



## Traducción: ΨΥΧ'Η en Heráclito, I. Martha C. Nussbaum

**Andrés Budeguer**

Universidad Nacional de Tucumán (UNT, Argentina)

andresbudeguer96@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0006-6047-8809>

Recibido 11/2024 – Aceptado 02/2025

En los fragmentos de Heráclito,\* hay una mención frecuente de la ψυχή; entender lo que Heráclito quiere decir por ψυχή parecería central para llevar a cabo cualquier discusión sobre la vida y la muerte del hombre. Para comprender el uso propiamente heraclíteo, sin embargo, primero deberemos intentar revisar el significado tradicional de la palabra ψυχή y, particularmente, su uso en los poemas de Homero, ideas con las que Heráclito es particularmente crítico.<sup>1</sup> También será útil esbozar la historia pre–heraclíteo de la palabra λόγος, dado que su historia es paralela, en algunos aspectos importantes, con ψυχή, y dado que se verá que ambas nociones están profundamente relacionadas en los fragmentos de Heráclito referentes a la ψυχή. La primera sección de este artículo tratará brevemente la historia de estos términos, e investigará el papel que, para Heráclito, juega la ψυχή en la vida del hombre, y la manera en la que este papel puede verse como dependiente de las ideas de Heráclito sobre el lenguaje.

La ψυχή en Homero<sup>2</sup> es aquello que deja al hombre al morir para continuar existiendo como una sombra en el Hades. Sin ψυχή, el hombre no puede vivir; es el único factor cuya presencia o ausencia diferencia al hombre vivo del cadáver. Pero solo se menciona como presente en la medida en que puede partir potencialmente, y es así el signo característico de la vulnerabilidad y mortalidad humanas. Al examinar los pasajes en los que se utiliza, queda claro que el término ψυχή, por sí solo, no implica la presencia de ninguna de aquellas facultades que consideraríamos características de la vida humana. La ψυχή es una condición necesaria para la vida humana, para la conciencia, el pensamiento y la emoción; pero no es una condición suficiente. Al hablar de sus facultades, el hombre homérico distingue una serie de “órganos” con funciones y ubicaciones separadas: θῦμός, κῆρ, ἦτορ, φρένες, νόος, etc. No se refiere explícitamente a nada que los conecte, o en virtud de lo cual sea un ser único.<sup>3</sup>

La ψυχή es, vagamente, un principio de aliento; sabemos esto por su etimología y por el hecho de que, cuando deja a un hombre, es exhalada, vuela, o sale a través de una herida. Pero su función en el hombre vivo sigue indefinida, y solo se menciona en relación con la muerte. Cuando el aliento de vida se va, se llama ψυχή. Pero cuando un héroe quiere decir “mientras el aliento de vida permanezca en mí”, afirma: εἰς ὃ κ' ἀΰτη / ἐν στήθεσσι μένη (K 89–90). Un héroe puede luchar περί ψυχῆς (X 161) o arriesgar su ψυχή en la batalla (I 321), o hablar sobre la irrecuperabilidad de la ψυχή una vez perdida (I 408). Pero nunca es consciente de hacer algo mediante ella en vida; solo una vez se menciona como presente en un hombre vivo. Y el único propósito de mencionar su presencia es declarar al hombre mortal y vulnerable. Agenor, intentando persuadir a su θῦμός de no temer a Aquiles, afirma (Φ 569):

\* Para trabajos modernos referenciados en este artículo, cf. la *Bibliografía* en p. 15.

Explícitamente en DK 22 A 22, B 42, B 56; implícitamente, como espero mostrar, en muchos otros fragmentos.

<sup>2</sup> Cf. la discusión exhaustiva en Snell, *Discovery*, cap. I, esp. pp. 8–12. También Snell, *Gnomon* 77 y ss. y Böhme *passim*.

<sup>3</sup> Cf. Snell, *Discovery*, p. 8.



καὶ γὰρ θὴν τούτῳ τρωτὸς χρῶς ὀξεί χαλκῶ,  
ἐν δὲ ἴα ψυχῇ, θνητὸν δὲ ἔφασ' ἀνθρωποὶ  
ἔμμεναι.

Cada hombre mortal tiene dentro de sí una única ψυχή, y es esto lo que lo caracteriza como mortal. A los dioses no se les atribuye, ni en Homero ni en la posterior subsiguiente, la posesión de ψυχή.<sup>4</sup>

Dos elementos en esta imagen homérica serán importantes para nuestra discusión sobre Heráclito: la tendencia a mencionar la ψυχή solo en “contextos negativos” (es decir, su funcionamiento es notado solo cuando falla) y la ausencia de cualquier sentido de una facultad central que conecte las facultades dispares del hombre vivo. Snell ha demostrado que lo mismo es cierto para la noción homérica del cuerpo: se habla de él como una colección de partes, y no hay una palabra para describir su unidad.<sup>5</sup> Observaremos también que la imagen homérica del lenguaje presenta características similares: ἔπεα, frecuentemente mencionadas, son una serie de unidades desordenadas.<sup>6</sup> Λόγος, que implica orden o conexión, se emplea, principalmente, en “contextos negativos”. Y no hay sentido de una facultad central en virtud de la cual uno aprende a usar el lenguaje correctamente.<sup>7</sup>

