

PARA UNA HISTORIFICACION DE HERACLITO: A PROPOSITO DE UN LIBRO RECIENTE

Víctor Alonso Troncoso

Universidad Autónoma de Madrid

"Este libro pretende ofrecer una respuesta afirmativa a una pregunta heterodoxa: ¿es posible escribir un libro de historia sobre Heráclito de Efeso?"¹. Con estas palabras da comienzo su obra Marco García Quintela y con ellas nos introduce al problema metodológico fundamental del mismo, que se aborda sin rodeos ni componendas ya desde el primer capítulo: *Filosofía y sociedad en la Grecia arcaica* (p. 13-25). Es el tal, en efecto, el de hacer, no una "historia filosófica de la filosofía" heraclitea, sino una "historia histórica de la filosofía" del efesio, de un hombre cuyo pensamiento no puede ser inteligible aislado del contexto sociopolítico en que se inscribe (la casa real de los Basíidas, la Efeso del siglo VI y el arcaísmo griego a los que pertenece el pensador), ni mucho menos interpelado

¹ M. V. García Quintela, *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Taurus, Madrid 1992, 13. A partir de ahora citado como M. G. Q.

heideggerianamente como si de un profesional de la filosofía se tratase, valdría decir, un colega al que invitamos a nuestro seminario para dialogar con él sobre el ser, el tiempo y las demás categorías del discurso filosófico constituido sólo desde el siglo IV, con Platón y sobre todo Aristóteles. Porque el pensamiento de Heraclito (reconstruible a partir de unos 130 fragmentos, en números redondos, no siempre de segura atribución y muy problemático encuadramiento textual) responde a una tradición intelectual presocrática anclada todavía en los referentes epistemológicos, axiológicos y estéticos de la "enciclopedia tribal de los griegos" (Havelock), o sea, la poesía de Homero y Hesíodo. De ahí también que una aproximación al tema en clave rigurosamente filológica y ceñida a la tradición doxográfica, como la de Bollack y Wissmann, incurra finalmente en una presentación ahistórica de Heráclito como personaje más allá de su tiempo, como si de un incomprendido se tratase. Si el primer varapalo va dirigido a los filósofos y filólogos, me complace levantar buena acta en esta reseña de que M. G. Q. no ha caído por fortuna en el gremialismo tendencioso y ha denunciado ese característico desinterés de los historiadores por los textos filosóficos y sus autores. Sólo que yo hubiese redoblado aquí la artillería y denunciado no sólo el desinterés, sino también la aversión y la torpeza ante aquello que exige del investigador no poca técnica filológica y, conceptualmente, bastante más acribía de la que por lo general se precisa para ordenar los datos en tantas de las obras al uso. No por casualidad, los estudiosos que el autor cita elogiosamente (Radet y Mazzarino) tienen mucho más de filólogos -y el primero también de epigrafista y numismata- que de historiadores en el sentido pobre de la palabra. Pero de esto más vale no seguir hablando ahora. Quede constancia, así pues, del planteamiento liminar de M. G. Q. y de su correlativa opción historiográfica: la de maridar historia y antropología. Lo que llevado a los estudios clásicos y al pensamiento griego supone ni más ni menos que identificarse hermenéuticamente con la escuela de Cambridge (para el caso, Cornford y Dodds) y la escuela de París (Gernet, Vernant, Detienne y, con especial énfasis, Vidal-Naquet), sin despreciar, por supuesto, otras contribuciones congeniales al espíritu del autor (por ej., Lévêque).

Historificar la figura y la obra de Heráclito: he ahí por tanto el objetivo. Para lograrlo, nada mejor que empezar por el marco específico en el que se desarrolla la biografía del filósofo: *La ciudad, el rey dimisionario y su libro* (p. 27-67). Pretende ser este segundo capítulo un estudio del hombre y su circunstancia -la frase es, a mi costa, deliberadamente orteguiana-, quiere decirse, del emisor del mensaje y de su público de lectores y oyentes. Entre Oriente y Occidente (Mazzarino), o si se prefiere, entre helenismo e iranismo (Asheri), Jonia constituye la sustancia de esa "koiné cultural microasiática" de la que hablaba el gran estudioso italiano. En ella Éfeso expresa una muy peculiar vocación de simbiosis con lo lidio y lo persa (al contrario por ejemplo de Focea), un carácter "mixobárbaro", como hubiese dicho el atenocéntrico Tucídides, que las fuentes literarias dejan ver a lo vivo hasta fines del s. V. y que refrenda en el imaginario colectivo de los efesios el propio mito de fundación de la ciudad, con el santuario de Artemis como espacio sagrado de la continuidad cultural entre lo pregriego (la autoctonía lélege) y lo jonio-ateniense metropolitano. Por lo demás, una secuencia político-constitucional que reproduce en principio las líneas evolutivas típicas de la polis griega arcaica: realeza dinástica (el clan oligocrático de los Basíidas), tiranía de Pitágoras a comienzos del s. VI y fin del gobierno tipo *dynasteía*, obra legislatora y reforma de las tribus por Aristarco de Atenas a mediados de la centuria, sumisión sin mayores traumas a la Lidia de Creso y resistencia fracasada al imperio persa de Ciro. Por fin, participación en la revuelta de Jonia, cuyos años de guerra coinciden con la *akmé* de Heráclito. Claro que junto a todo ello debemos introducir como notas singularizadoras la inhibición en el movimiento colonizador, con el consiguiente reforzamiento de la vocación agraria y anatolia de la ciudad, al igual que la promoción continuada del Artemision de Efeso en función de centro simbólico de la ciudad y altar hermanador de griegos y asiáticos (función integradora y organización ritual que M. G. Q. explica con detenimiento). Y, frente a este último, el templo extramuros de Deméter y la sociología de su culto "como un polo de atracción de los sectores culturalmente más helenizados de la ciudad que, con mayor o menor grado de acuerdo, se ven privados de una posición

hegemónica a lo largo del siglo VI².

El *génos* real de los Basíidas vive ya en época de Heráclito días apagados, desposeído del antiguo poder monocrático, aunque todavía se beneficie del prestigio mítico de sus orígenes heroicos y fundadores, de sus pasados enlaces matrimoniales con los Mérmnadas, reteniendo el sacerdocio y la supervisión del culto demetriaco y misterico (como los Eumólpidas de Eleusis), no poca cosa. Oveja negra de la familia, Heraclito renuncia pronto al alto cargo sacerdotal aparejado a la *basileía* honorífica que le corresponde por nacimiento y herencia para consagrarse más eficazmente a la difusión de su nuevo saber de especialista, para llevar su magisterio a ese nuevo centro (*es méson*) que nuclea la vida pública en el ágora y el debate político en los órganos asamblearios, en definitiva, para superar así la inevitable escisión "entre el poder y la verdad" derivada de la desarticulación y vaciamiento de la primera función indoeuropea (la realeza soberana como síntesis mágico-ritual de legitimidad y conocimiento). Lejos pues de una huida del mundo, su renuncia al cargo heredado y obsoleto representa en realidad una reafirmación ante aquél: voluntad de poder y adaptación a las nuevas circunstancias. En el retrato psicológico de Diógenes Laercio, que no biografía, descubre al trasluz M. G. Q. un auténtico "héroe cultural efesio", pleno de actualidad y compromiso, un perfil aún distinguible entre las sucesivas capas de pintura anecdótica y aforística añadidas por la doxografía posterior. (Aunque no se declare, ni tenga por qué, la hermenéutica del autor acusa en estas transparencias la influencia del análisis estructuralista). Es por ello también por lo que el sabio redacta su libro y lo deposita en el templo de Artemis, como soporte mnemotécnico y compendio de una vida de elaboración oral que busca perpetuar un discurso (*lógos*), asegurar la publicidad de una palabra hablada que se quiere influyente y se sabe ya personal.

