



**Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Licenciatura en filosofía**



Heráclito de Éfeso “el Oscuro” a la luz de los ejercicios espirituales

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Licenciado en Filosofía

Presenta:

Juan Carlos Guzmán Mauricio

Dirigida por:

Dr. Mauricio Ávila Barba

Querétaro, Qro.,

16 de mayo del 2022

México.

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciatario no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

 **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatario.

 **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).

 **SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

A la memoria de Cesar Paredes, mi tío.

Tabla de contenidos:

| | |
|--|----|
| Tabla de contenidos: | 2 |
| Agradecimientos | 3 |
| Introducción | 5 |
| Capítulo I: Los ejercicios espirituales, un viaje por el pensamiento de Pierre Hadot | 9 |
| Capítulo II: El conocimiento y cuidado de sí en Heráclito: la atención a sí mismo como ejercicio espiritual..... | 26 |
| Capítulo III: Heráclito: un ciudadano de Éfeso y del mundo | 41 |
| Capítulo IV: Heráclito y su estudio de la naturaleza | 62 |
| Conclusiones | 81 |
| Bibliografía | 93 |

Agradecimientos

Como no puede ser de otra manera, al menos en mi caso, deseo agradecer a mi madre, María Salomé, quien, como Virgilio hizo con Dante, me ha cuidado durante todo este viaje, desde mis primeros pasos hasta entregarme al mundo con una carrera universitaria. Agradezco a Dios por tener una madre que siempre ha sido capaz de mostrar dos caras: una, dura y firme, para luchar en un sistema capitalista y llevar el pan y el sustento a casa; la otra, llena de comprensión y cariño, siempre lista para hablarme y aconsejarme cuando la vida me derrumbaba.

Recuerdo que fue mi madre quien me habló de Dante y su Divina Comedia, un libro que ha marcado mi vida. También recuerdo que, a la edad de diez años, ella me compró la biografía de Ernesto "Che" Guevara, el primer libro que leí completo y que me llevó a decir: "No sé cómo, y aún no sé por qué, pero de grande quiero ser revolucionario". Fue también ella con quien vi la película Voces Inocentes, la cual reforzó mi interés por las guerrillas.

Por todo esto, madre, y por tu lucha infinita por amarme a pesar de las dificultades, mereces saber que eres la guerrillera cuyo ejército será pequeño, pero que tiene corazón y que muere en la trinchera por la causa. Yo soy tu ejército. ¡Hasta la victoria siempre!

También, deseo agradecer a mi padre quien siempre me ha amado a su manera y a quien yo amo a la mía; Por mi hermana y todas las enseñanzas que me ha brindado. Debo agradecer a mis sobrinos César Jacob e Itzia Fernanda por venir a este mundo y adornar mi vida con la suya y por llenarme de fuerza y felicidad.

Pero no sólo he recibido apoyo de mis familiares, también agradezco a cada uno de mis amigos y amigas, quienes igual me han proporcionado su guía con sólo ser ellos y ellas mismas. Quiero agradecer el ácido juicio a Alán Zavala y con él a toda mi pandilla de amigos de la infancia y adolescencia, en especial a Gustavo Martínez y toda su familia por siempre ser brújulas y faros cuando de rectitud se trata. También merece una mención especial mi querido Saúl Higareda y su familia por ser siempre personas invaluables por su honestidad y transparencia. Sin más por añadir, larga vida a mis compinches y sus familias.

Debo, sin duda alguna, un agradecimiento muy especial por siempre mostrarme su cariño y estar conmigo cuando más lo necesité y necesito a mis tres grandes amistades de la facultad: Mary Carmen Garduño, Andrés Aguilar y Richard Hernández. Al mismo

tiempo y en otro tenor merecen de mi un especial agradecimiento Regina Romero y Andrés Moreno, dos personas de las que aprendí muchísimo de la vida.

Otras personas que han sido muy especiales en mi vida han sido mis maestras y maestros, a todos ellos debo agradecer la transmisión de la pasión por la docencia. Debo reconocer en especial a José María Cabrera, Mauricio Ávila, Helena Rodríguez y un largo etcétera. También dentro del círculo de mis maestros se encuentran Antonio Arvizu, Bernardo Romero, Juan Carlos Moreno, quienes muy a gusto de cada una de sus personalidades me dieron en sus clases tremendas lecciones de vida mostrando siempre su magnífico temple y dejándome maravillado con la impresionante claridad mental que tenían.

Por último, quisiera decir que estas cuartillas de agradecimiento en realidad las saqué de un borrador que ya iba por más de diez cuartillas y como no deseó aburrir a todas y todos con una letanía infinita de gracias bien merecidas. Me gustaría cerrar con la promesa de que en persona les daré las gracias cómo son debidas: abrazándose.

Introducción

Cuando se habla del pensamiento de Heráclito de Éfeso es común escuchar que se trata de un pensamiento fragmentario y oscuro y así ha sido desde antaño. Quizá estas características sean las que le hayan ganado a Heráclito el respeto y renombre que conserva hoy en día entre los y las filósofas. En la presente investigación sobre el pensamiento del Oscuro se ensayarán una interpretación de los fragmentos que se conservan de éste, bajo la óptica de los ejercicios espirituales, con ello no se pretende hacer una interpretación que se declare como verdadera ni, mucho menos, desvirtuar otras interpretaciones que existen o pudieran llegar a existir sobre la obra de nuestro pensador griego.

Uno de los principales problemas a los que tiene que hacer frente la presente tesis es el del aparente anacronismo que implica hablar de los ejercicios espirituales en el pensamiento de Heráclito. Pues bien, es cierto que los ejercicios espirituales fueron institucionalizados por las escuelas helenísticas varios siglos después de la vida del Oscuro y, entonces, decir que Heráclito ponía en práctica este tipo de ejercicios es algo insostenible. Sin embargo, es posible que el pensamiento de Heráclito y este tipo de ejercicios comulguen en más de una práctica. Esto significa, al menos, que las acciones llevadas a cabo en este tipo de ejercicios ya se realizaban con anterioridad, aunque no se les nombrara como tal.

Uno de los distintivos de nuestra investigación es abonar al estudio del pensamiento de Heráclito una directriz que no ha sido muy profundizada. Interpretar los fragmentos del Oscuro bajo los supuestos de los ejercicios espirituales permite encontrar una orientación distinta a las más comunes, facilitando relacionar varios fragmentos aparentemente inconexos. Al final de este trabajo se habrá conseguido tener un panorama, hasta cierto punto novedoso, sobre el pensamiento de Heráclito que permita relacionarse con otras interpretaciones sobre su pensamiento para generar nuevas posturas al respecto de este pensador. De paso, nos permitirá mostrar que, si bien el término ejercicios espirituales comenzó a usarse en las escuelas helenísticas, es posible encontrar prácticas muy similares a ésta en pensadores pasados, lo que nos permite intuir que ya existían y que sólo carecían de un nombre canónico.

De suerte tal que para clarificar nuestra investigación es necesario comenzar por aclarar qué es lo se entenderá por ejercicios espirituales. Para ello, en el primer capítulo se investigará qué son estos ejercicios, para tales efectos se retomará el estudio que al

respecto hace Pierre Hadot, tomando como fuente principal su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006). Los ejercicios espirituales se entienden como prácticas encaminadas a liberar y mejorar al ser que las practica. En este capítulo construiremos esta definición. También se abordará de una manera muy somera algo del pensamiento de Michel Foucault, puesto que para Hadot el diálogo con su colega autor de *Historia de la sexualidad* le permite cuestionar su propia postura.

De suerte que, por un lado, está Hadot quien piensa que estas prácticas no son enajenables y totalmente liberadoras para el practicante y, por otro lado, Foucault objeta que estas prácticas pueden devenir en técnicas que produzcan cierto tipo de subjetividades afines a intereses de otros, ajenos a los del practicante. Por más interesante que sea esta discrepancia, en el presente trabajo no se profundizará en ella y si se menciona es sólo para ver cómo es que Hadot llega a decir que los ejercicios espirituales son una serie de prácticas que ayudan a liberar y mejorar el ser del practicante.

Los siguientes capítulos obedecen a las prácticas que se encuentran en el primero. Así que, el orden de los siguientes tres capítulos, que están destinados al pensamiento de Heráclito, es tomado de la exposición de los ejercicios espirituales hecha en el capítulo primero. Por tanto, el segundo capítulo trata del cuidado de sí que existe en Heráclito; el tercer capítulo aborda la dimensión política de los ejercicios espirituales y; el último de los capítulos corresponde al estudio de la física.

Hay que mencionar que por motivos de orden en la exposición hemos separado el pensamiento de Heráclito en estos tres momentos correspondientes a los ejercicios espirituales. Sin embargo, esta diferenciación no existe en la obra de Heráclito. Así, el orden por el cual se optó responde a una decisión hasta cierto punto arbitraria en el que se decantó por hacer una exposición que partiera de lo singular, en este caso el cuidado de sí, hacia lo más general, es decir el estudio de la física.

De suerte tal que el segundo capítulo de esta tesis, el primero en el que se tematiza la obra del pensador de Éfeso, responde a aquellos ejercicios que se realizan en soledad y en los que el practicante se atiende exclusivamente a sí mismo. En este momento se rescatan sobre todo aquellos fragmentos en los que podemos notar que tan importante es para nuestro pensador cuidar de sí mismo y atenderse continuamente. Bajo esta óptica citamos la obra *Filósofos sobrehumanos* (2011) de Giorgio Colli en la que tematiza que el conocimiento y cuidado de sí en Heráclito constituyen una relación mística entre éste, el conocimiento, el mundo y la divinidad. Si esto es así, es posible percibirse que desde

el inicio los temas antropológicos, físicos y teológicos se encuentran fuertemente intrincados en el pensamiento del Efesio.

En este capítulo se presta especial atención a la tesis de Colli que sostiene que Heráclito se recluye hacia él mismo, pues se encuentra desencantado del comportamiento de los hombres a quienes realmente ama y termina odiando debido a la actitud con la que suelen vivir. Este amor que siente por los hombres, según nuestro comentarista le impide el poder recluirse con éxito y fuerza a nuestro sabio a volverse para hablarle a sus coetáneos. En este orden de ideas la cortedad y oscuridad con la que envuelve sus palabras no es más que la forma de castigar a los hombres por no haber podido abandonarlos por completo.

Este regreso de Heráclito hacia los hombres, representa el puente entre los ejercicios de fúero interno y aquellos que son políticos, en tanto que se realizan en comunidad. Pues bien, uno de los ejercicios políticos más importantes es el diálogo y justamente los fragmentos de Heráclito tienen una forma dialógica cuyo interlocutor son sus conciudadanos. Con esto no se quiere decir que Heráclito se circumscribe al género literario del diálogo, sino que en los fragmentos de Heráclito se puede inferir siempre un escucha. Es decir que, el Oscuro escribió sin perder de vista que lo leerían, de cierta manera podemos decir que en sus fragmentos existe una comunicación y de esa manera se entiende que sus fragmentos son el intento por dialogar con sus contemporáneos. En este punto cabe mencionar que las duras palabras que nuestro sabio pronuncia a los demás efesios no son más que su intento por enseñarles a vivir de una manera que les haga justicia a su estatus de hombres.

Por tanto, la cuestión del diálogo nos evidenciará lo que hay de espiritual en esta relación entre Heráclito y la *polis*, desde una postura atenta a lo que sucede en la escena de las relaciones humanas. Para sustentar nuestro trabajo se recurre a los escritos sobre ética que tiene Rodolfo Mondolfo en su texto *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación* (1971); así como lo que al respecto dijo Martin Heidegger en su texto *Heráclito* (2012).

Las consideraciones de Heidegger sobre la relación de Heráclito con la ciudad, nos dejarán en el umbral del último capítulo de nuestra tesis. Éste versa sobre lo que podría llamarse la física de Heráclito, es decir su atención especial a la *physis*; una apertura al mundo donde todo lo que vivimos se nos vuelve, de cierta manera, más cercano y familiar. En este punto, el papel que ocupa la divinidad y las diosas se vuelve de suma importancia en el pensamiento de Heráclito puesto que para nuestro sabio las y

los dioses no son seres de índole metafísico. En realidad, por el contrario, los dioses conviven con nosotros en el mundo y, es más, en tanto que opuestos, son susceptibles de convertirse los unos en los otros. Así que, el estudio de la física para nuestro sabio de Éfeso no es sólo un tópico más, se trata de que. Para él la observación de la *physis* devela el cosmos, el orden bajo el cual sucede todo en el mundo.

En estos capítulos se intentará mostrar el hilo que conduce a Heráclito a atenderse a sí mismo; a salir e intentar llamar a los hombres a ocupar su papel en el cosmos y, por último, a advertir la cercanía de la divinidad con los hombres. Por tanto, en este trabajo gracias a los ejercicios espirituales los fragmentos de Heráclito adquirirán una narrativa en la que es posible hallar un sentido que nos permite comprender el pensamiento del Oscuro como algo complejo.

A lo largo de estos cuatro capítulos se habrá advertido que, cuando se trata del pensamiento de Heráclito no se puede disociar el pensamiento antropológico del cosmológico y teológico. En este trabajo se verá que la personalidad y la vida de Heráclito cambiaron en función de su filosofía. Lo cual es tanto como decir que el Efesio vivió de una manera distinta a los demás gracias a las exigencias de su filosofía y, ésta es uno de los ejercicios espirituales fundamentales para Hadot. Por tanto, al final de este trabajo se espera poder abonar una visión distinta a la comprensión de Heráclito como un pensador complejo que escapa a las categorizaciones generales y groseras de físico, naturalista, misántropo, dialéctico, amante del devenir, que propone al fuego como el *arché* de la naturaleza, etcétera.

Así las cosas, como se verá más adelante los ejercicios espirituales fungen en esta tesis como herramienta metodológica para comprender desde una nueva trinchera el pensamiento de uno de Heráclito. Esto nos da para pensar que tales ejercicios pueden ser usados de igual modo para distintos y distintas pensadoras ya sean griegos o de cualquier otra nacionalidad: pasados o contemporáneos.

Capítulo I: Los ejercicios espirituales, un viaje por el pensamiento de Pierre Hadot

Ocupémonos, entonces, de exponer cómo es que serán tomados los ejercicios espirituales en este trabajo. Para ello deberemos hacer un viaje por los pensamientos que nos legó Pierre Hadot. Para él retomar el concepto de ejercicios espirituales tiene por objeto no sólo recordar que en la antigüedad grecolatina existieron tales prácticas, sino que, además, planea reconocer el alcance y la importancia que tuvieron éstas en la filosofía de la antigüedad (Hadot, 2006, p. 25). Aquí se retomará esta postura y seguiremos la sugerencia que hace nuestro autor, a saber, que los ejercicios espirituales son clave para entender de una forma más completa el pensamiento antiguo. Esto es tanto como decir que a la luz de los ejercicios espirituales intentaremos comprender, desde una trinchera distinta a la tradicional, al filósofo griego que aquí nos ocupa, Heráclito.

Para empezar, la palabra espiritual tiene su propia historia y ésta, en nuestros días, puede no sonar del todo bien. En efecto, el espíritu ha pasado de ser una parte constituyente muy importante para el hombre a ser totalmente negado o, en el mejor de los casos, a ser tratado como una excreción aún vigente de viejas creencias. Sin embargo, Hadot (2006) advirtió que reemplazar dicha palabra es algo complicado y que los diversos esfuerzos por hacerlo no le han convencido del todo (pp. 23-24).

El primer término con el que se ha intentado suprimir la palabra *espiritual* en el terreno de los ejercicios espirituales, ha sido la palabra física. Una razón a favor de este reemplazo es que en estas prácticas la física es tomada como un objeto de estudio que brinda la posibilidad de comprender mejor en qué mundo estamos y cómo es que éste opera (Hadot, 2006, p. 24). Este argumento es acertado, puesto que, en efecto, el estudio de la física nos brinda esta comprensión del mundo. Sin embargo, esta palabra palidece cuando recordamos que los ejercicios espirituales también refieren a la imaginación y al sentimiento. Además, hablar hoy en día de ejercicios físicos presenta la ambigüedad de no saber si es que nos referimos al estudio de la Física o a lo que se hace cuando se va al gimnasio.

Por otra parte, podríamos decir en lugar de “espirituales” que son ejercicios morales. Esto valdría siempre que pensemos en que en estos ejercicios reflexionamos nuestros actos desde un código de conducta que es criticado y reformulado gracias a la ejecución de tales ejercicios (Hadot, 2006, p. 24). Empero, la palabra moral no cumple con referirnos a la cuestión del estudio de la física.

Hadot considera especialmente que la palabra ética es una de las mejores para cubrir el carácter de los ejercicios espirituales en tanto que esta reflexión contribuye a la terapéutica de las pasiones, tarea que diversas escuelas del pensamiento helenístico asignaron a tales ejercicios (Hadot, 2006, p. 24). Sin embargo, en el pensamiento helenístico, la ética constituye un tema de estudio, de tres principales, la lógica y la física son los otros dos temas implicados. Así la expresión ejercicios éticos sigue siendo una perspectiva demasiado limitada.

Para Hadot (2006) los ejercicios espirituales son una actividad que presupone una transformación completa del individuo que los practica. Con el estudio de la física y la lógica, por ejemplo, el practicante consigue una nueva visión del mundo, mientras que con la ética ocurre una metamorfosis de la personalidad. Después de la revisión de estas palabras, Hadot (2006) concluye:

La palabra «espiritual» permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no sólo del pensamiento, sino que de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede en al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo. (p. 24)

Siguiendo la exposición de Hadot, en lo que sigue se mantendrá la palabra *espiritual*. Con ella conseguimos que cuando se hable de ejercicios espirituales se tenga en mente que tales ejercicios engloban prácticas de distinta índole que sirven para el mismo fin: llevar al individuo que las practica a una posición en la que se haya ganado alguna mejora para su vida.

El arte de vivir de forma filosófica

El primer ejercicio que tematiza nuestro autor francés lo ha llamado ‘aprender a vivir’. Tal ejercicio es sumamente general, puesto que cada uno de los ejercicios posteriores ayudarán al individuo que los practica a vivir de un modo distinto. En estos términos, aprender a vivir será el primer y más general de los ejercicios espirituales, donde todos los demás se verán englobados.