Guthrie, al discutir el significado de λόγος en Heráclito, describe “las maneras en que la palabra se usaba comúnmente en y alrededor de la época de Heráclito”.<sup>8</sup> Ahora bien, es cierto que, aceptando la propia datación de Guthrie, la mayoría de los significados que lista están vigentes dentro de una o dos generaciones después de la muerte de Heráclito. Varios ejemplos que cita —aquellos de las primeras obras de Píndaro— incluso caen, probablemente, dentro de su vida, aunque es poco probable que Heráclito alguna vez haya conocido la obra de Píndaro o el entorno social en el que trabajó. Sin embargo, lo interesante es que si examinamos las obras de aquellos escritores que se sabe que fueron leídos por Heráclito (Homero, Hesíodo, Arquíloco, Jenófanes), así como las de otros poetas claramente anteriores en fecha (Solón, Teognis, etc.), encontramos, en lugar de una impresionante diversidad de usos, una singular unanimidad. Λόγος, en los primeros escritores, no se usa con frecuencia. Cuando se usa, siempre significa una historia, o algún tipo de relato conectado contado por una persona específica. Y, en la gran mayoría de los casos, este relato es una falsedad, un cuento engañoso, uno que está destinado a engañar al oyente o hacerle olvidar algo importante.<sup>9</sup> Fórmulas comunes con λόγος son: ψεύδεά θ' αἰμυλλίους τε λόγους (Hes. *Op.* 78, 788) y αἰμυλλίοισι λόγοσι (α 56, *H. Herm.* 317, Hes. *Th.* 890, Teognis 704; cf. también O 393; Teognis 245, 981, 1221). Menos frecuentemente, λόγος designa simplemente un relato o historia, sin relación con el contenido; una naturaleza legendaria, sin embargo, es frecuentemente sugerida

---

<sup>4</sup> Esto parece ser cierto incluso después de que la palabra ψυχή haya adquirido un uso más amplio y pueda, en ocasiones, ser sustituida por θυμός, o incluso por νόος. En la literatura no filosófica del siglo quinto, ψυχή se atribuye a un dios en solo cuatro casos. Aristófanes, en *Ranas*, 1468 —αἰρήσομαι γὰρ ὄντιν ἢ ψυχὴ θέλει— parece ser, por razones métricas y contextuales, una cita de una tragedia, y el hecho de que sea Dionisio, un dios, quien la cita puede agregar otra dimensión al chiste. En el verso 1472, Eurípides se dirige a Dionisio como ὦ μιμῶντ' ἀνθρώπων. Las Océánidas (Esquilo, *Prom.* 693) son caracterizadas más como mujeres que como inmortales, y el deseo del poeta de yuxtaponer ψυχή con ψύχειν puede haberle permitido admitir esta irregularidad. Una excepción más sorprendente se encuentra en Píndaro, *Pyth.* 3.41, donde Apolo habla de perdurar en su ψυχή. Esto debe entenderse, creo, en relación con las ideas de Píndaro sobre la similitud fundamental entre dioses y hombres (*Nem.* 6.1 y ss.) y la divinidad de la ψυχή (frs. 116, 127). La cuarta excepción es Eurípides, fr. 431 (siguiendo la atribución de Clemente, aunque Estobeo la atribuye a Sófocles):

ἔρωσ γὰρ ἀνδρᾶσ οὐ μόνουσ ἐπέρχεται  
οὐδ' αἰ γυναῖκασ, ἀλλὰ καὶ θεῶν ἄνω  
ψυχὰσ χαράσσει κατὶ πόντου ἐρχεται.

Por varias razones, creo que el fragmento es de Eurípides. Estobeo menciona una obra de Sófocles llamada *Fedra*. ¿Podría ser, en cambio, la primera *Fedra* de Eurípides, que tanto conmocionó las sensibilidades contemporáneas? ¿Y por qué no podría ser esta una de sus líneas más impactantes? En cualquier caso, aunque la falta de contexto impide una interpretación segura, parece valer la pena señalar que esta humanización de los dioses ocurre en relación con el ἔρωσ, que, para Heráclito también, es, junto a la muerte, el principal perturbador de la ψυχή (cf. nuestra Parte II, más adelante en este volumen). Ser vulnerable al ἔρωσ es casi como ser vulnerable a la muerte. En otros lugares, la noción de mortalidad permanece central para la noción de ψυχή. Cf. también Platón, *Fedro*, 246 c 7 y ss.

<sup>5</sup> Snell, *Discovery*, pp. 5–8.

<sup>6</sup> Cf. Fournier, pp. 211–212: “En Homero, ἔπος era un recipiente vacío de pensamiento: presentaba las palabras pronunciadas como un hecho, un objeto o un instrumento... Puede ser complemento de βαλεῖν. Se utiliza como arma... Es algo pasivo e inerte”.

<sup>7</sup> Sobre la historia de λόγος, cf. también Hoffmann; Verdenius, pp. 81–82; Boeder, p. 85; Fournier, pp. 53 y ss., 217–219.

<sup>8</sup> Guthrie, pp. 420–424; también Kirk, HCF, p. 38.

<sup>9</sup> Cf. Boeder, p. 20: “Sin embargo, estos λόγοι poseen un carácter engañoso y, por lo tanto, se consideran medios de fascinación, distracción y engaño. Ocultan lo que debería mantenerse en vista, presentan otras cosas de manera que parezcan favorables y las destacan en una luz favorable”.

(Hes. *Op.* 106, Tírteo 9.1, Teognis 1055; Jenófanes B 1, 14; B 7, 1). Los λόγοι son personificados en la *Teogonía*: la odiada Eris da nacimiento a Νείκεά τε ψευδέας τε Λόγους Ἀμφύλλογίας τε (229). Y la única mención de un λόγος explícitamente verdadero en los trabajos de los autores mencionados está en Arquíloco, 35, en el verso 12: Λόγω [ι ν]υν τ[ῶιδι' ἀλη]θείη πάρα. Se nos recuerda que la palabra para verdad en griego es en sí misma un término privativo, que designa la ausencia de ocultamiento o *desocultamiento*.<sup>10</sup>

