filosofia unisinos | Unisinos Journal of Philosophy

ISSN 1984-8234

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
26(2): 1-13, 2025 | e26209

Editores responsáveis:
Inácio Helfer
Leonardo Marques Kussler
Luís Miguel Rechiki Meirelles

Declaração de Disponibilidade de Dados: Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Doi: 10.4013/fsu.2025.262.09

Artículo

Ética y física en Heráclito[1]

Ethics and physics in Heraclitus

Julian Ramiro Numpaque García
https://orcid.org/0000-0001-6869-8247
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Escuela de Filosofía, Grupo de Investigación EREIGNIS, Tunja, Colombia. E-mail: julian.numpaque@uptc.edu.co

RESUMEN

El presente artículo pretende señalar que en el pensamiento de Heráclito la ética se encuentra vinculada con la física. Esta idea es desarrollada a partir de tres momentos: 1) Se identifican los elementos fundamentales de la física en Heráclito, tales como el Logos, el fuego, la unidad entre opuestos y el devenir; 2) se determinan las características de la propuesta ética de Heráclito, resaltando la importancia que se otorga al alma en la ética griega y, finalmente, 3) se explora la relación entre ética y física, basándose en dos elementos centrales de la filosofía de Heráclito de Éfeso: la composición física del alma y la estructura universal del Logos.

Palabras clave: Heráclito, ética, física, logos, fuego.

ABSTRACT

This article aims to point out that in Heraclitus' thought ethics is linked to physics. This idea is developed in three stages: 1) The fundamental elements of physics in Heraclitus are identified, such as the Logos, the fire, the unity between opposites and the flux; 2) The characteristics of Heraclitus' ethical proposal

[1] Artículo elaborado en el marco del proyecto SGI 3699 (Financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Convocatoria 02 del 2024 - Mecanismo 02), presentado por el grupo de investigación EREIGNIS, en alianza con el grupo de investigación Primo Levi.

Artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

are determined, highlighting the importance given to the soul in Greek ethics and, finally, 3) the relationship between ethics and physics is explored, based on two central elements of Heraclitus of Ephesus' philosophy: the physical composition of soul and the universal structure of Logos.

Keywords: Heraclitus, ethics, physics, logos, fire.

1 Introducción

A pesar del carácter fragmentario de la obra de Heráclito de Éfeso y, por ende, de su dificultad interpretativa, es posible identificar sistematicidad en su pensamiento. Es viable sostener que Heráclito plantea una explicación sistemática de la totalidad de aspectos del mundo, a partir de un postulado central desarrollado en su física (φύσις): los cambios de todo tipo están regulados y equilibrados y, además, este equilibrio es generado por un constitutivo común a todas las cosas (fuego-logos).

Por otra parte, en los fragmentos del filósofo de Éfeso se hallan aseveraciones éticas y políticas, en las que se aboga por el autoconocimiento, el sentido común, la moderación y otros ideales que pueden conformar una propuesta ética. De esta manera, teniendo en cuenta, por un lado, el carácter sistemático de su pensamiento (con un eje central en la física) y, por otro, el desarrollo de una propuesta ética, cabe señalar, entonces, que para Heráclito la conducta humana y la ética tienen un nexo con determinaciones físicas. De este modo, en el pensamiento de Heráclito la ética y la física se encuentran entrelazadas.

Ahora bien, es de suma importancia destacar que la concepción de 'física' en Heráclito dista mucho de las resonancias que este término puede tener actualmente. En el contexto de este filósofo presocrático, la física (φύσις) no se refiere, por ejemplo, al estudio de las determinaciones y magnitudes de la materia (ni a otras nociones ligadas a la ciencia moderna) sino que, ante todo, consiste, en tanto φύσις, en un "emerger-desde-sí" y, por ello mismo, es producción o creación (ποίησις[2]). Así, la φύσις es un "traer-ahí-delante", e incluso lo es en el sentido más elevado, puesto que es en sí misma la eclosión del "traer-ahí-delante". El brotar de una flor en su mismo proceso de florecer es, por ejemplo, φύσις (Heidegger, 2000, GA7, p. 15); es decir, cuando la flor florece hay una creación o surgimiento en el sí mismo, y este proceso es referido con el concepto de φύσις. En este sentido, el significado de φύσις se refiere a lo que hace que algo surja desde sí mismo (Heidegger, 1976, GA 9, p. 239; 2012, p. 109). De este modo, en todas partes se suscita un 'hacerse presente' de la esencia y, en este proceso, ese 'aparecer' se suscita en el sentido del mostrarse a partir de y dentro de sí mismo (2012, p. 110). Al respecto, el filósofo de Meßkirch[3] añade que:

> *(…) desde el momento en que la "planta" brota, se abre y se despliega en el espacio abierto, también está retornando simultáneamente a su raíz, en la medida en que la fija en lo cerrado dándole su estabilidad. Ese abrirse que se despliega es, en sí, un retornar a sí. Esta manera de presentarse es* φύσις*; pero no debemos pensarlo como una especie de "motor" que, dispuesto en algún sitio, pone algo en marcha, ni tampoco como un "organizador" que está presente en algún sitio y dispone algo (p. 254).*

[2] A su vez, ποίησις es un "dejar venir a presencia" lo todavía no presente, es decir, es un dejar venir a presencia o dejar aparecer lo aún no presente; es en Platón un "traer-ahí-delante" (Heidegger, 2000, GA 7, p. 15). En el texto referido, Heidegger cita a Platón en relación al sentido de ποίησις: "toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación (ποίησις)" (Simposio, 205b).

[3] Para profundizar en la lectura heideggeriana de Heráclito, el lector puede remitirse al Seminario del semestre de invierno 1966/67 (Heidegger & Fink, 2017, GA 15), así como a los textos de la GA 7 "Logos (Heraklit, Fragment 50)" y "Aletheia (Heraklit, Fragment 16)", como también a *Heraklit* (GA 55).

2 Física (φύσις) en Heráclito

Uno de los ejes fundamentales en el pensamiento de Heráclito es su propuesta física. Esta se articula en al menos cuatro elementos fundamentales: 1) el Logos, 2) el fuego, 3) la unidad entre opuestos y 4) el flujo perpetuo o devenir.

Respecto al Logos en el pensamiento de Heráclito, se refleja, en primer lugar, un profundo interés por la realidad unificadora que subyace en el cambio. En este contexto, el filósofo formula un principio o elemento de ordenación de todas las cosas: el Logos (λόγος). Si bien este concepto puede tener múltiples significados (como, por ejemplo, palabra, discurso, sentido, doctrina, ley, verdad, razón, entre otros), es necesario identificar el posible significado válido para la época y el pensamiento de Heráclito[4].

Una reconstrucción conceptual como la desarrollada por W. J. Verdenius[5] (1966), permite señalar al respecto dos asuntos: 1) si bien el sentido del λόγος remite a la noción de Palabra Única, Razón, o Doctrina, estas son nociones que tuvieron mayor desarrollo en una época posterior a la de Heráclito y, 2) en todos los sentidos del λόγος subyace la noción general de "orden". Esta última noción es central y, además, adecuada para el contexto de Heráclito, pues, por ejemplo, respecto a la noción de palabra, el λόγος no expresa meramente el acto de proferir palabras, sino que manifiesta, ante todo, una conexión esencial entre el pensamiento y el habla. Esta conexión se articula en el mundo griego bajo la noción del "orden correcto al hablar" o el "hablar proporcionadamente"[6].

