



## Traducción: ΨΥΧ'Η en Heráclito, II. 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

Habiendo investigado el rol de la ψυχή en el hombre vivo,<sup>\*1</sup> pasamos ahora a una consideración de la ψυχή tras la muerte. Las implicaciones de la metáfora de la araña nos llevaron a sospechar que la muerte puede ser, para Heráclito, algo que ocurre como resultado del daño a la ψυχή principalmente, y no al cuerpo o a cualquiera de sus otras facultades; ψυχή es aquello por lo cual un ser vivo está vivo: por lo tanto, la muerte debe explicarse en términos de la ψυχή. El hombre homérico veía la muerte como la partida de la ψυχή del cuerpo; exhalada a través de la boca o de una herida, adquiere una existencia sombría en el Hades, mientras que el cadáver continúa siendo referido como el αὐτός del hombre, preservando lo que fuera característico de él como individuo a los ojos de aquellos que lo lloran.<sup>2</sup> Creo que Heráclito critica y rechaza este aspecto también de la enseñanza homérica; y su nueva visión de la muerte de los hombres lleva a una reevaluación de cómo deben vivir los hombres.

Fr. 36: ψυχήσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι...

Fr. 77: ψυχήσι... ἐρψιν ἢ θάνατον ὑγρήσι γενέσθαι.

Lo primero que notamos acerca de estos fragmentos es la peculiar naturaleza de la expresión θάνατος ψυχαῖς. En primer lugar, es claramente un juego de palabras, una yuxtaposición de opuestos: “Es muerte para la facultad de la vida...”. En segundo lugar, notamos que esta es una forma muy poco homérica de hablar sobre la muerte. Para el hombre homérico, la muerte es algo que le ocurre a un individuo o a su cuerpo. En el momento de la muerte, la ψυχή es liberada o se va, pero la muerte nunca se describe como algo que le sucede a la ψυχή, o como una muerte de o para la ψυχή. Generalmente, la muerte se describe como una nube oscura que cubre los ojos del hombre cuando se convierte en un cadáver (E 82, etc.). Después de que la ψυχή se va, el cadáver, no la ψυχή, es descrito como estando en un estado de muerte. Así, en X 361, el poeta describe la muerte de Héctor:

ὡς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε  
ψυχή δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει  
ὄν πότμον γόρῳσα λιποῦσ' ἀνδροτήτα καὶ ἦβην.  
τὸν καὶ τεθνηῶτα προσηύδα δῖος Ἀχιλλεύς·  
"τέθναθι..."

Uno podría decir que decir τέθναθι a un cadáver es decir “has perdido tu ψυχή”; no es decir “tu ψυχή está muerta” o incluso “la muerte ha venido a tu ψυχή”. Los cadáveres son frecuentemente descritos como estando en un estado de muerte (H 89, 409, K 343, 387, O 664, Π 5, 26, 565, P 369, Σ 540, X 448). Pero las ψυχαί en el Hades

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

Cf. Nussbaum, ΨΥΧ'Η en Heráclito, I.

<sup>2</sup> *Iliada* A 3, ll 453 y ss., Teogonía 567, etcétera.



siempre son descritas, no como sombras muertas, sino como las sombras de las personas o cadáveres que están en un estado de muerte (κ 530, λ 37, 84, 141, 205, 541, 564, 567). La única excepción —λ 147, ὄν τινα μὲν κεν ἔξ̄ς νεκύων κατατεθνηώτων, donde νέκυς significa “sombra” y aparentemente es equivalente a ψυχή— puede explicarse fácilmente como una variante posterior de la fórmula más común que involucra ψυχαί... νεκύων κατατεθνηώτων. La referencia más cercana que encontramos a una yuxtaposición deliberada de θάνατος y ψυχή en Homero está en λ 488, donde la ψυχή de Aquiles le pide a Odiseo que no intente consolarlo acerca de θάνατος, ya que preferiría ser un sirviente en la tierra que el gobernante de todas las sombras. Para él, θάνατος significa dejar de existir como un hombre completo y comenzar a existir como una mera ψυχή. Pero la ψυχή que habla no se describe a sí misma como estando en un estado de muerte.<sup>3</sup>

De hecho, la primera vez que encontramos una expresión similar a la θάνατος ψυχαίς de Heráclito es en la *Antígona* de Sófocles: ἡ δ' ἐμὴ ψυχή πάλαι / τέθνηκεν (559–60). Sin embargo, este pasaje en sí mismo es tan problemático que no es útil para propósitos de analogía.

Podemos decir, entonces, que la expresión de Heráclito es ajena a las formas tradicionales de hablar sobre la muerte; si θάνατος ψυχαίς tuviera algún significado para el hombre homérico, tendría que significar el momento de la ψυχή del cuerpo, y ciertamente no la terminación de la existencia o importancia de la ψυχή. De hecho, como hemos visto, la ψυχή generalmente parece volverse importante y es mencionada solo después de su separación del cadáver.

Una consideración adicional del fragmento 36, sin embargo, nos muestra que este no puede ser el significado que Heráclito tiene en mente. Porque vemos que la ψυχή aquí ha reemplazado al fuego en el λόγος del cambio cósmico, tal como se discute en otros fragmentos. Y es imposible extraer de los fragmentos cósmicos alguna noción de que el cambio al agua significa la partida del fuego hacia una existencia en otro reino. El fuego simplemente deja de existir y es reemplazado por agua, aunque la estabilidad subyacente del λόγος nos asegura que, eventualmente, recuperaremos la misma proporción de cada componente que teníamos antes (fr. 31). Así, también, en el caso de la ψυχή o el fuego en el hombre, el reemplazo por agua no puede significar la separación de la ψυχή para una existencia en el Hades; debe significar el fin de la existencia de esa particular porción de “fuego”, junto con la garantía de que finalmente la misma cantidad será devuelta cuando el ciclo de transformación haya terminado. Es difícil entender, en el caso de la ψυχή, cuál puede ser el ciclo completo descrito por el fr. 36; y dado que el reemplazo del alma por agua es el único cambio en el que, en los fragmentos que poseemos, Heráclito pone mayor énfasis, no intentaremos presionar demasiado la analogía de los elementos. Podemos decir, sin embargo, que la vida humana es, de alguna manera, vista como un microcosmos de los procesos cósmicos (cf. también en fr. 50 el par λόγον – αἰῶνα) y que la ψυχή representa el principal componente del λόγος, fuego.<sup>4</sup> Tal visión no deja espacio para una visión homérica de la muerte; la ψυχή no puede ser considerada, sobre esta base, como preservando la identidad individual. Aunque el λόγος general es estable, y constantemente surgen nuevos seres vivos, no hay razón para pensar que algún individuo particular pueda regresar alguna vez. Se requeriría una evidencia muy fuerte para mostrar que Heráclito tiene alguna noción de una vida después de la muerte individual; su imagen microcósmica de la vida humana depende de la negación de tales nociones.