Λόγος por sí solo no significa solamente falsedad, así como ψυχή no significa meramente la sombra del hombre muerto. Pero las nociones de los hombres sobre el lenguaje en ese tiempo parecen haber sido simples. Así como un hombre habla de su vida en términos de facultades separadas, pero falla al notar su unidad hasta que esta unidad se destruye, de igual manera habla de sus palabras como unidades separadas, y usualmente se refiere a una declaración conectada solo cuando la conexión se ha hecho de manera incorrecta, produciendo así una falsedad. Cuando se describe el efecto impresionante del discurso de Odiseo, sus palabras (ἔπεα) se comparan con copos de nieve invernales (Γ 222) —aparentemente, un caso temprano de atomismo semántico—. Y Y 248 y ss., una sección del discurso de Eneas a Aquiles, nos da una idea aún más clara de la falta de conciencia del hombre homérico tanto de la sintaxis como de los procesos mentales por los cuales se aprende y entiende el lenguaje:

στρεπτὴ δὲ γλῶσσ' ἐστὶ βροτῶν, πολέες δ' ἔνι μῦθοι  
παντοῖοι, ἐπέων δὲ πολλὸς νομὸς ἔνθα καὶ ἔνθα.  
ὀπποῖόν κ' εἴπησθα ἔπος, τοῖόν κ' ἐπακούσαις.

La lengua, que agrupa las palabras individuales aquí y allá como ovejas, es el único órgano lingüístico reconocido, tanto aquí como en otros lugares. Y el efecto general de los argumentos sucesivos de Eneas es demostrar el desprecio de los héroes por los discursos.<sup>11</sup> Hablar requiere muy poca habilidad; simplemente dice el tipo de palabras que uno oye, y cualquiera, incluso una mujer, puede hacer esto (Y 252). Luchar, no hablar, es una verdadera prueba de habilidad y demuestra el valor del héroe.<sup>12</sup> No hay aquí reconocimiento de que el aprendizaje del lenguaje involucra algo más que el oído y la lengua. Y el hombre homérico no tiene ningún término para ninguna facultad de razonamiento conectado; incluso νόος, generalmente considerado una facultad “racional”, ha sido mostrado por von Fritz que, en Homero, representa una facultad no discursiva, *alógica* de percepción, más similar al sentido de la vista que a lo que pensamos como “razón”.<sup>13</sup>

En general, entonces, el hombre homérico no reconoce explícitamente aquello en virtud de lo cual es un individuo único. Su uso de la primera persona muestra que es consciente del yo, y que está de alguna manera consciente de que sus miembros y facultades forman una unidad. Pero no puede explicar qué conecta sus facultades separadas; y aunque implícitamente reconoce la centralidad de ψυχή como una condición necesaria para la conciencia, aún no ha adquirido una noción de sus actividades y su papel. Su comprensión del lenguaje revela limitaciones similares: está consciente de las palabras más que de la sintaxis, del oído y la lengua más que del razonamiento discursivo y la conexión necesaria para el adecuado aprendizaje del lenguaje. Heráclito ve deficiencias en esta visión y trata de formular una imagen más compleja de la vida humana y el lenguaje, concibiendo el papel de ψυχή como el de una facultad central que conecta todas las demás, y atribuyéndole el poder de razonamiento conectado y aprendizaje del lenguaje para el cual sus predecesores no tienen explicación.

La prominencia que Heráclito da a la ψυχή entre las facultades del hombre vivo puede verse claramente en aquellos fragmentos en los que la ψυχή ocupa el lugar del fuego, elemento central del λόγος cósmico, en el λόγος de la existencia humana (36, 77), y también en muchos otros fragmentos. El fragmento 67a no es indispensable

<sup>10</sup> Krischer, pp. 163–164, y Boeder, quien nos recuerda que los falsos λόγοι de la *Teogonía* son hermanas de Leteo.

<sup>11</sup> Benardete (p. 2) ha observado que este desprecio por los discursos en la descripción del héroe de los discursos como ἄνθρωποι (Y 204, etc.) y de las andanzas como el trabajo de ἄνδρες (I 189, etc.). “El desprecio del héroe por los discursos es parte de su desprecio por ἄνθρωποι”.

<sup>12</sup> Este pasaje, al igual que otros, parece indicar que Kirk (HCF, p. 32) insiste con demasiado énfasis en el paralelismo de palabra y acción en el pensamiento griego temprano al negar la existencia de “una nítida distinción entre ambos, al menos hasta el desarrollo del contraste λόγος – ἔργον por los sofistas y retóricos.” Su análisis asimila a Heráclito a sus predecesores, e ignora algunas distinciones definidas entre las visiones homérica y heraclítica del lenguaje y su relación con la acción. Cf. también los comentarios de Verdenius (p. 97) sobre ejemplos tempranos del contraste λόγος – ἔργον.

<sup>13</sup> Von Fritz, “NOOΣ in Homer”, pp. 79–93. También von Fritz, “NOOΣ in Pre–Socratics”, 225 y ss., donde afirma: “No hay absolutamente ningún pasaje en Homero en el que se insinúe siquiera este proceso de razonamiento cuando se utilizan los términos νόος y νοεῖν. Por el contrario, la realización de la verdad siempre viene como una intuición repentina: la verdad se ve de repente”. La tesis de D.G. Frame, *The Origins of Greek NOOΣ*, contiene un excelente estudio de la etimología y semántica de νόος, apoyando las conclusiones generales de von Fritz, proporciona una etimología mucho más verosímil y un estudio mucho más preciso de contextos y asociaciones en la tradición épica temprana.

para la comprensión de la doctrina de la ψυχή de Heráclito; y si se niega su autenticidad, hay que admitir que no es en absoluto inconsistente con lo que aprendemos de otros fragmentos. Pero creo, con Pohlenz, Diels, Kranz, Kirk, y otros, y contra Marcovich,<sup>14</sup> que es genuino; y puesto que presenta con mayor claridad que cualquier otro fragmento individual la función central del ψυχή en el hombre vivo, parece oportuno comentarlo brevemente antes de pasar al examen de los aspectos concretos de esta función central tal y como pueden verse en otros fragmentos.