Aprender a vivir como ejercicio espiritual está emparentado con vivir de manera filosófica. Nuestro autor piensa que este fenómeno es más apreciable en las escuelas helenísticas y romanas (Hadot, 2006, p. 25). Si bien esto es así, señalemos que no dice que la filosofía es vista como forma de vida a partir de estas escuelas, sino que, a lo sumo,

la filosofía ya era considerada como una forma de vida en dichas escuelas. En este orden de ideas Hadot (2006) escribió sobre la concepción que tenían de ésta los estoicos:

En su opinión la filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas o, aún menos, en la exégesis textual, sino en un arte de vivir, en una actitud concreta, en determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia. La actividad filosófica no se sitúa sólo en la dimensión del conocimiento, sino en la del «yo» y el ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. (p. 25)

Así, para los estoicos la filosofía se empataría con este primer ejercicio de aprender a vivir. Por tanto, esta escuela plantea un modo de vida que transforma el ser de quien, en serio, la pratique. En este orden de ideas, María Daraki piensa que para los estoicos “No son las convenciones humanas, sino la naturaleza la que proporciona las normas más seguras; naturaleza que se revela, así como una alternativa a la ley” (1996, p. 17). Si esto es así, el estudio de la naturaleza representa para los estoicos, ante todo, el aprendizaje de una forma de vida distinta a la que llevan el común de los hombres dentro del marco de la ciudad y sus leyes.

En esos tiempos y con este tipo de definiciones sería difícil pensar en la filosofía como algo inútil o sin valor práctico. Por el contrario, la filosofía como forma de vida tiene por objeto llevar la existencia, de un plano inconsciente, donde las situaciones externas dominan, a un estado en el que se adquiere plena conciencia de sí, una visión más exacta del mundo y a una paz y libertad interiores (Hadot, 2006, p. 25). Si esto es así, damos cuenta que filosofía y ‘aprender a vivir’ vienen a coincidir como ejercicio espiritual primordial.

Empero, la primera dificultad que este ejercicio propone es que el practicante se decida a llevar a cabo esa transformación de su ser. Cuando se hace filosofía en estos términos:

Se produce aquí, pues, una absoluta inversión del modo habitual de entender las cosas. Se pasa de una visión «humana» de la realidad, visión en la cual los valores dependen de las pasiones, a otra visión «natural» de las cosas que sitúa cada acontecimiento en la perspectiva de la naturaleza universal. (Hadot, 2006, p. 26)

En el estoicismo existía una desconfianza ante la ley humana en tanto que ésta era mera convención. Así, en contraposición con la ley humana, los estoicos erigieron la figura de la norma de la naturaleza como fuente de seguridad que orientara su actuar cotidiano. “En Grecia esta concepción echó raíces —según Daraki— ya desde tiempos inmemoriales. La naturaleza es fuente de normas porque ella es el espacio de lo sagrado. «Todo está lleno de dioses»” (1996, p. 16). Con esto podemos encontrar que la naturaleza universal

es aquella que impone su norma y ésta, en tanto que universal, verdadera y válida para todos no está sujeta a la imperfección y convención humana.

Según la exposición de nuestro autor francés, la filosofía equivale al primer ejercicio espiritual pues tiene el cometido elevarnos a un estado de conciencia donde nos sepamos dentro del mundo, en un cosmos, vale decir, en un orden con un determinado lugar. Para los estoicos, los hombres se dividen en dos tipos. El primero es el hombre propiamente dicho, que tiende a hacerse un sabio y que sabe que tal ideal no le será posible alcanzarlo y no por ello desvanece en el intento. Esto es, el estoico se reconoce como filósofo y no como sabio, por ende, orienta toda su vida con la norma de la naturaleza universal. El segundo tipo de hombres es tematizado como vulgar o inauténtico, que ha dejado de vivir en armonía con la naturaleza, pues ha superado la medida (*metron*) que ésta impone (Daraki, 1996, pp. 17-18). Así, lo que trata de hacer el hombre mediante el cultivo de la filosofía es dejarse atrás como un hombre vulgar, preocupado por valoraciones humanas, para atender las leyes del universo y tener una conciencia de sí dentro de éste.

Evidentemente este cambio de perspectiva no es sencillo. Todas las escuelas de filosofía helenística lo buscan de una u otra manera. Quizá sean los cínicos y los escépticos quienes propongan las vías más regias hacia la virtud pues sus postulados son los más tajantes y difíciles de llevar a cabo. Por un lado, los perros «*kynicos*» abandonan todo cuanto es humano para vivir de nuevo en un estado «*natural*» que los conecte con el universo. Por otra parte, los escépticos «*skeptikoi*» suspenden todo juicio valorativo¹ para no caer en errores humanos. Los estoicos y epicúreos, tienen vías para alcanzar esta transformación de una manera un tanto más laxa, aunque, no por eso es fácil.

Este es el esquema básico del ejercicio espiritual de ‘aprender a vivir’. Para los estoicos la filosofía no es más que ejercitarse en vivir de una manera más consciente y libre. Hadot (2006) lo escribió de la siguiente manera:

[...] conscientemente, pues son superados los límites de la individualidad para reconocerse parte de un cosmos animado por la razón; libremente, al renunciar a desechar aquello que no depende de nosotros y que se nos escapa, no ocupándonos más que de lo que depende de nosotros —una rectitud de acción en conformidad con la razón. (pp. 30-31)

¹ Sexto Empírico escribió al respecto de la filosofía escéptica: “La suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada. Y la ataraxia es bienestar y serenidad de espíritu” (1993, p. 55).

Con todo esto se ha hecho evidente que el ejercicio llamado ‘aprender a vivir’ es el que orienta a todos los demás. También, que el objetivo de éste es operar una transformación en la vida de aquel que lo pone en práctica. Es decir, que el practicante viva de una forma distinta. Asimismo, se ha hecho patente que aprender a vivir es equivalente a la práctica de la filosofía, puesto que andando este sendero los frutos que se pueden recoger serán todos bastante nutritivos para cambiar nuestra forma de ver las cosas, las situaciones y, en última instancia, nos otorgará la posibilidad de cambiar nuestra vida.

Para Hadot es aquí donde entran los demás ejercicios espirituales, en la práctica cotidiana, todos enfocados a conseguir esta transformación de la que se habla (Hadot, 2006, p. 25). Siguiendo a Filón de Alejandría, Hadot reconoce que hay tres grupos esenciales de ejercicios espirituales. El primero está formado por la atención, la meditación y la rememoración de cuánto es beneficioso. El segundo, es un grupo constituido por ejercicios de índole más intelectual como la lectura, la escucha, el estudio y el examen en profundidad. El tercero refiere a ejercicios más activos como el dominio de sí, el cumplimiento de los deberes y la indiferencia ante las cosas indiferentes (Hadot, 2006, p. 27). Desde esta perspectiva parece ser que los ejercicios se realizan cada uno por separado. Sin embargo, no es así y se tiene esa impresión puesto que los separamos para hacer más claro su estudio. Empero, en la vida concreta los ejercicios se encuentran en acto, incluso, más de uno a la vez. De hecho, el primer ejercicio que mencionamos, la atención, se encuentra presente en todos los demás ejercicios. Por tanto, para que una práctica pueda ser considerada como un ejercicio espiritual la atención que se le preste juega un papel fundamental. Por esto, en el siguiente trabajo en el que leemos a Heráclito desde la óptica de los ejercicios espirituales, la atención nos brindará claves de lectura sin las cuales no se podría llevar a cabo nuestro propósito.

Por tanto, la filosofía es una actividad que involucra al individuo de forma completa y cuya finalidad es transformar su vida. De suerte que se entiende a la filosofía como un ejercicio espiritual que se ha llamado aprender a vivir, puesto que, ésta no tiene otro fin que cambiar nuestra forma de vivir. Así, es tomada como el ejercicio espiritual por antonomasia que involucra otras prácticas. Estas mismas prácticas son ya ejercicios espirituales y de ellas se hablará en las siguientes páginas.

La atención, el sustrato de los ejercicios espirituales

Siguiendo el orden que les ha dado Hadot, la atención (*prosoche*) es el ejercicio que nos tocará trabajar a continuación. La palabra griega *prosoche* tiene la connotación de atención, cuidado, cautela, concentración, esmero, prevención y previsión. Entonces, cuando hablamos de atención hablamos de una mirada que no se distrae de su objeto, que permanece alerta de él, al tanto, atento. Así, ésta es la actividad primordial para el filósofo estoico. Al respecto de estos filósofos, Hadot considera que: “[la atención consiste] en una continua vigilancia y presencia de ánimo, en una conciencia de uno mismo siempre alerta, en una constante tensión espiritual” (Hadot, 2006, p. 27). Para la filosofía estoica la atención se vuelve clara en dos momentos, uno es la atención a las máximas de vida o principios, vigilando nunca desviarse de éstos para no actuar inconscientemente en contra de ellos. Otro momento donde se pone en práctica este ejercicio en los estoicos es la estricta atención al momento presente. Para mostrar la importancia que recae en el ejercicio de poner atención al momento presente, Hadot cita la meditación 54 del *Libro VII* de Marco Aurelio:

«Ante cualquier situación y de manera constante depende de ti regocijarte piadosamente por lo que sucede en ese momento concreto, conducirte ecuánimemente con cuantos tienes a tu alrededor y examinar con cierto rigor la representación presente con tal de que tu pensamiento no admita lo que sea inadmisible» (Hadot, 2006, p. 28).

La representación del momento presente y su estricta observación, implica la toma de conciencia, a cada momento, de lo que estamos viviendo. En este sentido, preocuparnos por lo que ya ha sido, el pasado, y por lo que aún no es, el futuro, no tendría razón de ser. Así, tendríamos nuestra atención ocupada en aquello que, en efecto, es nuestro, el presente.

Por todo lo anterior, la atención es una actitud espiritual que siempre debe estar presente en cualquier práctica. Al menos, si es que tal práctica pretende llamarse ejercicio espiritual o se realiza en pro de mejorar la situación actual del actor. Ahora, conviene notar que la atención tiene distintos momentos. El primero es la atención a sí mismo, donde se practica el dominio de sí; el segundo es atender a los demás en la *polis*, la noción de la escucha y la lectura; y, un tercer momento es la atención al mundo, el estudio de la física. Así, la atención interviene en todos los ejercicios espirituales, por eso mismo es una condición para que éstos se den (Hadot, 2006, p. 28).

El primer paso hacia una conversión: la meditación

Después de la atención sigue la meditación como un segundo ejercicio de orden general. Éste consiste en representarnos todas las situaciones posibles con la finalidad de que si una de ellas se realiza no nos tome por sorpresa y sepamos cómo actuar ante ella (Hadot, 2006, p. 29). En oposición a lo que acongoja y que llamamos mal, los filósofos estoicos nos remiten a que nada en la naturaleza es bueno o malo, sino que, el tildarlo de esta forma corresponde a la facultad del hombre para juzgar, la cual no es natural. Si la meditación ha de ayudar en esto, entonces, es una práctica fortísima dispuesta a sacar al practicante de la visión humana de las cosas, donde habita el mal y el bien, para situarlo en una perspectiva del todo y lo natural, donde las cosas simple y sencillamente suceden o son.

En la escuela estoica existía una práctica relacionada con la meditación que consistía en que cada mañana uno examinara lo que se tiene que hacer durante la jornada estableciendo los principios rectores que gobernarían nuestros actos. Después de haber transcurrido la jornada, uno se sentaba a pasar revista de cuánto hizo en el día para juzgar qué tan coherente había sido con lo propuesto por la mañana (Hadot, 2006, p. 29). De esta manera, se muestra que para la meditación que aquí se propone es crucial la coherencia entre el discurso interno y los actos de la vida concreta.

La meditación, al ser uno de los ejercicios de índole más general, atraviesa varios ejercicios de carácter más práctico, por ejemplo, el diálogo, no importando si es con uno mismo o con otros; la escritura y la lectura suponen ser actividades ejercidas con cierto orden y, como hemos visto, la meditación se encarga de ordenar las prácticas cotidianas con el discurso interno y nuestros principios rectores (Hadot, 2006, p. 29). Por tanto, la meditación influye en cada uno de estos ejercicios brindándoles un orden y los fines que perseguirán para lograr transformar la vida del practicante.

Como puede notarse estamos hablando de resignificar las maneras en las que leemos, escribimos, escuchamos y dialogamos. Esto para nada es tarea sencilla. Por lo cual estos ejercicios de meditación exigen un entrenamiento, es aquí cuando los ejercicios intelectuales entran en escena (Hadot, 2006, p. 29). La meditación se alimentará de la lectura de poetas y filósofos, también pueden leerse textos de los maestros de la escuela que susciten el pensamiento y la reflexión en los discípulos. Por tanto, la meditación extraerá de la lectura un sinfín de enseñanzas que permite la aplicación con precisión de los principios a los que se haya llegado.

El examen a profundidad y el estudio suponen la puesta en acto de lo que se aprendió mediante el diálogo y la lectura (Hadot, 2006, p. 29). Así, vemos que la meditación de la que se habla toma al individuo como algo complejo y su injerencia va desde la actividad intelectual hasta aquellas cosas más cotidianas, el ánimo y la forma de actuar de aquel que practica tales ejercicios. Todo en aras de conseguir la transformación completa del pensamiento

La práctica hace al maestro, el quehacer cotidiano de los ejercicios espirituales

Llegamos a este punto debemos abordar las prácticas que se encaminan a generar hábitos. Éstas, para que puedan ser tomadas como ejercicios espirituales, deben estar orientados a generar la transformación de aquel que las practica en aras de su mejoramiento. Hadot reconoce dos grupos dentro de los ejercicios espirituales encaminados a generar un hábito. El primero es de fuero interno y, por tanto, se asemeja mucho a los ejercicios más intelectuales como la escucha, el diálogo y la escritura. Estos ejercicios son la indiferencia ante las cosas indiferentes, es decir, la aplicación de la regla vital, la cual se forja ejercitándose en la atención, la lectura, la escritura, la meditación y el recuento de cuánto es beneficioso para nosotros. El segundo grupo está conformado por prácticas externas, como el dominio de sí y el cumplimiento de los deberes (Hadot, 2006, p. 30).

Así las cosas, cuando se habla de ejercicios espirituales, en tanto que son acciones que se realizan ya de una u otra forma, la condición para que se llame espiritual es la manera en la que se practican. Así, diremos, por ejemplo, que cualquiera puede, y en efecto lo hace, dialogar. Sin embargo, eso no quiere decir que este diálogo sea genuino y, por tanto, merezca ser llamado ejercicio espiritual.

Pierre Hadot (2006) recuerda que la historia de los ejercicios espirituales, al menos en Occidente, salió a la luz con Sócrates², quien fue el primero en invitarnos a un despertar de la conciencia moral, dicha invitación se da en forma dialógica (p. 34) y siempre trata del interlocutor en turno de Sócrates. En este tipo de diálogo algo importante a notar es que el interlocutor nunca aprende algo nuevo. Esto es porque “Sócrates acosa a sus

² Destaquemos que Hadot habla de aquel sujeto que sacó a la luz, es decir, aquel que mostró los ejercicios espirituales en Occidente. Empero, no habló de aquel que los introdujo o el primero en formularlos. Parece ser, entonces, que esto abre la brecha para buscar los ejercicios espirituales en filósofos anteriores o contemporáneos a Sócrates.

interlocutores con preguntas que les ponen en cuestión, que les obligan a prestarse atención a sí mismos, a cuidarse” (Hadot, 2006, p. 34). Entonces, el diálogo como un ejercicio espiritual implica uno de los ejercicios más importantes: la atención. En el caso de Sócrates la atención aparece en dos sentidos, el primero se da en la exigencia que el Sireno ejerce en su interlocutor para cuidarse a sí mismo. La otra, se da, en efecto, en la escucha del otro, la genuina atención a las palabras que el otro nos procura.

En este sentido, al menos hasta el momento, el diálogo socrático para poder ser tildado como espiritual debe de tratar sobre el interlocutor mismo y su autocuidado y mejoramiento. En otras palabras, la mejora que obtiene el interlocutor de Sócrates es lograr poner atención a sí mismo. Comenzar a tener una actitud que le llevará a transformar su vida. Por tanto, vale decir que:

El diálogo socrático se nos aparece, pues, como un ejercicio espiritual practicado en común y que invita al ejercicio espiritual interior, es decir, el examen de conciencia, a dirigir la atención sobre uno mismo, en pocas palabras, a ese célebre «conócete a ti mismo». (Hadot, 2006, p. 35)

Así, el ‘conócete a ti mismo’ en boca de Sócrates es la viva invitación a una ejercitación espiritual que genera una nueva relación con uno mismo. La frase no es originariamente de Sócrates, sino que estaba inscrita en el Oráculo de Delfos. Esto, nos evidenciaría que los ejercicios espirituales estaban ya operando en la cultura griega, aunque no se hayan nombrado como tal, aún antes de Sócrates.

El conocimiento de sí mismo puede manifestarse en tres momentos, así lo atestigua Hadot:

Conocerse a uno mismo supone reconocerse como no sabio (es decir, no como *sophos* sino como *philo-sophos*, en camino a la sabiduría), o bien reconocerse en su ser esencial (es decir, separar lo que no nos constituye de lo que sí nos constituye), o bien reconocerse en cuanto a su verdadero estado moral (es decir, examinando nuestra conciencia). (2006, p 35)

Según esto, podemos reconocer dentro del conocerse a uno mismo, un momento en el que prima el aspecto intelectual, cuando nos llamamos filósofos. Pero, también, nos movemos en una esfera física cuando reconocemos lo que nos constituye de aquello que no lo hace. Por último, cuando nos referimos a nuestro estado moral nos movemos en el terreno de nuestros hábitos y nuestros actos. El conocerse a sí mismo no deja de ser una frase de difícil exposición, pero podemos apuntar que, sin duda, cuando nos referimos a ella, se hace de forma simultánea respecto de lo intelectual, lo físico y lo moral.

Hasta el momento se ha construido la figura de Sócrates como un maestro del diálogo con el otro. Hadot (2006) piensa que, si bien es cierto que lo es, también es un

maestro en el diálogo consigo mismo (p. 35). Esto nos arroja a la práctica de la meditación donde nos volvemos capaces de estar tan atentos a nuestros pensamientos, a un punto tal que el mundo exterior se apaga por un determinado tiempo. En este orden de ideas, Hadot propone la lectura de Aristófanes recordando ciertas prácticas socráticas:

Ponte a meditar ahora y concéntrate a fondo; por el medio que sea repliégate sobre ti mismo mientras te concentras. Si te estansas en algún momento corre rápidamente hacia otra parte... No te centres siempre en ti mismo, sino que deja que tu espíritu comience a volar por los aires, como si fuera un abejorro al que un hilo retuviera en el suelo. (Hadot, 2006, p. 36)

Así, el diálogo consigo mismo se constituye en una práctica de meditación. Por tanto, desde esta perspectiva el diálogo consigo mismo es un ejercicio espiritual.

