

Carolina Sánchez

Consideraciones en torno a la atribución del concepto de “destino” a Heráclito en los testimonios doxográficos

Abstract. *The aim of the following text is to analyze the concept of ‘fate’ attributed to Heraclitus by some ancient authors. Such an analysis will be made in the light of the available fragments and doxographical testimonies of the Heraclitean corpus. I want to show the relevancy of reading presocratic philosophers, as Heraclitus of Ephesus, in a context enriched with fragments and different kinds of texts (doxographical testimonies, reminiscences and paraphrases) in order to offer an explanation for the occurrence of the term εἰμαρμένῃ, or the latin equivalent ‘fatum’, in the testimonies of the Ephesian philosopher.*

Key Words: *Testimonies, doxographical testimonies, fragment, fate, harmony, contradiction, unity, necessity.*

Resumen. *El presente texto pretende analizar el concepto de ‘destino’ atribuido a Heráclito por ciertos autores de la antigüedad a la luz de los fragmentos del corpus heraclíteo y la doxografía disponibles. Se pretende mostrar la pertinencia de leer a los filósofos presocráticos, como Heráclito de Éfeso, en un contexto enriquecido por fragmentos y material textual de otras clases (doxografía, reminiscencias y paráfrasis) a fin de ofrecer una explicación para la atribución del término εἰμαρμένῃ, o su correspondiente en latín ‘fatum’, al filósofo Efesio.*

Palabras clave: *Testimonio, doxografía, fragmento, destino, armonía, contradicción, unidad, necesidad.*

En los estudios clásicos, entre los textos que más dificultad ofrecen a la hora de la lectura y el análisis se encuentran los fragmentos. Los autores que están más distantes de nosotros en el tiempo son aquellos de los cuales menos testimonios se conservan, los pocos textos que han llegado a nosotros son de carácter muy fragmentario; tal es el caso de los filósofos naturalistas, “físicos”, o como Diels los llamó: “Presocráticos” (*Vorsokratiker*).

Enfrentarse al estudio de los filósofos presocráticos siempre ofrecerá el problema de la falta de material que tenemos para dicho trabajo, además de la dudosa calidad que pueden tener las pocas fuentes que tengamos a disposición. El estudio que haremos tiene como materia prima un corpus compuesto de fragmentos y testimonios doxográficos (1); este corpus se ha recuperado gracias a otros autores antiguos que consignaron en sus textos citas y alusiones a las obras de los presocráticos. La ubicación de los textos que conforman este corpus se hace, por un lado, gracias a alusiones directas que hace un determinado autor sobre la vida del filósofo en cuestión (en muchos casos, anécdotas); y por otro, por indicadores lingüísticos que dan noticia

de la aparición de una cita textual (recordemos que la puntuación se introdujo tardíamente al griego). Esto puede complicarse aún más cuando el testimonio es una paráfrasis de lo que originalmente el filósofo dijo o escribió, cuando son citas de memoria, o cuando es una reminiscencia de la doctrina filosófica que se ha recogido de otro testimonio.

Dado que no tenemos obras completas de estos filósofos, y en todos los casos tenemos que aceptar que los testimonios a los que les damos el estatus de fragmentos pueden alejarse del original por múltiples razones, es importante involucrar al estudio de estos testimonios otros elementos que la tradición filosófica había dejado relegados a un segundo plano (contexto, tendencias filosóficas del autor, interpolaciones, etc.). En el presente texto quiero mostrar cómo el uso de elementos adicionales a un único fragmento puede darnos luces para la comprensión del sistema filosófico de Heráclito. Si bien los fragmentos nos proveen de información valiosa, considero que el fragmento por sí sólo no puede ser exprimido de manera que destile información, de modo que planeo invitar a la discusión otros testimonios, incluso cuando no han sido recogidos por los editores como fuentes fidedignas. El trabajo de confrontación de este material pretende mostrar que se puede intentar un aprovechamiento mayor de los escasos textos con los que se cuenta, manipulándolos como fragmentos y citas, por un lado, y como partes de un discurso en el que se deben identificar dos autorías: la del autor que cita y la del filósofo que es citado. Asimismo se podrá identificar las diferentes tradiciones interpretativas que nos transmiten la obra de Heráclito y se podrá una metodología para el análisis de conceptos filosóficos.

El estudio que quiero presentar parte de la lectura de un grupo de testimonios referidos al filósofo de Éfeso, que comparten elementos en común: el primer capítulo del libro IX, que le dedica Diógenes Laercio a Heráclito, de la obra *Vitae Philosophorum*, que ha sido catalogado dentro de la doxografía heraclítea; algunos textos de Aecio que hacen parte de *De Placitis Reliquiae*, también valorados como testimonios doxográficos; y la alusión hecha por Cicerón a Heráclito en el *De Fato*, que no se ha sumado a

los estudios existentes. A estos textos se sumarán los fragmentos 20, 25, 51, 54, 80 y 94 del corpus heraclíteo aceptado por los editores y especialistas en el tema.