El fragmento 67a es citado por un escoliasta de principios del siglo XII, Hisdosio, en su comentario a la traducción de Calcidio del *Timeo* (Codex Parisinus Latinus 8624), con respecto a 34b, la discusión de la posición del alma – mundo en el centro del cosmos. El escoliasta señala que hay otros que creen que el sol es el centro; así como el *anima*, con su sede en el corazón, difunde la energía por los miembros, el calor del sol da vida a todos los seres vivos:

cui sententiae Heraclitus adquiescens optimam similitudinem dat de aranea ad animam, de tela araneae ad corpus. sic(ut) aranea, ait, stans in medio telae sentit, quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeriter currit quasi de fili perfectione<sup>15</sup> dolens, sic hominis anima aliqua parte corporis laesa illuc festine meat quasi impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter iuncta est.<sup>16</sup>

Creo que el contenido general de esta comparación puede atribuirse a Heráclito, aunque no estoy de acuerdo con Kranz en que cada detalle sea probablemente genuino. Los argumentos de Kranz para aceptar el fragmento textualmente se basan en gran medida en la dudosa analogía con Tertuliano, *de anima*, 14, una analogía que Marcovich usa para probar exactamente lo contrario, y una que, como mostraré, es más confusa que esclarecedora. Además de los argumentos citados por Pohlenz a favor de la atribución de esta comparación a Heráclito (la ausencia de tal referencia en Calcidio, la conciencia general del escoliasta de la literatura antigua), también señalaría la consistencia del significado general del fragmento con el de otros fragmentos heraclíteos, y la interesante sugerencia que Hisdosio da en *cui sententiae ... adquiescens* de que su fuente heraclíteica contiene algún tipo de analogía adicional entre la energía solar y la ψυχή. Que Heráclito establece una analogía entre el fuego cósmico y la ψυχή, el elemento "ardiente" en el hombre, es ciertamente una observación precisa, y es uno de los únicos puntos sobre la teoría de la ψυχή de Heráclito en los que hay un acuerdo general. Tal observación no habría sido posible, creo, para un hombre que conociera la obra de Heráclito solo a través de la teoría neumática de los escépticos. Y, sin embargo, esto es lo que Marcovich alega que es el caso con Hisdosio, aunque no nos da ninguna razón concreta para rechazar la evaluación de Pohlenz sobre el conocimiento del escoliasta de los antiguos.

De hecho, los argumentos utilizados por Marcovich para negar la autenticidad del fragmento se basan en analogías muy dudosas con doctrinas posteriores. Los fragmentos de Estratón de Lámpsaco (110–111), que considera una base indispensable para la analogía de la araña, nos dan una noción extremadamente pasiva de ψυχή como sede de la percepción, *πάθη, unido a ἀφ' οὗ πέπονθε*. Si Hisdosio estaba familiarizado con estos fragmentos, y estaba construyendo su símil "heraclíteo" en base a esta familiaridad, es difícil ver cómo podría habersele ocurrido mencionar el símil en un pasaje de comentario que relaciona puntos de vista sobre las propiedades energizantes y activas de la ψυχή. Además, Estratón no da cuenta de la ψυχή como microcosmos, lo cual la fuente de Hisdosio aparentemente sí hace.

Marcovich tampoco argumenta convincentemente cuando declara que Hisdosio se familiarizó con Heráclito a través de los escépticos y su teoría de la difusión neumática de la ψυχή. Como ejemplo de esta teoría, cita *de anima* 14, 5 de Tertuliano, que Diels y Kranz citan en apoyo de la autenticidad del fragmento. Este pasaje, que atribuye a "Estratón, Enesidemo y Heráclito" una analogía entre la ψυχή y el *órgano de agua* de Arquímedes, oscurece más el asunto de lo que lo aclara. Tertuliano rara vez es fiable cuando parafrasea, y su atribución de doctrinas a un grupo de personas de fechas y puntos de vista tan divergentes es un recurso polémico, confuso

<sup>14</sup> Pohlenz, p. 972; DK I *ad. loc.*; Kranz, pp. 111–113; Kirk, *Archiv*, p. 76; Marcovich, pp. 576–579.

<sup>15</sup> He mantenido *de fili perfectione* en el manuscrito en vez de aceptar *perseccione*, de Diels. *Persectio* parece no ocurrir en ninguna otra parte; y la utilización de *de aliquo dolore* con el significado de "lamentarse por" o "llorar por algo que ya no está" está perfectamente aceptada en latín (e.g. Cic. *Att.* 6, 6, 2; Hor. *Ep.* 1, 14, 7) y es una extensión natural y simple del significado ordinario, "llorar por". Así, traduciría, "afligido por la integridad de su hilo (que ya no está completo, que está siendo destruido)".

<sup>16</sup> "Heráclito, de acuerdo con esta opinión, da la mejor analogía de una araña con el alma, y de una tela de araña con el cuerpo. Así como una araña, dice, parada en medio de su red siente con qué rapidez una mosca está corrompiendo algunos de sus hilos, y corre hacia allá rápidamente, como si lamentara la perfección del hilo, así también el alma de un hombre herido en alguna parte del cuerpo se precipita hacia allá, como si estuviera impaciente por la herida del cuerpo al que está firme y proporcionalmente unida".

e inexacto. Esta doctrina neumática se parece aún menos al fragmento 67a que los fragmentos de Estratón. Hisdosio no describe la ψυχή heraclítica como generalmente difundida, un aliento que recorre el cuerpo; la implicación de todo el pasaje es, más bien, que la ψυχή es análoga al sol, una fuente central de energía, definitivamente localizable y posiblemente ardiente. Si Hisdosio usó las fuentes que Marcovich describe, es sorprendente que haya producido una imagen de la ψυχή que está mucho más cerca en su significado general a otros fragmentos conocidos de Heráclito que a las supuestas fuentes mismas.

También vale la pena recordar que Hisdosio afirma citar directamente a Heráclito, y parece no tener ningún punto polémico en vista, como lo tiene Tertuliano, que podría llevarlo a presentar deliberadamente una imagen falsa. Incluso Tertuliano, sin embargo, cita correctamente en la única referencia a Heráclito donde realmente afirma citar (*de an 2*: fr. 45).