En el pensamiento de Heráclito, λόγος puede ser entonces comprendido como la "fórmula unificadora o método proporcionado de disposición de las cosas (…), su plan estructural tanto en el terreno individual como en el de conjunto" (Kirk y Raven, 2014, p. 253). En Heráclito el significado de λόγος está, por tanto, vinculado a nociones de medida, cálculo o proporción (Kirk, 1954, p. 39). Tal como señala Kirk, el sentido del Logos se refiere al "modo organizado en que todas las cosas funcionan"[7] (p. 39). De la misma manera, si existe una disposición ligada a una estructura común, todos los elementos constitutivos de la realidad –aun cuando sean disímiles– deberán estar, en consecuencia, unificados en dicho sistema estructural. Por consiguiente, en este contexto, el λόγος es el principio constitutivo[8] de todos los fenómenos de la realidad (Gigon, 1935, pp. 9-10; Capelle, 1924, p. 193).

---

[4] Por ejemplo, tal como refiere Verdenius (1966) el significado de Logos como razón (*Vernunft*) es referido únicamente a partir de Platón, y como Palabra (*Wort*) probablemente desde Aristóteles.

[5] W. J. Verdenius (1966) señala el desarrollo conceptual de λόγος, que originalmente alude a la actividad de λέγειν (cuyo sentido es vertido por el autor al alemán *sammeln*, es decir, recolectar, reunir o coleccionar) –en este punto el autor coincide con el análisis heideggeriano del concepto λόγος en Heráclito, pues el filósofo de Meßkirch también identifica el sentido de λέγειν como "reunir" (*Cfr.* GA 7, pp. 214-217). El significado básico *Sammlung* (reunión, colección) fue reducido a *Zählung* (recuento, enumeración). De este último sentido derivan dos posibilidades: a) *Zählung* condujo a *Aufzählung* y de allí, finalmente, a *Erzählung* (narración, relato). Esta relación es notoria en el hecho de que la forma primitiva de una narración o un relato es un recuento o una enumeración de hechos acontecidos; b) el concepto *Zählung* derivó en nociones como *Rechnung* (cuentas), *Berechnung*, *Abrechnung* y, finalmente, *Rechenschaft* (rendir cuentas). Esta *Rechenschaft* se amplió posteriormente a nociones como *Überlegung* (considerar; poner en consideración), *Auseinandersetzung* (confrontación), *Erörterung* (discusión) y *Argumentation* (argumentación). Además, el autor expresa, en esta reconstrucción conceptual, que el significado de *Rechnung* fue seguido de tres significados especiales: a) *Rücksicht* (consideración), en el sentido de "tener en cuenta algo", y posteriormente *Wertschätzung* ("apreciación" en el sentido de una consideración positiva); b) *Begründung* (razonamiento, motivo de algo); y finalmente c) *Beziehung* (relación).

[6] Por ejemplo, en los textos homéricos es patente la relación entre orden y palabra, con el fin de expresar que se habla razonada o verídicamente. En *Ilíada*, por ejemplo, 1, 286 (ʽναὶ δὴ ταῦτά γε πάντα γέρον κατὰ μοῖραν ἔειπες), κατὰ μοῖραν expresa específicamente que las palabras que el anciano ha dicho se encuentran en la distribución o medida correcta. En este sentido, el sustantivo μοῖρα significa parte o porción; incluso el verbo emparentado μοιράω significa dividir o distribuir. En *Ilíada*, 19, 186, Agamenón se refiere a las palabras del Laertíada en términos de ἐν μοίρῃ γὰρ πάντα διίκεο καὶ κατέλεξας; este último verbo (καταλέγω) significa 'relatar en orden', 'exponer detalladamente' y también 'enumerar'. En Odisea 8, 489, en el momento en que Odiseo afirma que Demódoco "canta la suerte de los aqueos con suma prestancia" (λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον ἀείδεις,) emplea el término κόσμος, es decir, 'orden'. En los griegos, por tanto, el relato y la argumentación hacen referencia directa a un modelo de orden numérico, proporcional o secuencial; es por ello que hablar es ordenar.

[7] Debido a esto el filólogo británico propone como traducción de Logos "fórmula de las cosas", lo cual implica, a su vez, la noción de medida (1954, p. 39).

[8] El Logos como principio constitutivo de la realidad es, a su vez, coextensivo con el fuego, en la medida en que este último es el constitutivo cósmico fundamental. Al respecto *Cfr.* Kirk y Raven (2014), en especial los apartados dedicados a los conceptos de Logos y Fuego (principalmente pp. 268ss.). Asimismo, *Cfr.* Heinze (1872, p. 24) en torno a esta relación Logos-fuego.

Heráclito considera, por otra parte, que el fuego es la forma arquetípica de la materia (Kirk y Raven, 2014). Sostiene, además, que mediante la imagen de este elemento es posible representarse el cosmos como "un fuego". Heráclito estima que el fuego es eterno y no ha sido creado, por ende, es un elemento siempre vivo, en el que la extinción de una determinada cantidad de sí mismo es proporcional al surgimiento de otra parte equivalente (DK 22 B30). Es por esta razón que sus fluctuaciones están sujetas a una exigente medida.

Ahora bien, a pesar de que en Heráclito el fuego no constituye una materia prima original (a diferencia, por ejemplo, de la concepción de los filósofos milesios respecto a otros elementos), es, tal como se evidencia en algunos de sus fragmentos[9], la fuente que alimenta los procesos naturales. Al respecto, cabe destacar que el fuego es el elemento que "personifica" la regla de medida en el cambio[10], puesto que sus propiedades físicas manifiestan una regularidad para absorber el material combustible y producir emisiones de humo, manteniendo así la estabilidad entre estos dos procesos (Kirk y Raven, 2014, p. 268). Es por esta razón que el fuego es considerado como la "imagen" por excelencia del elemento constitutivo del mundo, que a su vez determina la estructura y el comportamiento de este último. De este modo, el fuego constituye ante todo un proceso regular de la naturaleza y garantiza la oposición entre opuestos y su unidad respectiva. No se trata, entonces, de una sustancia primaria (ἀρχή), sino de un proceso de cambio (τροπέ) o intercambio (ἀνταμοιβὴ) (Spengler, 1947, p. 119). Al respecto, Oswald Spengler considera que:

> *Heráclito no conoce sustancia y esto es ya por sí mismo argumento decisivo; y tampoco conoce la idea del desarrollo de un estado normal originario. Es imposible ir buscando una sustancia originaria en relación con sus pensamientos. Su problema era: ¿Cómo se efectúa el proceso cósmico? Los supuestos estados y sustancias en realidad son la forma mutable de su apariencia (…) (1947, p. 119).*

El 'fuego cósmico' no debe interpretarse, entonces, –tal como sostienen Spengler, Jaeger y Guthrie[11], entre otros especialistas– como un ἀρχή sustancial, sino como una fuerza vital del cosmos que permite la unión de los cambios del devenir. El fuego posibilita, entonces, los cambios suscitados en el cosmos, aunque no lo hace tal como una esencia permanente, sino como una ley de medida de todos los cambios (DK 22 B90).