El objetivo principal será presentar, como propuesta para el estudio de los fragmentos que conservamos de Heráclito, una lectura enriquecida por medio de testimonios doxográficos, textos considerados dudosos y alusiones al Efesio que no se encuentran dentro del corpus fijado por los editores.

El Destino: una lectura contextual

En el capítulo dedicado a Heráclito de la *Vitae Philosophorum*, Diógenes Laercio empieza narrando datos acerca de la vida del Efesio (tomado de diferentes fuentes), y después pasa a hacer una exposición del pensamiento del filósofo de Éfeso que consta de dos momentos: el primero en términos generales y el segundo de manera un poco más específica. Quiero prestar especial atención a los siguientes pasajes (uno de cada momento explicativo), que si bien no contienen fragmentos, forman parte de los testimonios doxográficos que Diels presenta en la primera parte de su estudio (2):

ἐδόκει δ' αὐτῷ καθολικῶς μὲν τάδε· ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι· πάντα δὲ γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας ἡρμόσθαι τὰ ὄντα· (DK 22 A 1 (7))

“Parecían en él universales las siguientes cosas: a partir del fuego todas las cosas se han producido y en éste se deshacen. Todas las cosas devienen según el destino y los seres se han armonizado a partir de la oposición.” (Diogenes Laertii. *Vitae Philosophorum*, IX, 7, 1-10)

γίνεσθαι τε πάντα κατ' ἐναντιότητα καὶ ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦδίκην, πεπεράνθαι τε τὸ πᾶν καὶ εἶναι κόσμον· γεννᾶσθαι τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατὰ τινὰς περιόδους ἐναλλάξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην. (DK 22 A 1 (8)).

“Que todas las cosas suceden por oposición y todas fluyen como un río, que el universo es finito (completo) y que el cosmos es uno solo. Que éste se ha generado a partir del fuego y a su vez se ha de quemar cada ciertos períodos alternativamente por toda la eternidad. Que esto sucede por el destino.” (Ibid IX, 8, 3-7)

Durante estas exposiciones de la doctrina heraclítea (una en términos generales y otra con más detalle), Diógenes hace uso del término *destino* (εἰμαρμένη), que es ajeno a los fragmentos de Heráclito(3). La razón que se expone para afirmar que el término no puede ser propio de un texto heraclíteo es “que εἰμαρμένη como sustantivo no se encuentra en textos anteriores a Platón y es, por supuesto, un término estoico común” (Kirk, 1979, 303) (4). La atribución de la misma idea aparece en otro testimonio inscrito en la misma tradición estoica. Me refiero al tratado *De Fato* de Cicerón:

Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit, altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii, Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt; dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitus. (Cicero, De Fato, 39, 1)

“Y a mí incluso me parece que, puesto que hay dos opiniones entre los antiguos filósofos. Una de ellas: los que juzgaban que todo sucede por el destino, de modo que este destino lleva la fuerza de la necesidad, opinión que fue de Demócrito, Heráclito, Empédocles y Aristóteles; la otra: a los que parecía que hay movimientos voluntarios de las almas, no existiendo destino alguno. Crisipo quiso ocupar el medio como árbitro honorario, pero se adhiere más a aquellos que quieren a los movimientos de las almas

libres de necesidad, sin embargo, mientras hace uso de sus palabras, cae en dificultades, de modo que ratifica la necesidad del destino”.

El término ‘destino’ es aquel sobre el cual quiero llamar la atención; dado que no se encuentra en los fragmentos atribuidos a Heráclito, y dado que la tradición doxográfica sí lo atribuye a Heráclito (5), se podría pensar que este término es una interpretación un concepto propio del pensamiento heraclíteo. Si esto es así, entonces habría que revisar qué término podría estar siendo sustituido por εἰμαρμένη, y qué implicaciones tendría su introducción en una explicación de la doctrina filosófica de Heráclito.

El Fragmento 80

En el estudio sobre Heráclito hecho por Miroslav Marcovich (1967), estas referencias al término ‘destino’ hechas por Diógenes Laercio forman parte del corpus con el cual se fija el texto del fragmento 80 (numerado como 28 por este editor), junto con testimonios de Filodemo, Aristóteles, Plutarco, Numenio, Simplicio, Estobeo, Teofraсто y Aecio(6). Si bien todos estos testimonios reciben tratamiento de reminiscencias del pensamiento de Heráclito, encontramos que tienen en común una familia de términos que pueden ser semánticamente muy cercanos (en el sistema filosófico de Heráclito), o incluso pueden ser las diferentes interpretaciones del término heraclíteo que estamos buscando.