Pero esta interpretación del fragmento 36 no está exenta de problemas, y la visión microcósmica de la ψυχή, aunque creo que debe ser aceptada como la visión de Heráclito, es difícil de reconciliar con sus puntos de vista éticos. Porque las ideas expuestas en el fragmento 36 parecen no considerar la identidad individual, y no ofrecen una forma de distinguir una porción de fuego de otra. Si, después de la extinción de nuestra ψυχή, en el curso del λόγος cíclico, recuperáramos la misma cantidad de fuego, ¿podríamos, de hecho, decir si era la misma ψυχή o una diferente? La visión de Heráclito sobre la vida humana está, en otros aspectos, lejos de ser mecanicista, y pone mucho énfasis en las distinciones entre los hombres. Esto hace difícil aceptar a primera vista la analogía ψυχή – fuego y la teoría de la muerte que ella implica. Si una ψυχή individual difiere cualitativamente de otra, primero, ¿cómo puede mantenerse la analogía del fuego? y, segundo, ¿qué puede significar esto, en términos del λόγος total, excepto que deberíamos obtener, con el tiempo, una porción de calidad

<sup>3</sup> Virgilio comprende y reproduce esta restricción homérica, escribiendo *simulacraque luce carentum* (*Georg.* IV. 472), pero *defunctaque corpora vita* (*Georg.* IV 457 = *Aen.* 306).

<sup>4</sup> Cf. Frame, p. 171: la asociación tradicional que observa entre la muerte del sol y la muerte de una persona puede ser una fuente para la imagen heraclítica del microcosmos. Un hombre con vóos sería un hombre con un carácter particularmente fogoso —aquí, para Heráclito, una ψυχή particularmente intensa—.

similar a cambio de la que se perdió? Y si la diferencia es cuantitativa (el mejor teniendo más del elemento ígneo), esto resultará en una situación igualmente insatisfactoria; los individuos solo serán identificables numéricamente (e.g. “él es el hombre con  $x$  cantidad de  $\psi\upsilon\chi\eta$ ”). Dos hombres igualmente buenos serían, tal vez, indistinguibles; y el retorno de la misma cantidad con el tiempo parecería significar el retorno del mismo individuo. Finalmente, cualquier visión extrapolada de la teoría microcósmica plantea graves dificultades cuando llegamos a una interpretación de los fragmentos éticos de la  $\psi\upsilon\chi\eta$ . Marcovich plantea el problema correctamente, creo, cuando dice: “Ahora bien, si el cambio de *alma a agua* es necesario (como lo es el de fuego a mar), ¿por qué entonces se reprende a una  $\upsilon\gamma\rho\eta\ \psi\upsilon\chi\eta$  y se elogia a una  $\alpha\upsilon\eta\ \psi\upsilon\chi\eta$ ?”<sup>5</sup>

No hay realmente respuesta a estas preguntas; y no se debe abandonar la consideración del fragmento 36 porque llevar la analogía demasiado lejos lleva al absurdo. Claramente hay una confusión real; la muerte necesaria y la borrachera voluntaria se describen en términos similares, y parece haber una insuficiente consideración de los individuos, dado el énfasis en otros lugares en el *autodesarrollo* y la excelencia individual. Pero creo que podemos concluir del fragmento 36 que Heráclito rechaza un Hades homérico de sombras, y niega que la  $\psi\upsilon\chi\eta$  preserve, después de la muerte, la identidad del individuo.

En cuanto al fragmento 98,  $\alpha\iota\ \psi\upsilon\chi\alpha\iota\ \acute{o}\sigma\mu\acute{o}\nu\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta'\ \text{A}\iota\delta\eta\nu$ , creo que este fragmento se burla de la absurdidad de la concepción típica de un mundo de sombras, mientras juega con la etimología popular de Hades como el “lugar sin vista”. El uso del artículo con  $\psi\upsilon\chi\alpha\iota$  parece sugerir que Heráclito no se refiere a toda clase de  $\psi\upsilon\chi\alpha\iota$ , sino más bien a un grupo específico: las sombras del inframundo, como se describe en la leyenda popular. Heráclito generalmente usa  $\psi\upsilon\chi\eta$  en singular, sin el artículo genérico, y de hecho  $\psi\upsilon\chi\eta$  es citada por Smyth (*Gr. Gramm.* 1135) como una palabra con la que generalmente se omite el artículo. Y Heráclito rara vez usa el artículo genérico en absoluto (más bien  $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$ ,  $\theta\eta\eta\tau\omicron\iota$ ,  $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\iota$ , etc.). Así que la presencia del artículo aquí debería indicar que se está haciendo una referencia definida (cf. Smyth, 1133). Quizás incluso retiene fuerza demostrativa. Así: “Estas las  $\psi\upsilon\chi\alpha\iota$  o sombras (homéricas), deben olfatear para encontrar su camino en el ‘lugar sin vista’”. Dado que la  $\psi\upsilon\chi\eta$  tradicional es un principio de aliento, Heráclito puede también estar declarando que la imagen popular es auto-contradictoria. La forma en que se describe Hades, la única manera en que las sombras podrían hacer algo allí sería olfateando; pero las sombras son aliento, ¿y cómo podría el aliento mismo olfatear?<sup>6</sup> Decir “las sombras olfatean” es absurdo e ilógico. En cualquier caso, este fragmento de ninguna manera supera la fuerte evidencia del fragmento 36 en cuanto a la oposición de Heráclito a las ideas tradicionales de la muerte.