Del mismo modo, en las explicaciones cosmológicas de Heráclito, el fuego es el 'principio' de todos los procesos cosmológicos (Kirk y Raven, 2014, p. 268). Por ejemplo, en los fragmentos DK 22 B30, B31 y B90[12] es posible identificar, por un lado, la centralidad que se atribuye al fuego y, por otro, que la medida y la regularidad del cambio son componentes que siempre se mantienen y, que en este caso, se manifiestan a nivel cosmológico.

---

[9] *Por ejemplo,* DK 22 B30, B31, B90, entre otros.

[10] Heráclito considera que este último es un proceso del mundo absolutamente necesario.

[11] En cuanto a estos dos últimos, Jaeger afirma que: "(..) parece que hasta su elección del fuego debe explicarse íntegramente por su idea dominante de la transformación mutua y los cambios constantes de los contrarios, y es de todo punto discutible si el fuego debe considerarse como el primer principio o ἀρχή" (1952, p. 124). Finalmente, Guthrie afirma que Heráclito "nos está diciendo que, aunque en el cosmos tal y como él lo percibe, el fuego posee una primacía definida, en base a su divinidad y vida perpetua, no es, sin embargo, un sustrato permanente, que, de acuerdo con la posterior formulación aristotélica, permanece esencialmente el mismo, aunque sea accidentalmente modificable. Una *phýsis* permanente semejante contradiría la ley del flujo e introduciría el reposo y la estabilidad en un mundo del que pensó que debería desterrárselos" (1984, p. 434).

[12] DK 22 B30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (Este cosmos, el mismo de todos, no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida). En el fragmento DK 22 B31 Heráclito afirma que: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ ... θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὀκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ (Cambios del fuego: es, en primer lugar, mar y de este mar la mitad es tierra y la otra mitad exhalación brillante … [la tierra] se dispersa como mar y se mide en la misma proporción que tenía antes de convertirse en tierra. Por último, en DK 22 B90 sostiene: πυρὸς τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός (Todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías).

El siguiente elemento fundamental en el sistema "físico" de Heráclito es la unidad entre opuestos. Al respecto, Kirk y Raven (2014) identifican cuatro tipos de conexión que pueden suscitarse, según Heráclito, entre un par de opuestos: a) un mismo elemento que produce efectos opuestos sobre diferentes seres animados –por ejemplo, el agua del mar "es potable y saludable para los peces; para los hombres, en cambio, es impotable y deletérea" (DK 22 B61); b) aspectos diferentes de un mismo elemento que pueden estar sujetos a descripciones opuestas –por ejemplo, acciones como cortar y quemar, que normalmente pueden ser acciones malas, son buenas cuando un médico las hace para salvar a un paciente (DK 22 B58); c) la posibilidad de concebir la existencia de algún elemento únicamente al contemplar la noción de su opuesto –concebir, por ejemplo, la justicia debido a que existe la injusticia (DK 22 B23); y d) la unión esencial entre dos opuestos que se alternan entre sí –por ejemplo, el frío y el calor en su alternancia constituyen la temperatura (DK 22 B126). De este modo, es posible identificar que para Heráclito no existe una distinción o separación absoluta entre un par de opuestos.

Asimismo, esta dinámica entre los opuestos deriva en una unidad compuesta por sus interconexiones, pues para Heráclito los fenómenos de la realidad deben ser concebidos en conjunto (por ejemplo, DK 22 B10[13]). No obstante, esta concepción de totalidad es simultánea a la identificación de los componentes singulares que actúan por sí mismos, es decir que los fenómenos en conjunto son concebidos –en palabras de Heráclito– como un 'todo' (ὅλα) y, al mismo tiempo, como un 'no-todo' (οὐχ ὅλα). En consecuencia, todos los fenómenos de la realidad conforman una unidad, sin embargo, en esta unidad (que precisamente es divisible) es posible advertir el aspecto individual de cada fenómeno.

Ahora bien, en el sistema de esta compleja relación, el Logos es, entre otras cosas, el constitutivo de todos los fenómenos de la realidad, pues mantiene la unidad entre opuestos y garantiza que el cambio, o la sucesión entre un par de opuestos, sea proporcional y equilibrado. En síntesis, Heráclito estima que el Logos es el elemento de conexión común de todos los extremos[14]. Al respecto, Kirk y Raven (2014) señalan que de esta noción se sigue que cada par de contrarios constituye un 'continuo' y, que, a su vez, los diferentes 'continuos' se encuentran entrelazados entre sí. En consecuencia, a pesar del carácter plural de los fenómenos constitutivos de la realidad, estos se encuentran unidos en un complejo coherente y determinable que Heráclito denominó "unidad".

El efesio identifica, asimismo, en tanto regla general de la existencia del mundo, una armonía equilibrada entre opuestos, que, a pesar de no ser percibida a primera vista, es fundamental para la acción del mundo como una unidad (DK 22 B10, B60). En el fragmento DK 22 B51[15] Heráclito precisa que en cualquier par de opuestos existe una conexión o unión (ἁρμονία) mediante tensiones opuestas, que no obstante garantizan la permanencia de cualquier objeto. En este contexto, Heráclito introduce dos nociones clásicas de su pensamiento: 1) la noción de guerra (πόλεμος) y 2) la imagen del río. La noción de πόλεμος permite señalar, por un lado, que el mundo está sujeto al cambio constante y, por otro, que el equilibrio o la armonía del cosmos se mantiene siempre y cuando todo cambio esté sujeto a otro cambio opuesto, es decir, que se mantiene si existe una discordia entre opuestos[16]: Πόλεμος πάντων μέν πατήρ έστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καί τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε

[13] συλλάψιες· ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (Las cosas en conjunto son todo y no todo, idéntico y no idéntico, armónico y no armónico, lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas). Un breve análisis filológico de este fragmento puede verse en Colli (2010, p. 140).

[14] Kirk y Raven (2014) observan, por un lado, que la noción de opuestos puede expresar, en algunos casos, lo que actualmente se concibe como 'cualidad' (siempre en términos de "extremos", que pueden ser denominados "opuestos") y, por otro lado, que todo cambio es entonces la transición entre opuestos.

[15] οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης (Cómo esto, estando separado, puede reunirse consigo mismo: hay una armonía tensa hacia atrás como en el arco y la lira).

16 Jonathan Barnes ofrece una brillante síntesis de estos procesos, a partir del análisis de los fragmentos DK 22 B10, B50, B51 y B80. En términos generales, el autor afirma que a) todos los elementos del mundo están en cambio constante y el cosmos es un campo de batalla; b) todas las cosas están sometidas a la tensión de fuerzas opuestas; c) la diversidad de las apariencias es sostenida por una sustancia única: en el fondo todo es 'uno'. (2000, p. 77).

τοὺς δὲ ἐλευθέρους (DK 22 B53). Al concebirse entonces que la guerra es "común", se plantea que es universal y responsable de las condiciones diferentes y opuestas entre los hombres[17].