Empecemos por el término ‘χρεών’ que se traduce comúnmente por ‘necesidad’ o ‘destino’, y se encuentra en la cita más fiel que, según los estudiosos, se tiene de este fragmento:

Εἴθ’ ἐξῆς τούτοις ἐκτίθεσθαι βουλόμενος τὰ αἰνίγματα, ὧν οὔεται παρακηκοῦσας ἡμᾶς τὰ περὶ τοῦ Σατανᾶ εἰσάγειν, φησὶ θεῶν τινα πόλεμον αἰνίπτεσθαι τοῦς παλαιούς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε· <<Εἰδέναί δέ χρηὴ τὸν πόλεμον εἶναι ξυγόν καὶ ἔριν, καὶ χρεῶν>> (DK 22 B 80) (7)

Luego, después de estas cosas, al querer exponer los enigmas, de los que, por ser mal entendidos de nuestra parte, se cree que salió lo relacionado con Satanás, dice que los antiguos insinuaron una guerra divina, como Heráclito al decir: <<es necesario saber que la guerra es común, la justicia es discordia, y todo resulta según la discordia y lo que es necesario>>. (Orígenes, *Contra Celsum* VI, 42, 17-22).

En este fragmento la aparición de ‘χρεών’(8) podría ser un indicador de la posible autenticidad del concepto de destino en la doctrina heraclítica; pero incluso también ‘δίκη’ (justicia) podría cumplir ese papel, como sugiere Kirk y rechaza Marcovich(9). La posición de Kirk, que me parece plausible, se basa en que “guerra” y “discordia” son imágenes que Heráclito utiliza para referirse a la lucha de opuestos, y que en últimas estarían apuntando a una sola cosa: *el cambio*. Ese cambio es el curso normal de los eventos en el mundo (lo normal) (10), el “destino”, si se quiere (Kirk, 241). En esta medida, la equivalencia entre “destino” y “justicia” es lícita: dado que justicia es el balance que debe existir entre los opuestos cuando están en contradicción, lo normal (el destino de las cosas) es un estado de ‘δίκη’ en el mundo.

Pero si ‘δίκη’ es equivalente a ‘ἔρις’ (discordia), como dice el fragmento, y si ‘ἔρις’ es condición necesaria para la generación y permanencia de las cosas, entonces estaríamos hablando de un concepto cósmico muy cercano a “destino” como funcionamiento causal de la realidad. Esta sería la razón por la cual encontramos la presencia de términos como *ἀνάγκη* (necesidad) o *εἰμαρμένη* en los testimonios que hacen posible la reconstrucción de estos fragmentos, como en los siguientes textos de Aecio:

<Ἡράκλειτος> τὸ περιοδικὸν πῦρ αἰδίον, εἰμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων. (DK 22 A 8)

“Heráclito dice que el fuego periódico es eterno, y el destino, el logos que proviene de la oposición, demiurgo de los seres.” (Aëtius, *De Placitis Reliquiae*, 303)

<Ἡράκλειτος> πάντα δὲ καθ’ εἰμαρμένην, τὴν δ’ αὐτὴν ἀνάγκην· γράφει γοῦν· ἔστι γὰρ εἰμαρμένη πάντως...

(Heráclito) dice que todas las cosas son según el destino, la necesidad misma que se da. En efecto, escribe: pues el destino es absolutamente (...) (Ibid 322)

<Ἡράκλειτος> οὐσίαν εἰμαρμένης ἀπεφαίνεται λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα. αὕτη δ’ ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης.

Heráclito demuestra que la esencia del destino es el logos que se extiende a través de la esencia del universo. Éste (destino) es el cuerpo etéreo, la semilla de la generación del universo y del ciclo que se ha ordenado en la medida. (Ibid 323) (11)

En estos tres testimonios doxográficos, de carácter muy fragmentario, se puede ver que ‘destino’ aparece en una relación muy estrecha con ‘necesidad’, ‘logos’ y ‘movimiento’. Además, se encuentra también relacionado con la ‘medida’, ‘proporción’ o “la manera como las cosas deben ser (por naturaleza)” (12). Ese es el sentido que creo que intenta rescatar el término ‘εἰμαρμένη’ en relación con el sistema filosófico de Heráclito; no es “lo que ha de ser” o “lo que está destinado”, sino más bien “como ha de ser naturalmente”.