En el fragmento 96, Heráclito hace una declaración que, incluso más que la negación de la inmortalidad del alma, ataca las raíces mismas de la religión homérica:  $\nu\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\epsilon\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \kappa\omicron\pi\rho\iota\omega\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\beta\lambda\eta\tau\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\iota$ . Ahora bien, para el hombre homérico, el cadáver era el  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ , el hombre mismo (A 3, etc.); su destino era aparentemente más importante que el de la sombra, cuya existencia se veía, en cualquier caso, como sin mente y sin recompensa. Hemos visto que era en relación con el cadáver que uno pensaba en la muerte; y el miedo a ser devorado como cadáver parece haber sido un temor más terrible que el miedo a la muerte misma. Aunque el prólogo de la *Iliada* nos dice que oiremos sobre cadáveres dejados para los pájaros y los perros, esta situación extrema nunca se describe directamente. Un hombre es comido por peces ( $\Phi\ 203-4$ ), pero esta es la única escena de devoramiento de cadáveres en todo el poema; presumiblemente es demasiado terrible para contemplar. La amenaza última que uno puede hacer a su enemigo no es que morirá, sino que su cadáver será dejado para los pájaros y los perros. Así, Odiseo ( $\Lambda\ 450-5$ ) primero declara al muerto Soco que ha encontrado su muerte, y luego continúa, con mayor emoción, describiendo el destino del cadáver (que es referido en segunda persona):

$\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\iota\lambda'\ \sigma\acute{o}\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\acute{o}\iota\ \gamma\epsilon\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{o}\tau\eta\nu\alpha\ \mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$   
 $\acute{o}\sigma\sigma\epsilon\ \kappa\alpha\theta\alpha\iota\rho\acute{\eta}\sigma\upsilon\sigma\iota\ \theta\alpha\nu\acute{o}\nu\tau\iota\ \pi\epsilon\rho,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \omicron\iota\omega\nu\omicron\iota$   
 $\acute{\omega}\mu\eta\sigma\tau\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\rho\acute{\upsilon}\sigma\upsilon\sigma\iota,\ \pi\epsilon\rho\iota\ \pi\tau\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \pi\upsilon\kappa\nu\acute{\alpha}\ \beta\alpha\lambda\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma.$

<sup>5</sup> Marcovich, p. 361.

<sup>6</sup> La afirmación de Marcovich (p. 393) de que “las almas de los muertos a través del Hades necesitan la exhalación de la sangre fresca de animales sacrificados para sobrevivir” parece no estar basada en la tradición. Las  $\psi\upsilon\chi\alpha\iota$  homéricas beben sangre para *hablar* con un mortal, pero no corren riesgo de “perecer” en otro momento. No comprendo —más allá de la improbabilidad de que Heráclito creyera en un Hades de las sombras— por qué estaría interesado, como afirma Marcovich, en corregir el *beber* homérico por *olfatear*. Tampoco entiendo la conclusión de Kirk (*AJP*, p. 389) de que “las almas usan el olfato en el Hades porque se encuentran rodeadas por materia seca, de la que ellas mismas se componen, pero con menor sequedad”. Cf. también Tugwell.

αὐτὰρ ἔμ', εἴ κε θάνω, κτεριοῦσί γε δῖοι Ἀχαιοί.

La ψυχή de Odiseo, si él muere, presumiblemente tendrá el mismo destino que Sokos; y, sin embargo, considera su suerte como algo de lo que jactarse, ya que el destino de su cadáver probablemente será mucho mejor que el del cadáver de su enemigo<sup>7</sup>.

Así, la negación de Heráclito del valor del cadáver —presumiblemente una negación de que preserve algún tipo de identidad individual (ya que la ψυχή, sede de esa identidad, ha sido aniquilada) — es sorprendente. Guthrie<sup>8</sup> lo ve como evidencia de una “influencia órfica” en Heráclito. Marcovich<sup>9</sup> rechaza acertadamente esta afirmación insustancial, pero concuerda con Burnet y Gigon<sup>10</sup> en creer que la crítica depende de una creencia en la inmortalidad de la ψυχή. La descripción de Burnet de la ψυχή ígnea como habiendo dejado el cuerpo parece traicionar una falta de comprensión de las implicaciones del fr. 36. Todas estas interpretaciones desean rescatar para Heráclito alguna medida de sentimiento religioso tradicional, y no perciben la naturaleza radical de su crítica. Porque es más probable que Heráclito crea que la identidad del individuo no se conserva, después de la muerte, ni por una sombra ni por el cadáver. No hay sombras, y el cadáver no vale nada. Así, cuando en el fr. 27 declara que cuando los hombres mueren les espera aquello que no esperan ni desean, no tenemos razón para interpretar esto como una referencia al castigo eterno. Porque el resultado que los hombres, hasta donde podemos decir, menos esperaban y menos deseaban era que, de hecho, no hubiera nada esperándolos. Diversos mitos podrían llevarlos a anticipar el castigo; la mayoría esperaba honor para el cadáver y algún tipo de supervivencia de la ψυχή. “Nada” es la solución más probable para el enigma críptico de Heráclito.

Antes de pasar a considerar cómo la visión de la muerte de Heráclito influyó en su enseñanza sobre la vida humana, queda un problema importante en los fragmentos sobre la muerte, uno que arrojará luz sobre la relación entre la escatología de Heráclito y sus puntos de vista éticos. Esta es la asociación del placer con la muerte en el fr. 77: “Es placer o muerte para las almas volverse acuosas”. Notamos, en primer lugar, que por el “agua” del fr. 36 se sustituye “acuoso”. Presumiblemente, el paralelo entre placer y muerte solo puede dibujarse si no se especifica que la ψυχή ha sido completamente reemplazada por agua. Un hombre puede estar en un estado acuoso y aún estar vivo, siempre que su ψυχή permanezca y no esté completamente abrumada. Otro fragmento en el que, creo, se puede encontrar el mismo tipo de paralelo es el fr. 15, en el cual Heráclito concluye: ὡτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν. Hades y Dionisio son aquí los dioses de la muerte y del placer respectivamente, y Heráclito indica que, ser un seguidor de Dionisio, dedicado al placer, es también ser un seguidor de Hades, dedicado a la muerte. Además, en el fr. 117, un estado acuoso de la ψυχή se asocia con la *autoindulgencia* de la embriaguez, y en el fr. 118 la bondad y la sabiduría con la sequedad de la ψυχή. En el fr. 112, la templanza se llama la mayor virtud. El fragmento 4 implica que los placeres del cuerpo son bestiales; el 85 declara que el θυμός es difícil de combatir, y compra lo que desea a expensas de la ψυχή.<sup>11</sup> El fr. 116 nos dice que todos los hombres tienen la capacidad de vivir de manera temperante, lo cual, suponemos, debe fomentarse, al igual que el autoconocimiento. En general, tanto la muerte como el placer se describen como involucrando la sustitución total o parcial de la ψυχή por agua; en este sentido, son uno. Y la indulgencia en los placeres físicos se condena como no propicia para el mejor estado (seco) de la ψυχή.