La imagen del río reafirma, por otra parte, la continuidad absoluta del cambio que se manifiesta en cada componente del cosmos[18], es decir, es la imagen del dinamismo universal, del devenir al que todo se encuentra sujeto y que se caracteriza por el paso de un contrario a otro, pues en definitiva existe una guerra perpetua –y esencial– entre contrarios. El devenir se revela entonces como una armonía de contrarios (Reale y Antiseri, 1988, pp. 42-44), en el cual incluso aquellos elementos que pueden parecer "estables" están sujetos a cambios que escapan a la percepción sensorial humana. Es por ello que se suela comparar, mediante la metáfora clásica, el flujo continuo de las cosas con el fluir de un río, cuya unidad depende de la regularidad con la que fluyen sus aguas. De este modo, el río representa una imagen significativa del equilibrio presente en todos los elementos del cosmos[19].

En definitiva, en la propuesta 'física' de Heráclito es posible reconocer un sistema íntegro regido por un principio rector, según el cual, por un lado, todos los cambios naturales, a nivel del κόσμος, tienen regularidad y, por otro, la fuente de este equilibrio es el constitutivo común de todas las cosas: el fuego, también designado como Logos.

3 La ética en Heráclito

En algunos de sus fragmentos, Heráclito desarrolla una noción de tipo ético, en la que la moderación y el autoconocimiento son pilares (DK 22 B28, B101, B110, B116). El filósofo acentúa la significación de la moderación en relación directa con la correcta valoración de las propias capacidades y aptitudes de un hombre. El filósofo estima, mostrando un aspecto práctico de su concepción ética, por ejemplo, que la insolencia o arrogancia debe ser erradicada "más que la propagación de un incendio" (DK 22 B43)[20].

Sin embargo, la noción fundamental de una ética en Heráclito se encuentra vinculada directamente a la relación que él establece entre su doctrina del Logos y su concepción de la sabiduría. De esta doctrina del Logos (es decir, del conocimiento y comprensión de la estructura o disposición de las cosas y de la noción de medida en el cambio) deriva la concepción heraclítea de la sabiduría (σοφός), puesto que para Heráclito el conocimiento del Logos conduce, precisamente, a la sabiduría (DK 22 B41, B50), es decir, que para el filósofo la sabiduría no consiste en un conjunto de muchos conocimientos (DK 22 B40), sino en un único conocimiento claro: el del Logos (Burnet, 1950, p. 58). De este modo, en la medida en que en este intrincado sistema subyace un nexo entre el conocimiento (o la sabiduría) y el modo de actuar, dicho conocimiento exige obrar en concordancia al Logos. Al respecto Werner Jaeger sostiene que:

> *El logos de Heráclito es un conocimiento del cual se originan al mismo tiempo "la palabra y la acción". Si queremos un ejemplo de esta especie peculiar de conocimiento no debemos buscarlo en el*

[17] Kirk y Raven estiman que esta es una referencia, y más aún una corrección, a la concepción de Anaximandro, según la cual las cosas pagan una retribución por la injusticia de haber usurpado una parte de la sustancia original de su opuesto en el proceso de cambio natural (*Cfr.* 2014 p. 261; Capelle, 1992, p. 55).

[18] Según la interpretación clásica, es decir, principalmente la interpretación de Platón, Aristóteles y Teofrasto, así como a la posterior tradición doxográfica que sigue esta línea interpretativa (*Cfr.* Kirk y Raven, 2014; Mondolfo, 2007, pp. 108-109, 126-127; Kirk, 1954, pp. 13-20).

[19] En su *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Reale y Antiseri exploran con detenimiento, en el apartado dedicado a Heráclito, la noción del devenir, que consideran como el rasgo más importante del pensamiento de este filósofo (1988, pp. 42-44).

[20] ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν (DK 22 B43). Si bien la acepción común de ὕβρις es insolencia o arrogancia (*Cfr.* por ejemplo *The Cambridge Greek Lexicon*), autores como Burnet, Fairbanks y Wheelright prefieren verter este término como 'desenfreno', 'mediocridad', 'holgazanería', 'desidia', etc. Puesto que el mismo Heráclito parece haber sido un orgulloso aristócrata un tanto insolente, sería contradictorio que el filósofo afirmara que su propia clase de orgullo debería ser erradicada. Para aclarar este posible malentendido sobre el significado de ὕβρις, Wheelwright aclara que la connotación de la palabra es 'holgazanería espiritual' y 'arrogancia' juntas: es la holgazanería que se satisface en ser holgazana (1959, p. 85). Por otro lado, Capelle destaca que la ὕβρις es la que se rebela contra la ley y el orden, y por consiguiente también contra la subordinación a la ley universal (1992, p. 60).

> *pensamiento para el cual el Ser jamás puede no ser, sino en la visión profunda que se revela en una proposición como ésta: "El êthos es el demonio [δαίμων] del hombre". Es sumamente significativo y de la mayor importancia el hecho de que en la primera frase de este libro, que afortunadamente se ha conservado, se halle ya expresada esta relación productiva del conocimiento con la vida. Se trata aquí de las palabras y las obras que intentan los hombres sin comprender el Logos, puesto que sólo éste nos enseña a "actuar despiertos" y los que no lo tienen "actúan dormidos". Así el Logos debe darnos una nueva vida sapiente. Se extiende a la esfera total de lo humano. Heráclito es el primer filósofo que introduce la idea de* φρόνησις *y la equipara a la de* σοφία*, es decir, el conocimiento del Ser se halla en íntima conexión y dependencia con la intelección del orden de los valores y de la orientación de la vida y con plena conciencia incluye el primero en la segunda (1990, p. 177).*

De esta manera, en el pensamiento de Heráclito es patente la conexión entre la conducta humana y las leyes del cosmos: el plano del hombre está rodeado por el plano cosmológico; no es posible escindirlos. Heráclito concibe al hombre como una parte del cosmos y, por ende, sometido a las leyes de éste, tal como sus demás componentes (Gigon, 1985, p. 221). En la naturaleza espiritual del hombre surge la armonía de su obrar acorde a la razón universal, al Logos en cuanto norma de vida (Capelle, 1992, p. 59). Añadido a esto, es lícito deducir que quienes no consiguen alcanzar la comprensión del Logos, y por ende de su propio lugar en el cosmos, permanecen en un perpetuo letargo (DK 22 B1, B89). El filósofo estima, entonces, que "el pensamiento sano es la mayor perfección, y la sabiduría consiste en decir la verdad y actuar según la naturaleza, escuchándola" (DK 22 B112)[21].

Otra cuestión ética en el pensamiento de Heráclito se hace evidente cuando afirma que el ἦθος de un hombre constituye su propio δαίμων (DK 22 B119). Estas palabras parecen indicar que Heráclito, por un lado, toma distancia de la tradición homérica[22] (Marcovich, 1967, pp. 502-503), en la cual las acciones de los hombres están vinculadas a motivaciones externas y, además, divinas –por ejemplo, la concepción clásica del δαίμων–, y, por otro lado, que estima que las acciones de los hombres, en lugar de depender de influjos o factores externos, dependen por completo del propio ἦθος del hombre. De este modo, el destino de un hombre no está determinado por factores ajenos a él, sino que depende enteramente de su propia conducta y sus propios principios; el hombre está entonces en condiciones de ejercer control sobre su propio carácter y, de este modo, determinar su propio destino.