Ahora bien, la cuestión es qué clase de lectura vamos a realizar de los restos fragmentarios de dicha obra: "El examen de la relación entre los contenidos del libro y sus oyentes o lectores inmediatos es el objetivo de este ensayo. El estudio de la relación entre el libro y sus

² M. G. Q., 48.

lectores descontextualizados ha sido y es el objetivo de la Historia de la Filosofía desde la antigüedad"³. Control de audiencia en una cultura básicamente oral (Havelock) y sociedad cara a cara (Finley): ésta es, por lo pronto, la primera composición de lugar que debiera hacerse el moderno estudioso si desea alcanzar el primer objetivo, también el primer esfuerzo de extrañamiento y reconocimiento de la alteridad griega arcaica.

Entre la teoría del conocimiento y el análisis social constituye el tercer capítulo de la obra (p. 69-103), que mira a las encarnaciones sociales y políticas del pensamiento heraclíteo. El autor se centra en los dos grandes ejes de coordenadas en que se mueven las críticas y propuestas del efesio: de un lado, una concepción gnoseológica propia definida en términos de exigencia y verdad; de otro, una selección correlativa de aquel tipo de público llamado a entenderse con y por ella. En la medida en que esa epistemología resulta discernible a través de los fragmentos (en especial, B 1 y 2), todo parece indicar que a partir de un absoluto conceptual, el de *lógos* (para M. G. Q. traducible de la mejor manera por <<discurso>>), construye el filósofo la arquitectura de su libro y marca con el mismo las lindes del conocimiento verdadero. Un *lógos* que aparece revestido de los atributos *mitológicos* de la divinidad -el subrayado es mío pues adivino aquí, además de los citados Jaeger, Mondolfo y Gigon, la influencia seminal de Cornford-, ya que el efesio nos lo describe como "común" y "eterno", por consiguiente, "una entidad superior presentada con elementos que podrían evocar su sacralidad ante un público habituado a la escucha de las epopeyas homéricas"⁴. Y en un doblaje perfecto, el rey dimisionario adopta ante ese *lógos* conquistado la posición del viejo aedo ante las musas; será su vocero, su intérprete fiel: "después de haber oído no a mí, sino al *lógos*, lo sabio es convenir que se sabe que todo es uno" (B 50). Claro que el problema para el filósofo estriba en que "a pesar de que el discurso es común, la mayoría (*hoi polloi*) vive como teniendo una inteligencia particular (*idían phrónesin*)" (B 2), en castellano cervantino, y no por cierto mal avecindado

³ M. G. Q., 65.

⁴ M. G. Q., 72.

etimológicamente, "gente idiota y de poco entendimiento". Quiénes y por qué forman esa mayoría es algo que para M. G. Q. el efesio deja entrever en otros de sus fragmentos. No es fácil su exégesis, y el autor la acomete desde todos los ángulos, que son en definitiva los que tienen que ser, los de cualquier filología: haciendo el análisis interno de cada texto, relacionando unos fragmentos con otros a fin de hallar el sentido intratextual, sin olvidar por supuesto los contextos comunes y referenciales de la épica y la lírica. El método seguido es el insoslayable, el correcto. Bien es verdad, y no menuda, que este esfuerzo de acotación semántica se dobla de otro de sociología histórica por el que los fragmentos son referidos a una determinada realidad política, que no es sino la prevalente en la Efeso contemporánea. He aquí uno de sus resultados: "Heráclito culmina el establecimiento de una nítida jerarquía entre tres grupos de individuos caracterizados al mismo tiempo por su conocimiento y por sus posiciones sociales relativas. El lugar más bajo es para los *polloí*, se distinguen desde el punto de vista intelectual por su *dóxa*, un pensamiento particular y porque su maestro es Hesíodo (B 17, B 2, B 57); socialmente por ser *kakoí* en oposición a los *agathoí* (B 104) y porque sus opciones vitales los asimilan al ganado (B 29, B 9). Por encima de ellos está el grupo más restringido de los aristócratas, sus capacidades intelectuales son positivas (B 116, B 113), aunque no siempre las actualizan (B 34, B 19, B 87); su distancia social con respecto a los *polloí*, sin embargo, debería de estar por encima de toda discusión (B 104, B 29). De entre los mejores, por último, sobresale el mejor, el individuo aislado capaz de dar las mejores respuestas a las necesidades de la comunidad en cada momento (B 39, B 121); estos hombres equivalen a una muchedumbre (B 49) y obedecerles es un deber para la comunidad que equivale a la obediencia debida a la ley (B 33). Se establece así una dialéctica social con tres términos escalonados jerárquicamente por el número de individuos que integran cada peldaño: Uno, Pocos, Muchos"⁵.

Una selección por grupos, así pues, que según el autor es susceptible de una identificación en clave sociológica y comunicativa, a la cual se

⁵ M. G. Q., 87.

añade otra por celebridades del mundo griego: de un lado, los modelos dignos de imitación por su comportamiento políticamente intachable (Bías de Priene y Hermodoro de Éfeso: B 39 y 121); de otro, el bestiario negro del filósofo, denigrado según los casos por sus excesos de polimatía, por su afincamiento en la poesía popular (épica y lírica), o sencillamente por su saber erróneo o malvado (Homero, Hesíodo, Arquíloco, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo: B 40, 56, 57, 81, 129, etc.); más una insuficiente referencia a Tales (B 38), de la que no podemos deducir el juicio que el milesio merecía a Heráclito⁶.

Entre la ciudad vivida y la ciudad pensada (p. 105-154) nos sitúa al sabio ante la tradición de conceptos heredados (épicas y líricos), que él reelabora en el molde de su nuevo pensamiento. Destacan por la atención que les presta el efesio *sophroneîn*, *areté* y *sophíe* (B 112), incluso *kléos* (B 29), signos distintivos de la vieja aristocracia que Heráclito emplea para atraerse a las élites, si bien conteniendo ya una propuesta moral diferente. Asimismo difiere de la vieja concepción homérica el sentido que cobra la muerte en la guerra (B 24), ahora enaltecida en tanto que honra y servicio para la ciudad, mientras que la riqueza y el lujo se condenan en probable sintonía con la obra legisladora de Hermodoro (B 125a, 121), pero también de un Solón, o con los dicitos poéticos de un Teognis contra la mezcla de clases. "Sus propuestas son **realistas**, exige la participación de los mejores en la vida política y en las instituciones más apropiadas para ello; **moralizantes**, reelabora la ética que deben mostrar esos hombres en esas situaciones; **radicales**, no tolera transacciones con el código de valores admitido y, por último, **conservadoras**, se trata de cambiar un buen número de cosas para que cada cual siga en el lugar que le

⁶ A propósito de B 42: "¡Homero merece ser expulsado de los concursos y golpeado con un bastón (*rapízesthai*), y Arquíloco también!" (trad. M. G. Q.), se me antoja que el sentido del fragmento puede ser esclarecido por remisión a dos textos del s. V, de Tucídides (V, 50, 4) y Jenofonte (*Hell.*, III, 2, 21), en los cuales se nos refiere la expulsión del *agón* olímpico del espartano Licas por los rabducos, árbitros o jefes de pista. Véase asimismo el símil agonístico empleado por Adimanto contra Temístocles (Heródoto 8, 59). Heráclito estaría así pues haciendo referencia a una imagen conocida y ajustada al caso de Homero, la de una justa poética de la cual es expulsado a bastonazos un aedo indigno.

corresponde"⁷.