El problema más difícil aquí es entender por qué la muerte, impuesta por la necesidad externa, debe compararse con el placer, o la autoindulgencia voluntaria. Todos los hombres mueren, y seguramente la muerte no es en modo alguno vergonzosa; la vergüenza inherente al abandono al placer radica precisamente en el hecho de que es subhumana, y que todos los hombres tienen la capacidad de vivir con mayor prudencia. El intento

<sup>7</sup> Sobre estos puntos y otros relacionados, cf. Benardete, *Agon*.

<sup>8</sup> Guthrie, p. 477.

<sup>9</sup> Marcovich, p. 410.

<sup>10</sup> Burnet, p. 151; Gigon, p. 133.

<sup>11</sup> Si θυμός significa *ira* en este fragmento, como lo creen la mayoría de los comentaristas, este puede ser otro ejemplo de cómo la indulgencia en las pasiones daña la ψυχή. θυμός podría, ciertamente, significar *pasión* en un sentido más general, pero Ramnoux está en lo correcto al observar que (pp. 89–90) el contexto en Plutarco, al describir un héroe muerto en batalla, sugiere otra interpretación: θυμός es el ardor por la batalla, ψυχή es vida: la espiritualidad implica el riesgo de la vida. Ramnoux sugiere que el fragmento refiere al gasto de energía vital durante la procreación, una noción para la cual encuentro poca evidencia.

de Kirk de sortear esta dificultad postulando una muerte ígnea para ciertos tipos de hombres<sup>12</sup> tiene graves dificultades, y no es útil aquí. Creo que el paralelo puede entenderse en términos de la naturaleza de la ψυχή y el efecto tanto el placer como la muerte sobre ella. El fr. 117 describe al hombre borracho, con una ψυχή húmeda, siendo conducido, tambaleándose, por un niño pequeño, sin saber hacia dónde va. La vergüenza del estado húmedo de la ψυχή consiste, aparentemente, en una pérdida de autodirección, autoconciencia y autocontrol. Esto es perfectamente consistente con nuestra imagen de la ψυχή como la facultad responsable de todo tipo de conexiones entre otras facultades, la fuente central de energía inteligente y el asiento de la comprensión lingüística. En la muerte, claramente, este monitor central ha dejado de funcionar, y un hombre es una vez más simplemente una colección de miembros. La obliteración de la ψυχή por el agua es completa. Pero, junto a la muerte, el estado de abandono extremo a la τέρψις —ya sea a la embriaguez o al placer sexual— podría razonablemente considerarse como el estado en el que el autocontrol y la conciencia central de uno mismo están más completamente abrumados.<sup>13</sup> Que este es el análisis de Heráclito de la embriaguez, ya lo hemos visto. Y lo mismo sería cierto, presumiblemente, del abandono a los ritos fálicos orgiásticos descritos en el fr. 15. Pero el fragmento 116, y la indignación moral involucrada en la crítica de Heráclito a los intemperantes, indican que él ve la pasión no como una fuerza externa tan inexorable como la muerte, sino más bien como algo controlable mediante la moderación y el mantenimiento de una ψυχή “seca”. Parece decir que la obliteración de la ψυχή por el agua en la muerte es necesaria y, por lo tanto, no vergonzosa, pero que elegir perderse a uno mismo y el ejercicio de la facultad central en la vida es bestial y una desgracia para la humanidad de uno mismo.

El abandono al placer corporal significa la muerte temporal, y la muerte es el fin de la existencia de la ψυχή.<sup>14</sup> Volviendo ahora a la cuestión de la inmortalidad individual, vemos que Heráclito, habiendo negado la existencia continua de la ψυχή y la sacralidad del cadáver, no concluye por esta razón que la vida individual carece de significado. Si cada hombre es mortal, y nada concreto sobrevive a su muerte, debe luchar, en vida, para ganar una fama y gloria entre sus semejantes mortales que le otorgue el único tipo de inmortalidad que existe. Así, en el fr. 29, Heráclito dice:

αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντί ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν·  
οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα.

Marcovich, en un análisis extremadamente laborioso,<sup>15</sup> insiste en que debemos entender θνητῶν como “cosas mortales” y agregar ἀντί, ya que el genitivo subjetivo favorecido por Snell, Burnet y otros<sup>16</sup> es demasiado severo, y ya que tendríamos que agregar πρὸς de todas formas para entenderlo como subjetivo. Ahora bien, en primer lugar, el uso de θνητά para significar “cosas mortales” es comparativamente tardío; el uso básico de θνητός es claramente en referencia a los hombres. El neutro se usa solo en casos donde no podría confundirse con el masculino, y usualmente en contextos donde juega contra un masculino θνητοί ya mencionado. (Así, por ejemplo, Eurípides, *Bacch.* 1069: θνατὰ θνατοῖσι πρέπει). El genitivo aquí sería ambiguo, y el agregar ἀντί parece forzar tanto la sintaxis como el sentido. En segundo lugar, el genitivo subjetivo con la palabra κλέος 1) no requiere el agregado de πρὸς y 2) no es severo, sino que, según el distinguido indoeuropeísta Gregory Nagy, en su discusión del desarrollo semántico de κλέος,<sup>17</sup> es una de las dos construcciones posibles con la palabra κλέος, y, de hecho, la construcción que es más importante considerar para determinar el significado de la palabra. Un buen ejemplo del genitivo subjetivo sin preposición está en Λ 227: μετὰ κλέος ἔκετ’ Ἀχαιῶν, que Nagy traduce: “Vino (a Troya) para que los aqueos hablaran sobre él”. El segundo argumento de Marcovich contra esta

<sup>12</sup> Kirk, *AJP*.

<sup>13</sup> Los paralelismos entre el placer y la muerte no son, ciertamente, poco comunes en la literatura griega, y Frame discute extensamente una oculta oposición en la tradición indoeuropea entre νόος—luz y ἔρωσ—oscuridad (Cf. también la parte I, n° 4). Resulta interesante notar que R.D. Laing, en sus estudios de los esquizoides y otros pacientes mentalmente disturbados, señala el miedo a ser tragado por agua como una forma común por medio de la cual los pacientes expresan inseguridad acerca de su sentido de identidad. En contraste, en momentos de autocontrol, un paciente puede frecuentemente describirse a sí mismo como “seco” (*The Divided Self*, 1965, p. 45).