Por otra parte, Heráclito critica los valores de la religión tradicional (*Cfr*. Wheelwright, 1959, pp. 68-82). El filósofo se posiciona en contra de las diferentes prácticas de la religión popular, el simbolismo y los ritos del culto a Dioniso (Capelle, 1992, p. 53) y, al igual que Jenófanes, critica el antropomorfismo de la religión olímpica de su época (DK 22 B5, B15, B93, B86). Sin embargo, el filósofo no rechaza directamente la concepción de divinidad (DK 22 B67, B32, B83, B79, B92, B78, B62), sino que aborda esta idea, en algunas ocasiones a partir de las descripciones convencionales y, en otras, a partir de novedosos matices[23]. Incluso, a pesar de su crítica a las prácticas religiosas tradicionales, reconoce que existe la posibilidad de que éstas tengan, aunque sea de manera accidental, una valoración positiva (DK 22 B15), pues pueden conducir a los hombres de manera indirecta a la comprensión del Logos[24].

---

[21] σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

[22] Heráclito fue un crítico acérrimo de sus predecesores, Homero, Hesíodo (DK 22 B40, B106), Pitágoras, Jenófanes y Hecateo (DK B40), entre otros. De Homero sostenía, por ejemplo, que "merece ser apaleado" (DK 22 B42), y calificaba a Pitágoras como "el rey de los embusteros" (DK 22 B81, B129).

[23] Por ejemplo, la concepción de lo divino en términos de un principio ordenador cósmico, asociado a la imagen del Fuego y la unión entre opuestos, o la relación esencial entre divinidad y sabiduría.

[24] Kirk y Raven consideran que en DK 22 B93 (ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει (El señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales) Heráclito alaba el método adoptado por Apolo en los pronunciamientos délficos, puesto que un signo puede concordar mejor con la verdad del Logos que una declaración explícita engañosa. Estiman también que de esta manera se 'justifica' el estilo oracular y oscuro de la escritura de Heráclito (2014, p. 282). Burnet se ha referido igualmente al hecho de que Heráclito emplee el lenguaje de los "misterios", a pesar de que los condene duramente (*Cfr.* 1950, p. 59).

Por otra parte, Heráclito, siendo un verdadero griego, valora las leyes del Estado (Schäfer, 1902, p. 139) y considera que la ley humana se fundamenta en la ley divina universal (DK 22 B114, B44), es decir, que las leyes de una ciudad se corresponden y fundamentan en la fórmula constitutiva del cosmos: el Logos[25]. A su vez, el filósofo de Éfeso estima, por un lado, que las buenas leyes de una ciudad son fruto de almas sabias y buenas, que han comprendido el lugar del hombre en el mundo y su relación con este. Por otro lado, en DK 22 B33 ("Obedecer a la voluntad de uno solo también es ley"), Heráclito refiere una analogía entre el orden cósmico, regido por una ley única, y el ideal aristocrático de gobierno (Kahn, 2001, pp. 180-181). Este vínculo entre las leyes erigidas por los hombres y el Logos, en tanto principio constitutivo de la realidad, también permite resaltar la relación entre ética y física, subyacente en el pensamiento del filósofo de Éfeso.

Finalmente, cabe señalar que la ética de Heráclito posee un marcado talante aristocrático, tal como se refleja en algunos de sus fragmentos, por ejemplo, en DK 22 B29, en el que claramente manifiesta una postura aristocrática: "αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα" (De hecho, los mejores escogen una sola cosa por encima de todas las demás: la gloria imperecedera de los mortales. Pero la mayoría se hincha hasta reventar, como las bestias de manada). En DK 22 B121, de otra parte, critica fuertemente a los ciudadanos de Éfeso, afirmando que lo mejor que éstos podrían hacer es "ahorcarse (…) y dejar la ciudad en manos de los imberbes". Adicionalmente reprocha a éstos haber exiliado a su amigo Ermodoro, que "valía más que todos ellos juntos", y condena el desprecio de sus coetáneos a que un hombre sobresalga en medio de los otros. Para Philip Wheelwright estas palabras no expresan sólo un disgusto personal por el destierro de un amigo, sino que, ante todo, manifiestan una preocupación por un problema político más general –del cual el incidente de Ermodoro es solamente un recordatorio: la amenaza siempre presente de la mediocridad colectiva contra el individuo sobresaliente (1959, pp. 84-85) "κύνες γὰρ καταβαΰζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι" (los perros ladran a quien no conocen) (DK 22 B97).

Por otro lado, en el fragmento DK 22 B24, Heráclito exalta la muerte en batalla y la consecución de la gloria divina mediante el heroísmo: ἀρηιφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι (A los muertos por Ares los dioses y hombres honran). En DK 22 B25 y B136[26], Heráclito (reafirmando esta concepción) manifiesta, en sentido valorativo, que determinados tipos de muerte son mejores y más deseables que otros, lo que coincide, seguramente, con el ideal aristocrático del mundo clásico griego, según el cual la forma más anhelada de perecer es en batalla. Heráclito considera, adicionalmente, "la muerte del guerrero como lo más alto no sólo por ser aristócrata, sino también porque para él la guerra, bajo cualquier forma, era el cumplimiento del nomos universal o común" (Gigon, 1985, p. 264).

Reforzando esta perspectiva, G. S. Kirk (1949) sostiene, en torno a la noción de muerte en batalla en el pensamiento de Heráclito, que a partir de la concepción heraclítea según la cual el alma se compone de fuego[27], es plausible deducir que las almas de aquellos que perecen en batalla son mejores que las de aquellos que mueren por enfermedad (DK B136). Esto se debe a que al morir en batalla la vitalidad del hombre cesa de inmediato, por lo cual, el alma puede mantener su carácter ígneo, su carácter de fuego y, posteriormente, reintegrarse a la 'materia' del fuego cósmico, mientras que en la enfermedad el alma se enfrenta a un proceso de degradación, en el que se torna húmeda hasta morir en tanto alma (DK 22 B36). Ahora bien, dado que esta composición de fuego es la condición de la sabiduría y la excelencia en las almas (DK 22 B118), es evidente que aquellas que consiguen mantener su carácter de fuego –en este caso, aquellas que perecen en batalla– son las que pertenecen a hombres virtuosos

[25] Sobre la correspondencia 'ley humana-ley divina', *cfr*. por ejemplo Gigon (1985, pp. 227-228).
[26] DK B 25: μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι (Las muertes más grandes obtienen recompensas más grandes). DK B136: ψυχαὶ ἀρηίφατοι καθαρώτεραι ἢ ἐνὶ νούσοις (Las almas muertas en combate son más puras que aquellas que perecen por enfermedades). *Cfr*. los valiosos comentarios de M. Marcovich respecto a este fragmento (1967, pp. 512-514).
[27] Véase *infra*.

(Kirk, 1949, pp. 388-389). Desde esta perspectiva en torno al alma es posible resaltar –ya con mayor evidencia–, nuevamente, el vínculo que Heráclito traza entre la esfera de lo ético y la de lo físico.