Podemos concluir, creo, que la fuente de Hisdosio era una que no asimilaba a Heráclito a los escépticos, y que era generalmente más fiel a sus palabras que aquellas “fuentes” en las que Marcovich afirma que se basa el fragmento. Podemos aceptar como propiamente heraclítica la comparación entre la araña y la ψυχή, aunque no necesariamente en todos sus detalles, y la sugerencia de una analogía adicional entre la ψυχή y el fuego cósmico.

¿Qué podemos aprender entonces del símil de la araña sobre las nociones de Heráclito acerca del papel de la ψυχή en la vida? Primero, que es la facultad vital central, de la cual dependen las demás y a través de la cual operan. Un hombre no es, como en Homero, una colección de miembros unidos de manera laxa; no reacciona a un tipo de estímulo en su θῦμός y a otro en sus φρένες. Todos los estímulos se refieren la ψυχή, que mantiene el cuerpo y sus facultades unidos. Es una facultad activa, y no meramente la sede de πάθη. Responde a estímulos, pero estos estímulos permanecen externos a ella. Es localizable, y no generalmente difundida, pero su ubicación no es fija, como lo es en la muy similar analogía de Crisipo (II 879 A). A diferencia del *flatus in calamo* de Tertuliano, aparentemente es automovible y capaz de dirigir su movimiento. Y hay la implicación adicional de que, ya que es la fuerza animadora esencial en el cuerpo, nada hecho meramente al cuerpo será suficiente para producir la muerte. Si el símil es preciso, esperaremos ver la muerte explicada como algo que sucede específicamente a la ψυχή y no meramente al cuerpo, ni a la criatura en su conjunto. Y, de hecho, esta predicción se confirma con la evidencia de los fragmentos 36 y 77, como veremos.

No sería prudente llevar los detalles de la analogía más allá. La interesante sugerencia, *incorporada en firme et proportionaliter*, sobre la relación de la ψυχή con el cuerpo no puede evaluarse con precisión en la traducción; se supone que *proportionaliter* traduce alguna frase que involucra λόγος, pero es difícil saber si el traductor ha captado el sentido adecuado de la palabra λόγος en su contexto; sin el original, esto no se puede juzgar.

Vemos, entonces, en general, que la ψυχή es la facultad vital esencial en el ser vivo (en los hombres específicamente, si aceptamos como genuina *hominis anima*). Dos vacíos en la visión homérica del hombre se llenan simultáneamente, ya que Heráclito explica la actividad vital de aquello que antes se notaba solo en términos de muerte, y también explica la unidad del individuo, que había sido descrito como una colección de miembros y facultades. Ahora veremos que su doctrina de la ψυχή responde a otra necesidad: la necesidad de explicar el lenguaje y la capacidad de usarlo de una manera más satisfactoria que los poetas épicos y sus seguidores.

Fr. 107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων.

La sintaxis del participio ἐχόντων ha sido adecuadamente explicada como similar a la de ciertos ejemplos homéricos discutidos por Classen,<sup>17</sup> y probablemente Marcovich, Kirk y Guthrie<sup>18</sup> tienen razón al entenderlo como condicional, no causal.

El problema central en este fragmento reside en la interpretación de la palabra βάρβαρος. Se ha vuelto habitual para los comentaristas, siguiendo a Diels, adoptar una interpretación metafórica: los “bárbaros” ψυχαί son incapaces de entender el “lenguaje de los sentidos”.<sup>19</sup> Ahora está claro que, hasta cierto punto, esto es correcto; no son, para Heráclito, los sentidos los que engañan, sino las ψυχαί que yerran en la interpretación. Pero una comprensión de βάρβαρος como refiriéndose a un “lenguaje de los sentidos” es, primero, más metafórica de lo necesario y, segundo, filosóficamente poco interesante, ya que no nos dice nada sobre por qué o cómo las ψυχαί cometen su error. Una interpretación más literal será tanto más fiel al uso contemporáneo de la palabra, como también dará mucha más visión de la teoría de Heráclito.

<sup>17</sup> Classen, pp. 174–175.

<sup>18</sup> Marcovich, p. 47; Kirk y Rave, n° 201, p. 189; Guthrie, p. 415.

<sup>19</sup> DK *ad. loc.*; Kirk y Raven, p. 189; Marcovich, p. 47. Compárese con la traducción de Hölscher (p. 138): “wenn sie verworrene Seele haben”. La traducción de Verdenius, “wenn man die Sprache der Wörter nicht versteht” (p. 98), es mucho más acertada, aunque, quizás, innecesariamente rebuscada.

La palabra βάρβαρος en el siglo quinto temprano significa solo una cosa: no hablar (o entender) el idioma griego. Tucídides (I. 3) observa que la palabra no se utilizó hasta que surgió un sentido de unidad griega, con referencia a la cual también, βάρβαροι podría definirse como un grupo único. Liddell y Scott señalan que no es hasta después de las Guerras Médicas que el término comenzó a extenderse para significar generalmente grosero o incomprensible. En el período que nos ocupa, se refiere solo a la comprensión lingüística, y no tiene implicaciones de incapacidad general para comprender. Esquilo en *Los Persas*, hace que los personajes persas del drama se refieran a sí mismos como βάρβαροι (255, 337, 391, etc.), un hecho que demuestra que incluso poco después del tiempo de Heráclito el término todavía conservaba un sentido muy restringido, y no era peyorativo en connotación. Así, parece que Heráclito no está haciendo la declaración bastante trivial y vaga de que los datos sensoriales son engañosos si tienes una ψυχή ruda e incomprensible, sino la declaración mucho más interesante de que tus sentidos te engañarán si no tienes una comprensión precisa de tu propio idioma. Dirigiendo sus comentarios en el idioma griego a una audiencia de habla griega, parece decir: “Ustedes dividen a la humanidad en dos grupos, griegos y βάρβαροι, describiéndose a sí mismos como aquellos que entienden el idioma griego, y a todos los demás hombres como aquellos que no lo hacen. Pero pretendo mostrarles que, de hecho, ustedes no entienden mejor su idioma que aquellos a quienes llaman βάρβαροι, ya que la comprensión lingüística no solo depende del nacimiento en una cierta localidad, sino también del adecuado entrenamiento de la ψυχή”.

