves, hombres y ciudades. En estos tres atributos de Helena (ἑλένας, ἑλανδροῖς, ἑλέπτολις) aparece la raíz del verbo εἰλεῖν que significa: “coger, capturar, destruir”. Estas explicaciones que desde el punto de vista de la lingüística actual conducen a etimologías falsas, debían ser consideradas en la época de Heráclito y Esquilo como esfuerzo serio de los filósofos-teólogos para establecer el verdadero sentido de los nombres divinos<sup>31</sup>. Ramnoux afirma que en aquella época existía “una teología de la denominación”<sup>32</sup>.

Los fragmentos 67 y 15 muestran claramente que para Heráclito Dios abarca todos los opuestos y que los dioses de la vida y de la muerte, Dioniso y Hades, también coinciden. Si aceptamos que el genitivo Ζηνός es usado por el filósofo para insinuar su derivación del verbo ζῆν - “vivir”<sup>33</sup>, debemos admitir que Zeus, como dios de la vida, dentro de la teoría de opuestos, es también dios de la muerte. Es cierto que no era muy corriente invocar a Zeus como dios infernal. Sin embargo, ya en Homero (*Iliada*, IX, 457), al dios Hades se le llama Zeus subterráneo. En las *Suplicantes*, de Esquilo, las doncellas del coro anuncian que se suicidarán si no pueden evitar el matrimonio: “Nos iremos con ramos de suplicantes hacia Zeus infernal, Zeus hospitalario de los muertos” (v.156-158). Zeus como dios infernal también es mencionado en los *Egipcios* (fragm. 121 Mette), pieza perteneciente, como las *Suplicantes*, a la tetralogía de las *Danaidas*. Esos textos muestran que la equivalencia de Zeus y Hades no era desconocida en la época de Heráclito. De los fragmentos 67, 15 y 32 se nota que para Heráclito, que tiende hacia el panteísmo, Dios es Zeus y Hades, Dioniso y Hades, es decir, dios de la vida y la muerte. Pero de nuevo el nombre “Zeus” no expresa sino una parte de la realidad (la vida) y no integra dentro de la totalidad su contrario: la muerte<sup>34</sup>. Por eso la suprema Sabiduría quiere y no quiere ser llamada con el nombre de Zeus.

<sup>31</sup> En este campo Heráclito y Esquilo no son innovadores, puesto que los juegos etimológicos con los nombres de los dioses aparecen ya en Homero, por ejemplo, con el nombre de Hera (*Iliada*, XXI 6) y Zeus (*Odisea*, VIII 82).

<sup>32</sup> Ramnoux, *op. cit.*, pág. 253, n. 3.

<sup>33</sup> Esta derivación es confirmada en el *Cratilo* de Platón, donde varias etimologías pertenecen a las enseñanzas de la escuela heraclíteas. En el diálogo, Sócrates afirma que Zeus se llama así por ser él “la causa de la vida” (396 A). Y en seguida agrega: “Luego conviene que sea exactamente llamado este dios, por el cual (δ’βν) obtienen siempre la vida (ζῆν) todos los seres vivientes” (396 B). En todo este pasaje del *Cratilo* se muestra que a Zeus le conviene tanto el acusativo Δία como Ζῆνα. Es posible que algunos seguidores de Heráclito, al analizar el significado del fragm. 32 de su maestro, lo hayan interpretado en el sentido de que Zeus quiere ser llamado con el nombre Ζηνός y no lo quiere, puesto que existe también el nombre Διός, y luego hayan combinado la etimología de Heráclito con la explicación insinuada por Homero en la *Odisea* (VIII 82).

<sup>34</sup> No parecen ser muy precisas las aseveraciones de Mazzantini, *op. cit.*, pág. 52, y de Nestle (tanto en Zeller-Nestle, *op. cit.*, pág. 910, n. 2, como en *Historia del espíritu griego*, pág. 65), según las cuales el nombre Zeus para Heráclito expresa la esencia genuina de este dios. En realidad, la revela sólo parcialmente.