Otro claro ejemplo de esta raigambre aristocrática en la ética heraclítea se encuentra en el fragmento DK 22 B49 (εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖι / Para mí, uno solo si es el mejor equivale a diez mil), cuyo sentido, de por sí claro, expresa la superioridad de un sólo hombre, que debido a sus cualidades merece mayor estima y consideración que una masa de diez mil carente de virtud, compuesta por "hombres que no saben escuchar ni hablar" (DK B19). En esta misma dirección, en el fragmento DK 22 B20, Heráclito afirma que muchos hombres "una vez nacidos, desean vivir hasta encontrar destinos de muerte, pero lo que más desean es reposar; y dejan tras de sí hijos, para que nazcan destinos de muerte" (γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι). Desde el punto de vista de la ἀρετή guerrera (propia de la aristocracia), estas palabras son interpretadas por Miroslav Marcovich (1957, p. 98) como una crítica al modo de vida vacuo de los hombres del vulgo[28] en la ciudad de Éfeso. De este modo, Heráclito –que sin duda alguna "era un aristócrata convencido y sentía un soberano desprecio por la masa de la humanidad" (Burnet, 1950, p. 58)– contrasta, en el fragmento referido, el ideal aristocrático del guerrero con el ideal de vida del hombre del vulgo[29]. El primero se inclina hacia el heroísmo y anhela una muerte gloriosa en batalla, mientras que el segundo, por el contrario, vincula la noción de 'inmortalidad' con la de 'descendencia', aun cuando en realidad el resultado de este último ideal sea tan sólo un "destino de muerte" desprovisto de gloria, valor y grandeza.

4 El vínculo entre la ética y la física en el pensamiento de Heráclito

En primer lugar, cabe señalar el papel central que desempeña el alma (ψυχή) en la ética griega. Por ejemplo, Aristóteles concibe, en términos generales, que a través del alma hay, en materia ética, una teoría de los actos volitivos vinculada a la búsqueda de la felicidad. Por ello, el Estagirita considera que el bien del hombre consiste ante todo en una actividad del alma (*Ethic. Nic.* I, 7, 1098a 16-21). Asimismo, en Heráclito el papel del alma es concebido como el de una facultad central que integra las demás facultades humanas, tanto cognitivas (por ejemplo, el pensamiento o la palabra[30]), como emotivas y motoras[31] (Nussbaum, 1972, p. 5). Cabe señalar también que para Heráclito el atributo más importante del alma es "la facultad del pensamiento (γνώμη) o la sabiduría (τὸ σοφόν)" (Burnet, 1950, p. 59). El fragmento DK 22 B67a contiene una analogía que equipara el alma y el cuerpo con una araña y su telaraña: "(…) Así como la araña, estando en medio de su tela, siente en seguida cuando una mosca rompe uno de los hilos y, por ende, corre allí con celeridad, tal como si sintiera dolor al romperse el hilo; de la misma manera el alma del hombre, al ser herida alguna parte del cuerpo, corre hacia allí impaciente por la lesión del cuerpo, al que está unida de manera firme y proporcionada".

De esta analogía, tal como señala Nussbaum, es posible extraer algunas conclusiones respecto al modo en que el filósofo de Éfeso comprende la naturaleza del alma, a saber: a) el alma es la facultad de vida central, de la cual las demás facultades dependen y a través de la cual éstas pueden operar; b)

[28] Una alusión a la postura de Heráclito frente a sus coetáneos, en la que se ahonda en el desprecio que la masa tiene hacia la inteligencia, puede verse en el escrito *Ideología y Realidad* de Jacinto Calderón (2022, pp. 50 ss.). El autor resalta también que la oposición clásica entre saber e ignorancia, junto al natural atrevimiento de esta última, conducen al surgimiento de posturas aristocráticas. Al respecto, *cfr.* también Schäfer (1902, pp. 136-137).
[29] *Cfr.*, por ejemplo, DK 22 B125a, B104 y, sobre todo B121, en el que Heráclito critica fuertemente a los ciudadanos de Éfeso.
[30] Una clara referencia a la relación entre alma y palabra puede apreciarse en DK 22 B107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων (Los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres que tienen almas bárbaras). Para un análisis más detallado en torno a esta noción en el pensamiento de Heráclito, así como al fragmento referido, *cfr.* Nussbaum (1972).
[31] *Cfr.* por ejemplo, DK 22 B67a, en torno al papel del alma en las funciones motrices del cuerpo. En referencia a este mismo asunto, Cherniss resalta la concepción presocrática del alma como fuente del movimiento (*cfr.* 1935, pp. 289-293).

el alma mantiene unidos al cuerpo y sus facultades, aunque esto obviamente no implique concebir al hombre simplemente como una unión de extremidades y órganos individuales; c) los diferentes estímulos están referidos al alma, pero, si bien el alma responde a ciertos estímulos, estos siguen siendo externos a ella; d) el alma posee la capacidad de movimiento y de dirigir este movimiento[32], y e) puesto que el alma es la fuerza esencial que anima al cuerpo, es de suponer que la muerte sea concebida como algo que acontece al alma más que al cuerpo (1972, pp. 7-8).

Por otra parte, el fragmento DK 22 B36[33] resulta fundamental para la comprensión de la constitución física del alma. Al respecto –principalmente en el fragmento referido, aunque esta idea puede ser también complementada con B31a, B76, B77, B117 y B118–, Heráclito afirma, por un lado, que el alma se encuentra compuesta por fuego y, por otro, que la muerte del alma se suscita cuando ésta se convierte en agua. En estos fragmentos Heráclito parece señalar también que el alma cumple un rol en el ciclo de los cambios naturales. Este vínculo entre el alma y el mundo "físico", tanto por el origen de ésta como por su potencial rol en los cambios naturales, también permite resaltar nuevamente la relación esencial entre ética y física en el pensamiento de Heráclito.

Añadido a esto, cabe destacar que en la Grecia arcaica es posible concebir el alma como un sustantivo no numerable (Betegh, 2007, p. 10), es decir, de la misma manera en que los elementos –como, por ejemplo, la tierra, el agua, o el aire– son concebidos en la metafísica presocrática[34]. Nótese que en DK 22 B36, Heráclito se refiere al alma en términos de ψυχή y ψυχαί, es decir, tanto en singular como en plural y, tal como indica Gábor Betegh, este matiz semántico no es simplemente un recurso estilístico, sino que es un indicio de ciertas implicaciones metafísicas que se pueden desencadenar. En este fragmento 'agua' y 'tierra' se refieren a masas elementales, mas no a objetos individualizados y con límites definidos; funcionan, por tanto, como términos masivos (es decir, como sustantivos no numerables). De esta manera, tanto el uso del singular ψυχή, como de su respectiva forma plural, expresan dos modos complementarios en que Heráclito concibe el alma. El uso del plural indica, en este caso, que el filósofo hace referencia al alma como sustantivo contable –es decir, como una entidad individualizada, que pertenece a un hombre específico. Cuando emplea el término en singular, sin embargo, el alma es concebida como término masivo, tal como si se tratara de un 'alma-elemento', al mismo nivel constitutivo que el agua, la tierra u otros elementos[35] (pp. 9-10).