Notamos que el hombre homérico parecía no ser consciente de los procesos por los cuales aprendía y entendía el lenguaje. Hablaba lo que oía; nada de lo que sucedía entre el oído y la lengua era de importancia esencial. Heráclito insiste en que los datos sensoriales deben referirse a la ψυχή, que es capaz de entender el lenguaje; solo entonces el proceso estará completo.

El significado de este énfasis en el lenguaje en relación con la percepción no es inmediatamente claro. Y, sin embargo, es evidente que, para Heráclito, que tan frecuentemente contrasta a los hombres y los animales (frs. 4, 9, 29, etc.), que pone gran énfasis en aprender a entender las conexiones entre las cosas, para quien la sabiduría consiste tanto en hablar la verdad como en la acción (fr. 112), la forma en que los hombres entienden su lenguaje es de importancia central; y sus errores en la comprensión de la naturaleza del mundo pueden entenderse, desde un punto de vista ligeramente diferente, como fracasos en entender la estructura de su lenguaje. Creo que es en los fracasos en comprender el lenguaje donde Heráclito tiende a encontrar la fuente del error más general, y λόγος, cuyo significado esencial hasta su tiempo ha estado conectado con la declaración, es aquello con lo que cree que uno debe lidiar primero, si se quiere entender λόγος en su sentido más amplio y cósmico.

Los hombres son engañados por su concepción atomística del lenguaje. El fragmento 1 nos muestra que los oídos de los hombres son malos testigos mientras permanezcan en el nivel de los datos sensoriales y no comprendan el λόγος; son ἄξύπνοι, *no estableciendo conexiones*. Los ἄξύπνοι intentan entender ἔπεα y ἔργα; sus palabras son unidades aisladas. Comprender ἔπεα individuales sin comprender λόγος es inútil; sus oídos transmiten las palabras de Heráclito, pero no las entienden mejor que antes de escucharlas. Los ἄξύπνοι, como vemos en el fragmento 107, están equivocándose porque sus ψυχαί no entienden griego. Oír sin más no les sirve de mucho.

Los tipos de error que los hombres pueden cometer sobre las cosas a través de una comprensión inadecuada del lenguaje se discuten frecuentemente en los fragmentos.<sup>20</sup> Dos ejemplos deben bastar aquí. En el fragmento 23, dice: “No conocerían el nombre de *Diké* si tales cosas no existieran”. Tales cosas, presumiblemente, son cosas injustas.<sup>21</sup> La palabra *Diké*, que los hombres consideran como el nombre de una diosa independiente, no podría tener significado excepto en referencia a su opuesto. Si la injusticia no existiera, los hombres no tendrían razón para hablar de justicia. Y, sin embargo, los hombres, viendo las palabras como un ἔπεα, pierden esta conexión esencial, esta interdependencia de las palabras. El fragmento 57 nos da una imagen aún más clara del error popular: Heráclito declara que los hombres piensan que Hesíodo sabía más que nadie; pero ni siquiera entendió el día y la noche; porque son uno.<sup>22</sup> Ahora, si consideramos la *Teogonía* (123–124), encontramos que Hesíodo hace a la Noche hija del Caos y Erebo, y al Éter y el Día, a su vez, hijos de Erebo y la Noche. Hesíodo no vio la falta de lógica de hacer la noche más antigua que el día; su genealogía no puede

---

<sup>20</sup> Cf. Snell, *Hermes*.

<sup>21</sup> Clemente (*Str.* IV, 10) cita la declaración de Heráclito junto con una observación de Sócrates de que la ley no existe a causa del bien. El final del capítulo anterior discutió la relatividad de los opuestos, y cómo los bienes pueden, en algunas circunstancias, provenir de algo que consideramos malo. Parece correcto asumir que Clemente entendió que ταῦτα refiere, sino a cosas injustas en general, al menos a algún tipo de crímenes. Incluso si la oposición no es entre lo justo y lo injusto, sí se realiza probablemente entre juicios y crímenes, y una conclusión similar puede inferirse.

<sup>22</sup> Cf. Ramnoux, p. 1 y ss.

explicar cómo los hombres usan las palabras "noche" y "día"; porque en el uso ordinario son interdependientes y se definen con referencia entre sí. Así, la incompreensión de Hesíodo de las palabras lo lleva a cometer un error en la cosmogonía, y da un análisis falso de la naturaleza del mundo visible.

Hay otro fragmento que, creo, ha sido malinterpretado por algunos comentaristas, y que puede entenderse con mayor precisión en conexión con el fragmento 107. Me refiero al fragmento 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασιν· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι. La mayoría de las veces se ha traducido φάτις como "proverbio".<sup>23</sup> Pero el proverbio en cuestión no se encuentra en ningún lugar anterior a los *Caballeros* de Aristófanes (1119), donde no parece claramente proverbial, y puede ser igualmente una paradoja ingeniosa expuesta por el poeta cómico. El uso del simple sustantivo verbal para significar "proverbio" no está atestiguado en ningún otro lugar. Este fragmento es la única evidencia dada por Liddell y Scott para la existencia de tal significado. Usualmente, φάτις significa simplemente "lo que se dice": reporte, rumor, cuenta, discurso, e incluso lenguaje, como en Esq. *Ag.* 1254:

Ἕλληγ' ἐπίσταμαι φάτιν.