En congruencia con estas propuestas morales también se produce en el efesio una redimensión del vocabulario político, en concreto, innovadoras aproximaciones a conceptos como los de guerra (B 53, 80), justicia (B 23, 28, 3+94, 102) y ley (B 33, 44, 114). Se trata, sin la menor duda, de la parte del pensar heracliteo que más atractiva resulta para el historiador y que mejor flanco ofrece para su encuadramiento ideológico y sociológico. Por ello mismo gana aquí en persuasión y densidad la exégesis de M. G. Q. Si en el *pólemos* ve el filósofo una suerte de motor universal equivalente al *lógos* (B 80 resulta hasta formular y sintácticamente semejante a B 1), su *díke* se trata en principio de la vieja *éris* hesiódica en su personificación benéfica, sólo que ahora invocada en toda su virtualidad judicial y tribunicia contra los poetas, voceros de la *dóxa*, y además asociada a una verdad, *alétheia* (B 112), que a juicio de M. G. Q. no se postula como Saber-Verdad de secta filosófica situada de espaldas a la polis, sino más bien como una tercera vía de conocimiento reservada a la nobleza efesia. Una justicia como ejecutora de la verdad que por supuesto el rey dimisionario inscribe en un plano de armonía y legalidad cósmicas (B 3+94), en perfecta sintonía con las elaboraciones cosmológicas anteriores de la escuela de Mileto (por ej., Anaximandro, DK fr.1) y, al igual que éstas, en transparente analogía con las formas políticas y nomotéticas de la ciudad griega naciente. Esta lectura en clave analógica y contextual del pensar heracliteo, que a buen seguro cuenta ya con felices antecedentes exegéticos (Jaeger, Vernant, Lloyd), podría explicar asimismo esa función de agente justiciero reconocida al fuego (B 66), y gana desde luego credibilidad cuando se repara en que un valor tan positivo y coetáneo como el *nómos* (B 44) es precisamente el principio conceptual con el cual el efesio construye la imagen de la pirámide normativa universal, de claro aliento teológico (B 114).

En fin, todo un trasfondo de palabra política y de tensión social que para M. G. Q. podría estar incluso sobredeterminando las elaboraciones más teóricas y despegadas aparentemente de la realidad

⁷ M. G. Q., 126.

inmediata, las propias de todo "pensamiento segundo", que en el caso del efesio se elevan a la lógica de la permanencia cambiante y la unidad de los opuestos (por ej., B 12, 49a, 91, 8, 10, 60, 51, 125), como si en esa aspiración a la armonía de las cosas latiese un secreto e inconsciente anhelo de vertebrar la ciudad sobre bases de integración tan imperativas como las inspiradoras de la reforma tribal efesio en época de Creso (un adelanto de las preocupaciones reformistas de Platón en la *República* y de Aristóteles en la *Política*, algunos de cuyos párrafos más correlativos el autor recoge). De ahí la conclusión, aplicando el análisis antropológico de R. Hertz y anticipando la futura reivindicación platónica (*Leg.*, 794d-795a): "Heráclito al suprimir las connotaciones morales de las cosas y defender la unidad, continúa propugnando una ciudad ambidextra en el plano simbólico"⁸.

A partir de aquí el libro entra en la gran penúltima recta de su recorrido. *Entre la religión y la teología: el verdadero hombre* (p. 155-224) es el capítulo que aborda temas nucleares del pensar heracliteo que miran al individuo en tanto que tal: las vicisitudes y cualidades del alma, el "fuego lógico" y sus manifestaciones, la naturaleza de lo divino y la índole de su relación con los humanos (teología), el sueño y la muerte, el ideal heracliteo del hombre cabal y verdadero.

El análisis de los fragmentos concernientes al alma (B 36, 12, 118, 67a, 117, 77, 85, 45, 115) nos reintegra un pensamiento anclado en viejos prejuicios griegos sobre la biología humana y la configuración humoral de los dos sexos (sequedad en lo masculino y humedad en lo femenino), también sobre sus correspondientes discriminaciones morales (humidificación deletérea en la embriaguez y la sexualidad), todo ello sin solución de continuidad con las doctrinas hipocráticas y aristotélicas posteriores; todo ello asimismo puesto en relación estructural con dos mitos de etiología y fisiología zoológicas, el de las abejas y el del ave Fénix. M. G. Q. anuda así varios cabos sueltos y apunta: "De este modo estamos ante la expresión de un ideal de castidad y continencia que Heráclito prescribe a sus seguidores más directos y que, ciertamente, él mismo practicaría (cf. Fehrle, Biehle,

⁸ M. G. Q., 152.

Foucault). Es decir, Heráclito se preocupa sólo de los *polloí* para marginarlos del ámbito de su discurso: ellos pueden saciarse y practicar una sexualidad que garantiza la reproducción de la sociedad sin que Heráclito se preocupe más que de señalarlos como un antimodelo. Definido el ideal del alma ígnea, seca y mejor (B 118), el efesio muestra las situaciones que los mejores deben evitar para alcanzarlo, para ser el mejor entre diez mil (B 49). Por otra parte, la expresión de este ideal es coherente con un Heráclito devoto de Artemis. En este sentido se puede comparar su figura con el *Hipólito* de Eurípides⁹. Ideal de purificación espiritual que, a no dudar, lo había de indisponer con las prácticas más acendradas de la religión popular, explosiva y primaria, ya fueran los misterios demetriadcos locales abiertos a cualquiera (B 14), ya los ritos orgiásticos e impúdicos dedicados al dios del vino (B 15), ya incluso los actos de culto diario consistentes en la oración y el sacrificio (B 68, 5, 69, a relacionar con 13). Tanto como el moralista de renovado aliento espiritual que desdeña una religiosidad ensuciada por la plebe se traiciona en estos fragmentos el pensador aristocrático que habla sólo para aquella minoría capaz de alcanzar los nuevos requisitos de su ascesis. ¡Qué familiares, en efecto, se le antojarán estos dicterios a cualquier lector de Platón!¹⁰.

Heraldo de la verdad, de un *lógos* identificado con el *kósmos* del mundo (B 30, 124), el rey dimisionario declara asimismo al fuego (*tò pûr*) el gran agente de ese orden universal (B 30,90), en perfecto emparejamiento homológico con la *díke* (B 66), pero no a la manera

⁹ M. G. Q., 162.