De este modo, en esta concepción del alma subyace una conjetura metafísica, la cual expresa que aquello que es el centro de las funciones mentales del hombre –en este caso el alma (ψυχή)– opera no sólo a nivel interior, sino también exterior al hombre y en una proporción mayor, tal como lo hace cualquiera de los elementos (agua, tierra o aire). El hombre posee, por ende, funciones mentales y vitales, en la medida en que éstas son partes o fragmentos de un constitutivo superior (esta 'alma-elemento' o 'alma-materia'). El hombre posee, por consiguiente, estas funciones, en tanto que el 'alma-elemento', responsable de dichas facultades, está presente en él. En consecuencia, para referir y concebir el alma, es posible hacerlo en forma masiva (del mismo modo en que se habla, por ejemplo, de alguno de los cuatro elementos clásicos), o en forma de sustantivo contable, es decir, como una 'porción' o 'parte' individual, presente en el hombre, de alguno de los elementos o materias masivos (en este caso del 'alma-elemento').

---

[32] Téngase en cuenta que para los griegos el movimiento no necesariamente significa desplazamiento de un punto A a un punto B. El desplazamiento es tan sólo uno de los diferentes tipos de movimiento (*Cfr.* Aristóteles, *Física*, E 1, 224b 35-225b 9).

[33] (ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή (Para las almas es muerte convertirse en agua, y para el agua es muerte hacerse tierra; de la tierra nace el agua y del agua el alma).

[34] Por ejemplo, la concepción del Agua en Tales de Mileto o del Aire en Anaxímenes.

[35] Al respecto, Betegh recalca que si bien al lector contemporáneo puede resultar extraña esta forma de concebir el alma, no lo es así para la Grecia arcaica y algunos textos filosóficos del periodo clásico. El autor refiere ejemplos concretos de esta concepción del alma en Anaxágoras, Diógenes de Apolonia o, incluso, en el mismo Sócrates. *Cfr.* Betegh (2007, p. 9-10). Asimismo, tal como señala Philip Wheelwright, son notorias las ambigüedades inherentes al idioma griego y a las concepciones básicas de la época de Heráclito. De este modo, el autor se centra en el hecho de que si bien Heráclito usa el término 'alma' como un sustantivo, al hacerlo en algunos casos sin un artículo evita, entonces, un compromiso gramatical completo. De este modo, ese 'sustantivo' está al borde de ser un adjetivo e incluso probablemente un verbo. Por ello, como bien ha señalado Wheelwright, para Heráclito el alma es al mismo tiempo cualidad, sustancia y actividad (1959, p. 61).

Una repercusión de lo anterior es que esta 'alma-elemento' no precisa, entonces, de la mediación de un cuerpo humano para poder desplegar sus funciones mentales o vitales. Por tanto, a esta 'alma-elemento' son atribuibles diversas funciones cosmológicas, en la medida en que se trata de la mayor porción individualizada de 'alma' (Betegh, 2007). El resultado es, entonces, una 'masa' conformada por esta 'alma-elemento' que puede operar como una divinidad cósmica. Esto no es extraño si se tiene en cuenta que en el pensamiento griego arcaico y clásico –más aún en la tradición de la cosmogonía griega– existe una dualidad esencial entre una masa elemental y un dios, que los hace uno solo, como, por ejemplo, el dios Urano (Οὐρανός), que identifica y personifica el cielo, o la diosa Gea (Γαῖα) respecto a la tierra, el dios Ponto (Πόντος) en relación al mar preolímpico, entre otros. De ese modo, esta 'alma-elemento', en tanto masa cósmica, deberá tener las mismas facultades atribuidas al alma de un hombre –obviamente en una proporción acorde a su nivel cósmico– tales como las facultades cognitivas, vitales o motrices[36].

Por otro lado, respecto a la concepción heraclítea del alma –cuyo análisis permite señalar que ésta no se encuentra desligada del mundo como totalidad– el filósofo plantea que ésta se compone de fuego[37] (DK 22 B36; B117; B118) (Heinze, 1872, pp. 40-42; *Cfr*. Cherniss, 1935, p. 295, 298), y a partir de este postulado "edifica una teoría racionalista en la que relaciona (…) la estructura del alma con la estructura del mundo en su totalidad" (Kirk y Raven, 2014, p. 274). En dicha estructura, el 'alma-fuego' no es un agente pasivo, sino que está emparentada con el 'fuego-logos' y, por ende, también toma parte del ciclo del cambio natural constante.

De este modo, en la medida en que el alma se encuentra integrada al mundo físico e interrelacionada con éste, el hecho de conocer tanto el orden cósmico, como los procesos físicos, resulta fundamental para que el hombre pueda comprender la naturaleza del alma. Por otra parte, el conocimiento del alma resulta relevante para comprender la naturaleza del hombre y del mundo, así como la relación mutua entre estos dos (Betegh, 2007, p. 5). Puesto que el alma forma parte del 'todo', no tener en cuenta su integración en el mundo físico, imposibilita, entonces, comprenderla correctamente (p. 5).

Teniendo en cuenta que Heráclito no sólo sitúa la capacidad de entendimiento en el alma, sino que también concibe que ésta, por un lado, tiene la capacidad de desplazarse por todas las partes del cuerpo según se requiera (DK 22B 67a) y, por otro lado, que posee límites inalcanzables (DK 22 B45), G. S. Kirk y J. Raven consideran probable que la intención del pensamiento de Heráclito sea concebir el alma como una porción representativa del fuego cósmico. A partir de esta consideración es posible comprender que el alma no sólo es un fragmento del fuego cósmico, sino que además posee, en cierta medida, el poder 'directivo' de éste (2014, p. 275) y, en consecuencia, cumple alguna función en la estructura general del κόσμος[38]. Es posible encontrar, en consecuencia, que, en cada esfera del pensamiento de Heráclito se encuentran las mismas leyes y los mismos 'materiales'.

---

[36] En el fondo, en esta misma dirección interpretativa se encuentra la postura de Kirk y Raven, según la cual es válido afirmar que en el pensamiento de Heráclito el alma del hombre es una porción del fuego cósmico (*Véase infra*). Esta concepción es notoria en algunos de los fragmentos del filósofo de Éfeso (DK 22 B64, B30, B66, B90, por ejemplo) en los que se atribuyen facultades de gobierno y capacidad de ordenación a elementos cósmicos, como el fuego o el rayo. Incluso, el fuego cósmico es identificado no sólo con propiedades físicas, sino también con una capacidad casi "cognitiva". Karl Reinhardt (1916), a pesar de su rechazo a la inclinación física de Heráclito, estima que el fuego puede ser una manifestación de inteligencia universal.

[37] Aparte del fragmento DK 22 B36, en el que se aborda directamente la constitución física del alma, los fragmentos DK B118 –en el que Heráclito sostiene que un alma ígnea (seca) es sabia y eficiente– y DK B117 –en el que se afirma que un alma húmeda, en este caso por exceso de bebida, tiene una disminución significativa en lo que respecta a su capacidad de juicio y al vigor físico del cuerpo– complementan la idea del alma compuesta por fuego. Asimismo, como señala Heinze, en la medida en que el fuego es el principio del mundo, también debe ser el principio del alma, de lo cual se deduce que hay una conexión física entre el alma individual y el Logos omnipresente (1872, pp. 40 y 43).