A la luz de la conexión hecha por el fragmento 107 entre el éxito al oír y la comprensión lingüística, creo que podemos entender φάτις aquí en su sentido más básico. Así: "Las personas que no logran hacer conexiones, cuando oyen, parecen sordas. Lo que dicen (o el discurso, en su caso), da testimonio de que, aunque están presentes, están ausentes". αὐτοῖσιν sería simplemente un dativo ético, y el paradójico παρεόντας ἀπεῖναι una yuxtaposición heraclítica de opuestos. (No parecería probable que Heráclito hubiera citado un proverbio en apoyo de un ataque a los πολλοί. El estilo parece peculiarmente propio). Con esta interpretación, el fragmento refuerza lo que sabemos de los fragmentos 1 y 107 sobre las interrelaciones de escuchar, entender y hablar. (El fragmento 19 sugiere una observación similar: ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν). Los hombres no aprenden el lenguaje, como muchos piensan, simplemente oyendo y hablando. Si permanecen ἀξύνετοι en su comprensión –si tienen ψυχαί incapaces de hacer conexiones lingüísticas– no son mejores que los sordos, ya que lo que dicen demuestra que no han entendido lo que han oído, no mejor que si no hubieran estado presentes para escucharlo. Para saber si alguien entiende las palabras que oye, tenemos que ver si sabe cómo usarlas él mismo en un enunciado coherente. La incapacidad de hacerlo es evidencia de βάρβαρος ψυχή.

Hasta ahora, nuestra elucidación del fragmento 107 se ha limitado al tema del malentendido del lenguaje, y los ejemplos de mal testimonio se han centrado principalmente en la mala audición de las palabras. Hemos visto que es perfectamente correcto, de acuerdo con Heráclito, decir de la mayoría de los griegos que son realmente βάρβαροι. Y hemos visto que un malentendido de las palabras puede llevar, como en el caso de Hesíodo, a la formación de una cosmogonía falsa, y así, que la falsa audición puede resultar en una falsa interpretación de lo visto. Pero creo que la crítica implícita en el fragmento 107 no se detiene en corregir una falsa imagen del lenguaje; creo que también afirma la centralidad del lenguaje en todo aprendizaje humano y la importancia del habla para la correcta interpretación de cualquier dato sensorial. No necesitamos limitar nuestra interpretación a la mala audición de palabras. En un sentido muy fundamental, nada visto u oído puede ser completamente entendido sin el lenguaje, ya que es en el aprendizaje y la comunicación a través del lenguaje que un ser humano aprende a relacionar y juzgar lo que percibe. En el fragmento 3, tenemos un ejemplo clásico de falso testimonio de los ojos: el sol parece tener un pie de ancho. Ahora, tomando prestado el análisis de Aristóteles de este mismo fenómeno (*de An* 428 b 2), podríamos decir que esta imagen inmediata y falsa es una "apariencia", común a todos los animales. Pero el aprendizaje del verdadero relato sería peculiar al hombre, e implica razonamiento conectado y lenguaje. Así, en cualquier caso de percepción, para pasar de la apariencia a un relato verdadero necesitamos el lenguaje. No podemos concebir el razonamiento conectado existiendo sin este.

Este breve relato no puede hacer plena justicia a las ideas de Heráclito sobre el lenguaje; ha elucidado esa cuestión en la medida en que afecta a la naturaleza de la ψυχή heraclítica. Para resumir, entonces, nuestras conclusiones sobre el fragmento 107: es con la ψυχή que el hombre puede potencialmente entender el λόγος o discurso interconectado. Debido a la importancia central del lenguaje en la comprensión, la facultad vital central en el hombre es, ante todo, una facultad del lenguaje.<sup>24</sup> Los datos sensoriales se refieren a la ψυχή y se interpretan según el grado de competencia lingüística de esta. Todos los seres vivos mortales, se supone, tienen ψυχή; sólo en los seres humanos puede esa ψυχή comprender el λόγος. El término λόγος no se restringe al significado de "discurso" o "enunciado", así como ψυχή no es solo una facultad del lenguaje. Ambos se usan en

<sup>23</sup> Marcovich, pp. 12–13; DK *ad. loc.*; Hölscher, p. 139; Ramnoux, p. 38. Sin embargo, Kirk (*Archiv.*, p. 75) cree que la paradoja pertenece a Heráclito mismo.

<sup>24</sup> Cf. Hoffmann, p. 7.

una variedad de contextos. Y, sin embargo, la importancia fundamental del lenguaje en el análisis de la cognición de Heráclito no puede ser negada. En su uso del término νόος, o percepción –que en sí mismo no tiene connotaciones lingüísticas– les da tales connotaciones al introducir el verbo λέγω: en el fragmento 114 podemos decir que ξὺν νόῳ λέγοντας significa algo muy similar a usar una ψυχή que habla el lenguaje. Νόος, o percepción, se convierte en una cualidad de la ψυχή, introducida como consecuencia de la comprensión lingüística; y νόος probablemente se enfatiza en el 114 principalmente por el juego de palabras con ζύων. El hecho de que los dos términos, νόος y ψυχή, nunca se juxtapongan, llevó a von Fritz<sup>25</sup> a ignorar completamente el papel de ψυχή en su análisis del papel de νόος. Parece claro, sin embargo, que para Heráclito ψυχή es mucho más central, y el νόος se vuelve subordinado a ella.

Vemos, entonces, que Heráclito, tomando dos términos cuyos significados antes de su tiempo habían sido definidos negativamente en uso explícito, les ha dado posiciones centrales en su filosofía: ψυχή como la facultad conectiva y cognoscitiva, y λόγος como el objeto primario del conocimiento. La naturaleza creativa de su logro puede verse más claramente en el contexto del pensamiento no filosófico, cuyo alcance Heráclito parece deliberadamente revisar y ampliar. La insuficiente evidencia contemporánea dificulta determinar cuánto de su reevaluación de λόγος y ψυχή es, de hecho, propia. Si realmente es el primero en haberles otorgado a estos términos tal importancia central, entonces podríamos preguntarnos si predijo el siglo quinto o lo creó; pues no hay dos palabras que tomen mayor importancia en el pensamiento de las generaciones sucesivas (un hecho que a menudo ha llevado, creo, a una falta de apreciación de la originalidad de las teorías de Heráclito).