Es interesante que Aecio parece poner ‘destino’ y ‘logos’ como términos equivalentes. Pero, a su vez, el destino tiene su origen en la oposición; es algo que se genera de la lucha de contrarios, mas no lo que gobierna o hace posible la contradicción, papel que parece corresponderle a ‘logos’. Esto quiere decir que el ‘destino’ de una cosa, entendido como la *normalidad*, se genera partiendo de la constante contradicción entre los elementos que la componen hasta que encuentran su balance. Surgiendo el ‘destino’ a partir de la lucha de contrarios, establece el equilibrio que se necesita en la disputa, equilibrio que es condición necesaria para la existencia de los seres. En este sentido podría ser equivalente a ‘logos’, que es esa razón universal que permea todos los

procesos que se dan en el cosmos y que propicia la permanencia de las cosas generadas.

Para Heráclito la unidad es muy importante, de hecho expresa con varios términos ideas de unidad (13); los elementos que se supone que deben hacer parte de una unidad “son inútiles por separado.”(Osborne, 1987, 151). Teniendo esto en mente, pienso que hay un término presente en algunos fragmentos que podría recoger la intención que tiene ‘είμαρμένη’ en estos testimonios doxográficos.

Armonía

Como se había expuesto antes, para Heráclito es muy importante la idea de unidad. Los opuestos, por sí solos, no son suficientemente significativos y sólo notamos la perfección del cosmos cuando los opuestos se encuentran en un movimiento constante, equilibrado, formando una unidad y manteniéndola. Eso es lo que el filósofo Efesio nos intenta mostrar con la metáfora del arco y la lira en el fragmento 51:

καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὡδέ πως· <<οὐ ξυνιασὶν ὅκως διαφερόμενον ἔωπῶ ὁμολογεί· παλίντροπος ἁρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης>> (DK 22 B 51). (14)

Y de que todos no saben esto ni se ponen de acuerdo, se queja así: <<no comprenden cómo lo que difiere se pone de acuerdo consigo mismo; hay una armonía causada por tensiones opuestas, como la del arco y la lira>>” (Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*, IX, 9, 2-3).

Sobre esta metáfora, como en la mayor parte de sentencias heraclíteas, se han intentado cualquier cantidad de hipótesis y posibles explicaciones; por mi parte, estoy de acuerdo con Kirk (1979, 215) en que a lo que se refiere este fragmento es a la efectividad del instrumento que sólo puede darse en la medida en que la cuerda del arco (tensionada) y las cuerdas de la lira (tensionadas) concuerden en tiempo y espacio. El éxito de la conjunción de estos artefactos

para producir un sonido (una unidad) es que las tensiones opuestas estén balanceadas en una justa medida y al mismo tiempo; es decir, que estén *afinados*. Esa unión de dos opuestos configura un nuevo elemento; el producto, la armonía, es una unidad que se mantendrá mientras los opuestos se mantengan en movimiento y contradicción, pero en una proporción justa (16). En el caso de que se incumpla esa condición, este producto está destinado a la disolución si no consigue restituir el balance. Si esto es “la manera como las cosas deben ser”, éste es su destino. Haciendo una lectura como la que propongo, el ‘destino’ no es una fuerza cósmica externa que dispone la manera como las cosas han de ser, sino que es el estado de cosas ideal, justo y balanceado que hace posible la generación, existencia y permanencia de los seres; es la razón universal que atraviesa y organiza el cosmos según una proporción justa.

El ‘destino’ es así la arquitectura (armonía) inicial o ideal de los seres, lo que los hace ser lo que son, su esencia (16):

ὅ(τι) δέ ἐστιν <*> <<ἁρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης>>. ὅ(τι) δέ ἐ(στιν) ἀφανῆς [ό] ἀόρατος ἄγνωστος ἀνθρώποις, ἐν τούτοις λέγει· <<ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων>>. ἐπαινεῖ γὰρ καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γινωσκομένου τὸ ἄγνωστον καὶ ἀόρατον αὐτοῦ τῆς δυνάμεως. (DK 22 B 54) (17)

Y lo que no es manifiesto, lo invisible y desconocido para los hombres, expresa en estas palabras: <<la armonía no manifiesta es más fuerte que la manifiesta>>, pues él ensalza y admira lo desconocido e invisible de esta fuerza más que lo conocido (*Hippolytus, Refutatio Omnium Haeresium*, IX, 9, 5).

La armonía manifiesta, en este orden de ideas, sería aquello que entendemos como ‘destino’ en el sentido de la existencia de una fuerza externa que parece imponer, y en esa medida ser causa, orden en las cosas y procesos del mundo. La armonía invisible sería, entonces, aquella que es propia de la interioridad de las cosas; ese estado interno ideal que preservaría la *normalidad*. La relación entre estos dos conceptos (dos ‘armonías’) para Heráclito es *lógos*.