[38] Los dos filólogos británicos coinciden en este punto con Burnet, quien también se fija en la centralidad del fuego y estima que el proceso de combustión es la clave para los procesos del mundo y de la vida humana, pues en la medida en que la flama necesita constantemente material combustible y exhala vapor o humo, es un proceso que nunca descansa y, de este modo, su regularidad depende de una medida de combustible encendido y una medida de fuego extinguido. En tanto que el cosmos puede ser entendido como un fuego siempre vivo, es posible, entonces, mantener el constante proceso del flujo. Lo más importante a destacar es que este proceso aplica tanto al mundo en general, como al alma del hombre, es decir, tanto para el macrocosmos como para el microcosmos (1950, p. 61).

Cabe resaltar que en la concepción del Logos como una fórmula de ordenación universal (DK 22 B1[39], B2), no sólo la estructura física del cosmos, sino también los diferentes aspectos de la ética y la conducta humana, deben estar evidentemente sujetos a éste. En la medida en que están atravesados por el alma y sujetos a la unidad coherente del Logos, estos aspectos poseen, entonces, un vínculo con la física, tal como se ha pretendido señalar en el presente artículo. Es posible comprender, entonces, que no sólo hay un nexo esencial entre el Logos y el alma, sino también, tal y como afirma Heráclito, que "tras haber oído al Logos (…) es sabio convenir en que todas las cosas son una" (DK 22 B50).

En síntesis, teniendo en cuenta, en primer lugar, el carácter central que ocupa en el pensamiento griego el alma para la conducta ética y, en segundo lugar, que en el pensamiento del filósofo de Éfeso ésta es concebida de manera física, es posible señalar, entonces, que la ética heraclítea (atravesada por la constitución física del alma) está esencialmente vinculada con lo físico. A su vez, el filósofo estima que a través de la comprensión de la estructura y las leyes físicas de la realidad, el hombre puede alcanzar la plenitud en el saber y en la conducta, lo que claramente resalta el carácter ético del alma en su acepción física.

5 Consideraciones finales

El presente artículo pretendió indicar el modo en que la física y la ética se encuentran entrelazadas en el pensamiento de Heráclito. Con este objetivo se han señalado: 1) los elementos centrales de la física de Heráclito, destacando el principio de ordenación universal (fuego-logos); 2) los rasgos generales de la visión ética heraclítea y la importancia del alma para la conducta ética; 3) la constitución física (φύσις) (constitución de fuego) del alma, según el pensamiento de Heráclito; y 4) la relación que subyace entre ética y física, a través de la constitución del alma. Se ha resaltado también que en el complejo coherente del Logos –el cual ordena la totalidad de aspectos del mundo– el hombre se encuentra igualmente inmerso en este sistema. Para Heráclito, por tanto, el conocimiento de este sistema de ordenación es necesario para que el hombre pueda conducir su propia vida satisfactoriamente.

Referencias

ARISTÓTELES. 1995. *Física*, Madrid, Gredos, 507p.

ARISTÓTELES. 1985. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 562p.

BARNES, J. 2000. *Los presocráticos,* Madrid, Cátedra, 736p.

BETEGH, G. 2007. On the Physical Aspect of Heraclitus' Psychology. *Phronesis,* (52): pp. 3-32

BURNET, J. 1950. *Greek philosophy*, London, Macmillan and Co, 360p.

CALDERÓN, J. 2022. Ideología y realidad. *Cuestiones de Filosofía,* **30**(8): pp. 41-71 https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.12801

CAPELLE, W. 1992. *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 414p.

CAPELLE, W. 1924. Das erste Fragment des Heraclitus. *Hermes* (59): pp. 190-204.

CHERNISS, H. 1935. *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 418p.

COLLI, G. 2010. *La sabiduría griega* III, Madrid, Trotta, 213p.

[39] "Siempre se quedan los hombres sin comprender que el Logos es así como yo lo describo, lo mismo antes de haberlo oído que una vez que lo han oído; pues, aunque todas las cosas acontecen según este Logos, se parecen los hombres a gente sin experiencia, incluso cuando experimentan palabras y acciones tales cuales son las que explico, cuando distingo cada cosa según su constitución y digo cómo es; al resto de los hombres les pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen". Respecto a la discusión de este fragmento, *cfr*. por ejemplo, (Barnes, 2000, pp. 75-76; Capelle, 1924; Gigon, 1985, pp. 224-225).

DIELS, H; KRANZ, W. 1960. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Erster Band), Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 504p.

GIGON, O. 1985. *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 331p.

GIGON, O. 1935. *Untersuchungen zu Heraklit,* Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 165p.

GUTHRIE, W. K. C. 1984. *Historia de la filosofía griega I*, Madrid, Gredos, 525p.

HEIDEGGER, M. 2012. *Heráclito,* Buenos Aires, El hilo de Ariadna / 1994. *Heraklit* (GA 55), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 406p.

HEIDEGGER, M.; FINK, E. 2017. *Heráclito. Seminario del semestre de invierno 1966-67*, México, FCE / 1986. *Seminare* (GA 15), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, pp11-265.

HEIDEGGER, M. 2000. Die Frage nach der Technik. *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, pp. 5-36.

HEIDEGGER, M. 2000a. Logos (Heraklit, Fragment 50). *Vorträge und Aufsätze* (GA7), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, pp. 211-234.

HEIDEGGER, M. 1976. Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1. *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, pp. 239-301.

HEINZE, M. 1872. *Die Lehre vom Logos in der griechiechischen Philosophie*, Oldenburg, Ferdinand Schmidt, 336p.

HOMERO. 2005. *Ilíada,* (ed. Bilingüe), México, UNAM, 1063p.

HOMERO. 2014. *Odisea,* (ed. Bilingüe), México, UNAM, 920p.

JAEGER, W. 1952. *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 267p.

JAEGER, W. 1990. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1151p.

KAHN, C. 2001. *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge, University Press, 354p.

KIRK, G. S. 1949. Heraclitus and Death in Battle, *The American Journal of Philology* (70): pp. 384-393.

KIRK, G. S. 1954 *Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge, University Press, 415p.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. 2014. *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 638p.

MARCOVICH, M. 1957. Un ensayo de reconstrucción e interpretación del sistema de Heráclito el obscuro, *Anuario de Filosofía. Episteme NS*, **1**(1): pp. 85-103.

MARCOVICH, M. 1967. *Heraclitus*, Mérida, Los Andes University Press, 665p.

MONDOLFO, R. 2007. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Buenos Aires, Siglo XXI, 394p.

NUSSBAUM, M. 1972. ψυχή in Heraclitus. *Phronesis,* (17): pp. 1-16 / 153-170.

REALE, G. y ANTISERI, D. 1988. *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Tomo I), Barcelona, Herder, 618p.

REINHARDT, K. 1916. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, Friedrich Cohen, 263p.

SCHÄFER, G. 1902. *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus und die moderne Heraklitforchung*, Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 139p.

SPENGLER, O. 1947. *Heráclito*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 156p.

VERDENIUS, W. J. 1966. Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides. *Phronesis*, **11**(2): pp. 81-98.

WHEELWRIGHT, P. 1959. *Heraclitus*, Princeton, University Press, 181p.

Submetido em 10 de junho de 2024.
Aceito em 16 de abril de 2025.