Esta meditación, como diálogo interno, es una actividad de los que realmente filosofan, así lo atestiguan el propio Sócrates y sus discípulos. Como hemos apuntado más arriba, el diálogo socrático es un ejercicio con el otro que deviene en uno de índole individual. Hadot considera que: “Sólo quien es capaz de un verdadero encuentro con el otro está en disposición de encontrarse auténticamente consigo mismo” (2006, p. 36). En este punto, vemos que el diálogo no sólo se trata de hablar e intercambiar palabras con el otro. Por el contrario, dialogar, desde estas premisas, exige una atención espiritual al momento presente, al otro y a uno mismo. Así, comprobamos que los ejercicios espirituales, las más de las veces, los realizamos de forma simultánea.

Otra manera de dialogar como ejercicio espiritual es la que está atestiguada por el discípulo de Sócrates, Platón. Al respecto Hadot escribe “... el diálogo platónico sigue siendo siempre de inspiración socrática, puesto que consiste en un ejercicio intelectual y finalmente, «espiritual»” (2006, p. 36). A razón de esto nos interesa sobre todo tematizar la diferencia del diálogo platónico con el socrático, ésta es, que en un primer momento el diálogo platónico es un ejercicio intelectual, puesto que es un ejercicio escrito que intenta emular al ejercicio vivo del diálogo.

Según Hadot el diálogo platónico es intelectual en tanto que es un ejercicio modélico, no son diálogos reales, sino obras literarias que representan la idea del diálogo perfecto del autor que las escribe (2006, p. 36). Un punto crucial del diálogo platónico es el consenso entre los interlocutores. Esto es condición sin la cual no habría diálogo, sino a lo más un combate erístico donde no existe una verdadera escucha del otro.

El interlocutor, dentro del diálogo como ejercitación espiritual, es de orden capital. Puesto que él es otro con su propio saber que, a su vez, estará de acuerdo con los otros de platicar y aportar su conocimiento, para conjuntamente construir cosas nuevas.

Según Hadot, la dimensión dialéctica se da cuando se aportan respuestas que se reconocen como verdaderas desde el propio saber. Otra función elemental del interlocutor, es justamente mantener el diálogo, pues sus genuinas preguntas y respuestas impedirán que esta práctica degenera en un discurso meramente teórico e impositivo (Hadot, 2006, p. 37).

En última instancia de lo que se trataría en un diálogo platónico es de introducir una determinada disposición mental en el interlocutor. Hadot vio en esto la dimensión agonística del diálogo espiritual. Esto equivale a decir que el diálogo es en sí mismo una lucha, amistosa, pero lucha, al fin y al cabo. Por tanto,

Lo que cuenta no es tanto la solución de un problema concreto como el camino recorrido para conseguirlo, camino en el cual el interlocutor, el discípulo, el lector, dan forma a su pensamiento, haciéndolo más apto para descubrir por sí mismo la verdad. (Hadot, 2006, p. 38)

Ante esto, un diálogo, en tanto que es espiritual, no es dogmático. En él uno no intenta imponerse sobre el otro, sino, a lo sumo, invitarlo a una determinada disposición individual de buscar la verdad.

Para concluir con el tema del diálogo platónico, Hadot dice que es espiritual por dos razones fundamentales. La primera porque va llevando al interlocutor y con él al lector, poco a poco, a que opere sobre sí mismo una transformación. La segunda, es que para Platón todo ejercicio dialéctico, en tanto que se somete a las exigencias del *Logos*, sirve para entrenar el pensamiento puro que aleja al alma de lo sensible y le permite convertirse al bien (Hadot, 2006, p. 39).

Así, se ha visto que el ejercicio del diálogo espiritual va más allá de platicar, se trata de trasformar una práctica cotidiana, que normalmente transcurre desde la impropiedad y lo inconsciente, hacia una nueva práctica donde reina el consenso y no intentamos imponer nuestra opinión o conocimiento sobre el otro. Por el contrario, el diálogo se convierte en un acuerdo con otro para buscar juntos la verdad y construir un conocimiento nuevo a partir de nuestro conocimiento individual. Así, al terminar el diálogo estaremos más cerca de la verdad o tendremos conocimiento nuevo construido de forma compartida con el otro y eso nos asegurará alguna mejora para nuestro ser.

Otro ejercicio tematizado por Hadot es aprender a morir. Nuevamente Sócrates es la imagen con la que nuestro autor comienza su exposición, al considerar que “Sócrates se expuso a la muerte por la virtud. Él prefirió morir que renunciar a las exigencias de su conciencia, prefirió por tanto el Bien al ser y la conciencia y el pensamiento a la

existencia corporal” (Hadot, 2006, p. 39). Ahora, si comenzamos hablando de aprender a vivir como el ejercicio fundamental, su contra parte, aprender a morir, es igual de importante. En efecto, la elección de vivir de una forma filosófica se da en aras de poder resignificar la muerte para perderle el miedo, aceptarla y prepararnos para recibirla.

La primera forma en la que se abordó la muerte en estos ejercicios nace de la genuina preocupación por la muerte de nuestra existencia corporal. En este sentido, Hadot escribió: “la filosofía implica el ejercicio y el aprendizaje de la muerte, si es cierto que somete el deseo de existencia propio del cuerpo a las exigencias superiores del pensamiento” (2006, p. 40). Vemos, pues, que en el fondo la filosofía de Sócrates está escindiendo el alma y la vida espiritual del cuerpo y la vida física. Por tanto, él opta por resolver el problema de la muerte proclamando la inmortalidad del alma.

Al final de cuentas, en este punto se está hablando de un ejercicio para aprender a morir en tanto que individuos. En este sentido, “Ejercitarse para la muerte supone, pues, tanto como ejercitarse para la muerte de la individualidad, de las pasiones, con tal de contemplar las cosas desde la perspectiva de la universalidad y la objetividad” (Hadot, 2006, p. 40). Así, nuevamente, los ejercicios espirituales toman la existencia de los hombres y las mujeres que los practican como un todo complejo. De esa manera toda su existencia se ve comprometida en la dimensión de los ejercicios espirituales. Ejemplo de esto es que al inicio se habló de aprender a vivir, dejando de lado los deseos y las pasiones para vivir sintiéndonos parte del todo. Después de esto, la muerte es tomada como un ejercicio que comprende la muerte de la individualidad, sabiéndose parte de un todo, donde nuestro ser está dado como un ser finito y, por tanto, muere. Así, la vida misma queda englobada en los ejercicios espirituales, desde el principal aprender a vivir, hasta aprender a morir.

Tomar la filosofía como un ejercicio espiritual es buscar el representarnos la muerte para perderle el miedo. En este sentido, la filosofía es un ejercicio espiritual que se práctica en la vida, enseñándote a mirar la muerte con lucidez, sin perturbación de juicio y aceptándola como nuestra única certeza. Al respecto, Hadot recuerda la postura de Epicuro ante la muerte, el filósofo del jardín cuando piensa en la muerte propone que seamos conscientes de nuestra finitud y que en cualquier momento podemos, en efecto, morir; por tanto, cada momento tendrá un valor incomparable (2006, p. 41). Asimismo, podemos ver un sinfín de posturas frente a la muerte, otra que nuestro autor cita es la postura de Heidegger en el parágrafo 53 de su obra Ser y Tiempo, para quien “... la filosofía es «ejercicio para la muerte»: la autenticidad de la existencia reside en la

anticipación lúcida de la muerte. A cada uno le corresponde elegir entre lucidez y obscuridad (Hadot, 2006, p. 42, n. 134).

Según lo dicho hasta el momento sobre la muerte, ejercitarse para ésta es efectuar en nosotros mismos un cambio de perspectiva. Para Platón, según Hadot este cambio se da en términos de pasar de una visión de las cosas gobernada por las pasiones a otra gobernada por la universalidad del pensamiento. Así las cosas,

El «ejercicio de la muerte» está, pues, ligado aquí a la contemplación de la totalidad, a la elevación del pensamiento, pasándose de la subjetividad individual y pasional a la objetividad de la perspectiva universal, es decir, al ejercicio del pensamiento puro. (Hadot, 2006, p. 43)

Hablando de la contemplación de la totalidad, debemos por vez primera tematizar el lugar que toma la física como ejercicio espiritual y precisamente cómo es que esta rama del conocimiento se liga con el ejercicio de aprender a morir.

Para hablar de la física como ejercicio espiritual Hadot distingue tres niveles. El primero, es “la actividad contemplativa que encuentra su fin en sí misma procurando al alma, al librarla de las cotidianas preocupaciones...” (2006, p. 43). En este sentido, varios filósofos se han dedicado a la contemplación del mundo o la naturaleza como algo que genera gozo en sí mismo y que gracias a fijar nuestra atención en ella, conseguimos dar cuenta de cómo es que funciona el todo y cómo nosotros somos parte integrante de él. En este fijarse en la naturaleza vemos que cuando un filósofo se dispusiera a contemplar su naturaleza tendría que dar cuenta de su finitud. Esto no es otra cosa que advertir la muerte, representarla, adoptar una nueva perspectiva sobre ésta. En este primer nivel de estudio, en la física como contemplación, vemos su intimidad con la cuestión y el ejercicio espiritual de la muerte.

El segundo grado de estudio de la física es tematizado por Hadot (2006): “[puede] adoptar la forma de un «vuelo» imaginario, que ayude a entender los asuntos humanos como cosas sin apenas importancia” (p.45). Según esta manera de ver las cosas, el estudio de la física evidenciaría que los actos humanos no son más que los actos de un animal más en el mundo y, desde ahí, es posible considerarlos como insignificantes en razón de la naturaleza universal que lo engloba todo.

Volviendo a la visión platónica sobre el ejercicio espiritual podemos distinguir un tercer nivel en el que es posible estudiar la física, que para Hadot es “... la visión de la totalidad, en la elevación del pensamiento al nivel del pensamiento universal” (2006, p. 45). Desde esta perspectiva podemos ver que el ejercicio de la física trata superar la vida

contingente accediendo a un estado más grande que es el pensamiento universal. Una vez que accedemos a este pensamiento nuestra existencia corpórea pierde toda relevancia y con ella el miedo a que nuestro ser material perezca.

Otro pensador a quien Hadot hace referencia en el tema de la muerte y la ejercitación espiritual es Plotino. Según nuestro autor, los neoplatónicos fueron fieles a los ejercicios espirituales platónicos. Sin embargo, en el neoplatonismo la ejercitación espiritual es más explícita (Hadot, 2006, p. 46). En este sentido, Porfirio clasificó las obras de su maestro, Plotino, en los siguientes términos: “purificación del alma por desapego del cuerpo, después conocimiento y superación del mundo sensible y por último conversión hacia el Intelecto y hacia el Uno” (Hadot, 2006, p. 46, n. 152). En esta categorización de las obras de Plotino podemos ver el estudio de la física: primero es la separación de cuerpo y alma, lo que hemos visto como primer grado de estudio de la física. Después, el conocimiento y la superación del mundo sensible se equiparán con el segundo momento de estudio de la física, en el cual superamos el mundo de las apariencias emprendiendo un vuelo hacia el pensamiento universal para perder la preocupación por los asuntos humanos. Por último, la conversión al Intelecto y al Uno es posible verlo como el tercer grado del estudio de la física, es decir, el acceso al pensamiento universal, dejando el mundo de lo sensible atrás.

Así, el estudio de la física, dividido en tres grados se erige como un ejercicio espiritual emparentado con el ejercicio de aprender a morir. Un rasgo interesante en la física como ejercicio espiritual es que parte del mundo de las cosas, en este sentido, podríamos llamarlo ontología, vale decir, un estudio de lo que es, para acceder a una realidad no material, perenne, donde la muerte pierda la facultad de aterrarnos. Por tanto, estudiar la física no es sólo un estudio para sí o para saciar nuestra curiosidad, sino, que supone asegurarnos cierta tranquilidad ante la única certeza que tenemos, la muerte.

Otro ejercicio espiritual tematizado por Hadot, el último que toca en su libro de *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* es aprender a leer. En este punto Hadot (2006) escribió:

Esas obras [filosóficas] escritas son reflejo, [...], de preocupaciones pedagógicas, psicagógicas³ y metodológicas. En el fondo, por más que cualquier escrito no sea sino mero monólogo, la obra filosófica presupone siempre implícitamente un diálogo; la dimensión del interlocutor está siempre presente. (p 53)

³ Arte de conducir y educar el alma. Definición tomada de la Real Academia de la lengua en línea: <https://dle.rae.es/psicagogia>, consultado el 23 de marzo de 2020.

Según esto, podemos notar que escribir una obra filosófica supondrá que el escritor quiera que ésta sea leída y, por tanto, se esforzará en dar lo mejor de sí en ella. Por otro lado, el espacio que juega el lector, el cual no es nada secundario, nos pone en las dimensiones de un diálogo. Leer, según nuestro autor corresponde de esta forma a un ejercicio espiritual con otro. Por tanto, la atención que tengamos al hacerlo le concederá a la lectura la categoría de ejercicio espiritual.

El ejercicio de la lectura, como lo plantea Hadot, es salir de un modo de leer cargado con las exigencias de rapidez y comprensión de todo lo que ahí se dijo muy propio de nuestro tiempo. En este sentido Hadot (2006) concluyó su apartado:

Nos pasamos la vida «leyendo», es decir, elaborando exégesis e incluso exégesis de exégesis (...), nos pasamos, pues, la vida leyendo, pero en realidad no sabemos leer, es decir, detenernos, librarnos de nuestras preocupaciones, replegarnos, replegarnos sobre nosotros mismos, dejando de lado toda búsqueda de utilidad y originalidad, meditando tranquilamente, dando vueltas en nuestra mente a los textos, permitiendo que nos hablen. (p. 58)

De lo que trata el acto de leer es más que sólo pasar la vista sobre palabras escritas, se trata de plantear una relación más auténtica con la lectura que se podría dar en los términos de dialogar con el autor de un texto. Así, si la lectura se diera como diálogo con el autor, entonces, todo lo que hemos dicho acerca del diálogo valdría decirlo para el ejercicio de la lectura.

Hasta el momento, se ha hecho el recorrido por los ejercicios espirituales que Hadot tematiza. Con esto hemos abierto el panorama para poder leer la filosofía a través de los ejercicios espirituales. Desde esta perspectiva la filosofía es una forma de vida. Sin embargo, hasta este punto no hemos dicho en qué sentido vamos a hablar de los ejercicios espirituales en Heráclito.

En este momento hay que ocuparse de no ser anacrónicos con los términos. Primero, el filósofo en el que se centra el siguiente trabajo es Heráclito de Éfeso que pertenece al siglo quinto antes de Cristo y los ejercicios espirituales se institucionalizaron en la filosofía helenística ubicada en la transición del siglo cuarto al tercero antes de Cristo. Así, si se atiende sólo a las fechas, en efecto es anacrónico hablar de los ejercicios espirituales en la filosofía de Heráclito. Sin embargo, Hadot no sólo hace referencia a filósofos helenísticos, los cuales son su principal fuente, él también aborda a Sócrates, Platón y Aristóteles como pensadores antiguos que ya daban cuenta de que la filosofía es un ejercicio, una práctica que cambia la vida del practicante. Evidentemente, lo hacían

sin nombrarla como ejercicio espiritual. Esta situación da cuenta de que los ejercicios espirituales existían antes del período helenístico, aunque carecieran de nombre explícito.

Así pues, los ejercicios espirituales son determinadas prácticas encaminadas a transformar la existencia de aquellos que se comprometen con ella. De este modo cuando la filosofía se ve como una forma de vida o como una actividad que cambia por completo la forma en la que se vive, entonces, es un ejercicio espiritual. Este denominador común de entender a la filosofía como una forma de vida, se repite no sólo abundantemente en el pensamiento antiguo, sino a lo largo de la historia del pensamiento. Por tanto, el presente trabajo pretende mostrar cómo es que los ejercicios espirituales, aunque evidentemente sin ser nombrados así, se encontraban ya en el pensamiento de Heráclito.

El pensador que nos ocupa ha sido tildado de misántropo, de un naturalista más, de ser un oscuro y en su vida y en su obra no hay prácticamente nada que no está en discusión. Vale decir, que no hay nada dado en el pensamiento de Heráclito más que reto y enigma. Por tanto, toda relectura de Heráclito demanda atención, una atención muy especial a todo lo que le rodea: su mundo, sus influencias, sus decisiones, sus comentadores, en fin, una atención pormenorizada a su vida.

Así las cosas, para nuestro estudio la actitud fundamental es el estar atentos a lo que nos ha llegado, en forma de fragmentos⁴, de la obra de Heráclito. De suerte que el ejercicio espiritual de la atención es uno de los principales según se ha visto y será el hilo conductor de los siguientes capítulos. La cuestión del estar atento se da en dos sentidos. Por una parte, nosotros, el que escribe y el lector estaremos ejercitando nuestro espíritu permaneciendo atentos al orden de la exposición. Por otra parte, Heráclito demanda que

⁴ Cuando se citen los fragmentos de Heráclito lo haremos utilizando la traducción que hace Giorgio Colli en *La sabiduría Griega III* (2011), puesto que el orden que les da y las decisiones etimológicas por las cuales opta el filósofo italiano están orientadas a presentar una interpretación distinta de los fragmentos en donde se haga patente el pensamiento místico en el que el yo-hombre coincide con el hombre-dios y habita la ciudad de los dioses, el mundo que, a su vez, es también dios, esto es un dios-mundo. Si bien la presente tesis sigue la línea de interpretación que hizo Colli de los fragmentos como un camino más a investigar no pretende proponer su interpretación como la mejor o más acabada y, mucho menos, desvirtuar otras interpretaciones en favor de la de Colli. Por tanto, para Colli, las tesis centrales del misticismo se encuentran en el pensador efesio, lo cual es coherente con nuestra interpretación de que en Heráclito el pensamiento antropológico, cósmico y teológico son indisolubles y por ello, la práctica de la filosofía por el Oscuro implica una conversión hacia un modo particular de la existencia, es decir, que encuentra un correlato con lo que posteriormente Hadot entendió como el ejercicio espiritual originario: aprender a vivir. Así, en la referencia de las citas de los fragmentos citaremos primero la edición de Colli (*vr. gr. 14 [A 9]*), enseguida, separada por un punto y coma, citaremos la edición de Diels-Kranz (*vr. gr. Fr. 1*). Por tanto, la referencia completa será: (14 [A 9]; fr. 1). También en caso de que exista un fragmento que consideremos importante y que Colli no lo haya integrado en su erudita traducción la referenciaremos citando el acomodo canónico de Diels-Kranz, señalando en una nota al pie que Colli no tradujo dicho fragmento. Por último, en los casos en los que el acomodo de Diels-Kranz nos facilitó más nuestra propia exposición lo citaremos en una nota al pie brindando una explicación pertinente.

estemos atentos al mundo que nos rodea y para ello, en las sentencias que se nos han legado como suyas podemos percarnos de la insistencia que hay en tres temas. El primero, nosotros mismos; el segundo, la vida en la ciudad y, por último; el mundo que nos rodea.