El *lógos* es esa razón universal que encadena todas las cosas del cosmos; encadenaría la configuración interna de las cosas, producida por la lucha de opuestos, en su relación con otras. Así, el concepto de ‘destino’ no estaría desligado de la concepción tradicional como algún tipo de *fortuna* o *hado* universal al cuál es imposible que se sustraigan, pero también se acercaría a proveernos una explicación acerca de la función que tienen las cosas. La diferencia entre ambas explicaciones es que, de todas maneras, existe la posibilidad de que haya injusticia (18), es decir, que no haya una necesidad inflexible conferida por este ‘destino’ (19), y por tanto las cosas se salgan de su curso y no funcionen “correctamente”.

Pero incluso, siguiendo esta lectura y tratando de abrir el espacio para la que pueda darse la injusticia, hay una posibilidad de que Heráclito haya querido mostrar un ‘destino’ inquebrantable, cuando habla de las Erinias como guardianas del orden cósmico:

καίτοι τῶν πλανήτων ἕκαστος ἐν μιᾷ σφαίρᾳ καθάπερ ἐννήσω περιπολῶν διαφυλάττει τὴν τάξιν· <<ἥλιος γάρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα>> φησὶν ὁ Ἡράκλειτος <<εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.>> (DK 22 B 94) (20)

Sin embargo cada uno de los planetas, girando en una sola órbita como en una isla, observan cuidadosamente un orden: “pues el sol no sobrepasaría su medida” dice Heráclito, “y si lo hiciera, las Erinias, vengadoras de la Justicia, lo encontrarían”. (Plutarchus, *De Exilio*, 604 A 7)

Sobre este fragmento también hay muchas hipótesis que intentan explicar la intención de esta sentencia heraclítica. Una de las más interesantes se refiere a la posibilidad de que Heráclito quisiera referirse a un fenómeno de rara ocurrencia que aparentemente delataría un problema en el orden cósmico: un eclipse (Kirk, 1954, 287). En este caso, lo que el Efesio querría mostrar es que, aún cuando podamos ver en el mundo físico que hay cosas que se sustraen a su ‘destino’, de cualquier manera la Justicia haría que volvieran a su ‘μέτρον’. Pero de cualquier manera, se

podría insistir en que lo que se intenta poner de manifiesto es que la configuración conferida por el logos, la manera como las cosas han de ser, es susceptible de desbalance, y de no haber una restitución en el orden, tendría que perecer la armonía previamente consolidada. Si esto es así, se podría mantener la idea de que ‘destino’ para Heráclito estaría más cercano de la concepción de una armonía como estado ideal de las cosas, cuyo estado de perfección es la unidad y la permanencia.

La Moira: lo destinado y la muerte

Pero, ¿en qué sentido puede llamársele ‘destino’ a esta clase de explicación que parece más un argumento funcional? (21) ¿Teniendo como testimonio el fragmento 94 podría sostenerse que es imposible encontrar un concepto heraclítico que se vincule con la fatalidad? La respuesta es sí, pero en cierto sentido. Propongo que ahora, para retomar la idea del fragmento antes citado, se revisen dos fragmentos más:

Ἡράκλειτος γοῦν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδὴν φη· <<γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ’ ἔχειν>> μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, <<καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.>> (DK 22 B 20) (22)

En efecto, haciendo un reproche Heráclito muestra la generación, cuando dice: «los generados quieren vivir y recibir sus destinos (ruina)», mejor dicho descansar, «y generar niños que abandonan a sus destinos (ruina)». (Clemens Alexandrinus, *Stromata*, III, 3, 14, 1, 1)

ἔστι δὲ λεγόμενον τὸ μυστήριον Ἐλευσὶν καὶ ἀνακτόρειον· Ἐλευσὶν <μέν>, ὅτι ἤλθομεν, φησὶν, οἱ πνευματικοὶ ἄνωθεν, ἀπὸ τοῦ Ἀδάμαντος βύντες κάτω - ἐλεύσεσθαι γάρ, φησὶν, ἔστιν ἐλθεῖν -, ἀνακτόρειον δὲ <διά> τὸ ἀνάγεσθαι ἡμᾶς καὶ > ἀνελεθεῖν ἄνω. τοῦτο, φησὶν, ἔστιν ὃ λέγουσιν οἱ κατωργιασμένοι τῶν Ἐλευσινίων τὰ <μεγάλα> μυστήρια. θέ<ς>μιον δέ ἐστι, <φησί, τοῦς> τὰ μικρὰ μεμνημένους αὐθις <καὶ> τὰ

μεγάλα μυεῖσθαι. «μόροι γὰρ μείζονες μείζονας μοίρας λαγχάνουσι». (DK 22 B 25) (23)