Como los fragmentos 67 y 32 se refieren a la divinidad, resulta normal que un solo nombre no exprese su esencia completamente, puesto que en Dios, según la doctrina heraclítea, coinciden todos los opuestos. “La realidad de Dios exige así, para ser expresada, una infinita polinimia”, afirma Mondolfo, y añade: “Dios es realmente para Heráclito lo que era el dios supremo en la teología egipcia...: ‘el dios de los nombres infinitos’”<sup>35</sup>. Queda por resolver la cuestión de si los nombres revelan exactamente la esencia de los denominados cuando se trata, no ya de la divinidad, sino de las cosas. A esta esfera pertenece el fragm. 48 en que se declara: *Τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος* “El arco, pues, tiene por nombre vida, y por obra muerte”. La gracia del juego de palabras consiste en que el arco (*τόξον*) tiene en la poesía homérica como sinónimo el vocablo *βίος*, el cual difiere de *βίος*: “vida” solo en acento. Como en la escritura de aquella época no se notaban los signos de acento, la grafía de ambas palabras quedaba completamente igual<sup>36</sup>.

Entre los comentaristas del fragmento 48 reina un total desacuerdo. Para unos el fragmento muestra que el nombre *βίος* es inadecuado por estar en contradicción con la cosa o la acción de la cosa<sup>37</sup>. Hay quien afirma que aquí se trata solo de una simple oposición, observada con frecuencia, entre lo que se dice y lo que se hace<sup>38</sup>. Para otros, al contrario, el nombre *βίος* expresa bien la esencia de la cosa y hasta llega a convertirse en un nombre perfecto, puesto que abarca los dos contrarios de la pareja de opuestos (vida-muerte)<sup>39</sup>. Mondolfo ve en

<sup>35</sup> Mondolfo, *op. cit.*, pág. 184.

<sup>36</sup> G. Calogero (citado y criticado por Kirk, *op. cit.*, pág. 120, n. 2) afirma que, siendo el acento griego musical, la diferencia entre las palabras *βίος* y *βίος* no era tan grande como la que se presenta en las lenguas con el acento de intensidad. El argumento es falso. Los griegos captaban la menor tonalidad falsa en la pronunciación, como lo demuestra el *lapsus linguae* cometido por el actor Hegélocos quien, durante la representación del *Orestes* eurípideo, en vez de pronunciar: *γαλήνῃ ὄρω* (v. 279) - “veo la calma del mar”, dijo: *γαλήνῃ ὄρω* - “veo a la comadreja”; aunque el *lapsus* consistía solo en el cambio del acento agudo por el circunflejo en la misma sílaba, causó tanta risa entre los espectadores que el actor se convirtió en el objeto de burlas de los comediógrafos contemporáneos: Aristófanes (*Las Ranas*, v. 304), Strattis y Sannyrion (los pasajes de los dos últimos se leen en el escolio del *Orestes*, v. 279, ed. Schwartz, vol. I, págs. 126-7). Así era el acento ático, y no tenemos ninguna prueba para afirmar que él era distinto en el dialecto jónico, pariente próximo del ático. Mas bien se debe admitir que en las etimologías de la época de Heráclito no se exigía una correspondencia exacta entre las palabras comparadas (cf. Kirk, *ibid.*). Justamente observa Pagliaro, *op. cit.*, pág. 142, n. 13, que la comparación heraclítea de dos palabras, “a pesar de la diferencia de acento, encaja dentro del cuadro de la etimología precientífica”. La comparación, en mi opinión, podía ser facilitada aun por el hecho de que el participio del aoristo *βιοῦς* - “el que vivió” lleva el mismo acento como *βίος* - “arco”.

<sup>37</sup> Zeller-Nestle, *op. cit.*, pág. 910, n. 2; Ramnoux, *op. cit.*, pág. 223; Pagliaro, *op. cit.*, pág. 142; E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart, Eine Uebersicht*. Tübingen, 1975<sup>2</sup>, pág. 29.

<sup>38</sup> Fränkel, *op. cit.*, p. 246, n. 2.

<sup>39</sup> Guthrie, *op. cit.*, pág. 446, n. 1.; Mazzantini, *op. cit.*, pág. 52; Marcovich, *ed. cit.*, pág. 192; Mondolfo, *op. cit.*, pág. 299.

este fragmento uno de los tantos motivos heraclíteos recogidos por Hegel quien, en el prefacio a la 2ª edición de la *Ciencia de la Lógica*, se alegra por la presencia en alemán de muchas palabras que tienen la capacidad de expresar significados opuestos, lo cual prueba, según Hegel, el espíritu especulativo de esa lengua <sup>40</sup>.