¹⁰ Por cierto, esta familiaridad de Heráclito con Deméter y sus misterios, obviamente derivada de la *basileía* sacerdotal a la que renunció, me recuerda un nivel antiquísimo de vinculación institucional entre la realeza y el papel de mediación ritual e iniciática, como parece probar para el mundo micénico la tablilla PY Un 2: vid. P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo 1984, 91 y ss.; V. Alonso Troncoso, *La realeza micénica: textos en la Lineal B y problemas de interpretación histórica*, en L. Castro, S. Reboreda (coord.), *Edad del Bronce, Actas del curso de verano de la Universidad de Vigo*, 6-8 julio 1993, Xinzó de Limia (Orense) 1994, 73-154. La continuidad semántica entre el *mu-jo-me-no* de Un 2.1 y B 14 (*muoúntai*) es bien significativa.

física y material de sus predecesores milesios (sobre todo Tales y Anaxímenes), sino en figura lógica y ontológica (B 31), lo que con acierto sabe apreciar M. G. Q. siguiendo a M. C. Stokes (razón por la que, francamente, no se me antoja impropio reivindicar para el efesio un núcleo de pensamiento metafísico, y por cierto que en el pleno sentido aristotélico de la palabra). Es muy inteligente, y de gran valor probatorio, el uso que en apoyo de esa interpretación del "fuego lógico" hace el autor de la anécdota recogida por el Estagirita (*DK* 22, A 9), con una iluminadora cita del gran L. Robert. Con lo que, a fuer de filósofo, y de filósofo crítico para con la tradición religiosa heredada, Heráclito deriva hacia la teología, un ramal de su pensamiento que adolece todavía de conciencia de su identidad y de nombre propio -la *theología* se hará palabra y concepto merced a la sistematización de Platón y Aristóteles-, aunque no por innominada carezca menos de virtualidad y consistencia. Ahí está para demostrarlo ese ramillete de fragmentos conservados que giran en torno a la idea de lo divino y de sus atributos: una suprema inteligencia (B 108, 41, 78), una distancia más que suficiente con los mortales (B 82, 83), una primacía absoluta en la jerarquía de las normas (B 114), una cierta neutralidad y abstracción ajenas al antropomorfismo (B 32) y, de manera muy heraclitea, una capacidad de concitar la síntesis y la unidad de los contrarios (B 67); en definitiva, unión de poder y saber.

Al hilo de esta nueva valoración de la divinidad, ha de entenderse la visión escatológica que emerge de algunos fragmentos, con los temas entrelazados del sueño (B 1, 73, 75, 89) y la muerte (B 27, 96, 98). El efesio los redefine a la luz positiva y divina de su metafísica y abre así una vía para la esperanza de los mejores, en polémica inevitable con la tenebrosa visión del Hades presente en la mitología (Homero y Hesíodo), si bien en línea simpatética con las inquietudes salvíficas de los movimientos místicos, órficos y pitagóricos contemporáneos -hijo como era, al fin y al cabo, de su tiempo.

El verdadero hombre resultante es para Heráclito el llamado a este camino de ascesis y salvación personal, que no se concibe al modo pitagórico en el espíritu de secta y escisión política, sino en imperiosa dedicación a la ciudad, partiendo de la mayor afinidad (*phillía*) de aquél a la esfera divina y, por consiguiente, de la superioridad de su

saber (*sophía*), en definitiva, partiendo de su condición de *philosophos* (palabra cuya acuñación conviene el autor en atribuir al efesio, con primacía sobre Pitágoras). Las resonancias platónicas y pitagóricas son a cada paso patentes, si bien M. G. Q. se esfuerza por probar la independencia y originalidad discursivas de Heráclito, también en el campo de la demonología, que apenas dos fragmentos nos dejan entrever (B 79, 119).

A modo de conclusión, espigamos: "Sin embargo, las diferencias entre Heráclito y este conjunto de ideas análogas son importantes. Para Hesíodo los "*daímones* guardianes" lo son por voluntad de Zeus. Para los pitagóricos los hombres buenos que velan por los hombres son quienes han emprendido un camino de perfeccionamiento al margen de la ciudad. Platón piensa en una situación que difícilmente espera ver realizada, pues establece su propuesta en una ciudad utópica. Los guardianes y los *daímones* de Heráclito, por el contrario, son personajes de carne y hueso, concretos como Bías, Hermodoro o él mismo. Son los hombres a los que se dirige de un modo especial y a los que incita a participar en la ciudad con un éxito al menos momentáneo durante el gobierno de Hermodoro. Son los que rechazan el saber de los poetas y del pueblo y sólo se dejan definir por el ideal moral establecido por el propio Heráclito. Éste, por último, les propone unos medios concretos para alcanzar la meta buscada por las más variadas vías por los griegos de todas las épocas: la proximidad a los dioses tras la muerte. Para Heráclito, el destino del verdadero hombre es el conocimiento de dios"¹¹.

El capítulo final que cierra la obra lleva por título *Heráclito entre Irán y Platón* (p. 225-40). Si en los recorridos precedentes el autor había procurado poner de relieve la especificidad e historicidad del pensamiento heracliteo, como exponente de la concreta sociedad efesia hacia el 500; si en la exégesis anterior había prevalecido la mirada antropológica, sensible al coeficiente de singularidad y alteridad en la filosofía de Heráclito, ahora M. G. Q. abre los ojos a una panorámica más vasta con el objetivo de situar también al efesio en la perspectiva general de la historia griega y hasta de la historia universal. La teoría

¹¹ M. G. Q., 224.

de la que se sirve para proponer la reubicación del efesio es la del trifuncionalismo indoeuropeo (G. Dumézil, E. Benveniste), y los términos de referencia y comparación son el Irán persa y la *República* de Platón. La influencia del mundo aqueménida y de la religión zoroástrica había sido ya tratada por diversos autores, con mejor o peor fortuna (M. L. West, J. Duchesne-Guillemin, C. Kahn); de esos estudios parece en efecto desprenderse una deuda del pensador con la civilización vecina, que tan presente estaba en la vida cultural de la Efeso arcaica. Heraclito, como profeta del *lógos* y del fuego sempiterno, habría acusado el ascendiente de la religión y la espiritualidad persas. M. G. Q. se propone rastrear, antes que el detalle de tal o cual préstamo doctrinal, la estructura originaria y común de pensamiento subyacente entre la concepción aqueménida de la sociedad (sacerdotes/*athravan*, guerreros/*rathaesta*, productores/*vastryo fsuyant*) y el esquema tripartito observable en los fragmentos (Uno, Pocos, Muchos). A su juicio, las correlaciones internas de la trimembración heraclitea, en lo cualitativo y lo cuantitativo, responden a la ideología indoeuropea y se refuerzan por el parentesco cultural con la sociedad irania. Trifuncionalismo que, por ser acervo indoeuropeo asimismo de todos los griegos, se incardina intrahistóricamente en una *longue durée* de la que Heráclito no sería el último exponente en la cultura helénica; Platón, cuya dependencia de Heráclito parece hoy bien establecida (R. Mondolfo), no haría sino renovar y sistematizar este mismo horizonte mental de arcaísmo en la utopía de tres clases pintada en la *República* (B. Sergent). Hipótesis audaz, que mejor será dejar al gusto de los lectores.

El libro se completa con un utilísimo apéndice en el que el autor se somete, entiendo que con honestidad encomiable, a la prueba de fuego de optar por una edición y traducción de los fragmentos, con las lecturas seguidas y la versión española preferida. Con buen criterio, la numeración escogida es la correspondiente a la edición clásica de H. Diels y W. Kranz¹², pero a ella se empareja la de M. Marcovich¹³,

¹² *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlín 1951-1952.

¹³ *Eraclito. Frammenti*, Florencia 1978.

hoy la más completa y ya imprescindible. Por añadidura, son incluidos tres nuevos fragmentos papiraceos, dos de ellos hallados en Oxirrinco (LIII, 3710), y atribuidos recientemente a Heráclito por S. N. Mouraviev¹⁴, más un tercero del papiro Derveni (col.I,6-9), con ayuda del cual pueden fusionarse ahora *DK B 3+94 (M 57+52)*, de acuerdo con la propuesta de A. J. Levedev¹⁵. El lector encontrará la discusión pormenorizada de cada uno de los fragmentos sacados a colación a lo largo de la exposición en las notas a pie de página, en las que se tienen asimismo muy presentes las ediciones y comentarios de G. S. Kirk¹⁶ y de M. Conche¹⁷. De esta forma, el trabajo de M. G. Q. habrá de tenerse en cuenta, en los estudios clásicos de lengua española, junto a la traducción de C. Eggers Lan, V. E. Juliá¹⁸, y a la edición crítica y versión castellana de A. García Calvo¹⁹, sin olvidar las adaptaciones al español realizadas por J. García Fernández de la antología editorial de G. S. Kirk, J. E. Raven²⁰ y de O. Caletti sobre la de R. Mondolfo²¹.