Se trata del llamado misterio eleusino y anactoreo. ‘Eleusino’, dice, porque los espirituales vamos desde arriba, emanados hacia abajo desde Adamanto (indómito) –pues, dice, eleústhai(24) es “venir”–, y ‘anactoreo’ porque ascendemos y vamos hacia arriba. Esto, dice, es lo que los devotos de los eleusinos llaman los grandes misterios. Y es regla, dice, que los iniciados en los misterios pequeños después se inicien en los grandes: «pues destinos (muertes) mejores obtienen mejores recompensas (destinos).» (Hippolytus, *Refutatio Ominium Haeresium*, V, 8, 41, 3)

Los términos que quiero resaltar en estos dos fragmentos son ‘μόρος’ y ‘μοῖρα’, que a pesar de compartir una etimología similar y estar asociados con el concepto de ‘destino’(25), tienen significados y usos diferentes (26). En el primer caso, ‘μόρος’, se refiere a la muerte y a la destrucción; para ponerlo en términos heraclíteos, a la disolución de la armonía, al cese del equilibrio de entre contrarios, a la prevalencia de un contrario y la anulación del otro. El segundo caso, ‘μοῖρα’, expresa la idea de ‘lo destinado’, ‘lo que ha de ser’, y en cierto sentido ‘la parte que toca en suerte’ (τυγχάνει). Si bien ambos conceptos están referidos al final de la vida, a la muerte, o a lo que se espera una vez termina la existencia, es interesante que no se usan como sinónimos.

En el fragmento 20 el término ‘μόρος’ se utiliza dentro de una sentencia que constituye un llamado de atención a los hombres. Me parece que Heráclito quiere referirse, más que a la inevitabilidad de la muerte, a la falta de sentido con que se lleva la vida (27). Una vida que no obedece al ‘λόγος’, una vida poco armoniosa, lo único que puede obtener en suerte es la destrucción y la disolución.

Pero esto no puede ser el sentido que se debe atribuir a ‘εἰμαρμένη’ en el texto de Diógenes Laercio, porque no parece que Heráclito quiera hablar del cosmos y los eventos que ocurren en el mismo como hechos de naturaleza carente

de ‘λόγος’. En ese sentido es más explícito el fragmento 25, en el que es claro que el juego de palabras pretende mostrar una diferencia entre el ‘destino– μόρος’ como un final inevitable y *necesario*, y el ‘destino– μοῖρα’ como aquello que aguarda y que obedece *necesariamente* a sucesos precedentes. Esta segunda concepción estaría más cercana a la idea de ‘εἰμαρμένη’ que tenía Diógenes Laercio en mente y que pudo haber pretendido introducir en la exposición de la filosofía de Heráclito, pero no considero que tengamos suficientes elementos para considerarla estrictamente heraclíteo. El problema es que, a mi juicio, el único lugar del corpus heraclíteo donde vemos claramente esa idea es en este pasaje, que puede estar permeado por una tradición escatológica posterior, a menos que se relacione con la idea arcaica de “destino glorioso” reservado a los héroes que exaltaban los valores homéricos, que es, por supuesto, la fama, la única forma de inmortalidad que le es posible alcanzar a los seres mortales (Marcovich, 1967, 514).

Aún cuando este fuera el caso, creo que podemos seguir manteniendo la propuesta que se ha querido presentar, y leer este pasaje a la luz de una concepción de ‘destino’ más funcional (28) que fatalista, y así concluir que la idea heraclíteo ‘armonía’ como configuración ideal de las cosas y los fenómenos del mundo es la más consistente a lo largo de los fragmentos que contienen términos con afinidades semánticas como los presentados a lo largo de este trabajo.

Notas

1. Quiero conservar la distinción hecha por Diels (1960) entre testimonios doxográficos (señalados con la letra A –“*Leben und Lehre*”–) y fragmentos (agrupados en el apartado B –“*Fragmente*”) para mostrar cómo pueden involucrarse ambos materiales en el estudio de los filósofos presocráticos. Para efectos prácticos en lo sucesivo me referiré a la parte A como “doxografía”, y a la parte B como “fragmento”; a la reunión de estos dos se les llamará “testimonio”.
2. Las traducciones del griego clásico y el latín presentadas en este trabajo son todas de mi autoría, salvo las traducciones al inglés de Sergei

Mouraviev (2006) que serán introducidas a pie de página.