Si esto es así, el primer tema se empata con los ejercicios espirituales de la atención; no actuar de manera inconsciente; meditar nuestros pensamientos y actos. Estos son aquellos ejercicios de naturaleza interior que normalmente se realizan en solitario. En este apartado notaremos cómo Heráclito no deja de ponderar una atención a uno mismo, desde nuestros actos, nuestras palabras y nuestro pensamiento, esto podría resumirse en un conocimiento y cuidado de sí.

El segundo tema, trata de la vida en la *polis* y se emparenta con las actitudes éticas y morales del Efesio. Por ejemplo, cuando pondera los actos que son propios de los hombres frente a los animales. De tal suerte que los ejercicios espirituales que aquí se encuentran son de una naturaleza más activa y se realizan en conjunto con los otros. La atención juega aquí un papel elemental, puesto que tales ejercicios demandan una continua atención hacia el otro, escucharlo, leerlo, y, muy particularmente en Heráclito, reprenderlo.

El tercer tema y último ejercicio de esta tesis se refiere a lo que se podría llamar la física de Heráclito. Aquí se notará la atención en todo cuanto acontece en el mundo que tiene por delante, develándonos al *logos* que lo ordena todo cuanto sucede. En última instancia, esto significa que en el pensamiento de que podríamos llamar la física de Heráclito se advertirá como nuestro pensador griego no deja jamás de estar atento a la obra de la *physis*, lo que le revela el *Logos* que ordena y gobierna todo cuanto es.

Son estos tres momentos o temas los que permitirán constituir la figura de Heráclito como un pensador que, en efecto, entendía a la filosofía como una forma de vida. En última instancia esto significa que la concebía como una forma de vida que él mismo practicaba porque le es propia a los hombres. Si somos capaces de mostrar esto, entonces se podrá decir que existen en los fragmentos de Heráclito, los gémenes de lo que posteriormente se llamó ejercicios espirituales. Ahora bien, esto no quiere decir que el tema de la tesis sea proponer a Heráclito como el primer pensador en el que es posible hallar tales ejercicios. A lo sumo, mostraremos cómo es que los ejercicios espirituales están presentes en distintos pensadores a lo largo de la historia, aunque no se les llamó siempre de esa forma.

Capítulo II: El conocimiento y cuidado de sí en Heráclito: la atención a sí mismo como ejercicio espiritual

*El sabio antiguo, en cada momento,
tiene conciencia de estar viviendo en el
cosmos, poniéndose en armonía con éste.*

Pierre Hadot

*Por mucho que te esfuerces,
y aunque recorras todos los caminos,
no podrás descubrir los límites del alma:
así de profunda es la expresión
que le concierne*

Heráclito: 14 [A 55]; 22B 45

Como ya se ha dicho, la atención constituirá la piedra de toque desde la cual abordaremos los ejercicios espirituales con los cuales interpretamos los fragmentos de Heráclito. Esto es así puesto que la atención, como uno de los ejercicios espirituales primarios, se mezcla con todos los demás y, en más de algún caso, la presencia de ésta es la que hace que una práctica particular sea considerada un ejercicio espiritual. En este sentido, para Pierre Hadot, la atención que se presta a uno mismo es una actitud fundamental para quien ha decidido aplicar los ejercicios espirituales en su vida.

Así pues, en un primer momento de este capítulo se explicará cómo es que Hadot considera la atención a uno mismo como un ejercicio espiritual. Particularmente nos interesarán los argumentos que él esgrima a propósito del concepto de “técnicas de yo” que Foucault estudia, puesto que, según nuestro autor, este punto es un lugar de encuentros y desencuentros con su colega francés⁵.

En un segundo momento, nos encargaremos de Heráclito, sobre todo nos ceñiremos a la interpretación que hace Giorgio Colli sobre la personalidad de nuestro pensador griego en *Filósofos sobrehumanos* (2011). Primordialmente se atenderá la cuestión de cómo es que Heráclito se entendía a sí mismo y a cómo es que esta atención le llevó a una absoluta conversión de su forma de vida habitual. En otras palabras, gracias a la atención que Heráclito presta a sí mismo fue capaz de transformar su forma de vida, tan profundamente que nunca volvió a ser el mismo.

⁵ Debemos decir que las referencias a Foucault serán las mismas que encontramos en la obra de Hadot.

Como tercer, y último momento, nos encargaremos de hacer una interpretación del pensamiento de Heráclito, resaltando las similitudes que existen entre la interpretación que tiene Colli y el pensamiento de Hadot sobre la atención a sí mismo. Con ello habremos mostrado que, en efecto, existe una similitud entre el pensamiento de Heráclito y los ejercicios espirituales como los tematiza Hadot, al menos en lo que respecta al pensamiento sobre sí mismo.

Transformación y superación del yo

Pierre Hadot y Michel Foucault coinciden en que la filosofía antigua era ante todo una ejercitación. Sin embargo, existen divergencias en lo que se refiere al objetivo de dicha ejercitación. Hadot concibe que la filosofía es un ejercicio llevado a cabo para superar la existencia individual y acceder a una existencia dentro del todo, esto es, en última instancia, adquirir una conciencia cósmica. En cambio, para Foucault el ejercicio de la filosofía antigua tiene como cometido cultivar el yo, es decir, cultivar nuestra existencia individual. Así, la principal diferencia entre Hadot y Foucault se da en la finalidad que, en tanto que ejercicio, tiene la filosofía. Al mostrar esta diferencia perseguimos aclarar qué es lo que Hadot piensa respecto del atenderse a sí mismo como ejercicio espiritual.

Foucault en su libro *Historia de la Sexualidad II, el uso de los placeres* escribe: “«El análisis [...] es el cuerpo vivo de la filosofía, al menos si sigue siendo en la actualidad lo que fuera antaño, es decir, una “ascesis”, un ejercicio en relación con uno mismo mediante el pensamiento»” (Hadot, 2011, p. 252). Esto coincide con la idea que Hadot sostiene en su ensayo *Aprender a vivir* donde postula que la filosofía es un ejercicio que uno realiza para cambiar la vida por completo (2011, pp. 25-33). Por tanto, ambos pensadores creen que la filosofía en la Antigüedad se concebía como una ejercitación, vale decir, una práctica donde cada quien se hacía cargo de sí mismo.

Entonces, la diferencia entre estos pensadores comienza cuando mencionan el objetivo que tiene el ejercicio de la filosofía. Según Hadot, Foucault piensa que el individuo tiene una tarea sobre sí mismo. En este orden de ideas, el yo, como obra a realizar, implicaría volverse ‘artistas de nosotros mismos’, lo que constituiría el fundamento de una moral que tiene como piedra de toque una autonomía a la que la Modernidad no puede renunciar (2011, p. 253). Entonces, la filosofía, como ejercitación, supone la creación de nosotros mismos como nuestra propia obra de arte. Se puede decir

que, desde esta óptica, existe un yo que el hombre toma como proyecto y que cultiva para convertirlo en una obra de arte.

Convertirse en artistas de nosotros mismos es, siguiendo el pensamiento de Foucault, una ‘estética de la existencia’. Pero con el término “estética” Hadot comienza a plantear la diferencia que tiene su pensamiento respecto a los postulados de Foucault. Cuando hablamos de estética, según Hadot, pensamos en cosas muy dispares a lo que se podía pensar en la antigua Grecia. Un punto crucial es que los hombres modernos pueden concebir una disociación entre lo bello y lo bueno, lo que era inconcebible para un griego para quien lo bueno implicaba, forzosamente, belleza. Por tanto, Hadot piensa: “En realidad, lo que los filósofos antiguos buscaban no era la belleza (*kalon*) sino el bien (*agathos*)...” (2011, p. 253). Entonces, podemos entender que si los filósofos griegos buscaban lo bello es porque, realmente, buscaban el bien que éste presuponía. Por consiguiente, los filósofos antiguos intentaban orientar su existencia individual, aquejada por problemas sin importancia, hacia el bien que presuponía lo bello. Así, pensar en una estética de la existencia, conllevaría la idea de volverse hombres bellos tanto como en hacerse hombres buenos. Esta atracción por la idea del bien llegó a ejercer tanta fuerza en el pensamiento antiguo que los filósofos más comprometidos con alcanzar este ideal sacrificaron su vida en aras de alcanzarlo. Un ejemplo claro de este sacrificio, lo encontramos en *La apología de Sócrates* de Platón, donde Sócrates prefiere la muerte a seguir en el plano de los mortales, pues para él el bien sólo es alcanzable con la muerte y, por eso mismo, no le rehúye, sino que la acepta sin más (Hadot, 2006, p. 39).

Esta consideración a propósito de la palabra ‘estética’ le permite a Hadot decir que la cuestión no se trata de cultivar el yo, como algo que debe realizarse, sino de una transformación, transfiguración, mutación o superación del yo. En este sentido, la crítica de Hadot hacia los planteamientos de Foucault se da en el terreno del yo, mientras Foucault planteó la filosofía antigua como una práctica encaminada a hacer de nosotros mismos una obra de arte, es decir, la filosofía como una práctica para construirnos a nosotros mismos, Hadot menciona que esa tarea del yo sobre sí mismo no se encamina, en última instancia, a cultivar el yo, sino a superarlo, a dejar atrás la pertenencia a ese yo individual, para acceder a otro tipo de existencia como parte integrante del todo (Hadot, 2011, p. 254).

Cuando el objetivo del ejercicio sobre sí mismo es la superación del yo individual, se vuelve importante hablar del concepto de sabiduría. Hadot escribe: “Por sabiduría se entiende ese estado que quizá jamás sea alcanzado por el filósofo, pero al que tiende

mediante un intento de transformación de sí mismo con el fin de superarse” (2011, p. 254). Según esta definición de sabiduría es lícito entenderla como un ideal con una fuerza de atracción tal que es capaz de hacer que un hombre cambie por entero su forma de vivir con tal de conseguirla. Ahora, si lo consigue o no, es hasta cierto punto irrelevante, al filósofo le basta con el ejercitarse al máximo en vida por procurarla. Por tanto, este camino a la sabiduría es el ejercicio espiritual llamado filosofía y según Hadot

De lo que se trata [...] no es de la construcción del yo entendido como obra de arte, sino, por el contrario, de la superación del yo, o al menos de un ejercicio gracias al cual el yo se sitúa dentro de la totalidad y se siente parte de ella. (2011, p. 255).

Y con ello, plantea una diferencia importante con Foucault que marcará todo su trabajo, a saber, Hadot entiende la filosofía como un ejercicio capaz de hacer que dejemos atrás nuestra existencia ensimismada e individual, para adquirir una conciencia del todo en el que advertimos que nosotros somos parte de éste; mientras Foucault, por su parte, se preocupa solamente de un paso anterior, es decir, de cultivar y producir el yo, pero sin que el filósofo trascienda esa existencia individual para insertarse en un orden mayor a él. Para Hadot, el objetivo de la filosofía antigua es superar al yo individual para ganar la existencia dentro del cosmos (2011, p. 255). Entonces, la filosofía es un ejercicio de conversión, en el que dejamos atrás nuestra existencia meramente humana para vivir de una forma totalmente distinta, como partes integrantes del todo.

Si esto es así, parece que es momento de explicar qué entiende Hadot por conversión. Cabe destacar que cuando él habla de conversión, lo hace desde los terrenos de la religión y la filosofía. En este orden de ideas, define la conversión de la siguiente manera: “se trata en este caso de un cambio de concepción mental, que puede ir desde la simple modificación de una opinión hasta la transformación absoluta de la personalidad” (2011, p. 177). Esta acepción general, devenida de la palabra latina *conversio*, sirve para darnos la idea de que vivir de una manera filosófica es una conversión en la que hay una transformación de la personalidad.

Pero siendo un poco más específicos, la palabra «*conversio*» responde a dos términos griegos, el primero, «*epistrophe*», que significa cambio de orientación y conlleva la idea de un retorno que puede ser hacia uno mismo o hacia el origen; el segundo término, «*metanoia*», designa un cambio de pensamiento que implica la idea de un renacimiento. Así, para Hadot, en la conversión se dan dos ideas de las cuales surge una paradoja: la conversión como *epistrophe*, en tanto que vuelta al origen y a uno mismo que se opone a la idea de *metanoia*, la cual implica un renacimiento y una transformación

(Hadot, 2011, p. 177). Estas dos acepciones no son excluyentes entre sí, de hecho, en el terreno de la filosofía se entrelazan y muchas veces se dan ambas en un mismo pensador.

Hadot piensa que en la antigua Grecia la conversión era más un fenómeno propio del ámbito político que del religioso. Esto sucede porque, según él, todas las religiones antiguas, a excepción del budismo, ponderan ante todo el equilibrio (Hadot, 2011, p. 178). Así, para hablar de conversión en el mundo griego, tendremos que hacerlo desde ámbito político. En este orden de ideas, “[la práctica] democrática de discusión judicial y política les descubrió [a los griegos] la posibilidad de «cambiar el alma» del adversario mediante el hábil manejo del lenguaje, mediante el uso de mecanismos de persuasión” (Hadot, 2011, p. 179). Entonces, se puede entender la transformación del ser que vendían los sofistas, —quienes hablan de poder enseñar a ser virtuoso— que, en última instancia, trataría de convertir al educando en virtuoso mediante el uso de la retórica o el arte de la persuasión.

Otro tipo de conversión que podemos ver en la antigua Grecia es la filosófica, aunque con menos frecuencia que la conversión política. Los griegos eran un pueblo político, por eso, aunque la conversión filosófica es más radical que la política, éstas no dejan de estar ligadas. Según Hadot, el filósofo “es un converso, puesto que ha sido capaz de apartar su mirada desde las sombras del mundo sensible y de dirigirla hacia esa luz que emana de la idea del Bien” (2011, p. 179).

Recordando a las escuelas helenísticas, Hadot rescata que en ellas se postula una conversión de la manera en la que viven los individuos concretos que comulgan con ellas. Teniendo esto en mente, nuestro filósofo francés escribe que la filosofía helenística

Implica así una ruptura con la forma habitual de vida: cambio de vestimenta y a menudo de régimen alimenticio, a veces, acompañado de la renuncia a la participación en asuntos políticos, constituyendo una total transformación de la vida moral mediante la práctica asidua de numerosos ejercicios espirituales. De este modo el filósofo accede a la tranquilidad espiritual y a la libertad interior, en una palabra a la beatitud. (2011, p. 180)

En este sentido la filosofía es una conversión, una «*metanoia*», es decir un cambio de pensamiento que exige de aquel que lo lleva a cabo el renacimiento a una nueva forma de entender la vida. Sin embargo, este renacimiento, en el caso de los cínicos, por ejemplo, es un renacer a la vida natural y, entonces, es a la vez renacimiento y vuelta al origen. Según esto Hadot concluye:

La filosofía antigua no aspira nunca a la construcción de ningún sistema abstracto, sino que se muestra como una llamada a la conversión en virtud de la cual el hombre regresa a su naturaleza original (*epistrophe*), arrancando violentamente

de la perversión que rodea al común de los mortales gracias a una profunda alteración de la totalidad del ser (en esto consiste la *metanoia*). (2011, p. 181)

Por tanto, en la Antigüedad se entendía por filósofo aquel que tenía una forma de vida filosófica y se sometía con especial ahínco a ejercitar su espíritu para cambiar su vida de una forma radical, aunque no escribiera texto alguno. Así, por ejemplo, Sócrates será tomado por filósofo sin que haya escrito nada.

Según Hadot, para los estoicos existía un correlato entre este movimiento de conversión individual, por el cual pasaba el filósofo, con el movimiento de conversión del universo el cual tiene un movimiento vibratorio que va del interior hasta el exterior. Así, digamos que el hombre comparte la facultad de volver hacia sí mismo igual que lo hace el universo. Para conseguir tal movimiento de conversión “[...] el espíritu debe salir de sí mismo para retornar de nuevo a sí mismo, debe extasiarse con la vida y retronar con el pensamiento” (Hadot, 2011, p. 186). Este asemejarnos al universo, en lo que toca a nuestro movimiento de conversión, incita a pensar en la igualdad entre el ser interior del hombre y el mundo exterior, en otras palabras, a la equivalencia entre el micro-cosmos del hombre y el macro-cosmos del universo; tesis que Giorgio Colli sostiene en relación con el pensamiento de Heráclito y de la cual nos encargaremos en los apartados siguientes.

Según lo apuntado hasta el momento, se ha caído en la cuenta que en la antigua Grecia la filosofía consistía, ante todo, en un ejercicio de transformación del yo. El filósofo trata de superar su existencia individual para acceder a una existencia como parte de un todo cósmico. También se advirtió cómo es que la filosofía sería una conversión «*epistrophe*», es decir, una conversión que implica el regreso a un origen y, asimismo, esta conversión también trata de una «*metanoia*»: una conversión que conlleva la idea de un renacimiento.

Así, lo que toca mostrar en este momento es cómo se pueden ver en los fragmentos de Heráclito estas ideas concernientes a la conversión. Pues, este movimiento de conversión responde directamente a la atención que Heráclito se presta a sí mismo. En última instancia significa que al inicio de su pensamiento nuestro efesio está ya ejercitando su espíritu para superar su individualidad impropia y vulgar en aras para conseguir estar en consonancia con su propia interioridad.

Según Giorgio Colli (2011) Heráclito es el primer pensador que logró intuir las verdades del misticismo (p. 48). Así, para el Efesio existe una coincidencia entre tres términos fundamentales en su pensamiento, éstos son el mundo, el alma y la divinidad

(Colli, 2011, p. 52). Nosotros mostraremos la equivalencia de tales términos a través de los fragmentos de Heráclito, con ello daremos cuenta cómo, según Colli, es que la obtención de esta verdad mística le fue asequible a Heráclito como resultado de una conversión interna provocada por una ardua atención a sí mismo. De manera que, el misticismo que Colli ve en el pensamiento de Heráclito puede ser visto como efecto de una conversión hacia sí mismo y hacia el origen o principio de todo.