Creo que no podemos asumir que la novedad del uso de Heráclito fue tan grande como la evidencia disponible podría llevarnos a suponer; ciertamente los sentidos de ψυχή y λόγος que desarrolla estaban de alguna manera inherentes en los sentidos de las palabras tal como se usaban anteriormente, y son los contextos en los que a los hombres anteriores se les ocurrió hablar sobre ψυχή y λόγος, más que lo que los hombres querían decir con las palabras en sí, lo que estaba antes restringido. Además, está claro que otros usos posteriores de las palabras en "contextos positivos" no pueden todos depender de una comprensión de Heráclito; la evolución en su uso debe haber estado en marcha para cuando él escribió.<sup>26</sup> Pero parece probable que él sea el primer pensador griego en haber elaborado una doctrina filosófica de ψυχή y haberla conectado con las operaciones vitales de la noción de comprensión lingüística.

Para concluir esta sección, debemos tratar brevemente los dos fragmentos que hablan de un λόγος. En el fragmento 45, Heráclito declara, ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Y, en el fragmento 115: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων. Estos fragmentos pueden interpretarse de varias maneras; sin embargo, me gustaría verlos como una referencia adicional a la capacidad de ψυχή para aprender, y a la importancia central del lenguaje en todo ese aprendizaje.<sup>27</sup> Los fragmentos 101 y 116 enfatizan la posibilidad y la importancia del autodesarrollo para todos los hombres. El fragmento 45, entonces, reforzaría la declaración del 116 de que el desarrollo es posible diciendo que no hay límites al poder del hombre para desarrollar su comprensión, debido a la importancia básica de la capacidad lingüística innata con la que está equipada su ψυχή.<sup>28</sup> Debido a que su ψυχή tiene el poder del λόγος, no hay límites para su desarrollo; esta capacidad se incrementa a sí misma, porque cuanto más se entiende el lenguaje, mejores son las herramientas para aumentar esa comprensión.

## Bibliografía. Parte I

Benardete, S. (1963). Achilles and the Iliad. *Hermes*, 91, 1–16.

Boeder, H. (1959). Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 4, 82–112.

Böhme, J. (1929). *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*. Göttingen.

---

<sup>25</sup> Von Fritz, "NOOS in Pre-Socratics", pp. 230–236. El estudio de Frame muestra que el rol de la ψυχή como principio vital no puede ser ignorado en ningún estudio provechoso del νόος, dado que su significado indoeuropeo más temprano refiere a una facultad por medio de la cual uno retorna (misma raíz de véομαι, νόστος, etc.) de la muerte hacia la vida y la luz. Uno gana o mantiene la propia ψυχή ejercitando el νόος (cf. α 5: ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων). El νόος, como la ψυχή, está originalmente conectado con la amenaza de la muerte; y, explicitando claramente a la ψυχή, Heráclito clarifica qué es lo que ha de alcanzar el νόος del hombre.

<sup>26</sup> David Furley me ha sugerido que la evidencia de Jenófanes fr. 7 vuelve al menos posible que Pitágoras hubiera reconocido las conexiones entre la ψυχή y los discursos: la voz del cachorro delata la ψυχή de un hombre.

<sup>27</sup> Compárese la noción de Hölscher de un espacio interior, para ser descubierto como el mundo (p. 143).

<sup>28</sup> Cf. Snell, *Discovery*, p. 19. Su análisis del sentido de βαθύς parece ser sustancialmente correcto. Sobre el fr. 115, cf. Verdenius, p. 87.

- Classen, J. (1879). *Beobachtungen über den homerischen Sprachgebrauch*. Frankfurt.
- Diels, H. y Kranz, W. (1969). *Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin–Zürich, Vol. I, 139–190.
- Fournier, H. (1946). *Les Verbes "Dire" en Grec Ancien*. Paris.
- Frame, D. G. (1971). *The Origins of Greek NOOΣ*. Dissertation, Harvard.
- Fritz, K. (1943). NOOΣ and NOEIN in the Homeric Poems. *Classical Philology*, 38, 79–93 (citado como: von Fritz, "NOOΣ in Homer").
- Fritz, K. (1945). NOOΣ, NOEIN, and their derivatives in Pre–Socratic Philosophy, I. *Classical Philology*, 40, 223–242 (citado como von Fritz, "NOOΣ in Pre–Socratics").
- Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy*. Vol. I, pp. 403–492. Cambridge.
- Hoffmann, E. (1925). *Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen.
- Hölscher, U. (1968). *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie* (pp. 130–172). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kirk, G. S. (1954). *Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge.
- Kirk, G. S. (1964). Heraclitus' Contribution to the development of a language for Philosophy. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9, 73–77.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1957). *The Pre–Socratic Philosophers* (pp. 182–215). Cambridge.
- Kranz, W. (1938). Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie. *Hermes*, 73, 99–122.
- Krischer, T. (1965). ETYMOE und AAHΘHΣ. *Philologus*, 109, 161–174.
- Marcovich, M. (1967). *Heraclitus*. Mérida.
- Pohlenz, M. (1903). Review in *Philologische Wochenschrift*, 23, 972.
- Ramnoux, C. (1959). *Héraclite, ou l'homme entre les Choses et les Mots*. Paris.
- Snell, B. (1926). Die Sprache von Heraklit. *Hermes*, 61, 353–381.
- Snell, B. (1931). Review of Böhme. *Gnomon*, 7 (2), 74–86.
- Snell, B. (1960). *The Discovery of the Mind*. (trad. T. G. Rosenmeyer). New York.
- Verdenius, W. J. (1966). Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides. *Phronesis*, 11, 81–98.