3. Cuando digo que es un término ajeno a Heráclito me refiero a que no aparece en ninguno de los fragmentos que se le atribuyen como citas auténticas. Diels ubica el término como una interpolación estoica en un fragmento citado por Estobeo (Fig. 137). Por esta razón considera el fragmento como “dudoso o falso”. (Diels-Kranz, 1960, 182).
4. (La traducción es mía). Aunque el participio perfecto pasivo del verbo *μείρομαι* sí se encuentra en textos anteriores a Platón.
5. Por ejemplo Aecio y Teofrasto. El término, además, es transmitido en los testimonios doxográficos en compañía de *ἀνάγκη*.
6. La presencia de varios transmisores del mismo texto, inscritos en diferentes tradiciones filosóficas, es importante porque nos muestra la relevancia que pudo haber tenido este fragmento entre los lectores de Heráclito en la antigüedad.
7. Mouraviev hace una lectura diferente de este fragmento: <<Εἰ δὲ χρὴ τῶν Πόλεμον, εἶντα ξυῶν, καὶ Δίκην ἐρεῖν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ Ἐριν καὶ χρεώμενα>>. “(If so, then?) must this War, the universal one, and Justice be in love. And every thing is brought forth in accordance with Strife, and kept under her duress.” (Mouraviev, 2006, 195).
8. Este participio usualmente es traducido por “lo que debe ser”, “necesidad”, “hado”, “lo necesario”, e incluso “lo que está bien”, “lo correcto”. (LSJ: 1996, 4266)
9. “Esta palabra difícilmente puede corresponder a ‘δίκη’ implicando “curso normal de eventos.” (Marcovich, 1967, 138).
10. Con este concepto de “lo normal” quiero evocar la concepción del ‘destino’ como un funcionamiento de la realidad en el que los productos de los procesos naturales obedecen necesariamente a las causas que los preceden.
11. Considero que este pasaje ofrece una dificultad que se da por el hecho de la aparición del término *οὐσία*. Me parece que es difícil entender en el mismo sentido el término en sus diferentes apariciones, pero es una discusión que no pienso traer en este momento.
12. Éste concepto sería, prácticamente, sinónimo de ‘δίκη’, y aquí encontraríamos de nuevo la alusión a “lo normal”.
13. Para dar algunos ejemplos: ‘ἀρμονίη’, ‘συνφερόμενον’, ‘πύρ’, ‘λόγος’, y ‘θεός’.
14. Mouraviev propone: <<οὐ ξυνιασιν <πολλοὶ> ὄκως <ἐν> διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογεί
παλίντροπος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης>>, “<The many> fathom not how <the One> diverging from itself convergeth; a retroactive harmony as <that> of the bow and the lyre.” (Mouraviev, 2006, 130).
15. Una de las acepciones que tiene *harmonía* es precisamente “orden”, “gobierno establecido”. Esta acepción es muy cercana a “destino”. El sentido con el que usualmente se toma es el de “conexión” o “arquitectura”. (LSJ: 1996, 657).
16. Esto debe conectarse con el tercer texto citado de Aecio. Véase la nota 9. Con relación a este tema puede consultarse la exposición que hace Mondolfo (1966, 62-65) sobre el estudio de Vittorio Macchioro de la obra de Heráclito.
17. En este caso nos encontramos con dos testimonios del mismo fragmento, citados por el mismo autor en el mismo pasaje. Aunque no es muy diferente, presente, de todas maneras, la lectura de Mouraviev: <<Ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείσσων>>, “Non obvious harmony is better than the obvious” (Mouraviev, 2006, 137).
18. Como, por ejemplo, el fragmento 94 que se cita a continuación.
19. Como lo muestra Cicerón en el pasaje antes citado.
20. En la edición de Mouraviev este fragmento se considera fuente de texto del fragmento 3 y no como fragmento independiente: <<Ἥλιος δ’ ὄδε> οὐ κατὰ φύσιν εὖρος ποδὸς ἀνθρωπέου τοὺς προσηκόντας οὐ ὑπερβήσεται οὐρους· εἰ δ’ <ἐξ εὖ>ρους ἐ<ξίη> Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν>>, “This sun here whose size is by nature that of a human foot shall not transgress his proper boundaries; if he stepeth out his size the Erynies, Justice’s minions, shall find him out” (Mouraviev, 2006, 9).
21. Cuando hablo de argumento funcional me refiero a la idea de “armonía” como configuración ideal de las cosas que explica la función o forma como se supone que deben operar en el universo. Hay que tener en cuenta de todas maneras que, del hecho de que una cosa tenga un “destino” a la manera como se ha expuesto, no se sigue que este sea necesario. Para ilustrar esta idea, piénsese en un fruto de un árbol cuya función natural es portar las semillas que harán posible la permanencia de la especie. Del hecho de que éste sea su “destino” no se sigue que necesariamente esto sea lo que vaya a ocurrir con el fruto; bien podría resultar modificado por alguna técnica, y sirviendo como recipiente o alguna otra cosa.