Así las cosas, Heráclito se piensa el poseedor de la verdad sobre el universo ya que posee una expresión con la cual concuerda todo cuánto sucede en el *cosmos*. Prueba de ello es el siguiente fragmento:

[...] De hecho, aunque la realidad entera surge en conformidad con esa expresión, todos parecen carecer de experiencia cuando se empeñan en poner a prueba las palabras y acciones que yo mismo trato de explicar separando cada cosa según sus orígenes y exponiéndola tal como es en sí misma. (14 [A 9]; Fr. 1)

Con esto Heráclito enuncia a sus conciudadanos que él posee la expresión verdadera sobre el *cosmos* puesto que todo lo que dice está en conformidad con el *logos* que todo lo gobierna. La primera pregunta que surge, más allá de saber qué es lo que dice esta expresión, es saber cómo nuestro pensador llegó a poseerla. Según Colli, el principal interés de Heráclito no está en la exterioridad, entendida como mundo circundante, o en los hombres que hay en él, sino en su interioridad (2011, p. 51). En este orden de ideas nuestro filósofo italiano encuentra una corroboración de su tesis en el siguiente fragmento de Heráclito: “Me he indagado a mí mismo” (14 [A 37]; Fr. 101) En este indagarse podemos ver uno de los primeros indicios que invita a pensar que en Heráclito tuvo lugar una conversión hacia sí mismo (*epistrophe*) y que por ende su pensamiento está principalmente dirigido hacia su interioridad y no al mundo exterior o la política.

Así, la conversión de Heráclito obedece a un impulso dionisiaco⁶ fundamental en su pensamiento que relega a la política a un papel con apenas algo de importancia. De lo cual se sigue que el interés primario del Efesio sea conocerse a sí mismo. Esta atención hacia su interioridad representa un viaje sinfín, como se esperaría de alguien que iniciara un camino por el universo exterior, así lo atestigua él mismo cuando afirma que “Por mucho que te esfuerces, y aunque recorras todos los caminos, no podrás descubrir los

⁶ En su introducción a *Filósofos sobrehumanos* Colli menciona que el fenómeno dionisiaco apareció después que el impulso político de los griegos y que, en cierto sentido, éstos son dos fenómenos antitéticos. Lo dionisiaco es equivalente al misticismo, en este sentido nuestro filósofo escribe: “Con un término más filosófico se puede llamar misticismo a este movimiento; mientras que hasta entonces el hombre miraba el mundo y se insertaba en él como una parte más, ahora se separa de todo, se vuelve hacia su propia interioridad y buscando en sí mismo encuentra allí el mundo y la divinidad” (2011, p. 35).

límites del alma: así de profunda es la expresión que le concierne” (14 [A 55]; Fr. 45). Así pues, el impulso dionisiaco que orilló a Heráclito a realizar su introspección coincide con la idea de una conversión que hace regresar al hombre de las cosas externas a la realidad interna. Por ello Heráclito, en la atención que presta a su interioridad, está realizando una *epistrophe* en el ejercicio de ponerse atención a ésta redescubrirá el mundo y la divinidad.

Según Colli, para Heráclito el alma es una especie de fuego y eso lo corrobora citando dos fragmentos, el primero: “Para las almas, convertirse en agua es la muerte, y para el agua es muerte convertirse en tierra; pero el hecho es que de la tierra brota el agua, y del agua surge el alma” (14 [A 53]; Fr. 36), como contrario del alma está el agua, lo que nos incitaría pensar que entonces el alma es un fuego. El segundo fragmento consigue dar cuenta de la noción de continuidad, es decir un elemento, por ejemplo, el fuego puede convertirse en su opuesto, en agua. En este orden de ideas podemos leer:

Transformaciones del fuego: primero, el mar; luego, una mitad del mar se convierte en tierra, y la otra mitad se transforma en el hálito de fuego b) La tierra se disipa como mar; y en esa misma expresión se determina la naturaleza que tenía antes de transformarse en tierra. (14 [A31]; Fr. 31)

De lo cual se puede constatar la identidad entre el fuego y el mar, y por añadidura, siguiendo en esto a Colli, la equivalencia entre el fuego y el agua. Así, si el fuego es idéntico al agua y ésta, a su vez, es idéntica al alma, podemos decir que el fuego es equivalente al alma. Colli recuerda estos fragmentos para poder comprobar que para Heráclito hay una identidad entre el mundo y el alma, al respecto escribe:

De esta comparación resulta de modo inequívoco la igualdad entre el alma y el fuego, y dado que para Heráclito el fuego significa el principio de todas las cosas, esta igualdad quiere decir coincidencia entre la interioridad del hombre y el mundo exterior. (2011, p. 53)

Así, el fuego como principio del mundo, cosa que es atestiguada por el propio Heráclito,⁷ es equivalente a nuestra alma y por ello, la atención que Heráclito presta a su alma es, en última instancia, una preocupación por el principio del mundo. Como ya hemos mostrado que el fuego es el principio de todas las cosas en el mundo, ahora toca explicar cómo se da la diferencia entre los entes del mundo, un paso del cual también se encargó el propio Heráclito:

El dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre, y cambia de la misma manera que el fuego; cuando se extiende mezclado con otros

⁷ El mundo que tenemos en frente -el mismo para todos los mundos- no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que existió desde siempre y así existe y existirá, como fuego siempre vivo que arde y crepita mesuradamente y mesuradamente se extingue (14 [A 30]: Fr. 30).

elementos recibe diferentes nombres, según le place a cada uno. (14 [A91]; Fr. 67)

Así, el dios puede ser a la vez ambos opuestos. Entonces, el fuego puro es un principio con la potencialidad de ser tanto un opuesto como el otro (Colli, 2011, p. 54).

Ahora, en los fragmentos de Heráclito también se encuentra la identidad entre el alma y dios. Colli propone como primer paso para mostrar esto recordar el fragmento: “Un alma que se abrase de sed es la más sabia y la más valiosa” (14 [A 52]; Fr. 118⁸). Así, un alma seca es la más valiosa para Heráclito. Si esto es así, por añadidura, se infiere que un alma húmeda sería la menos valiosa.

Seguido de esta distinción entre las almas, Colli comienza a buscar cuáles son las cualidades que hacen que un alma sea un ‘fulgor seco’, la mejor versión de sí, o un alma húmeda y, entonces la peor versión de sí misma. El alma seca es el alma sabia. La sabiduría para Heráclito es definida de la siguiente forma: “[...] consiste en una sola cosa: conocer la razón que gobierna la realidad entera por medio de todos sus elementos” (14 [A 54]; Fr. 41) y si complementamos con el siguiente fragmento: “El espíritu del hombre no posee los instrumentos para conocer, pero el espíritu de dios si lo posee” (14 [A 40]; Fr. 78), se puede colegir que el hombre no es capaz de poseer la sabiduría, mientras que la divinidad si la posee. Por tanto, el dios es sabio en la medida en la que posee el instrumento, la inteligencia, para reconocer la única razón que lo gobierna todo. Si esto es así, el alma sabia como hemos visto se representa por el alma seca. Entonces podemos entender que el alma seca es el alma de un dios.

Según esto, Heráclito distingue entre dos tipos de hombres, que se corresponden con los dos tipos de almas, la seca y la húmeda (Colli, 2011, p. 55). Esta división entre los hombres constituye un tema importante en el pensamiento de Heráclito y el siguiente fragmento lo atestigua:

Y con respecto a esta expresión, que es verdadera, los hombres siempre se han mostrado cortos de inteligencia, tanto antes de prestarle atención como después de haberla escuchado. De hecho, aunque la realidad entera surge en conformidad con esa expresión, todos parecen carecer de experiencia cuando se empecinan en poner a prueba las palabras y acciones que yo mismo trato de explicar separando cada cosa seguir según sus orígenes y exponiéndola tal como es en sí misma. Por otra parte, los demás individuos no se dan perfecta cuenta de lo que hacen estando despiertos, exactamente igual que se olvidan de lo que hacen mientras duermen. (14 [A 9]; Fr. 1)

La primera parte del fragmento nos confirma que la individualidad humana carece de instrumentos para poseer la razón. Sin embargo, sí hay un hombre que posee la razón, el

⁸ El fragmento según Diels-Kranz: “El alma seca es la más sabia y la mejor”

propio Heráclito. Así, la división entre el despierto que es nuestro pensador efesio, el hombre sabio de alma seca y los demás que son incapaces de entender la expresión de éste podemos decir los hombres durmientes de alma húmeda. A propósito de la división entre despiertos y durmientes podemos rescatar los siguientes fragmentos. Primero: “Los que están despiertos tienen un mundo único y común, pero entre los durmientes cada uno se retira a un mundo propio” (14 [A 100]; Fr. 89), el mundo común de los despiertos es el mundo en el que la razón lo gobierna todo, mientras tanto, los durmientes incapaces de comprender esta razón que lo pilota todo a través de todo (14 [A 73]; Fr. 41) se explican el mundo según su capricho. El segundo fragmento: “Obrar y hablar exactamente como los que duermen” (14 [A 96]; Fr. 73) cuyo sentido es justamente hacer un llamamiento para no actuar como ellos. Parece entonces que la división entre los hombres, por un lado, los despiertos y por otro los dormidos, se da en tanto que se preste atención a la razón que gobierna el universo.

Si recordamos que Heráclito piensa que “El espíritu del hombre no posee los instrumentos para conocer, pero el espíritu de dios si lo posee” (14 [A 40]; Fr. 78). Entonces vale la pena preguntar si no es que Heráclito se está contradiciendo, por un lado, dice que el hombre no posee los instrumentos para conocer, entiéndase entender la razón que gobierna al universo, haciendo del conocimiento algo que sólo concierne a los dioses y, por otro lado, habla de que él, un hombre, posee el conocimiento y que lo expresa, aunque los demás no lo entiendan. ¿Acaso Heráclito se está comparando con un dios? En este punto Colli piensa que, justamente, lo que distingue a un despierto y un dormido —un hombre mediocre y otro que se convierte en dios—, es la capacidad de conocer (2011, p. 55). En efecto hay una contradicción, pero no un contrasentido. Puesto que el hombre mediocre no tiene los instrumentos para conocer, pero el dios sí lo posee y hay hombres, como el propio Heráclito, que se convierten en dioses mediante el conocimiento.

Según esto, el conocimiento de la realidad, y de la razón que en ella impera, nos convertiría en dioses. A pesar que Heráclito mencione que hasta ahora ninguno de los hombres le ha entendido, lo que implica que ninguno conoce el mundo común de los hombres sabios, deja abierta la posibilidad a todos para convertirse hacia la sabiduría, que como ya hemos apuntado es equivalente con la divinidad, De lo cual se sigue que, decir hombre sabio, es tanto como decir hombre-dios. En este sentido es que el efesio les vaticina: “Todos los hombres pueden tener la suerte de reconocerse a sí mismos...” (14 [A 50; Fr. 116]). Es decir, que todo hombre tiene la misma posibilidad que Heráclito para

descifrarse a sí mismo (14 [A 37]: Fr. 101) y, entonces, advertir que “Al alma corresponde una expresión que se engrandece a sí misma” (14 [A 10; Fr. 115]). Así las cosas, los hombres pueden acceder a una vida que les es propia y en la cual, en tanto que conocen la razón que lo gobierna todo se asemejarían al intelecto divino que posee inteligencia, dejando así el mundo de las apariencias y los impulsos meramente humanos.

Así, en el pensamiento del Oscuro, en efecto, hay dos tipos de hombres: los durmientes y despiertos o mediocres y hombres-dioses (Colli, 2011, p. 55). También hemos visto cómo piensa que aun nadie más que él ha llegado a ese estadio propio de los hombres. Nadie ha llegado a convertirse en dios mediante el conocimiento, prueba de ello la encontramos en el fragmento ya citado 14 [A 9]; Fr. 1 que podemos reforzar con el siguiente: “De entre todas las teorías que he escuchado, ninguna ha llegado tan lejos como a reconocer que la sabiduría es una realidad aparte de todo lo demás” (14 [A17]; Fr. 108). Sin embargo, creer que el cambio de un estado a otro es imposible, es un error, pues ya hemos hecho notar como es que Heráclito cuando dice que a todos les es posible indagarse a sí mismos y que a todos es común el pensamiento les ha dejado la puerta abierta para que abandonen su letargo y comiencen una vida como hombres dioses.

El paso de hombre mediocre a hombre dios es prácticamente obligado en Heráclito, quien piensa que todo está en un constante movimiento. En este orden de ideas es que el Efesio escribe: “Inmortales mortales, mortales inmortales; vivos en la muerte de aquellos, pero en la vida de aquellos muertos” (14 [A 43]; Fr. 62). Colli piensa que este fragmento evidencia el cambio de la vida mortal a la inmortal, es decir, dejar de lado la existencia meramente humana y mortal, por convertirnos a una existencia divina e inmortal. En este sentido, Colli advierte que no tomemos la muerte en un sentido literal, sino más bien la tematizamos como el acto inicial de un cambio radical y, respecto del tema escribe:

Podría concluirse de aquí que los hombres sólo con la muerte se convierten en dioses, pero hay que tener presente que *thánatos* no significa para Heráclito muerte en el sentido corriente de la palabra, sino cualquier cese de un estado. Un hombre puede durante su vida morir como hombre y nacer dios, y viceversa. (Colli, 2011, pp. 58-59)

Por tanto, debemos entender que si bien Heráclito escinde a los hombres en dos tipos, también deja abierta la posibilidad de que ellos se entiendan a sí mismos como hombres dioses y dejan atrás la vida meramente mortal. Sin embargo, él mismo se desengaña y advierte que la mayoría no desea este tipo de vida, y en este orden de ideas escribe: “De hecho los mejores escogen una sola cosa por encima de todas las demás: la gloria

imperecedera de los mortales. Pero la mayoría se hincha hasta reventar, como las bestias de manada” (14 [A 77]; Fr. 29). Por gloria imperecedera de los mortales, se debe entender la capacidad de atender e investigar nuestra alma y, aunque eso nos reporte la mejor forma de vida, la mayoría, prefiere hincharse hasta reventar, es decir perderse de sí mismos en la satisfacción desmedida de las apetencias corporales.

Parece que con esto es lícito pensar que Heráclito entendía que los hombres podían llegar a ser dioses mediante el conocimiento. Esto le llevó a prestar una atención especial a su interioridad como facultad cognosciente, pues, en ella estriba la igualdad de los mortales con los inmortales. Ahora, siguiendo a Colli es posible sostener otra equivalencia, ésta sería la última verdad del misticismo, a saber, la igualdad entre el mundo y dios (p. 60).

Colli comienza por constatar que el dios se emparenta con la totalidad de lo que aparece que, desde la óptica de Heráclito, son opuestos, cosa que es corroborada por el mismo pensamiento del Efesio:

El dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre, y cambia de la misma manera que el fuego; cuando se extiende mezclado con otros elementos recibe diferentes nombres, según le place a cada uno. (14 [A91]; Fr. 67)

El dios es, entonces, un opuesto y otro, se comporta como el fuego que dependiendo de su mezcla con otros elementos se muestra de una u otra forma. Según Colli esto muestra que Heráclito piensa en un dios que es continuo (*xunón*), en donde su existencia se perpetúa en el cambio de un opuesto al otro (2011, p. 61). Así, por continuo o (*xunón*) debemos entender la relación que hay entre los elementos discretos de la realidad, justo aquellos que Heráclito expone según su realidad constitutiva (14 [A 9]; Fr. 1). Entonces, la divinidad para Heráclito no sólo es inmanente al mundo en el que vivimos, es el mundo mismo.

Colli nos advierte que no debemos ver en Heráclito un misticismo como existió en el Renacimiento en el que se partía de la idea de Dios y luego el mundo se ajustaba a éste. Por tanto, en Heráclito el proceso comienza como un recogimiento, un abandono del mundo exterior para investigarse a sí mismo y en su interior él reencuentra el mundo y con él la divinidad. En este orden de ideas es que entendemos el concepto de «*théos*» en Heráclito como una forma de hablar de la plena personalidad que es el mundo. Así, “La ecuación dios-mundo no es otra cosa que un tinte de personalización que se le da al

mundo, que es concebido como individuo-dios cognoscitivo que tiene la suprema conciencia de los opuestos” (2011, p. 61).

Si el mundo es equiparable con dios o la divinidad y, como hemos mostrado antes, el hombre en su interioridad es equivalente a la divinidad mediante el conocimiento. Entonces, entre el mundo y el alma humana existe también una equivalencia. Según lo apuntado hasta el momento estamos en condiciones de confirmar lo que escribe Colli acerca del súper-individualismo de Heráclito:

Él encontró en su alma, junto a lo húmedo que la mantiene ligada a los intereses humanos, el fuego que la hace elevarse hacia lo alto, encontró algo que él llama fuego, porque es más violento que cualquier otro impulso, porque anula las limitaciones y tiende a expandirse y elevarse en el todo, y es puro y luminoso. Esta es su más verdadera individualidad y debe ser también la más verdadera en sentido absoluto. Por ello llama divino al *éthos* en el hombre, que es esta individualidad más profunda. (2011, p. 62)

Un punto interesante es reconocer que el fuego, principio o «*arché*» del mundo es, también, aquella cualidad interna que le otorga al hombre la capacidad de equipararse con los dioses y de encontrar el mundo dentro de sí. Así, parece que la atención, en cuánto indagación de sí mismo, que Heráclito presta a su interioridad es equiparable con un interés por conocer el mundo, la razón que lo rige y, por agregado, con una indagación de la divinidad. En este sentido, Werner Jaeger escribe que el pensamiento de Heráclito comienza con una serie de consideraciones antropológicas que adquieren dimensiones cósmicas y teológicas y que son inescindibles entre sí (p.178).

En conclusión, Heráclito descubre el mundo y la divinidad ocultos en su interior. A causa de esto se desinteresó, hasta cierto punto, del mundo exterior y con él la política, como lo atestigua su vida misma al derogar su derecho noble en Éfeso en favor de ir a buscarse a sí mismo. Siguiendo lo dicho al principio, esta atención hacia sí mismo puede verse como una conversión, una «*epistrophe*», que implica la idea de un regreso a la interioridad propia del hombre, donde el Efesio reencuentra el mundo y la divinidad. Entonces, este movimiento de conversión y de vuelta a sí mismo comienza con una indagación de su interioridad.