Podemos sospechar que las eventuales confusiones causadas por homófonos o casi homófonos de significado opuesto no inspiraban a los griegos un entusiasmo parecido al de Hegel. En realidad, el término *βίος*: "arco" ha desaparecido de la literatura griega de la época clásica. En los fragmentos de los presocráticos, según el índice de Kranz, éste es el único pasaje que contiene el vocablo *βίος*. Si Heráclito lo ha desenterrado, sin duda, lo hizo porque le servía para subrayar la antítesis entre el nombre y la función del mismo objeto.

Se debe destacar que el arco (*τόξον*) aparece no solo aquí, sino también en el fragm. 51, donde la conexión de tensiones opuestas (*παλίντονος ἄρμονίη*) o de direcciones opuestas (*παλίντροπος*) está explicada con el ejemplo del arco y de la lira <sup>41</sup>. Como en el arco existe la tensión opuesta entre sus brazos encorvados y la cuerda, así también el fragmento 48 descubre la oposición entre el nombre y la función del arco. No se puede afirmar que lo esencial del arco es sólo su parte encorvada o sólo la cuerda tesa. La esencia del arco exige la presencia de ambos elementos. De manera análoga, en mi opinión, Heráclito entendía la oposición existente entre el nombre del arco y su función: la esencia del arco no se revela sólo en su nombre, ni sólo en su acción, sino en la oposición de ambos elementos que sirven también de referencia a la pareja de opuestos encontrada ya anteriormente en el análisis del fragm. 32: vida y muerte. De nuevo el nombre no revela sino una parte de la esencia de la cosa.

A la misma conclusión nos lleva el estudio del fragm. 23 en que se lee: *Δίκης ὄνομα οὐκ ἤιδεσαν, εἰ τὰτα μὴ ἦν* "(Los hombres) no conocerían el nombre de Justicia (Dike), si no existieran estas cosas" <sup>42</sup>. En el manuscrito de los *Stromata* (IV 9,7), de Clemente Alejandrino, quien nos ha transmitido este fragmento, se lee *ἔδησαν*, lo cual daría las palabras sin sentido: "...no habrían atado...". Entre las correcciones

<sup>40</sup> Mondolfo, *art. cit.*, pág. 228, y *op. cit.*, pág. 300; el texto correspondiente de G. W. F. Hegel se lee en su *Ciencia de la Lógica*, trad. de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1968 <sup>2</sup>, pág. 32.

<sup>41</sup> DK acepta la segunda variante, Kirk y Marcovich, la primera. Sobre esta divergencia ya antigua y las interpretaciones del fragm. 51 véanse Kirk, *op. cit.*, págs. 203-221; Guthrie, *op. cit.*, pág. 439 s.; Marcovich, *op. cit.*, págs. 119-129; y Mondolfo, *op. cit.*, págs. 148-152.

<sup>42</sup> Sobre el fragm. 23 v. E. Wolf, "Ursprung des abendländischen Rechtsgedankens" en *Symposion I* (1948), págs. 54-59; Kirk, *op. cit.*, págs. 124-129, Marcovich, *ed. cit.*, págs. 227-230, Mondolfo, *op. cit.*, págs. 316-8.

propuestas: *ἔδεισαν* (“no habrían temido”) y *ἤιδεσαν*, la última parece ser más probable y ha sido aceptada por los recientes editores de Heráclito.

Hay discusión sobre el significado de *τὰτα*. Como Clemente cita a Heráclito entre las palabras de San Pablo (I *Timot.* 1;9): “No se ha puesto la ley para el justo”, y la declaración atribuida a Sócrates: “La ley no se habría hecho para los buenos”, algunos investigadores han pensado que también en la sentencia de Heráclito debe tratarse de lo mismo, es decir, *τὰτα* significaría “las leyes”<sup>43</sup>. Esta interpretación parece ser confirmada por el siguiente pasaje de la VII carta de Pseudo-Heráclito: “Lo que se considera como símbolo de justicia, las leyes, ellas son un indicio de la injusticia; pues si ellas no existieran, cometeríais maldades libremente. Ahora, si sois un poco refrenados por miedo al castigo, os abstenéis de toda injusticia”<sup>44</sup>. Sin embargo, como Clemente Alejandrino, en las líneas anteriores a las citas mencionadas, habla también del miedo al castigo, Kirk deduce que ambos escritores —el autor de la carta apócrifa (I s. a. J. C.) y Clemente— han podido utilizar la misma fuente donde se habría introducido como antecedente de *τὰτα* las leyes; si el verdadero antecedente desapareció muy temprano del texto de Heráclito, prosigue Kirk, pudieron surgir varias interpretaciones falsas y una de ellas sería la de “las leyes”; luego es lícito buscar otra interpretación del fragmento, teniendo en cuenta su propio texto y nuestro conocimiento (fundamentado en otros fragmentos) de lo que “Heráclito pudo haber dicho”<sup>45</sup>.