Para finalizar, un actualizado listado bibliográfico, un índice de fuentes citadas y un índice de palabras cierran la obra que reseñamos.

Hasta aquí algunos de los hilos que forman la trama esencial de la investigación llevada a cabo por M. G. Q. Este resumen, inevitable caricatura, no puede excusar de su lectura a quienes se preocupen por la figura de Heráclito, amén del interés general que representa para la

¹⁴ "P. Oxy. LIII 3710, II(b): Lex Nouveaux fragments d'Héraclite", *ZPE* 71, 1988, 32-34.

¹⁵ "Heraclitus en P. Deverni", *ZPE*, 79, 1989, 39-47.

¹⁶ *Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge 1954.

¹⁷ *Héraclite. Fragments*, París 1986.

¹⁸ *Los filósofos presocráticos*, I, Madrid 1978, 311 y ss.

¹⁹ *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Lucina, Madrid 1985.

²⁰ *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1981, 258 y ss.

²¹ *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México 1976, 3 y ss.

historia de la filosofía presocrática y de la Éfeso arcaica.

La escritura del libro se resiente, como es natural, de la escabrosidad de los paisajes por los que transita, de sus sinuosidades conceptuales y sus desmoralizadores vacíos. Heráclito ni siquiera se nos presenta como un montón de ruinas conservadas *in situ*, cuales esos restos de edificios griegos que los arqueólogos han de reconstruir partiendo de su planta y de su estilo, sino como un conjunto de materiales fragmentarios arrancados por interés de su cimiento editorial, el libro en que se organizaban, y acarreados y hasta manipulados por filósofos y doxógrafos para apuntalar otras arquitecturas. Bien es verdad que ese edificio, ya de por sí original y sorprendente, se inscribía en un espacio político, la ciudad de Éfeso a finales del s. VI, y que dentro de ese marco adquiriría un sentido y podía exhibirse a un público enterado. El problema es que en el conocimiento particularizado de las ciudades griegas de época arcaica tenemos enormes lagunas, y la patria del rey dimisionario no se encuentra precisamente entre ese grupo privilegiado de póleis (Atenas, Esparta, Corinto, Mileto, Sición, Megara, Siracusa, etc.) de las que al menos podemos establecer una secuencia de nombres propios y de hitos político-culturales seguros. No dudo de que nuestra información a ese respecto sea relevante, sólo que, a mi modo de ver, se me antoja ante todo insuficiente, amén de que los rasgos singularizadores entrevisibles no me parecen ni tan determinantes ni tan excepcionales, habida cuenta de la pluralidad observable en el mundo griego. Por otra parte, tampoco la propia vida del filósofo se presta a un fácil encuadramiento: su índole no es la de un legislador tipificable por su obra ni la de un político en activo de fácil catalogación, y la tradición no ha sido generosa ni lo suficientemente sobria en cuanto a los datos de su biografía (a pesar de que algunos de ellos puedan ser harto significativos). El historiador se ve así privado de una base realmente firme en la que enraizar, explicar e historificar, referenciándola al máximo, esa obra fragmentaria. Como último recurso le queda obviamente recurrir a los contextos generales de la civilización griega en época arcaica (cultura épica, lírica, filosófica, médica, jurídica, etc.), sin olvidar sus perduraciones y reelaboraciones en el pensamiento y la literatura de época clásica; desde esta perspectiva de

elucidación y análisis ha de situarse por fuerza cualquier análisis del filósofo efesio.

En realidad, la mayor y mejor parte de la exégesis textual de M. G. Q., tributario metodológicamente sobre todo de la historiografía francesa y anglosajona, gira justamente en torno a ese marco general de coordenadas, en el que las denotaciones y connotaciones del efesio son susceptibles de una lectura, de una interpretación (en lo que reproducen y en lo que renuevan). Y de ello resulta una curiosa paradoja: una investigación que surge con el propósito declarado de restituirmos a un filósofo a su medio nativo, de ubicar un mensaje ante la audiencia de sus lectores/oyentes inmediatos, viene a descifrar los términos más o menos codificados del mismo -más para nosotros- por remisión a las claves de la cultura panhelénica contemporánea. Esa contradicción podría ser sólo aparente teniendo en cuenta que Heráclito, aun insertándose en dicha tradición griega, en la medida en que la contesta, está adaptándola y releyéndola con la mirada puesta en el público efesio. Aunque así fuera, y no faltan razones para pensar que el argumento se vuelve circular -para algunos críticos esos referentes locales no acabarán nunca de precisarse ni de demostrar la fuerza de singularizar y mediatizar el discurso heracliteo-el hecho cierto es que hoy por hoy este presocrático sólo resulta comprensible e historificable dentro del conjunto de la civilización griega. El cierre epilodal de M. G. Q. es una nueva prueba de ello: tras apuntar como bastante probable una fuente persa para la doctrina del fuego lógico, pero sin insistir demasiado en ello, se pasa a recabar la atención de nuevo sobre la filiación heraclitea del pensamiento platónico, o si se me permite el deslizamiento jaegeriano, se reingresa en la gran tradición de la *paideia* griega. Y es que, como el autor demuestra a la perfección, los interlocutores por excelencia del Basílida son los maestros y hacedores del saber helénico: Bías, Pitágoras, Hesíodo, Homero, Tales, Jenófanes, Hecateo, etc. Como ha explicado A. Heuss en un artículo de recomendable lectura²², el arcaísmo griego conoce en sus manifestaciones políticas y culturales una profunda unidad, que

²² "Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche", A&A, 1946, 26-62.

le viene dada por la internacionalidad de la aristocracia griega -de la que nuestro *basileús* era en verdad uno de sus representantes-. En este sentido, así pues, la interpretación de Heráclito que aquí se nos propone es de manera muy principal y positiva una contribución al conocimiento de la *epistéme* griega arcaica.

Y, sin embargo, ahí donde este libro, como cualquier otro que lo intente, ha de encontrar más dificultades para probar su verdad, también es donde puede mostrarse más apremiante y revelador para los lectores. Como he tenido la oportunidad de señalar a propósito de una buena obra de iniciación a la mitología griega²³, nuestros estudios sobre la filosofía y las creencias religiosas en la Grecia antigua corren el riesgo de verse permanentemente desmembrados de sus encarnaciones sociales y de sus configuraciones regionales y festivas si nos contentamos con ese primer nivel de análisis, por lo demás ineludible y en principio fructífero, que se acomete por medio de la exégesis de su semántica y de sus estructuras significativas. En el caso de Heráclito la remisión de su pensamiento al marco sociopolítico concreto en que se mueve su vida parece tanto más justificable cuanto que, como ha explicado en forma convincente O. Gigon²⁴, se trata de una ética y de un nuevo *éthos* lo que primariamente propone a sus contemporáneos, es decir, de un estilo de vida en y para sus conciudadanos, y sólo como derivación de ello una determinada cosmología teológica.