22. Mouraviev propone: <<Δὴν γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δ(έ) ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι>>, “*Long, once born, they wish to live and suffer fatal lots or rather rest in peace. And they leave offsprings for new fatal lots to come*” (Mouraviev, 2006, 64).
23. Este fragmento cuenta con varias fuentes textuales. Para hablar sólo de los Padres de la Iglesia, tenemos referencias, además de la citada, una vez más en la *Refutatio* de Hipólito (V, 8, 44, 3) y en las *Stromata* de Clemente (IV, 7, 49, 3, 1). Si bien los tres testimonios tienen una similitud sorprendente, utilizo acá la cita más completa. La edición de Mouraviev no es muy diferente: <<Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι>>, “*Greater dooms are allotted greater fates*” (Mouraviev, 2006, 72).
24. Infinitivo futuro del verbo ἔρχομαι.
25. Además de los términos para referirse a “destino” que ya se han expuesto en el presente trabajo, tenemos una gran cantidad de términos que en griego recogen esa idea. Para enumerar sólo algunos más, están Αἶσα (la Moira), Κήρ (la diosa de la muerte), πέπρωμαι (ser destinado), πότημος (lo que corresponde) y τύχη (suerte). Muchos de estas diferencias no son tenidas en cuenta por tradiciones posteriores que se ocupan también del destino, como el caso de los autores latinos que engloban muchos de estos conceptos bajo el término *fatum*.
26. Kirk (1954), 67-8: “Some of these puns or word-plays may be mere stylistic devices which seemed attractive at this stage of prose writing. Others, however, claim to reveal a real connexion between apparently different things which bear similar (but not necessarily identical) names”; 48: Snell “suggests that for him [Heraclitus] the names of things give some indication of their nature”.
27. Este es el fundamento de la misantropía de Heráclito, que está presente en otros muchos lugares del corpus heraclíteo, como en los fragmentos 23, 50, 72 y 104. Sobre este tema: Kirk (1954: 203) y Marcovich (1967, 522-3).
28. Ver nota 21.

Bibliografía

- Aëtius Doxogr. (ed. 1965) *De placitis reliquiae (Stobaei excerpta)*. Ed. Hermann Diels. Berlin: Reimer.
- Brun, Jean. (1962) *El estoicismo*. Trad. Thomas Moro. Buenos Aires: EUDEBA.
- Diels, Hermann; Kranz, Walther (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagbuchhandlung.
- Diógenes Laercio. (trad. 1959) *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (Trad. José Ortiz). Buenos Aires: El Ateneo.
- Diogenes Laertii. (ed. 1999) *Vitae philosophorum*. Ed. Miroslav Marcovich. Stuttgartiae: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- González Álvarez, Ángel. (1982) *Manual de historia de la Filosofía*. Madrid: Gredos.
- Hippolytus Scr. Eccl. (ed. 1986) *Refutatio omnium haeresium (= Philosophumena)*. Ed. Miroslav Marcovich. Berlin: De Gruyter, 1986; Patristische Texte und Studien 25.
- Kirk, G. S. (1979) *Los filósofos presocráticos* (Trad. Jesús García Fernández). Madrid: Gredos.
- Kirk, G. S. (trad. 1954) *Heraclitus: the cosmic fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liddel, Henry; Scott, Robert. (1996) *A Greek- English Lexicon LSJ*. Oxford: Clarendon Press.
- Marcovich, Miroslav. (1967) *Heraclitus: greek text with a short commentary*. Mérida: Los Andes University Press.

- Mondolfo, Rodolfo. (1966) *Heráclito: textos y problemas de su interpretación* (Trad. Oberdan Caletti). México: Siglo XXI.
- Mouraviev, Serge. (2006) *Heraclitea III.3.B/i*. Leiden: Academia Verlag.
- Orígenes. (ed. 1969) *Origène. Contre Celse*. Ed. M. Borret. Paris: Cerf.
- Osborne, Catherine. (1987). *Rethinking early greek philosophy: Hippolytus of Rome and the presocratics*. New York: Cornell University Press.
- Pabón S. De Urbina, José M. (2005) *Diccionario manual Griego*. Barcelona: VOX.
- Platón. (trad. 2002) *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias* (Trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi). Madrid: Gredos.
- Plutarchus. (ed. 1972) *Plutarchi moralia, vol. 3*. Ed. W. Sieveking. Leipzig: Teubner.
- Robin, Leon. (1956) *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. Trad. José Almoína. México: Editorial Hispanoamericana.
- Salles, Ricardo. (2006) *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM.
- VV. AA. (2000) *Los filósofos presocráticos*. Trad. Conrado Eggers y Victoria Juliá. Madrid: Gredos.
- VV. AA. (1980) *Los presocráticos* (Trad. Juan David García Bacca). México: Fondo de Cultura Económica.
- Yarza, Florencio Sebastián. (1999) *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Sopena.