Para Heráclito esta indagación de su alma le muestra que su naturaleza es la misma que la divina, puesto que son continuos en el orden del cosmos. Así, su movimiento de conversión que, en última instancia, es una atención especial hacia sí mismo le posibilitó saber que la naturaleza del hombre está en otro lugar que no es la satisfacción de los

apetitos carnales.⁹ Así, podemos decir que cuando Heráclito dice que ha encontrado dentro de él un fuego que le lleva a estar atento a lo continuo en el mundo, deja atrás su existencia como un hombre dormido, un hombre mediocre de alma húmeda, para convertirse en un alma seca, sabia y, en tanto que posee la sabiduría, divina.

Todo esto, en efecto, nos permite ver que en Heráclito se da una práctica de conversión de su personalidad y de su forma de vida que es llevada desde la vulgaridad y la vida dentro de la mayoría hacia la vida solitaria del sabio. Siguiendo los postulados de Hadot, de lo que se trata es de superar la mera individualidad para alcanzar una individualidad cósmica en la que nos reconoczamos no sólo como partes del todo, sino como el todo mismo. Es posible sostener, entonces, que el pensamiento de Heráclito es la expresión de una práctica de conversión: una transformación de su ser en la que el viejo Heráclito noble muere y renace una nueva personalidad en sintonía con el alma divina y con el mundo. Así, se cumple que el ejercicio del pensamiento en Heráclito no sea, exclusivamente, una tarea teórica de observación del mundo, sino una práctica para elevar a los hombres al plano de lo divino.

Como se vio este movimiento hacia el interior puede entenderse como la conversión a una introspección exacerbada que fuerce a nuestro pensador a la soledad más radical y absoluta. Por ello, cuando se leen los fragmentos de una forma no tan profunda y atenta puede uno llegar a pensar que Heráclito es un misántropo y que, justamente, su objetivo es olvidar de una vez por todas la relación con otros hombres y más con los efesios. Colli está de acuerdo con esto, en líneas generales, pero, particularmente, también advierte que como todo griego Heráclito en un punto cedió ante su impulso político, y fue cuando decidió expresar a los hombres la verdad del mundo de una forma oscura y enigmática, pues él sabía de antemano que no sería entendido (2011, pp. 50-51).

En el siguiente capítulo se precisará la relación política que Heráclito sostuvo con sus conciudadanos, puesto que se da en el terreno de un diálogo con el otro. Con ello nos hemos permitido ver un espectro de los ejercicios espirituales que son aquellos que se practican en conjunto. Sin duda alguna podemos pensar en la contradicción de no querer

⁹ Para sustentar que lo propio del hombre no se encuentra en la satisfacción indiscriminada de los apetitos carnales podemos citar un fragmento que Colli no traduce: “Si la felicidad estuviera en los deleites del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran legumbres (orobios) para comer” (Fr. 4), de lo cual podemos colegir que no es propio llamar feliz a aquel que sólo ha satisfecho sus apetitos corporales, puesto en nada nos diferencia de las bestias y cómo hemos visto a los hombres les corresponde un lugar especial en el cosmos en el que puede ascender a ser un hombre-dios mediante el conocimiento

decir nada a los hombres y, sin embargo, terminar profiriéndoles unas sentencias. Pues bien, en el segundo capítulo se verá cómo es que justo mediante esos fragmentos Heráclito está siendo tan político como le permite su individualidad y cómo mediante el diálogo es que el efesio intenta abrir el camino para que los hombres pasen de ser hombres mediocres y se conviertan en hombres dioses.

Capítulo III: Heráclito: un ciudadano de Éfeso y del mundo

En lo que sigue se intentará mostrar la relación que existe entre Heráclito de Éfeso y su ciudad. En lo que sigue se propondrá a Heráclito como una personalidad política. A simple vista esto contradice lo apuntado en el capítulo anterior en el que, siguiendo la interpretación de Colli, el espíritu de Heráclito era dionisiaco y, por ende, contrario y ajeno a todo interés político. Esta contradicción, como la mayoría en Heráclito, no es fortuita, sino que nace de una percepción errónea de la política. Por tanto, en las siguientes páginas mostraremos cómo es que nuestro pensador griego entendía la política y, por añadidura, cómo la ejercía. Se partirá del supuesto de que es en la ciudad donde un griego ejercita su espíritu para conseguir la excelencia que, en tanto sea un ciudadano libre, le es del todo importante. Para tales fines, recordaremos lo que escribió Giorgio Colli en la introducción de *Filósofos sobrehumanos* acerca de lo político. Asimismo, se recuperará lo escrito por Martin Heidegger en su texto *Heráclito* sobre el tema en cuestión. Así, al finalizar, será posible apreciar cuál es la relación de Heráclito y la ciudad constatando la importancia de ésta en la vida del Efesio.

En el texto de Colli podemos ver un esbozo del panorama griego en la época de estos pensadores —de Anaximandro a Platón—. Colli (2011) no suscribe la distinción temporal —y más o menos arbitraria— que conocemos como filosofía presocrática, que atiende a la razón de que con Sócrates el tema de la filosofía tiene un viraje hacia el hombre. Mientras, los primeros filósofos se ocuparon exclusivamente de la naturaleza (p. 31). En cambio, siguiendo a nuestro filósofo italiano, se puede notar una continuidad, pues los presocráticos también se interesaron, y no en menor grado, por el hombre. Por tanto, si mostramos la relación que tiene Heráclito con la ciudad y, más aún, exponemos en qué términos es posible verlo como un hombre político comprobaremos que la investigación por el hombre no nace o se introduce con Sócrates, sino que ya se encontraba en los mal llamados presocráticos.

Comencemos por exponer qué entendemos por político en el contexto griego. Por tal categoría debe entenderse todo aquel ciudadano libre que expresa su personalidad en el ámbito público. Los ciudadanos que actuaban como educadores eran considerados políticos de una forma especial (Colli, 2011, p. 31). De lo cual se sigue que filósofos y poetas, en tanto que formadores de la espiritualidad de la ciudad, sean tomados por

hombres políticos de una manera especial. Si bien esto es así, no es garantía de que todo filósofo quisiera ser un educador o influir en la espiritualidad de su ciudad y tampoco es garante de que la enseñanza viajará siempre por un vehículo afable y disfrutable. Así, en Heráclito podemos notar al educador desdeñoso y hostil, al hombre solitario que, pese a todo, no deja completamente solos a los efesios, su comunidad. Por el contrario, sus palabras, difíciles y enjuiciadoras parecen, las más de las veces, una severa llamada de atención para sus conciudadanos.

La vida en común es una característica indispensable para nuestro pensador. Esto es así porque el griego concibe al mundo como una ciudad. Pero, en tanto que él se sabe finito, advierte que esta ciudad, el mundo, que es más grande de lo que imagina, no puede estar dispuesta exclusivamente para él. Así, el mundo le pertenece a los dioses (Colli, 2011, p. 32). Esto le permite suponer que tiene una cierta vida en común con los dioses, a un punto tal, que el mismo Heráclito puede a atestiguar que en su morada, frente al fuego de un horno, «también habitan los dioses».

En las palabras de Heidegger (2011) esta comunidad del griego con los dioses, implica saber que lo extraordinario se encuentra oculto en lo ordinario (p. 3). Heidegger presta especial atención al tono de las palabras de Heráclito, y no es para menos, pues, es de las pocas veces en el que el tono de Heráclito es amable e invitador. «También aquí habitan los dioses», estas palabras podrían leerse cómo la enseñanza de un viejo maestro, proferida a unos jóvenes discípulos. Si bien es cierto que, hasta donde sabemos, Heráclito no tuvo discípulos. Esto no nos autoriza a negar en él una actitud pedagógica, de invitación a que los hombres a que, como él, dieran cuenta de su comunidad con los dioses.

Se ha dicho que esta actitud invitadora y amable de Heráclito es más bien la excepción que la regla. La prueba de una actitud más hostil y normal en él la encontramos en la famosa historia llevada a cabo en el templo de Artemis. Se cuenta que Heráclito vociferó, en contra de los efesios, que es mejor jugar a los dados que ocuparse del cuidado de la *polis* (Diógenes Laercio, IX, 3). Se podría estar tentado a interpretar modernamente la situación y pensar que nuestro sabio griego se está declarando un hombre «apolítico», que sólo se mueve en el plano de la «existencia privada» (Heidegger, 2010, p. 31). Sin embargo, esto no es así. Lo único que se ve, en efecto, es la renuncia de Heráclito a hacerse cargo del cuidado de la ciudad y esto no equivale a afirmar que era un hombre ensimismado y, por ende, desentendido de la política.

Heidegger piensa que renunciar a la ciudad, no significa abandonarla. “¿Es más —se pregunta Heidegger (2012)— no es ocuparse de la ciudad el ocuparse de la presencia de los dioses?” (p. 32). Con lo visto anteriormente acerca de la comunidad del hombre con los dioses, puede responderse: el ocuparse de la presencia y cercanía con los dioses es para el griego una forma de manifestar su cualidad política. En este orden de ideas “[...] pensando de modo griego —escribe El filósofo de Friburgo (2012)— el pensador se muestra un hombre «político» en el sentido propio, ciudadano de la cercanía esencial con los dioses” (p. 32). Por tanto, se ha mostrado que un hombre político, como Heráclito, entiende su lugar en el *cosmos*, donde convive con otros hombres, con la *physis* y, también, con los dioses. Por tanto, para él ser ciudadano griego implica jugar un papel especial que se halla entre las cosas mortales y los dioses o las cosas inmortales.

Se ha visto, pues, que para los griegos el hombre que se dedica de una u otra forma a la educación de la ciudad es, especialmente, un hombre político. En ese sentido, parece oportuno que prestemos atención a la relación de Heráclito con la *polis* que, a saber, se dará en este terreno de la educación. Dicho de otra manera, toca mostrar el carácter educador de Heráclito, lo que, en tanto que la educación para el mundo griego es un fenómeno político, nos evidenciará su carácter político.

En el primer fragmento de Heráclito según Diels-Kranz —el 14 [A 9] de Colli— nuestro sabio arremete contra la mayoría: “Y con respecto a esta expresión, que es verdadera, los hombres siempre se han mostrado cortos de inteligencia, tanto antes de prestarle atención como después de haberla escuchado”. La expresión de Heráclito nace en concordancia con el *logos* que lo ordena todo. Así, la expresión del sabio de Éfeso, nacida en concordancia con el *logos*, es enseñanza para los hombres, en tanto que discurso verdadero. Por su lado, los hombres parecen incapaces de «entender» la lección; incapaces de entender la ley, el *logos*, que orienta la expresión particular de nuestro pensador y el mismo orden del mundo. Además, es incomprendida por ellos de manera premeditada, como lo atestigua el siguiente fragmento: “Por eso hay que prestar atención a los elementos contiguos. Y aunque lo contiguo sea la expresión, la mayoría vive como si cada uno tuviera una experiencia separada” (14 [A 13]; 22 B 2). Tradicionalmente este fragmento sucede al 14 [A 9], como primero y segundo, lo cual tiene sentido pues aclara que si bien los hombres escuchan esta expresión («*logos*»), la ignoran, pues piensan que su inteligencia es particular y no compartida y común como, de hecho, lo piensa Heráclito. Así, la enseñanza de Heráclito puede ser vista como un grito enfadado a los efesios: ¡Que

acaso no dan cuenta que todo el mundo tiene un orden y una razón (*logos*) y, que yo, Heráclito, se las comunico sin más!

En consonancia con el fragmento 14 [A 13]; 22 B 2 está el 14 [A 86]; 22 B 34: “El que después de haber oído sigue sin entender, es como si fuera sordo. Así se recoge en lo dicho. «Aunque presente está ausente»”. Con la anterior cita se vuelve patente que Heráclito, como educador, no es exactamente alguien paciente y de palabras benevolentes. Por el contrario, es exigente y violento, en palabras de Rodolfo Mondolfo (1966): un fustigador de la conducta humana (pp. 328-333).

En lo que sigue, veremos que la amonestación que Heráclito hace a las conductas de sus contemporáneos se vuelve del todo clara en los fragmentos donde las actitudes de sus conciudadanos se equiparan con conductas animalescas. Mondolfo sostiene que Heráclito cuando habla de los animales lo hace para fustigar las propensiones bestiales de la mayoría, “es decir [que su objetivo es] realizar una crítica de su vida y de su conducta, que si interesa también al aspecto cognoscitivo, mucho más toca al aspecto ético” (Mondolfo, 1966, p. 329). Partiendo de esta idea, Mondolfo mostrará en Heráclito la actitud de educador que se ha anunciado con anterioridad.

Mondolfo (1969) propone una lectura ética del fragmento: “los cerdos gozan con el fango, mucho más que con el agua cristalina” (14 [A 22]; 22 B 13), acompañado de: “los cerdos se lavan con el cieno, las aves de corral con el polvo y la ceniza” (22 B 37¹⁰). En estos fragmentos Mondolfo piensa muestran lo que conviene a un hombre refinado. Si bien no dice exactamente cómo llegar a ser un hombre refinado, podemos entender que existe una lección cautelar, un llamado a que cada uno de los que escuchan, en tanto que deseen ser refinados¹¹, no se abandonen a la mugre y al cieno. Más complicado es el 22 B 37, en el que Mondolfo rescata que el hombre no es mencionado en este fragmento. Sin embargo, nos insta a suponer que el hombre está allí entendido implícitamente. Según nuestro comentarista, esta ausencia patentiza que el blanco de ataque de Heráclito no es otro que el hombre (Mondolfo, 1966, p.329). Esto es corroborado si entendemos el fragmento 14 [A 21] a-b; 22 B 5, como una continuación:

¹⁰ Este fragmento no es traducido por Colli.

¹¹ A propósito del refinamiento, Werner Jaeger (1933) escribe: “Nobles o vulgares todos los miembros de esta sociedad [la griega] conservan su sello común de decoro en todas las situaciones” (pp. 31-36). Ciertamente Jaeger está hablando de la Grecia homérica. Sin embargo, este afán por el decoro, lo que es propio y el refinamiento parece ser un lugar común en los griegos, pues es posible notarlo en la Odisea con el comentario Jaeger; en Heráclito con el de Mondolfo; en Aristóteles quien, citando a Heráclito, (*Ética Nicomaquea*, IX, 2., 1155 b 14) diferencia los placeres del hombre al de los animales, haciendo que el placer del hombre sea más limpio refinado que el del animal.

Y se purifican embadurnándose con sangre ajena, como el que se revuelca en una ciénaga para purificarse con el cieno. Y a continuación elevan súplicas a esas imágenes de los dioses como si quisieran discutir en el santuario, aunque en realidad no conocen ni a los dioses ni a los verdaderos héroes.

Querer limpiar lodo con lodo y su evidente imposibilidad junto a la idea del refinamiento del hombre y su limpieza, develan la enseñanza aristocrática de Heráclito sobre lo propio del hombre, a saber, la limpieza, el refinamiento y el decoro, que en la cultura griega son constantes desde Homero hasta tiempos de Aristóteles.

En este orden de ideas, Mondolfo también emparentó el Fr. 37 con 14 [A 21] a-b; 22 B 5, donde se clarifica la distinción entre el placer de los hombres y el placer de los animales:

Los cerdos se lavan con el cieno, las aves de corral con el polvo y la ceniza (Fr. 37). Los cerdos gozan con el fango, mucho más que con el agua cristalina (14 [A 22]; Fr. 13). Y se purifican embadurnándose con sangre ajena, como el que se revuelca en una ciénaga para purificarse con el cieno. Y a continuación elevan súplicas a esas imágenes de los dioses como si quisieran discutir en el santuario, aunque en realidad no conocen ni a los dioses ni a los verdaderos héroes. (14 [A 21] a-b; Fr. 5)

Como se muestra el hombre brilla por su ausencia en la sentencia. Sin embargo, no podemos sentirnos menos aludidos. Es decir que, en efecto, como señala Mondolfo, la omisión explícita del hombre nos hace suponerlo implícitamente como en contraposición de las bestias. Así, lo que es propio para ellas, por fuerza debe ser inadecuado para el hombre. Esto es la enseñanza de Heráclito hacia los hombres, al menos, en lo que respecta al lugar del hombre en el cosmos en oposición al lugar que tienen los animales.

Con esto ha quedado claro cuál es la distinción entre hombres y animales. Por ende, vamos progresando en la enseñanza de Heráclito que muestra las cosas según su naturaleza íntima y revela el lugar que le es propio a cada cosa. Así, ya ha quedado claro cuál es el lugar del hombre respecto de los animales. Ahora tocará ver cuál es la relación existente entre hombres y dioses. Para explicitar dicha relación comencemos por recordar los fragmentos 14 [B 1]; Fr. 82 y 14 [B 2]; Fr. 83

... no será que Heráclito tiene razón cuando dice que incluso la mona más graciosa de la manada es fea, si se compara con la raza humana (14 [B 1]; Fr. 82) [...] incluso el más sabio de todos los hombres, si se compara con Dios, será como un mono tanto en cuestión de sabiduría, como de belleza, o de cualquiera otra cualidad (14 [B 2]; Fr. 83).

Aquí se reafirma la superioridad del hombre respecto de los animales que son representados con la figura de la mona. Posteriormente, se pondrá a los dioses respecto del hombre, asemejando a éste con un mono. Entonces, es claro que el hombre tiene un lugar específico en el cosmos. Comparte la mortalidad con los animales, al tiempo que

convive con la divinidad y no es ninguno de éstos. Por el contrario, se encuentra en medio de ambas naturalezas, mortal e inmortal. Recordemos «también aquí habitan los dioses». Por tanto, es notorio que el hombre participa de ambas esferas, la humana y la divina. Mondolfo (1966) ve la conclusión de este asunto cuando Heráclito sentencia: “De hecho los mejores escogen una sola cosa por encima de todas las demás: la gloria imperecedera de los mortales. Pero la mayoría se hincha hasta reventar, como las bestias de manada” (14 [A 77]; Fr. 29). Y si a este fragmento le agregamos el siguiente: “[Entonces] Es difícil luchar contra la vehemencia de la pasión; de hecho, esa actitud lo llevará a lograr cualquier objeto de deseo aun a precio de la propia alma” (14 [A 116]; Fr. 85). La lección, sin duda, termina por proponer que aquello propio del hombre no son los excesos y la satisfacción entera de las pasiones, sino la gloria imperecedera.

De lo anterior se sigue que, el placer máximo de los animales está en la satisfacción de las apetencias corporales. En cambio, el placer del hombre tiene su felicidad máxima en cosas que atañen al espíritu más que al cuerpo. Si bien esto es así, tampoco es que coincida perfectamente con el círculo de los seres divinos, los dioses. Por lo tanto, parece que, la pregunta ineludible es: ¿Cuál es el lugar que le corresponde al hombre? Como es de esperarse, cuando se trata de Heráclito no podemos encontrar una respuesta frontal, clara y distinta. Por el contrario, hablando de este griego toda respuesta la encontraremos después de hacer un ejercicio intelectual, poniendo atención a sus sentencias para poder extraer la enseñanza que ahí yace.