Después de esta conclusión Kirk pasa a estudiar la explicación del fragmento propuesta en 1876 por Teichmüller, según la cual *τὰτα* son las injusticias (*ἀδικήματα*) de los hombres<sup>46</sup>. Si ellas no existieran, los hombres no conocerían el nombre de Dike. Esta interpretación ha sido aceptada por varios comentaristas<sup>47</sup>. Ultimamente ha sido reforzada por Marcovich quien muy justamente observa (contra Kirk) que aun los pasajes de Clemente y de la carta VII de Pseudo-Heráclito “coinciden en interpretar *δίκη* de Heráclito como *κόλασις* o *νόμος* (es decir, ‘castigo’) y *τὰτα* como *ἀδικίαι* (injusticias), *ἁμαρτίαι* (faltas)”<sup>48</sup>. Se

<sup>43</sup> Zeller-Nestle, *op. cit.*, pág. 913, n. 4; Mazzantini, *op. cit.*, págs. 95-6.

<sup>44</sup> El texto griego de este pasaje de la carta se lee en Kirk, *op. cit.* pág. 125 y Marcovich, *ed. cit.*, pág. 228.

<sup>45</sup> Kirk, *op. cit.*, págs. 125-6.

<sup>46</sup> G. Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, H. 1, *Herakleitos*, Gotha, 1876, pág. 131 s.

<sup>47</sup> Diels-Kranz, *ed. cit.*, pág. 156, Ramnoux, *op. cit.*, pág. 377; K. Axelos, *Héraclite et la Philosophie*, Paris, 1962, pág. 156; Kirk, *op. cit.*, págs. 127-9 (con ciertas reservas); Guthrie, *op. cit.*, pág. 446; Mondolfo, *op. cit.*, pág. 318. Los cambios del texto propuestos por Diels, Kranz, Reinhardt (véase el aparato crítico del fragm. 23 DK = 45 Marcovich) son innecesarios: el fragmento se entendía sin dificultad por el contexto en que se hallaba.

<sup>48</sup> Marcovich, *op. cit.*, pág. 229.

ha relacionado este fragmento con el grito de Electra en las *Coéforas* (v.398): "Del fondo de las injusticias reclamo la justicia"<sup>49</sup>. El conocimiento del nombre de Dike (sea ésta una divinidad o una personificación<sup>50</sup>) parece ser equivalente al conocimiento de la misma Justicia, pero se llega a él solo estableciendo una conexión con su opuesto: las injusticias. Es decir, también en este fragmento la esencia de la cosa no se revela completamente en el nombre —*ὄνομα*. sino en el discurso— *λόγος* que establece la unidad de los opuestos.

Para que el *ὄνομα* o cualquier palabra adquiriera su significado completo, es indispensable conocer su contexto lingüístico y aun extra-lingüístico, como lo atestigua el fragm. 56 de Heráclito: "Están sujetos al engaño los hombres en relación con el conocimiento de las cosas claras, de manera parecida a Homero, que entre los griegos fue el más sabio de todos, pues a él lo engañaron unos niños que mataban piojos diciéndole: A cuantos vimos y cogimos, los dejamos, y a cuantos ni vimos ni cogimos, los llevamos con nosotros".