<sup>14</sup> Cf. también fr. 26, donde se afirma que el sueño está en contacto con la muerte. El durmiente, sin contacto con lo ξυνόν, puede también ser descrito como quien no posee dirección y autoconciencia.

<sup>15</sup> Marcovich, pp. 505–508. También DK *ad loc.*, Ramnoux, p. 113.

<sup>16</sup> Burnet, p. 140; Snell, *Heraklit, ad loc.*; Kirk y Raven, p. 213; Guthrie, p. 477.

<sup>17</sup> Nagy, pp. 79–80. Cf. también Benveniste, *Vocabulaire II*, pp. 58–59.

interpretación más natural del fragmento —que lleva a inconsistencias con fr. 24— también es inapropiado, como veremos más adelante. Así que podemos traducir: “Los mejores hombres eligen una cosa sobre todas: κλέος siempre fluyendo entre los mortales; pero muchos están en un estado de saciedad, como el ganado”.

Una consideración del análisis de Nagy sobre la historia de la fórmula épica κλέος ἄφθιτον<sup>18</sup> común nos ayudará a ver cómo opera Heráclito aquí dentro del contexto de la tradición: cómo revela su conocimiento del significado básico de una expresión antigua<sup>19</sup> y, sin embargo, altera sutilmente su significado. Porque ἄφθιτον, la palabra comúnmente usada con κλέος en la épica griega (como su cognado en védico *áksitam* se usa con el cognado védico de κλέος) significa, histórica e implícitamente, lo que el *ἀέναον* de Heráclito significa explícitamente: *siempre fluyendo*. Se usa de corrientes de líquidos de varios tipos beneficiosos para la vida humana; y el uso original de la expresión κλέος ἄφθιτον era, según Nagy, designar la habilidad profesional poseída por el cantante con el propósito de invocar corrientes de tales líquidos de los dioses. En una fecha posterior, el epíteto pasó a usarse para describir la canción misma; pero la importancia de los dioses, al escuchar la canción, aún está implícita. Heráclito, al usar la palabra *ἀέναον* con κλέος, muestra su conocimiento de la asociación de la antigua noción con líquidos fluyentes.<sup>20</sup> Y si consideramos su expresión, como creo que debemos, a la luz de su otra famosa declaración sobre líquidos fluyentes, vemos cómo corrige y enriquece la antigua fórmula, y al mismo tiempo podemos apreciar su énfasis en la fama entre los mortales.

A pesar de la dificultad de determinar qué versión del fragmento del río es original (y la falta de espacio impide una investigación completa sobre este tema aquí), creo que es posible entender 49a, en combinación con 91, como diciendo, en general, que, aunque no hay un componente material estable en un río —aunque las aguas siempre son diferentes— hay un sentido en el que el río es el mismo. Su identidad no depende de la preservación de las mismas aguas. Esta concepción puede ser lo que Heráclito tiene en mente, nuevamente, en su discusión sobre la fama siempre fluyente: como la fama de un hombre se transmite de generación en generación entre los mortales, se reinterpreta y reexpresa constantemente, nunca es la misma. Y, sin embargo, como la fama de un hombre, es la misma, y la continuidad cambiante de la tradición humana no destruye su identidad. Por ejemplo, no hay dos personas, a lo largo de los siglos, que hayan dado cuenta del mismo modo del κλέος de Heráclito. En un sentido, podríamos decir que no hay tal cosa como la fama de Heráclito, ya que cada expresión de ella tiene más que ver con los vivos que con los muertos. Y, sin embargo, hay un sentido en el que la fama de Heráclito, en la medida en que involucra las mentes de los vivos, continúa viviendo por sí misma. Si uno niega todas las otras formas de preservación de la identidad individual después de la muerte, se ve que la única forma de inmortalidad disponible para los hombres es la inmortalidad cinética de κλέος (y κλέος, como señala Nagy, se usa tradicionalmente solo de la fama ganada por buenas acciones). Cada generación reinterpreta la tradición y construye sobre ella (cf. fr. 74), y la fama de un hombre es inmortal solo en la medida en que es siempre fluyente, creciendo y cambiando en las mentes y palabras de los hombres vivos. Desear esta κλέος cinética es continuar esforzándose y creciendo, escapando de la existencia bestial de la mayoría satisfecha.

Ahora estamos en condiciones de entender el énfasis en κλέος θνητῶν. Porque los dioses, siendo inmortales estáticamente, siempre los mismos, no tienen parte en este tipo de inmortalidad cinética. Un tipo de inmortalidad excluye al otro. Me gustaría ver esto como el sentido del críptico fragmento 62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες Parece probable, considerando que ἐκεῖνος generalmente se refiere al sujeto adicional, y que ni Smyth ni Schwyzer dan un ejemplo de dos ἐκεῖνος sucesivos con diferentes referencias (después de todo, fácilmente podría haber usado οὗτος), que ἐκείνων se refiere a los mortales en ambos casos, y tanto ζῶντες como τεθνεῶτες se refieren a los inmortales. Así que podemos traducir: “Los mortales son inmortales, los inmortales mortales, ya que ellos (los inmortales) viven con respecto a la muerte de los mortales, pero están muertos para su vida (de los mortales)”. Esta es

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, esp. pp. 56–66, 79–80.

<sup>19</sup> Frame, en su capítulo sobre el νόος en Parménides, argumenta que Parménides, también, comprendió la historia de un grupo de palabras independientemente de Homero, e incluso más acertadamente que este.