Con todo lo dicho hasta el momento, ya se podría saber algunas cosas. Por ejemplo, en contraste con el exceso, lo propio del hombre será la medida y la austeridad, pues, aunque es conveniente saciar las necesidades del cuerpo, en ellas el hombre no encuentra su placer ni su virtud o excelencia. Pues bien, se infiere que, aquello que es propio del hombre no se cuenta en la realidad corporal. Por tanto, pertenece al aspecto espiritual. En este orden de ideas, “La experiencia de la realidad inmediata es el valor supremo, y la auténtica sabiduría consiste en decir y hacer lo que es verdad, habiéndolo aprendido desde la cuna” (14 [A 15]; Fr. 112). La primera parte de este fragmento permite suponer que aquello propio del hombre, le es dado por la experiencia de la realidad inmediata, esto se corrobora cuando habla sobre la intuición en los siguientes términos: “La intuición no es fuente de una sólida experiencia, porque de ser así, se la habría enseñado por una parte a Hesíodo y a Pitágoras, y por otra, a Jenófanes y a Hecateo” (14

[A 67]; Fr. 40)¹². Ahora entendemos que Heráclito pretendía enseñar a los hombres a abrazar el pensamiento y la sabiduría como la virtud máxima que, si bien, parte de la experiencia de lo inmediato trasciende a dar cuenta del ordenamiento de las cosas. Dicho de otro modo, la enseñanza de Heráclito sobre este punto, es que la experiencia inmediata de las cosas es necesaria para crear conocimiento, pero no es suficiente. Por eso mismo le concede un lugar importante a la intuición. Heráclito piensa que la experiencia de la realidad inmediata se logra gracias a la intuición. También que dicha experiencia de la realidad es el valor supremo para adquirir sabiduría. Pero, igualmente nos advierte que no lo es todo, para nuestro pensador griego el conocimiento de la sabiduría se da inicialmente gracias a esta intuición pero que necesitamos prestarle atención para poder extraer de ésta la sabiduría que buscamos.

Para Heráclito esta enseñanza no puede ser frontal y clara. Puesto que entonces, los hombres no necesitarían pensarla, sino adoptarla y repetirla. Por el contrario, sus palabras deben representar un reto a la inteligencia de aquel que la oye; el que escucha a Heráclito, a fuerza de vivir en el *logos* común, renunciando a su inteligencia privada, deberá ser capaz de entender las difíciles enseñanzas en forma de enigmas de este singular maestro. Por tanto, el enigma constituye un diálogo pedagógico con aquel que sea su interlocutor, puesto que éste se verá forzado a usar su inteligencia para desentrañar el sentido oculto de las palabras del sabio de Éfeso¹³. Esto no puede ser de otro modo, puesto que, si Heráclito accediera a decir claramente todo lo que es propio del hombre, no estaría haciendo pensar a los hombres, sino que demandaría que hicieran algo y, por tanto, que le obedecieran. Así, Heráclito se erigiría en contra del pensamiento libre, lo cual contradice su pensamiento: “Es tremadamente oneroso sentirse oprimido y explotado por los mismos que te subyugan” la traducción de Diels-Krants reza de la siguiente forma: “Es fatiga esforzarse para otros y ser mandado” (14 [A 35]; Fr. 84 b). Claramente Heráclito tiene en especial estima el poder ser libre y no ser mandado. Es posible entender esto como una invitación al pensar por nosotros mismos y no dejar que se nos adoctrine

¹² En *La naturaleza ama esconderse* (1988), la traducción de este fragmento es: “«riqueza de experiencia no enseña a tener una interioridad atenta»” (p. 189). Lo cual logra brindar un poco de ayuda a la cuestión sobre la consecución del conocimiento. Parece que se trata de tener experiencias con el mundo inmediato, pero también de un estado de atención tal, que estas cosas nos revelen las verdades trascendentes del *logos*.

¹³ Decir que en Heráclito existe un diálogo de índole pedagógico no debe entenderse como que los fragmentos pertenecen al género literario del diálogo. Sino que, en este trabajo proponemos que en los fragmentos del Efesio podemos encontrar una suerte de diálogo, pues, al fin de cuentas, éstos son un intento por comunicarse con sus conciudadanos.

de manera externa. Una invitación a pensar todo lo que se nos diga para que podamos discernir lo que es verdad de lo que no.

En conclusión, se ha mostrado que el tono de la expresión de Heráclito permite pensarlo como un maestro, uno, por cierto, no bonachón y amable, sino uno enfadado y desdeñoso. Por tanto, de la construcción de un Heráclito maestro —que se ha inferido sin adentrarnos demasiado en el contenido de su enseñanza— se deduce que sus fragmentos suponen un escucha y un receptor del mensaje, con estos elementos se habla de un diálogo. Es decir, en tanto que Heráclito le habla a otro abre un diálogo. No se trata de que los fragmentos o el libro entero —si es que llegó a existir— haya sido una obra concebida formalmente como un diálogo, sino que al leerlos es imposible no sentirse aludido y, entonces, de alguna forma se dialoga con el texto.

La enseñanza a través de la palabra

Hasta el momento se ha hecho una interpretación de los fragmentos de Heráclito como si éstos fueran un diálogo entre el maestro y sus discípulos. En efecto, hemos resaltado que en los fragmentos que nos quedan de él se nota siempre la intención de ser escuchado por los efesios. Así, hemos erigido a Heráclito como un sabio que tiene algo que decir a los demás. También se señaló que El Oscuro no solamente les lanza palabras sin más a los efesios por el afán de ser escuchado, sino que en sus palabras pretende dejar una enseñanza a quién lo escucha atentamente.

En lo que sigue, haremos una interpretación de este diálogo desde la perspectiva de la enseñanza, para lograr convertir el simple diálogo en un ejercicio espiritual. Para ello, se mostrará qué hace que un diálogo sea un ejercicio espiritual desde la perspectiva de Hadot. Nuestro filósofo francés, explica esto desde dos formas de diálogo distintas, la Socrática y la Platónica. Aquí la resumiremos para poder ver cuál es la idea que tiene Hadot de un diálogo que sirva como ejercicio espiritual. Posteriormente, señalaremos cuáles son los lugares comunes entre el diálogo Socrático y el platónico con el diálogo que nos permitimos ver en Heráclito. Llegados a este punto es plausible proponer el diálogo heraclítico como un ejercicio espiritual que se lleva a cabo en comunidad. Por tanto se trata de un ejercicio que se lleva a cabo en la esfera de la ciudad, lo cual nos ayudará a sostener nuestra interpretación de Heráclito como un ser político.

Pues bien, la primera pregunta que se debe responder es ¿Para Hadot qué hace que un diálogo sea un ejercicio espiritual? El diálogo como un ejercicio espiritual, no es

solamente una conversación; para que pueda ser tomado por un ejercicio de este tipo, debe prometer alguna mejora para aquellos que lo llevan a cabo. Así las cosas, Pierre Hadot (2006) escribe: “Sócrates acosa a sus interlocutores con preguntas [...] que les obligan a prestarse atención a sí mismos, a cuidarse a sí mismos.” (p. 34). En este orden de ideas, el diálogo no enseñará nada nuevo al interlocutor que es interrogado, a lo sumo, lo llevará a admitir que se ha olvidado de sí mismo y, por ende, ha cesado de cuidarse, abandonándose a asuntos intrascendentes en comparación con nosotros mismos. El diálogo socrático es tomado por un diálogo espiritual en la medida en que su objetivo es procurarnos un bien haciendo que postremos la atención en nosotros mismos, antes que en cosas externas y menos importantes.

En este orden de ideas, Alcibíades dice de Sócrates: “Me ha puesto más de una vez en tal estado que no me sería posible seguir viviendo y comportándome como hasta ahora” (Platón, 216a). Esta afirmación es tomada por Hadot para explicitar los requerimientos para que un diálogo pueda ser tomado como terapéutico, a saber, generar un cambio radical en aquel que es cuestionado. “El diálogo socrático se nos aparece pues como un ejercicio espiritual practicado en común y que invita al ejercicio interior. Es decir, al examen de conciencia, a dirigir la atención sobre uno mismo, en pocas palabras, a ese célebre «conócete a ti mismo»” (Hadot, 2006, p. 35).

Según Hadot, este conocerse a uno mismo puede referirse a un estado mental en el que nos damos cuenta de lo imperfecto de nuestro conocimiento. Por tanto, no nos reconocemos como sabios, sino como filósofos; o bien, en nuestro ser esencial, separando lo que nos constituye como hombres de aquello que es un mero accidente; o, quizás, en cuanto a nuestra moral, examinando nuestra conciencia. Sin embargo, parece que el segundo tópico, conocer nuestro ser esencial precisa de una reflexión tal que, forzosamente, se ven implicadas las otras dos. Por tanto, el «conócete a ti mismo», epígrafe o slogan de todo diálogo socrático, muestra el trabajo que cada uno debe realizar en su persona, investigarse a sí mismo en todos los ámbitos, en tanto que somos hombres.

Como se ha hecho notar el diálogo socrático tiene como finalidad última hacer que el interlocutor se cuestione sobre él mismo. Hadot, recordando que la virtud máxima de este ejercicio en común es desplegar una práctica interior, se refiere a esta práctica como un diálogo con uno mismo (Hadot, 2006, p. 35). Esta forma de diálogo es algo que a Sócrates le enorgullece en extremo, a un grado tal que, cuando le preguntaron por la ventaja obtenida por practicar filosofía, éste respondió el poder de conversar consigo mismo (Hadot, 2006, p. 36). De suerte que, todo ejercicio espiritual dialógico supone la

presencia de otro (p. 36). Ya sea que se trate efectivamente de otro o, seamos nosotros mismos, en un íntimo examen de conciencia.

Ahora bien, Hadot (2006) distingue entre diálogo socrático y platónico. El diálogo platónico es modélico, simula de forma escrita un diálogo en el que todos se afanan por conocer la verdad y adoptan tesis contrarias para que sean desarrolladas hasta sus últimas consecuencias. Este diálogo escrito es un ejercicio intelectual, lo que hace que sea espiritual, pues desarrolla la agudeza de nuestra inteligencia. El diálogo platónico se mantiene vivo por el acuerdo que existe entre ambas partes de buscar la verdad. Así, este fervor por la verdad se avivará u opacará en medida que los acuerdos sean propuestos, aceptados, respetados y actualizados por los interlocutores mismos. Es esto, y no otra cosa, lo que dota de vida al diálogo y le impide convertirse en una exposición por parte de uno solo, un monólogo. Así mismo, esta misma razón hace que el ejercicio intelectual del diálogo beneficie al espíritu de quienes lo practican progresando así en sus investigaciones.

En este orden de ideas, el diálogo como ejercicio espiritual, intenta inducir a los interlocutores en una determinada disposición mental de búsqueda de la verdad entre amigos. Si bien es cierto, nunca deja de ser una lucha, amistosa, pero lucha, al fin y al cabo. Es decir, que el convencimiento del otro adquiere el papel de una lucha. Al respecto Hadot (2006) piensa que la enunciación, incluso la demostración, de la verdad es insuficiente para cumplir el objetivo del diálogo, a saber, causar una cierta disposición mental en el interlocutor. Así, nuestro filósofo francés propone el importante papel que juega la dialéctica. La dialéctica, como ejercicio mental y, por tanto, espiritual, parte necesariamente del consenso entre los interlocutores, para adoptar y defender tesis contrarias hasta sus últimas consecuencias en pos no de tener la razón sino, de investigar con otro la verdad sobre el tema en cuestión. Así las cosas, la dialéctica nunca abandona el terreno de la pugna ya sea con otro o con uno mismo. Es en este sentido que:

... lo que cuenta no es tanto la solución de un problema concreto como el camino recorrido para conseguirlo, camino en el cual el interlocutor, el discípulo, el lector dan forma a su pensamiento haciéndolo más apto para descubrir por sí mismo la verdad (Hadot, 2006, p. 38).

Entonces, no se habla de trasmisión de conocimientos mediante el diálogo para que los demás lo adopten sin más. Por el contrario, se trata de entrenarse con otros o consigo mismo para desarrollar la capacidad de generar nuestro propio conocimiento. Por conocimiento propio no pensemos en gestar ideas propias que en nada se parezcan con

las ideas de los demás, sino dar cuenta del principio de las cosas y del mundo, que es común, construyendo así, en conjunto con los demás, un camino a la verdad.

Así, el diálogo platónico es un ejercicio espiritual en dos sentidos esenciales. Primero, conduce a que el interlocutor tenga un cambio o conversión. En segundo lugar, y de acuerdo con Platón, el diálogo que se somete a las exigencias del logos es un ejercicio del pensamiento puro. Por lo tanto, aleja el alma de las distracciones de lo sensible, encaminándola al bien (Hadot, 2006, p. 39).

Por otra parte, dialogar con la obra de Heráclito no es tarea sencilla y, sin embargo, sus fragmentos no dejan de invitarnos a ello. Según Colli (2010), El oscuro es el primero en presentarse como detentor y descubridor de la ley divina, la cual concatena los objetos del mundo de la apariencia, el «logos» (pp. 171-177). Desde este momento, podemos ver lo aristocrático del pensamiento de este sabio, es él el heraldo del logos y con ello, pretende desmarcarse de la mayoría. No obstante, sus palabras intentan hacer conscientes a los hombres de su capacidad para acceder al conocimiento que por el momento sólo tiene él: “El sentimiento es la realidad en la que todas las cosas se relacionan entre sí” (14 [A 14]; Fr. 113)¹⁴, en la misma dirección leemos “Todos los hombres pueden tener la suerte de reconocerse a sí mismos y experimentar lo inmediato” (14 [A 50]; Fr. 116). Existe, entonces, en los fragmentos de Heráclito una genuina invitación al diálogo que genere en los hombres el reconocimiento de su poder para atender al logos. Ahora bien, el diálogo que propone Heráclito, si tiene lugares comunes con el socrático o con el platónico no se parece en nada a la forma en que se realiza. El socrático es un engorroso cuestionamiento donde, en última instancia, se le pide a uno dar cuenta de sí mismo. En cambio, el platónico te va llevando, acompañado en cada paso, por las distintas tesis respecto del tema acordado. Por su parte, Heráclito, lanza flechas, retos mortales, enigmas, a sus escuchas a modo de pruebas. Está claro que la forma de dialogar no es un lugar común entre los tipos de diálogo que aquí tematizamos, puesto que uno usa la pregunta, el otro explicaciones y discursos largos contrapuestos unos con otros y nuestro pensador, Heráclito, utiliza los enigmas. Por tanto, lo que existe en común entre estas formas de diálogo estará en otra parte que no sea en la forma de expresión.

¹⁴ Quizá, si recordamos cómo traduce Diels-Kranz el fragmento se nos haga más claro: común a todos es la inteligencia. Sin embargo, mantenemos la traducción de Colli ya que en ésta el sentimiento de la realidad tiene una relación estrechísima con la inteligencia, como lo atestigua el siguiente fragmento: La experiencia de la realidad inmediata es el valor supremo, y la auténtica sabiduría consiste en decir y hacer lo que es verdad, haciéndolo aprendido desde la cuna” (14 [A 15]; Fr. 112).

En este orden de ideas, la primera similitud que encontramos entre el diálogo socrático y el de Heráclito, se da en torno del conocerse a sí mismo, enseñanza de Sócrates en su tan mentada ironía y está presente en Heráclito: “Al alma corresponde una expresión [logos] que se engrandece a sí misma” (14 [A 10]; Fr. 115)”, en consonancia con este logos del alma encontramos que: “Por mucho que te esfuerces, y aunque recorras todos los caminos, no podrás descubrir los límites del alma: así de profunda es la expresión [logos] que le concierne” (14 [A 55]; 45). Con esto logramos ver la importancia que Heráclito le concede a la *psique*. Pero, para probar la importancia que le concede a conocernos a nosotros mismos, podemos leer: “Todos los hombres pueden tener la suerte de reconocerse a sí mismos y experimentar lo inmediato” (14 [A 50]; 116). Con esto nos permitimos ver lo importante que es para Heráclito la experiencia del autoconocimiento.

El conocerse a sí mismo se funde con la enseñanza de Heráclito sobre el lugar propio del hombre. En efecto, para saber qué lugar nos corresponde según el ordenamiento del logos es preciso que nos conozcamos. Así es como Heráclito pudo separarse del vulgo. No hay que olvidarnos que afirmó que él conoció exactamente cuál era su lugar en el cosmos. Esto es patente cuando dice: “Me indagué a mí mismo” (14 [A 37]; Fr. 101). El conocerse a sí mismo, entonces, jugó un papel importante en el pensamiento de Heráclito. Cuando nuestro efesio dio cuenta de su lugar en el cosmos se supo participe del círculo de los mortales, los hombres, pero también se reconoció cercano a la inmortalidad, los dioses.

Si esto ha de ser así. Cuando Heráclito escribe no puede menos que querer ser escuchado y entendido, aunque sabe de antemano que la mayoría no lo entenderá pues se encuentran dormidos. Por eso mismo la expresión de Heráclito es algo que comenzó con él y que con él alcanzó su cumbre más asombrosa, como reto a la inteligencia de los demás. Cuando se lee a Heráclito, a menudo o prácticamente siempre uno se siente retado por él a entenderlo. Al respecto, Werner Jaeger, (1952) escribió: “Nada, pura y simplemente, hay con que pueda compararse su estilo [...] eficaz por lo incisivo y por su potencia lapidaria de formulación” (p. 113). Por su parte, Colli (2010), señala que “las más excelsas abstracciones y un juego de expresiones oraculares le brindan la profundidad de la que ha partido, por eso mismo su expresión es enigmática” (p. 172). La decisión de Heráclito para comunicar la complejidad del logos lo hace incomprensible —hasta cierto punto— para los hombres. Con esta forma de comunicarse nos permitimos ver en Heráclito un reto a la inteligencia de todos los aquellos que se propongan

escucharlo. Así pues, el enigma, la forma predilecta por la cual se expresa nuestro sabio, se erige como un ejercicio intelectual que permite a los hombres probar su inteligencia.

Así, tanto Colli como Jaeger concuerdan en lo particular de la expresión de Heráclito. Elegir una expresión no practicada hasta el momento, parte de considerar el mensaje como algo que no ha sido dicho ni entendido hasta el momento.