El esfuerzo de historificación emprendido por M. G. Q. es en este sentido muy atendible, al margen del grado de adhesión que concite su exégesis de tal o cual fragmento por remisión a esta o aquella institución local -verbigracia, la referencia a la *boulé* efesia (p. 37-8, 115), el seguro trasfondo demetrióaco de B 14 (p. 164)-, por remisión en fin a tal o cual constelación sociológica. Hay que valorar asimismo de manera positiva el análisis que aporta el autor al ofrecernos careados algunos textos del filósofo con otros de su coterráneo Hiponacte, lo que representa una buena novedad en la tradición de

²³ V. Alonso Troncoso, *Estudios Clásicos* 103, 1993, 175-178.

²⁴ *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid 1980, 220 y ss.

estudios heracliteos y enraíza todavía más su pensamiento en la Éfeso contemporánea. El propio M. G. Q. es por lo demás perfectamente consciente de las dificultades de su demostración y no escatima al lector en ocasiones el beneficio de la duda (por ej., p. 117, 147, 149). Por desdicha, la otra alternativa de estudiar la mitología y el pensamiento antiguos partiendo de los "*realia*", la que con frecuencia se ha practicado mirando a las fuentes arqueológicas, ha venido recayendo en niveles de empirismo ingenuo propio de la época anticuaria.

Heráclito no es desde luego un tema apto para todos los públicos, por mucho que refinemos nuestra metodología y rebusquemos en los pliegues de su pensamiento. Provocador y polémico por encima de todo, ha gustado jugar con las palabras para trastonar su sentido tradicional y arrojarlas a la cara de sus compatriotas envueltas en la paradoja y el misterio, en el ingenio y hasta en el sarcasmo. La oscuridad de su estilo fue ya para los griegos una nota característica generalmente reconocida, como destacaron sus lectores, desde Aristóteles (*Ret.*, 1407b, 11) a Demetrio (*Eloc.*, 192) y Diógenes Laercio (II, 22). Personajes con más siglos de historia filosófica en su cabeza tampoco han conseguido penetrar todos los alcáceres de su pensamiento. Don Nepomuceno Carlos de Cárdenas, un racionalista caribeño y librepensador, dueño de una hacienda de esclavos y lector de Kant, capitulaba ante el fragmento B 18: "Con razón llaman Heráclito el oscuro a quien escribió que si no esperamos lo inesperado no lo reconoceremos cuando llegue. A pesar de los años que llevo cavilando sobre esta frase no acierto a comprender su sentido"²⁵.

Un vistazo al capítulo de R. Mondolfo dedicado a las *Interpretaciones de Heráclito en nuestro siglo*²⁶ puede bastar para hacernos una idea inicial de la disparidad de juicios y exégesis a que ha dado lugar su filosofía. Sin salirnos de la filología alemana, por no exacerbar las diferencias de escuela y metodología, habla por sí sola

²⁵ Citado por José Antonio Marina, *Teoría de la inteligencia creadora*, Barcelona 1993, 195. Sobre este fantástico ilustrado del Caribe hispano, ver 377.

²⁶ R. Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas...*, 51-90.

la disparidad de juicio entre K. Reinhardt²⁷ y W. Jaeger²⁸, en torno a la filiación de la metafísica heraclitea, concretamente sobre la doctrina de la unidad de los contrarios: si continuación original y superación de la física milesia (Jaeger) o respuesta a la teoría parmenidea del Ser (Reinhardt). Por no hablar de O. Gigon²⁹, que ve en Jenófanes la fuente de inspiración para la teología del efesio. Y si pasamos a Inglaterra, las diferencias no dejan de ser importantes en aspectos verdaderamente cruciales: W. K. C. Guthrie³⁰ se opone a G. S. Kirk en lo referente al carácter de la obra publicada por el efesio: si mera compilación de sentencias y aforismos realizada quizá por un discípulo (Kirk) o libro en toda regla y perfecta ilación (Guthrie). Frente a esta diversidad de opiniones el trabajo de M. G. Q. suele encontrar por lo general una salida airosa y equilibrada, que el lector español podrá ir descubriendo en las distintas notas a pie de página.

Dificultades y objeciones aparte, no cabe duda de que hay fragmentos cuya elucidación en clave sociopolítica parece especialmente indicada. Cada uno de nosotros se sentirá interpelado en la medida lógicamente en que la reflexión del efesio roce cualquiera de los campos de investigación que hayamos trabajado. En lo que a este censor se refiere, tres ejemplos pueden ser tentadores.

El estudioso de la vida económica y la circulación monetaria en la Grecia arcaica se sentirá probablemente atraído por un fragmento como B 90, que yo traduciría de la manera más sencilla y literal posible, aceptando con la mayoría de los editores la lección *antamoibé* de los manuscritos (forma nominal en lugar de la verbal *antamoíbetai/antameíbetai*): "contracambio de fuego por todas las cosas y de todas ellas por fuego, al igual que el de oro por bienes y el de bienes por oro". Parece lógico, en efecto, poner en relación este pensamiento con la realidad comercial de la Efeso arcaica, máxime si se repara en que el hallazgo monetario del Artemision (c. 600, según la

²⁷ *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916.

²⁸ *La teología de los primeros filósofos*, 1947 (trad. esp., FCE, México).

²⁹ *Untersuchungen zu Heraklit*, 1935.

³⁰ *Historia de la filosofía griega*, v. I, Madrid 1984.

cronología baja) constituye el testimonio más antiguo de la numismática griega³¹. Si está claro que el símil escogido por Heráclito encierra un trasfondo económico, la cuestión que se nos plantea es la de discernir hasta qué punto y en qué sentido se evoca ese telón de fondo. El lenguaje del filósofo, al igual a veces que el de los líricos, lejos de mantener una relación puramente especular con los usos mercantiles de su tiempo, se refiere a ellos no sin cierta elipsis e inconcreción y, de manera reveladora, valiéndose de un léxico bastante arcaico, cargado de valencias morales y resonancias poéticas (todo menos un vocabulario técnico y especializado, todo menos voluntad de parar mientes en la esfera profesionalizada, plebeya y banáusica, de la crematística naciente).

Para empezar, el campo semántico de *amoibé* nos remite a Homero y a una mentalidad económica lastrada todavía por la moral del contradón³², en absoluto homologable al verbo *alláttesthai* empleado por Platón (*Leg.*, 849e) en precisa referencia a la compraventa y a los usos monetarios del mercado, y a menudo invocado a título de comparación por los comentaristas modernos (García Calvo, Conche). Por otra parte, el término *chrysós* no equivale necesariamente al metal amonedado, sino al oro como noción y medida suprema de valor (algo así como el fuego lógico por encima de sus distintas concreciones, como también apunta M. G. Q.), máxime si reparamos en que fueron el electro y la plata los metales efectiva y mayoritariamente acuñados en el mundo griego³³. Ocurre además que la palabra *nómisma*, que acaso pudiera haber revestido ya a la altura del 500 la acepción especializada de moneda³⁴, no aparece usada por el filósofo, y ello

³¹ Vid. un estado de la polémica en J. H. Kroll, N. M. Waggoner, *AJA* 88, 1984, 325-340, contra D. Kagan, *AJA* 86, 1982, 343-360, y los últimos descubrimientos del Artemision en A. Bammer, *JOEAI*, 58, 1988, 1-23, no sin interés para ubicar sus depósitos votivos en las modas y culturas orientalizantes.

³² Cf. *Diccionario Griego-Español*, s.v.

³³ Aunque sea verdad que las acuñaciones lidias desde Creso y los Aqueménidas se venían haciendo en oro, vid. C. M. Kraay, *Archaic and classical Greek coins*, Londres 1976, 30 y ss.