<sup>20</sup> Frame (134 y ss.) observa que la elección de Aquiles de κλέος (y, por tanto, su pérdida de νόος) muestra una falta de νόος: “Homero ha equiparado estrechamente una ‘pérdida de la mente’ con ‘muerte’”. Por lo que, si bien debemos reconocer que el énfasis heraclíteo en κλέος no es *ahomérico*, le otorga también una nueva dignidad: es la única opción de los mejores. Si uno posee conocimiento, elige la muerte por sobre el νόος, reconociendo que κλέος es el único verdadero escape de la muerte. La única inmortalidad. N. del T. Esta nota no posee superíndice en el texto original. La ubicamos, de manera aproximada, siguiendo la temática del artículo.

probablemente la forma más sencilla de entender el fragmento; pero la misma interpretación puede reforzarse leyendo de la manera opuesta, y probablemente es deliberadamente ambigua para apoyar ambas lecturas: “Los inmortales son mortales, los mortales inmortales, ya que ellos (los mortales) viven con respecto a la muerte de los inmortales (es decir, el hecho de que los inmortales están muertos para κλέος ἀέναον, que constituye la inmortalidad mortal), pero están muertos con respecto a su (de los inmortales) vida (estáticamente eterna)”.<sup>21</sup> Cada lectura individual de la oración debe, creo, referir a un solo sujeto; pero son posibles dos lecturas complementarias, y probablemente es lo que Heráclito pretendía.<sup>22</sup>

Decir que los dioses y los hombres tienen tipos separados de inmortalidad no es negar toda conexión entre los hechos mortales y los dioses. Los dioses no dan κλέος a los hombres, pero sí dan honor a ciertos hombres, como vemos en fr. 24: “Tanto dioses como hombres honran a los que mueren en batalla”. Marcovich<sup>23</sup> cree θεοί τιμώσι que alude a algún tipo de recompensa póstuma concreta; pero este sentido solo puede extraerse si uno ya ha concluido, como lo ha hecho Marcovich, que Heráclito cree en algún tipo de inmortalidad de la ψυχή. El comentario de Guthrie es apropiado aquí: “El Fr. 24... también ha sido aducido como evidencia de supervivencia y recompensa póstuma, pero no necesita significar más que la muerte en batalla se considera gloriosa, y la memoria de los caídos respetada por los dioses, como indudablemente lo es por sus semejantes mortales”<sup>24</sup>. Liddell y Scott enumeran el significado de “premiar, o dar como honor” como uno raro para τιμάω; más común es el simple significado de honrar.<sup>25</sup> Y cuando los dioses se representan, en Homero, dando τιμή a los mortales, esto consiste en respeto, no en ningún regalo de inmortalidad; de hecho, dar honor a menudo está directamente relacionado con el reconocimiento del dios de que el hombre no es inmortal, y nunca puede serlo. Por ejemplo, en O 610:

αὐτὸς γὰρ οἱ ἀπ’ αἰθέρος ἦεν ἀμύντωρ  
Ζεὺς, ὃς μιν πλεόνεσσι μετ’ ἀνδράσι μῦνον ἐόντα  
τίμα καὶ κύδαινε. μινυθᾶδιος γὰρ ἔμελλεν  
ἔσσεσθ’

(En este caso, κύδαινε representa, presumiblemente, el otorgamiento de distinción motivada por haber ganado cierto respeto – τίμα).

¿Por qué debería Heráclito destacar la muerte en batalla como algo que probablemente otorgue honor a los hombres por parte de los dioses, y por qué deberían los dioses prestar especial atención a la virtud del coraje bélico? Tal vez, al menos una explicación parcial, resida en el hecho de que este tipo de coraje (frecuentemente representado en Homero y en otros lugares como la disposición a arriesgar la propia ψυχή) es una virtud que los dioses son claramente incapaces de poseer. Si no hay riesgo de vida, esencialmente, no hay valentía. Cuando Ares describe el riesgo que tomó en la batalla y los peligros que enfrentó, hay, inevitablemente, una nota de parodia. Un hombre mortal en su situación diría: “Podría haber perdido la vida o haber estado vivo, pero gravemente herido”. Ares solo puede decir:

ἦ τέ κε δηρὸν  
αὐτοῦ πήματ’ ἔπασχον ἐν αἰνῆσιν νεκάδεσσιν,  
ἦ κε ζῶς ἀμενηνὸς ἔα χαλκοῖο τυπήσι. (E 885–887)<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Un punto similar —que la vida mortal es, desde otro punto de vista, muerte— puede sugerirse en el fr. 20.

<sup>22</sup> Contrástese con Marcovich, pp. 240–241. Kirk (*Archiv*, p. 75) cree que tenemos que decidir entre εἰσὶν y γίγνοσται en este fragmento. Sin embargo, como lo ha mostrado Benveniste en su artículo “La phrase nominale”, el verbo no necesita suplirse en esos casos: “Si la frase nominal puede definir una «verdad general», es porque excluye toda forma verbal que particularizaría la expresión” (p. 167).

<sup>23</sup> Marcovich, p. 510.

<sup>24</sup> Guthrie, p. 477.

<sup>25</sup> Cf. Benveniste, *Vocab.* II, p. 50: “La traducción de *timé* por *recompensa* es impropia”. Benveniste concluye que la noción central de τιμή es el reconocimiento de la dignidad heroica, especialmente por los dioses. No es distinguible, propiamente, de γέρας, una recompensa material otorgada por los dioses.

<sup>26</sup> Cf. Benardete, p. 32.

Un ser para quien el riesgo máximo es sufrir dolor *entre* los cadáveres bien podría honrar el coraje de un hombre que arriesga *convertirse* en un cadáver y pierde la vida debido a la aceptación de este riesgo.

El coraje es la virtud que más obviamente se conecta con la conciencia de la mortalidad, y en términos de la cual la diferencia entre un ser eternamente vivo y un ser vivo condenado a morir se puede ver más claramente. Pero Heráclito parece haber sentido que la cuestión de la mortalidad era central para todas las cuestiones éticas, y que los dioses, estando fuera de la oposición polar entre la vida y la muerte, también están fuera de las otras oposiciones que son centrales para la vida humana. En el fragmento 102 declara: “Para el dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; pero los hombres han tomado algunas cosas como injustas y otras como justas”. La interpretación de Kirk de este fragmento<sup>27</sup> es que Heráclito declara que la visión del dios —la comprensión de la unidad esencial de los opuestos— es la más profunda; la visión analítica que toman los hombres es esencialmente incorrecta. Creo que esto traiciona un malentendido tanto de este fragmento como de lo que dice Heráclito sobre los opuestos. Heráclito nunca dice que, porque los pares de opuestos forman un continuo y deben ser comprendidos juntos, no hay un uso perfectamente bueno para ambos términos del par; tampoco sugiere que nuestro lenguaje sería más correcto si usáramos solo uno de cada par de opuestos. Debemos entender la relatividad de los términos relativos, pero esto no significa que no debamos usarlos. El hecho de que la injusticia y la justicia sean incomprensibles en aislamiento entre sí no justifica llamar justa a cada acción. Los juicios éticos son relativos, pero deben hacerse; y el reconocimiento de la naturaleza relativa de nuestros términos éticos no debe engañarnos a creer que son insignificantes.