Al terminar esta breve exposición sobre el *ὄνομα* en Heráclito, se debe observar que a él todavía no se le plantea explícitamente el problema de la *ὀρθότης ὀνομάτων*: si la exactitud de nombres es natural (*φύσει*) o convencional (*νόμῳ, ξυνηθήκη καὶ ὁμολογίαι*)<sup>51</sup>. Es el problema de que se ocuparán más tarde los sofistas y los seguidores extremistas de Heráclito como Cratilo. Sobre la doctrina de este último sabemos poco: lo que se puede deducir del *Cratilo* de Platón y de dos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles<sup>52</sup>. Sin entrar en los pormenores de esta doctrina, se puede decir que existe una diferencia bastante grande entre lo que piensa Heráclito y Cratilo sobre el *ὄνομα*<sup>53</sup>. Para Heráclito el *ὄνομα* es la denominación de un miembro del binomio de opuestos, y su verdadero significado se revela completamente solo en el *λόγος* - discurso que establece la unidad de los opuestos entre los cuales hay cambio o perpetuo flujo; cuando hay referencias a la etimología, ésta sigue sujeta a la teoría de opuestos. Cratilo, al parecer, no otorga gran importancia a las parejas de opuestos, sino que insiste en la teoría del flujo universal

<sup>49</sup> Ramnoux, *op. cit.*, pág. 377.

<sup>50</sup> Wolf, *op. cit.*, pág. 54, leyendo entre las líneas, entiende que se trata aquí del nombre glorioso, deduce luego que Dike, en este fragmento, es una diosa; con mayor cautela Kirk, *op. cit.*, pág. 129, n. 1, admite que hay un cierto grado de personificación.

<sup>51</sup> Si Heráclito no trata explícitamente de la oposición entre la exactitud natural y convencional de nombres, todavía no significa que él no haya aceptado tácitamente la primera, tan general en las épocas arcaicas de todas las culturas.

<sup>52</sup> G. S. Kirk, "The problem of Cratylus" en *American Journal of Philology*, 72 (1951), págs. 225-253, ha intentado reducir el valor del testimonio de Aristóteles y aun de Platón, pero su tesis debe ser considerada como refutada por D. J. Allan, "The problem of Cratylus", en la misma revista, 75 (1954), págs. 271-287, y por Mondolfo en el *art. cit.* en la nota 25.

<sup>53</sup> La diferencia tal vez debe ser explicada por el hecho de que los llamados heraclíteos parecen no haber entendido la doctrina del maestro.

llevándola hasta los extremos no imaginados por Heráclito: Aristóteles nos ha dejado el testimonio, según el cual Cratilo “censuraba a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues él creía que ni una sola vez”<sup>54</sup>. El nombre para Cratilo es la exacta representación natural (φύσει) de este flujo de cada cosa<sup>55</sup>. El significado de nombre no se complementa por medio del λόγος que lo une con su opuesto, sino por medio de la etimología, normalmente ligada a la teoría del flujo universal. Y la etimología revela que a menudo el nombre mismo, por derivar de un compuesto de varias palabras, es el resumen de un λόγος - discurso<sup>56</sup>.

#### NOTA ADICIONAL

En la discusión que siguió a esta ponencia, el colega doctor José Lorite Mena observó que el fragm. 93 (“El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que señala”) puede ser vinculado al problema del ὄνομα. Kirk, *op. cit.*, pág. 118, menciona que esta vinculación ha sido propuesta en 1926 por Snell, *art. cit.*, pág. 367 ss., quien sugería que para Heráclito los nombres de las cosas daban alguna indicación sobre su naturaleza, como Apolo la daba a través de las palabras enigmáticas de su profecía. Sin embargo, esta vinculación, en mi opinión, encuentra ciertas dificultades. En primer lugar, siendo la respuesta del oráculo de Delfos no una sola palabra, sino una o varias oraciones versificadas en hexámetro, sería más exacto compararla no con un ὄνομα, sino con un λόγος, aún con el λόγος de Heráclito mismo, oscuro para la mayoría de la gente como el oráculo de Apolo. En segundo lugar, el nombre revela solo una parte de la esencia de la cosa, y para revelarla en su totalidad necesita su opuesto como complemento, mientras que la respuesta del oráculo, al contrario, en una encrucijada indica enigmáticamente el camino recto que excluye los demás caminos.

---

<sup>54</sup> Aristóteles, *Metafísica*, III 5, 1010 A 13-15.

<sup>55</sup> Cf. Platón, *Cratilo*, 428 D - 430 A y 440 A-E.

<sup>56</sup> Cf. las etimologías del *Cratilo*; muchas entre ellas probablemente han sido reunidas por Platón cuando él era discípulo de Cratilo; Cf. W. Schadewaldt, “Platon und Kratylos/Ein Hinweis” en *Hellas und Hesperien*, vol. I, Zürich, 1970<sup>2</sup>, págs. 626-632.