³⁴ Cf. E. Laroche, *Histoire de la racine "nem-" en grec ancien*, París 1949, 231 y ss, y Ed. Will, *RH*, 212, 1954, 226 y ss., 228 n.2.

está en perfecta consonancia con el empleo de *antamoibé*. En fin, el término *chrémata*, en plural, encierra a mi juicio una significación genérica, con la misma vaguedad que presenta en la lírica, en referencia a toda clase de bienes y riquezas susceptibles de compraventa, sin mayores especificaciones (y de ahí que la traducción por mercancía o por dinero se me antoje algo modernizante, en discordancia con la imprecisión característica del lenguaje y el pensamiento de la poesía). Esa claridad y precisión en el concepto que observamos en Platón y Aristóteles al consignar el hecho monetario (por ej., *Et. Nic.*, 1119b) corresponde a una época posterior, al siglo IV, y sobre todo responde a una sistemática filosófica ajena todavía a un pensador tan elíptico y poético como Heráclito. No hace falta repetir que nuestro presocrático está haciéndose eco del fenómeno comercial, pero se diría que su símil económico aparece en este caso considerablemente refractado respecto de la realidad y que de poco nos sirve para reconstruir a partir del mismo instituciones concretas o hábitos sociológicos determinados de la Efeso del bajo arcaísmo. De ahí que se me haga imposible seguir a D. Musti³⁵ en la interpretación que hace del fragmento como testimonio del proceso de fabricación en una ceca: *chrémata* retendría aquí la acepción restringida de moneda legal, dinero acuñado, y *amoibé* estaría aludiendo al trabajo de amonedación del *chrysamoibós* (Esq., *Ag.*, 438), que recibe el oro para su acuñación.

En otro orden de cosas nos introducen los fragmentos alusivos a la ley, la justicia y el derecho. A destacar en la semántica política del efesio es la hegemonía conceptual de la pareja terminológica *díke* (justicia) y *nómos* (ley), que aparece con carácter exclusivo, habida cuenta de que la vieja *thémis* homérica, como también el *thesmós* de los textos legislativos (por ej., los *thésmia kai pátria* de la tradición codificadora desde Dracón y Solón), brillan por su ausencia entre los referentes normativos del filósofo. Bien es verdad que el concepto heracliteo de justicia no introduce mayores innovaciones de contenido

³⁵ *Eraclito e i chremata del fr. 90 D.K.*, en L. Rosetti, ed., *Atti del symposium heracliteum 1981*, v. I, Roma 1983, 231-240. *Eraclito e i chremata del fr.90 D.K.*, en L. Rosetti, ed., *Atti del symposium heracliteum 1981*, v. I, Roma 1983, 231-240.

respecto de su homólogo hesiódico, al menos a juzgar por las citas conservadas (B 3+94, 23, 28, 80, 102), en el mismo espíritu religioso y reivindicativo que el del Ascra. Es el caso de B 28, implicando formas de la vida judicial contemporánea con el sustantivo *mártiras*, además de *katalépsetai*, de sabor muy hesiódico, lo que asimismo podríamos afirmar de B 80, aunque no sin cierta deuda para con la cosmología criptomítica de Anaximandro en la concepción metafísica de la *díke* como fuente de lucha y retribución cósmicas³⁶.

Sin lugar a dudas, el fragmento más elocuente, por explícito, es aquel que sentencia: "Los que hablan con inteligencia tienen que fortalecerse con lo común a todos, como la ciudad con la ley y la ciudad más fuertemente. Pues se nutren todas las leyes de los hombres de una divina. Pues ésta domina tanto como quiere y basta a todas y prevalece sobre ellas"³⁷. No hace falta insistir otra vez en la concatenación conceptual, ya señalada por nuestro autor, entre teología (teodicea) y orden jurídico-político, lo que ha sido suficientemente destacado por quienes han tratado, de manera más o menos detenida, el origen de la norma legal entre los griegos, desde un libro tan clásico como el de H. Kelsen³⁸, hasta la pequeña monografía de W. Jaeger³⁹. Estamos pues en el seno de una corriente de pensamiento jurídico que, salvo la filosofía del derecho elaborada por la sofística (en cierta medida, positivista y contractualista), dominará hasta Platón

³⁶ Cf. M. G. Q., p. 129. Perspicazmente, el autor explora y desarrolla la línea hermenéutica apuntada por Nietzsche y Conche de contextualizar la *éris* heraclitea en un pensamiento general de la época del que resulta aún más detallado exponente Hesíodo (*Er.*, 20s), a la par que acierta al esforzarse por intratextualizar su análisis poniendo en relación B 80 con B 1, o sea, la relevancia metafísica de la *éris* con la del mismísimo *lógos* -una correlación interna que yo diría resulta casi formular, de acuerdo con una escritura que al fin y al cabo todavía se debe a las formas expresivas de la oralidad-. Impecable el análisis. Ahora bien, ¿qué significa en realidad esta homología, como dice el autor? ¿Cuánto hay de relación especular entre vida política contemporánea (*stásis*) y cosmología metafísica en los presocráticos?

³⁷ B 114, trad. M. G. Q.

³⁸ *Teoría pura del derecho* (1934), Buenos Aires 1973, 23-4, comentando B 3+94.

³⁹ *Alabanza de la ley*, Madrid, 1953, 32.

y Aristóteles y que podemos calificar de iusnaturalismo organológico u ontológico. En su formulación doctrinal final, la del s. IV, comprenderá tres postulados fundamentales: la justicia aparece como expresión de la norma inherente a la naturaleza; el orden legal es a la vez, de manera solidaria y especular, orden cósmico y político; el alma humana, la polis y el universo se triplican según la categoría metafilosófica del microcosmos-macrocosmos. O por decirlo en palabras de Jaeger "el rasgo dominante del pensamiento jurídico griego desde sus comienzos hasta las altas cumbres de la filosofía jurídica consistió en referir la ley y el derecho al ser, es decir, a la unidad objetiva del mundo en cuanto *cosmos*, en cuanto orden ontológico y permanente de cosas que al propio tiempo es el orden ideal de todos los valores y el fundamento de la vida y la libertad del hombre"⁴⁰. Si se quiere, estamos hablando también de esa gran tradición occidental estudiada por A. Lovejoy en el libro *La gran cadena del ser*⁴¹ y por O. Brunner en *Adeliges Landleben und europäischer Geist*⁴².

Pero lo que ahora desearía subrayar es la novedad que está señalándonos el término *nómos*, que en alguna de sus acepciones puede designar el derecho legal y positivo, emanación de la voluntad política del cuerpo ciudadano, que no la costumbre ancestral, ni tan siquiera la norma codificada por el acto excepcional de un legislador (si acaso, sugerida en B 33). Dicha acepción es algo confusamente apreciable en B 114, donde como acabamos de ver las leyes de la ciudad son expresión de un principio de generalidad consensuador e instrumental, al igual que el habla inteligente funciona entre los hombres, si bien es verdad que aquí la remisión jerárquica a la norma divina superior atenúa el componente jurídicamente revolucinario que empieza a incorporar el concepto de *nómos*, al tiempo que el uso del plural podría estar connotando un sentido más amplio de usos y

⁴⁰ W. Jaeger, *La teología de los...*, 78.

⁴¹ De 1936, trad. esp., Barcelona 1983.

⁴² Salzburg 1949.

costumbres, si se quiere *mores*⁴³. En B 114 la teología del filósofo se impone sobre la consideración aséptica de la realidad política de su tiempo, que indudablemente no place al rey dimisionario. Al fin y al cabo, aquélla había sido la valencia semántica de este mismo término en el vocabulario de Hesíodo: para el poeta beocio esa norma prescrita para los hombres emana de Zeus y por ende escapa todavía a la voluntad política constituyente de la ciudad y su cuerpo ciudadano (*Er.*, 276-80).