La intención del fragmento no es abogar por el curso de acción del dios como uno que los hombres tomarían si fueran sabios, sino más bien revelar de otra manera las consecuencias de la inmortalidad del dios en términos éticos. Creo que Heráclito quiere decir que la conciencia de los hombres sobre su mortalidad determina sus puntos de vista tanto de la ética como del lenguaje. El sentimiento de la oposición entre la vida y la muerte es básico para todas las polaridades éticas, y el concepto de injusticia es uno que un ser que es inmortal y omnipotente no puede formar.<sup>28</sup> ¿Qué puede parecer injusto para un dios, que entiende que nada puede quitarle su vida, ni entregarlo al poder del tiempo y el destino? La injusticia, entonces, se ve finalmente conectada con la toma de la vida. Y los hombres, que pueden matar y ser asesinados, tienen una necesidad de oposiciones éticas que los dioses no tienen. Hay algo esencialmente lúdico en los hechos de los dioses; y su visión sintética es apropiada solo para ellos, y no para los mortales. Los mortales han, se podría decir, creado oposiciones éticas en el lenguaje a imagen de la inexorable oposición vida–muerte que es fundamental para su existencia.

Recordamos que la  $\psi\upsilon\chi\eta$ , la facultad en virtud de la cual los hombres tienen comprensión de las oposiciones lingüísticas, es también la que les hace mortales. Los dioses, tradicionalmente —y, por lo que podemos ver, en Heráclito también— no tienen  $\psi\upsilon\chi\eta$ .<sup>29</sup> Si todo el fuego necesariamente se convierte en agua, y si para el sustituto del fuego, la  $\psi\upsilon\chi\eta$ , convertirse en agua es ser aniquilado, no podemos entender cómo un ser inmortal e inmutable puede tener la  $\psi\upsilon\chi\eta$ . Los dioses tienen algún tipo de lenguaje y alguna especie de facultad central; pero estos no pueden ser los mismos que sus contrapartes mortales. Así, vemos una nueva dimensión de la oposición entre mortales e inmortales establecida en el fragmento 62: en virtud de estar vivos con respecto a la muerte de los hombres, los dioses están muertos, no solo a la inmortalidad mortal de la  $\psi\upsilon\chi\eta$ , sino también a las características esenciales del lenguaje y la vida humanos.

Vemos entonces que la noción de mortalidad es básica de varias maneras para la comprensión de la vida humana por parte de Heráclito, y que, rechazando nociones de inmortalidad psíquica, enfatiza la obtención de fama por actos de virtud. Hemos intentado elucidar la naturaleza de esta fama, y la visión de las polaridades éticas que está relacionada con ella. Sin embargo, hay un fragmento más que a menudo se ha citado como evidencia de que Heráclito, después de todo, cree que los hombres buenos son recompensados con alguna clase de inmortalidad psíquica. El fragmento es oscuro, y no puede interpretarse de manera conclusiva; pero hay diversos puntos que, al menos, valen la pena discutir.

---

<sup>27</sup> Kirk, HCF, p. 166.

<sup>28</sup> También Ramnoux conecta la comprensión de Heráclito de los opuestos con la conciencia de mortalidad (p. 17 y ss.), pero sugiere, incorrectamente, creo, que este propósito es quitar el espanto de la noche, la muerte, etc. Cf. también fr. 20, que enfatiza el modo en el que la vida de cada hombre desde el nacimiento es un progreso hacia la muerte: la conciencia de la propia mortalidad es un factor central incluso en la procreación.

<sup>29</sup> Cf. parte I, n. 4.

Fr. 63 de Hipólito, *Refutatio*, IX. 10.

ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερεῖ ζώντων καὶ νεκρῶν.

Hipólito aquí está intentando refutar la herejía novaciana al demostrar que se basa en la doctrina heraclítica. Introduce este fragmento diciendo que habla de la resurrección de la carne, y llama a Dios responsable de esta resurrección. Parece, entonces, que a Hipólito le interesa hacer que el fragmento suene, en la medida de lo posible, como si hablara de algo así; y no parece que Hipólito fuera demasiado escrupuloso para manipular o alterar un fragmento para adaptarlo a sus propios fines, particularmente si el cambio involucrara meramente una adición de varias palabras al final del fragmento. Ahora bien, la frase ζώντων καὶ νεκρῶν tiene un tono curiosamente cristiano. Marcovich incluso lo traduce usando la conocida frase litúrgica “los vivos y los muertos”. νεκροί es la palabra usual, y, de hecho, creo, la única palabra para “los muertos” en el Nuevo Testamento, y en pasajes como 2 *Tim.* 4.1 y *Pedro* 4.5 se asocia con ζώντες en contextos que discuten la resurrección de la carne. Sin embargo, en tiempos de Heráclito, νεκροί significaba solo “cadáveres”,<sup>30</sup> mientras que νέκυες podía significar tanto cadáveres como sombras en el Hades. νέκυς parece haber sido la palabra más común para “cadáver” en jónico, y Heráclito no usa νεκρός en ninguna otra parte. Si la hubiera usado νεκροί aquí, debe haber significado “cadáveres”, y, considerando la actitud que expresa hacia los cadáveres en el fr. 96, sería sorprendente que hablara de guardianes para ellos. Por lo tanto, me gustaría sugerir que καὶ νεκρῶν es una adición hecha por Hipólito para dar al fragmento un tono de similitud con los escritos contemporáneos que desea refutar.<sup>31</sup>

Si consideramos que el fragmento termina con ζώντων debemos, creo, también entender ἐγερεῖ de manera diferente. Por lo general, se ha tomado como una referencia al estado de vigilia de los guardianes; y dado que ἐγείρω y sus derivados se usan comúnmente para la resurrección en el Nuevo Testamento, Hipólito probablemente lo entendió de la misma manera –otra razón por la que no sintió ningún reparo en añadir νεκρῶν. Pero creo que es mucho más natural, especialmente si el fragmento termina con entenderlo con ζώντων.<sup>32</sup> Así tenemos: “Allí, ante el que es, (o ante el que está allí) (que) se levantan y se convierten en guardianes de los que viven despiertos”.

El hecho de que el fragmento esté en discurso indirecto causa grandes dificultades. No podemos saber si Heráclito está expresando su propia opinión o la de otro; tampoco sabemos si está de acuerdo o en desacuerdo con la opinión expresada. Me gustaría simplemente mostrar que, incluso si lo entendemos como su opinión, o una opinión que apoya, no debe ser visto como evidencia de algún tipo de resurrección. La similitud con la discusión hesiódica de los δαίμονες señalada por Marcovich y otros,<sup>33</sup> probablemente es deliberada. Pero también hay disimilitudes. Si uno toma literalmente el misterioso ἐόντι, y no como una fórmula mística de algún tipo, parece implicar que el ser al que se apareció tiene un ser real de una manera que el ser que está haciendo la aparición no tiene; de lo contrario, decir “el que es” no sería ofrecer una identificación útil. Creo que es posible considerar el pasaje como descriptivo, metafóricamente, del efecto del κλέος y el ejemplo de los muertos sobre el hombre que realmente está vivo, y vive lo suficientemente despierto como para ser consciente de su fama. Las imágenes de los hombres muertos (que no existen, excepto en las mentes de los vivos) se levantan ante el hombre que realmente *es* (o está *allí*), y se convierten en guardianes para tales hombres que viven despiertos. La intención no es reproducir la imagen hesiódica, sino corregirla a la luz de las opiniones de Heráclito de la ψυχή.

Esto es, ciertamente, especulación, y sirve simplemente para mostrar que este fragmento puede interpretarse de varias maneras, y no puede ser tomado como evidencia básica o fuerte para teorías de resurrección de

<sup>30</sup> En cuatro de las sesenta y seis ocurrencias en Homero (tres de las cuales son idénticas en su fórmula), νεκρός parece significar “sombra”. Pero todos son plurales en la posición final de la línea, donde la presión métrica explicaría una anomalía de este tipo. νέκυες es utilizado libremente con ambos significados.

<sup>31</sup> Resulta complejo, sin embargo, comprender las motivaciones precisas de Hipólito para incluir este fragmento, dado que él mismo creía, muy enfáticamente, en la resurrección de la carne (véase *Commentary on Daniel*, II, xxvii), y no habría querido marcar su propia doctrina como dependiente de la especulación pagana. Su argumento, a pesar de que puede no haberlo advertirlo, daña tanto su imagen como la de sus oponentes.

<sup>32</sup> Ramnoux (p. 60), a pesar de que mantiene νεκρῶν, también considera ἐγερεῖ con ζώντων: “devenir guardianes –jueces para los vivos– despiertos y para los cadáveres”.

<sup>33</sup> Marcovich, pp. 395–398. Cf. *Hes. Op.cit.*, 107, 122, 252.

la ψυχή. Sin este fragmento, no hay evidencia en absoluto de que Heráclito haya concebido tal resurrección, y hay abundante evidencia de que no lo hizo.

En conclusión, podemos decir que la doctrina heraclítica de la ψυχή equivale a una crítica radical y profundamente creativa de las ideas tradicionales sobre las facultades del hombre, su lenguaje y su muerte. Por primera vez, aparentemente, en la historia del pensamiento griego, el hombre es visto, explícitamente, como teniendo un “yo” central: una facultad vital única en términos de la cual la percepción sensorial, el lenguaje, el comportamiento ético y, en última instancia, la muerte, deben ser entendidos. Así como el cosmos, articulado en una pluralidad de especies, es, no obstante, uno a través del λόγος de fuego que todo lo conecta, un hombre, aunque tiene muchas facultades, es uno en virtud de la facultad central y conectiva de la ψυχή. Esta analogía cósmica, aunque plantea preguntas difíciles, no lleva a Heráclito a una comprensión mecanicista o determinista del comportamiento humano. En cambio, enfatiza la capacidad de cada hombre para la autobúsqueda y el autoconocimiento, y enseña la importancia de la autocontención, de la ψυχή seca. La potencialidad del hombre para el autodesarrollo en términos de ψυχή es ilimitada; y la comprensión lleva a nueva comprensión. La teoría heraclítica de la ψυχή reconoce la muerte como necesaria y niega la supervivencia póstuma. Y, sin embargo, otorga al hombre la posibilidad de la inmortalidad cinética del κλέος, la cual ni siquiera los dioses inmortales pueden alcanzar. Y porque la ψυχή abarca las nociones de mortalidad, de lenguaje, de la naturaleza esencial de la vida humana, Heráclito se ve llevado a reevaluar la naturaleza del lenguaje y la vida de los seres inmortales, y a concluir que estos deben ser muy diferentes en calidad de la vida y el lenguaje del hombre, gobernados por su ψυχή mortal.

Martha C. Nussbaum  
Harvard University

## Bibliografía. Parte II

- Benardete, S. (1968). The Aristeia of Diomedes and the plot of the Iliad. *Agon*, 2, 10–38.
- Benveniste, É. (1966). La Phrase nominale. *Problèmes de Linguistique générale*. Paris, 151–167.
- Benveniste, É. (1969). *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*. Vol. 2: *Pouvoir, Droit, Religion*. Paris.
- Burnet, J. (1920). *Early Greek Philosophy*. London, 130–168.
- Diels, H. y Kranz, W. (1969). *Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin–Zürich, Vol. I, 139–190.
- Frame, D. G. (1971). *The Origins of Greek ΝΟΟΣ*. Dissertation, Harvard.
- Gigon, O. (1935). *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig.
- Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, Vol. I, 403–492.
- Kirk, G. S. (1949). Heraclitus and Death in Battle (FR. 24D). *The American Journal of Philology*, 70 (4), 384–393.
- 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*. Cambridge, 1957, 182–215.
- Marcovich, M. (1967). *Heraclitus*. Merida.
- Nagy, G. (Forthcoming). *Indo-European Poetics. Volume I. Metre*. Chapter III, The Semantic Context of Rig-Vedic śraāa(s) sksitam and Greek κλέος ἄψιθον.
- Ramnoux, C. (1959). *Héraclite, ou l'homme entre les Choses et les Mots*. Paris.
- Snell, B. (1926). *Heraklit: Fragmente*. Munich.
- Tugwell, S. (1971). Heraclitus: Fragment 98 (DK). *Classical Quarterly*, 21 (1), 32–32.