Por el contrario, la idea de que la ley consagra la autonomía normativa de la polis en tanto que comunidad soberana de derecho se expresa con toda rotundidad en el fragmento 44, por lo demás en un símil casi de gusto homérico: "Es preciso que el pueblo (*tòn dêmon*) combata por su ley (*hypêr toû nóμου*), por la que se hace, como por la muralla" (trad. M. G. Q.). Dos elementos me parecen decisivos en esta declaración de principios: la asociación entre *nómos* y *dêmos*, a saber, el pueblo legiferante y elector -aunque no más que eso, y casi seguro que en sentido timocrático-, y la comparación de la ley con los muros de la ciudad, que son garantía y signo externo de su autonomía frente al despotismo oriental (las polis jonias o la Atenas de Maratón contra el imperialismo aqueménida) o frente a las agresiones de los otros griegos.

Así pues, me cuesta estar de acuerdo con Ostwald⁴⁴, por lo que a B 44 se refiere, en que el valor de *nómos* sea aquí exactamente el mismo que en B 114 y que su significado se diluya en una referencia más o menos imprecisa a los usos y costumbres tradicionales y consuetudinarios de la ciudad. El tono imperativo de Heráclito está urgiendo a sus conciudadanos en términos muy de época, parece estar evocando algo más que una vaga realidad normativa. Como se sabe, y el propio Ostwald ha estudiado⁴⁵, en el área política y culturalmente avanzada de Jonia constituciones como la de Quíos (c. 575-550) o la de Samos bajo Meandro (*Her.*, III, 142, 5 - 143, 1)

⁴³ Cf. M. Ostwald, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*, Oxford 1969, 26 y ss.

⁴⁴ *Op. cit.*, 30, 33.

⁴⁵ *Op. cit.*, 161 y ss.

habían ido haciendo gradualmente efectiva a lo largo del siglo VI la noción de *nómos* como norma legal y escrita en virtud de un acto genuinamente político, al tiempo que las reformas de Clístenes debían ser de todos perfectamente conocidas a la altura del 500 -incluido su radical principio de la *isonomía*-. De otro lado nos constan las aspiraciones isonómicas entre las ciudades inductoras y protagonistas de la revuelta de Jonia, como nos informa Heródoto (IV, 137, 2; V, 37, 2; VI, 43, 3). Al hablar del pueblo y de su ley, Heráclito y su público sabían ya muy bien lo que se traían entre manos. Resulta pues aconsejable seguir a M. G. Q. en su conclusión sobre B 44 : "la ley 'que se hace' no tiene la dimensión divina del lógos, es la ley de los hombres que posiblemente está formulada por escrito"⁴⁶.

Finalmente, se me antojan dignos de consideración un grupo de fragmentos que tienen por denominador común el tema de la infancia y de sus relaciones con el mundo de los adultos (B 20, 56, 70, 74, 79, 88, 117, 121). Todas estas citas reflejan a las claras la concepción dominante sobre la niñez como edad de desvalimiento e inmadurez, visión a la vez positiva y negativa -incluso en el caso de B 121 los niños ganan en la comparación moral con los ciudadanos y regidores de la polis-. Nada como esta sentencia del filósofo, dicha desde una cierta distancia muy suya, para ilustrar la querencia dominante entre los griegos de todas las épocas a propósito de la procreación y la descendencia: "Nacidos quieren vivir y tener su parte de vida, pero todavía más descansar, y dejan hijos tras ellos para que nazcan partes de vida" (trad. M. G. Q.). En el fondo, late todavía la antiquísima imagen homérica y prehomérica del hijo como apéndice o retoño que perpetúa -y duplica- la identidad y la vida de sus progenitores, salvaguarda del *oikos* y la religión familiar, como diría Fustel de Coulanges.

Pero lo que me importa destacar aquí es el tono muy anticonvencional y casi subversivo que, frente a la gran tradición griega anterior y posterior, contiene el consejo de Heráclito a propósito de las relaciones paterno-filiales. Se trata del fragmento 74: "No hay que (obrar y hablar) como hijos de sus padres" (trad. M. G. Q.). Como

⁴⁶ M. G. Q., 139.

nuestro autor señala, este texto "está en consonancia con la dimisión de Heráclito y su ruptura con las tradiciones paternas. Concuerta también con la práctica de la castidad para salvaguardar la sequedad del alma"⁴⁷, lo que nos remitiría a prácticas de abstención y purificación religiosas obligatorias para la minoría iniciada y seguidora inmediata del dimisionario (imagino que el autor no tendría mayor inconveniente en hablar aquí de una prefiguración de la hermandad filosófica posterior como *thíasos*). Sea como fuere, en dicha recomendación late un profundo inconformismo y desapego de las formas culturales dominantes, que puede ser parangonable al que uno encuentra en los escritos de Platón sobre estas mismas materias, sobre todo en la *República*. Si ha habido un axioma ampliamente compartido por los griegos, fue el de que la relación entre padres e hijos, en lo material, en lo espiritual y en lo afectivo, daba continuidad y vida al *oikos* y a la polis⁴⁸, y como tal ligazón sagrada era considerada de *ágraphos nómos* y aun de derecho civil⁴⁹. Heráclito ha interpelado y desafiado a sus coetáneos hasta en aquellos principios que mayor unanimidad y consenso suscitaban. No debemos extrañarnos de que los efesios lo desoyeran.

No lo hagamos nosotros. Que filólogos, filósofos e historiadores mantengan siempre vivo ese fuego heracliteo de la inteligencia y la discusión en el hogar de los estudios clásicos. Y felicitémonos por la aparición del libro de M. G. Q., que sin duda resultará de imprescindible consulta para cualquier estudioso del viejo, insumiso y genial dimisionario.

⁴⁷ M. G. Q., 163.

⁴⁸ Véase L. García Iglesias, "*Ek patéron paísí*. La idea de unas herencias inmateriales entre los antiguos griegos", en *ATHLON. Hom. F. R. Adrados*, vol. II, Madrid 1987, 289-314; Id., "La menor edad en los poemas homéricos", *Emerita* 56, 1988, 185-206.

⁴⁹ V. Alonso Troncoso, "Crianza y derecho de alimentos: de Homero a Solón", en *Alimenta. Homenaje a M. Ponsich*, Madrid 1991, 29-51.

Resumen / Abstract

Este artículo se hace eco de un libro publicado en español sobre Heráclito de Efeso, el rey dimisionario del *génos* de los Basíidas. Se trata de la obra de M. García Quintela, *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito (1992)*, escrita desde una perspectiva de historiador, y que representa una contribución meritoria y original al estudio del pensamiento griego del siglo VI, cuando éste balbucea sus primeras palabras de filosofía. Habrá pues que contar con ella en un futuro, entre otras cosas porque el autor ofrece también el texto griego de los fragmentos de Heráclito con una traducción española. Se aprovecha la ocasión de este artículo para hacer algunas consideraciones acerca de ciertos fragmentos relativos a la riqueza, la ley, y las relaciones paterno-filiales.

This is a review of a new study on Heraclitus of Ephesus written by M. García Quintela (*El rey melancólico...*). The reviewer thinks that this study is a good and original essay about the Greek thought in the VIth. century B. C. Furthermore the book encloses the Heraclitus fragments and their Spanish translations. Of course the reviewer gives his own remarks on some fragments relating to Wealth, Law and the relations among fathers and sons.