[...] De hecho, aunque la realidad entera surge en conformidad con esa expresión [«logos»], todos parecen carecer de experiencia cuando se empecinan en poner a prueba las palabras y acciones que yo mismo trato de explicar separando cada cosa según sus orígenes y exponiéndola tal como es en sí misma. Por otra parte, los demás individuos no se dan perfecta cuenta de lo que hacen estando despiertos, exactamente igual que se olvidan de lo que hacen mientras duermen (14 [A 9]; Fr. 1).

No se trata de algo ya dicho con anterioridad. El mensaje de Heráclito es del todo nuevo: “De entre todas las teorías que he escuchado, ninguna ha llegado tan lejos como a reconocer que la sabiduría es una realidad aparte de todo lo demás” (14 A 17; Fr. 108). Podríamos ganar algo de comprensión si se complementa esta sentencia con la siguiente: “La sabiduría consiste en una sola cosa: conocer la razón que gobierna la realidad entera por medio de todos sus elementos” (14 [A 73]; Fr. 41). Por consiguiente, se entiende que hasta la llegada de Heráclito nadie ha sido sabio, puesto que no han podido reconocer que el *logos* lo gobierna todo a través de sus elementos constitutivos. Entonces, sus discursos no son en conformidad con el logos, que todo ordena y, por ende, no son más que opiniones de las que deberíamos cuidarnos en extremo, pues no tienen verdad en sus adentros: “[las ideas de los hombres son] juguetes infantiles” (14 [A 42]; Fr. 70). En cambio, Heráclito, sí tiene el discurso verdadero, pues él ha hecho que su discurso nazca en conformidad con el logos (Jaeger, 1952, p. 114).

Heráclito es un sabio que nos aventaja a todos por ser el primero en dar cuenta de la acción del logos. Así, siguiendo a Jaeger, la expresión de Heráclito no es la de un legislador, no es la de un poeta, sino la de un profeta que intenta despertar a los hombres (Jaeger, 1952, p. 114). Para Jaeger (1952), no es posible que Heráclito sea un profeta de la verdad y un maestro al mismo tiempo. Por lo tanto, nuestro pensador alemán no profundiza mucho en esta segunda vía, a saber, que Heráclito es, en efecto, un maestro. Sin embargo, aquí se ha mostrado que, de hecho, en las palabras de Heráclito hay una enseñanza y esto no cancela la posibilidad de que exista un regalo, cosa propia de un profeta. Esto significa que mientras Heráclito nos enseña a orientar nuestra inteligencia en la realidad inmediata que es común a todos, nos regala la explicitación de la ley que lo gobierna todo, es decir nos hace clara la existencia del logos.

El regalo que hace Heráclito a los hombres es, entonces, su palabra en forma de enigma. Su regalo, pues, viene en la envoltura de la guerra y el reto:

Heráclito no escribe para comunicar, para descubrir una realidad oculta o para hacer a otros partícipes del mundo de sus conocimientos; al contrario su palabra lanza un desafío arriesgado provocativo cuajado de enigmas destinado a comprometer el camino de los hombres (Colli, 2010, p. 173).

De esta suerte, el regalo de Heráclito consiste en mostrarnos cuál es la ley del cosmos, a saber, el *logos*. Pero, también —y al mismo tiempo— nos enseña a dirigir nuestra razón por la vía que le es común a todos, la experiencia inmediata que nos brindará la posibilidad de aprehender la actividad del logos. Así, en los enigmas del efesio, vistos como un diálogo —y por tanto, un ejercicio espiritual— encontramos el regalo del profeta y la enseñanza del maestro fundidos en un discurso que nos pide respuesta. Con esto, hemos mostrado cómo es que la palabra de Heráclito puede ser vista como diálogo encaminado a generar transformaciones internas en aquellos que presten verdadera atención a lo que se encuentra en el fondo de sus oraculares palabras. Asimismo, se ha patentado este diálogo con Heráclito como un ejercicio intelectual, debido al reto lanzado en su forma enigmática de escribir.

Con lo dicho hasta el momento, hemos rescatado que los fragmentos de Heráclito suponen un diálogo con sus interlocutores y que, tal diálogo plantea de alguna forma darles una enseñanza. Hemos señalado también la importancia política que tiene el educador para el mundo griego. Por tanto, hemos alcanzado a percibir la razón de que Heráclito nos parezca un hombre político, pues, él planea dar un regalo a los hombres, el nombre de la ley que gobierna el universo. Simultáneamente, planea enseñarles, mediante un enigmático reto, a escuchar este logos que ordena todo y yace en sus palabras. Por tanto, podemos decir que su pensamiento se da, justamente, en el terreno de la *polis*.

Lo dicho por Heráclito, como hemos visto, no se había dicho antes y, por tanto, no es plausible decirlo, sin más, en un lenguaje llano. Por esto, nuestro sabio de Éfeso se decantó por expresarse enigmáticamente, para así retar a los hombres y enseñarles que no es correcto actuar como durmientes (Colli 14 [A 96]; Fr. 73¹⁵). Todo esto nos llevó a poder afirmar que en Heráclito encontramos una enseñanza. Luego, en tanto que enseña algo, es un educador de la *polis*. Así la forma en la que Heráclito se expresó también nos

¹⁵ En la traducción de Diels-Kranz, “No conviene obrar y hablar como dormidos, pues aun entonces creemos obrar y hablar”, es más clara la censura de Heráclito hacia los que actúan como dormidos.

devela su intención política, su afán por ser escuchado por los hombres y, aún más, su perpetua intención de despertarlos.

Ahora bien, en el apartado de *Filósofos sobrehumanos* (2011) Colli tiene una opinión interesante sobre la relación que existe entre Heráclito y la *polis*:

[Para él] la interioridad mística cobra una ventaja tal que la politicidad griega acaba casi completamente reprimida. Lo que escribió, es decir, su acercamiento parcial a los hombres, revela esta posición; de hecho ni logra ni quiere transformar su interioridad mística en objetividad política, y expone sus experiencias al azar, manteniéndolas con las contradicciones propias de lo que es pura interioridad sin ocuparse en absoluto de volverlas claras y accesibles a los hombres (p. 48).

Esta cita nos puede incitar a pensar que para Heráclito la politicidad, y entonces el diálogo, es algo tan denostado que apenas merecería la pena tenerlo en cuenta cuando se estudia a este pensador. Sin embargo, Heráclito intentó salir al mundo de los hombres, a su compañía, aunque tal intento no fue muy ameno y claro. Así, por mucho que pensemos en Heráclito como un pensador solitario y que siente aversión por los hombres no lograremos desembarazarnos de lo contrario, es decir, de su amor a los hombres y sus ganas de comunicarles su mensaje que sería para ellos del todo benéfico para ellos.

Debemos pues reconocer una singularidad en lo que refiere a Heráclito y la *polis*. Por un lado, es un pensador que abandonó un puesto político en favor de su hermano y que aún más recomienda abandonar la ciudad a los niños. En este sentido podemos claramente ver a un personaje que está alejado, o se intentó alejar del mundo de la política. Por otro lado, no deja de intentar hablar a los hombres y enseñarles.

Por esto Heráclito es una personalidad filosófica única para el mundo heleno de ese entonces. Los demás, Parménides, los pitagóricos, Tales, Anaxímenes, Platón, todos incursionaron de una u otra forma en la política de su ciudad. Todos menos Heráclito, él rápidamente cedió su lugar al hermano menor y se retiró a las montañas. Sin embargo,

[...] también él es en el fondo un griego y su separación definitiva de los hombres es para él el máximo heroísmo y la máxima tragedia. Llega de este modo a una tensión interna tal que finalmente no puede resistirse y se ve obligado a decirles algo a sus semejantes, aunque se vengue con la burla y la oscuridad (Colli, 2011, p. 50).

Esto refuerza nuestra tesis, puesto que afirma que a pesar de su intento de alejarse del mundo de la *polis*, Heráclito no lo logró y se vio forzado a decir algo, a salir del aislamiento y a proferir palabras a sus conciudadanos.

¿Cuál es el móvil para aislarse de los hombres y, luego, lleno de enojo y rabia volver? Colli (2011) afirma que no puede ser otro que un amor que se convierte en odio. En el caso de Heráclito su amor a los hombres devino en odio por la mediocridad en la que éstos vivían (p. 52). Si esto es así, nos damos cuenta que no se trata de un odio a

primera vista, por decirlo de algún modo o, más bien, que no siempre fue odio lo que Heráclito sintió por los hombres. Movido pues como un filántropo Heráclito desfallece ante las acciones bestiales de los efesios, lo que lo lleva a aislarlo de ellos.

Posteriormente con sus palabras vuelve a ellos y propone dos tipos de hombres, los que actúan como durmientes y los despertos, estos últimos son capaces de hacerse dioses mediante el conocimiento (Colli, 2011, p. 55). Heráclito piensa que los hombres pueden convertirse en uno o en otro a voluntad. Así lo atestiguan los siguientes fragmentos: “El sentimiento es la realidad en la que todas las cosas se relacionan entre sí” (Colli, 14 [A 14]; Fr. 113¹⁶) y “Todos los hombres pueden tener la suerte de reconocerse a sí mismos y experimentar lo inmediato” (14 [A 50]: Fr. 116). Con esto advertimos que la capacidad de ser un hombre sabio o un simple vulgar es decisión.

De ser cierto que la decisión de ser sabio está en cada uno de nosotros, algo debe permitirlo. En efecto, para Heráclito existen dos principios dentro del alma, lo seco y lo húmedo: “Un alma que se abrase de sed es la más sabia y la más valiosa” (Colli, 14 [A52]; Fr. 118) y “Para las almas, convertirse en agua es la muerte, y para el agua es muerte convertirse en tierra; pero el hecho es que de la tierra brota el agua, y del agua surge el alma” (Colli, 14 [A 53]; Fr. 53). Además de poder leer que en el alma existen tanto lo seco como lo húmedo, podemos notar que lo seco tiene un valor superior para Heráclito (Colli, 2011, p. 62). Por tanto, podemos entender que aquello que nos posibilita ser sabios es qué tanto mantengamos nuestra alma seca. Por el contrario, si nos inclinamos hacia la humedad experimentaremos la actividad del contrario, es decir el alma más ignorante. Empero, no hay que dejarse engañar y sostener que Heráclito sostiene que un alma está enteramente seca o húmeda, sino que a ambas características les concede su lugar en una tensión entre opuestos.

El elemento ígneo del alma es divino para Heráclito. En ese sentido, el alma seca es la que está más cercana a los dioses o lo divino. En ese sentido, el alma seca es lo que demanda en el hombre la superación de la esfera de los mortales. En este orden de ideas Colli (2011) escribió:

...la suma personalidad [de Heráclito] tiende a alejarse de todo, a huir de cualquier forma de comunidad, que en su caso particular en tanto que hombre-Heráclito, que tiende a adecuarse todo cuanto puede a la divinidad y a transformarse en fuego siempre más puro, significa la necesidad suprema de abandonar cualquier contacto con los hombres y renunciar a toda politicidad (p. 64).

¹⁶ La traducción de Diels-Kranz hace más clara la relación entre el pensar y la capacidad de ser dioses por parte de los hombres que piensan: “Común a todos es el comprender”. De hecho, es en este sentido como aparece en el pasaje citado de Colli (2011): “«A todos es común el pensar»” (p. 56).

Vemos entonces, que Heráclito rechazó a la ciudad y la comunidad con los hombres nacida de la idea de una comunidad con los dioses. Este rechazo se queda en el terreno del pensamiento, ya que ningún griego, incluido él, logró sustraerse por completo de la politicidad con los mortales. De hecho, como hemos visto con anterioridad, es posible notar en Heráclito la intención de lograr una comunidad entre mortales y dioses. Por tanto, podemos notar un deseo político que trasciende el terreno del ágora y habla a los hombres en una escala cósmica.

Así, nuestro sabio fracasa en su intento de sustraerse por completo de la esfera de la política, baja a los hombres, sale de sí y lanza, a forma de venganza, sus oscuras, oraculares y enigmáticas palabras. Heráclito “Quiere hablar (*légein*) a los hombres, dice en el inicio de su escrito que les comunica un *lógos*, es decir, una expresión objetiva y universalmente válida de sus experiencias” (Colli, 2011, p. 69). Si pensamos, algo que ya hemos dicho, que los hombres en medida en que lo decidan pueden atender esta expresión de la que Heráclito habla, podemos dar cuenta de la comunidad que plantea nuestro pensador. En efecto, se trata de una comunidad de hombres que entreguen su personalidad a prestar atención de la ley universal del *cosmos*, constituyéndose, así como hombres libres de las vanidades del común de los hombres que no son capaces de sustraerse del ámbito normal de la *polis* (Colli, 2011, p. 71).

Así vemos que la propuesta política de Heráclito es vivir en convivencia directa con lo divino. En este orden de ideas, cuando Heráclito reclama a los efesios abandonar la ciudad y ahorcarse, no está promoviendo un abandono absoluto de la política, sino un vivir la ciudad de una manera distinta a la común y orientar la vida de la ciudad humana limitada con la ciudad infinita que es el mundo y donde habitan los dioses (Colli, 2011, p. 71).

Con lo dicho hasta el momento, se vuelve clara la idea que tiene Colli sobre la postura política de Heráclito. Nuestro comentarista italiano piensa que Heráclito intenta sustraerse del orden de la ciudad vulgar y salir del ámbito de los mortales. Sin embargo, nos equivocaríamos si pensamos que esto lo hace movido por un sentimiento de odio hacia la ciudad. Todo lo contrario, en Heráclito vemos un inmenso amor a los hombres y, por agregado, una necesidad de vivir con ellos en una ciudad que no se abandone a la superficialidad y la vida bestial.

Por tanto, el orden de la ciudad es del todo importante para Heráclito. Él lucha por una ciudad divina e infinita: el mundo, donde somos mortales, hombres y dioses por igual. Si esto es así, vemos claramente que abandonar nuestras ciudades a la tiranía de las

opiniones de los que piensan que tienen un mundo propio es algo inadmisible para nuestro pensador. Por eso mismo, intenta despertar de su sopor a los hombres que piensan que sus opiniones tienen un grado de verdad universal e impedidos por estas opiniones no dan cuenta de la universalidad del *logos* que nos muestra cómo es que debemos llevar nuestra ciudad.

Es muy común pensar a Heráclito como un filósofo de la *physis* o, como se ha dicho en algunos manuales de filosofía, un físico o naturalista despreocupado por la política. Por nuestra parte nos hemos abocado a probar que Heráclito sí pensó en la *polis* y, de hecho, lo hizo de un modo tal que lo podemos considerar como una personalidad política. Para construir la relación que Heráclito tenía con la ciudad, en primer lugar, subrayamos que al escribir sus fragmentos supone a un escucha, lo que lo convierte en alguien que expresa su personalidad dentro del terreno de la *polis*. Pero, aún más, hemos hecho hincapié en que intenta despertar a sus oyentes mostrándoles el camino de los despiertos que viven en un mundo común ordenado por el *logos*. Así pues, se trata de una enseñanza de lo que le es propio al hombre y esto posibilita nombrar a Heráclito como un maestro. Esto es de suma importancia, ya que un griego que influye como formador de la espiritualidad de la ciudad, es decir como maestro, es considerado un hombre político en grado sumo. Por tanto, el primer acercamiento que hemos logrado establecer entre la política y Heráclito, se da en el terreno de la enseñanza.

Posteriormente, rescatamos la importancia que la comunidad tiene para Heráclito. Esto nos llevó a clarificar a qué se siente común nuestro pensador, puesto que él mismo rechaza el verse emparentado con los hombres vulgares de su época. La comunidad de la que hablamos se da en el terreno cotidiano, por consiguiente, sí involucra a los hombres. Paralelamente, también vimos cómo es que Heráclito se miraba como un miembro de lo divino, compartiendo así terreno con los dioses. Colli considera que la ciudad humana está dispuesta a imagen de una ciudad más grande y perfecta, la propia de los dioses, esto es, en última instancia, el mundo. Así pues, es de vital importancia para Heráclito despertar a sus conciudadanos y llevarlos a que se den cuenta de esta cercanía con lo divino, para que abandonen sus infames prácticas de dormidos.

Al respecto de este tema nos hemos detenido en la interpretación que hace Heidegger del pasaje en el que Heráclito invita a unos comensales a pasar a su casa y a no desanimarse pues también ahí habitan los dioses. Siguiendo a Heidegger hemos notado que la comunidad para Heráclito no sólo se da entre los hombres, sino que además coincidimos con los dioses. Esto es, que los dioses habitan el mundo con nosotros,

ocultándose en lo aparente. Por ejemplo, en el fuego y en el utensilio de metal para avivarlo podemos ver a Hefestos, el gran herrero del Olimpo, en el rayo y su luminosidad que aclara todo por un segundo y luego lo vuelve a sumir en la oscuridad podemos ver el actuar de Zeus y así podríamos hacer una larga exemplificación de cómo es que se encontrarían presentes los dioses en el mundo, pero, que basta con éstas. Por todo esto, hemos clarificado que cuando Heráclito piensa en la comunidad, no sólo está pensando en la evidente, que es la *polis* humana, además en esa más importante que permanece oculta, a saber la de los dioses.

También hemos visto como no es posible pensar en Heráclito en los términos de un ciudadano «apolítico». La primera razón es que la conjunción de estas palabras, en el contexto griego, es un contrasentido, pues la categoría de ciudadano sólo se daba a los griegos nacidos en una *polis* y, por tanto, ser ciudadano implicaba ser un hombre político. Pero, Heidegger va más allá y hace notar que un ser apolítico es un individuo atomizado de grado tal que se retrotrae a una existencia privada de toda relación con los otros. Esto no es posible verlo en Heráclito, puesto que en efecto nuestro sabio de Éfeso está ocupado por cuidar de la *polis* divina y de que los hombres reconozcan el lugar de ésta en el mundo.

Habiendo mostrado esto hemos abonado a la concepción de Heráclito como maestro y a su ocupación de la ciudad. Posteriormente, atendiendo la interpretación de Mondolfo sobre los fragmentos en donde Heráclito hace referencia a los animales reforzamos la noción de que Heráclito es un maestro de la *polis*. En estos fragmentos vemos a nuestro pensador griego haciendo un intento por llamar seriamente la atención de los hombres haciéndoles claro que su comportamiento ordinario no es digno de un ciudadano. Por esto es que de forma despectiva equipara a los hombres con las bestias y sus comportamientos indignos para el hombre. Entonces, el lugar del hombre en el *cosmos* no es el propio de las bestias. Pero tampoco es el de los dioses, sino que comparte con ambos, por un lado, la mortalidad con los animales y, por otro lado, con los dioses la capacidad de actuar conforme al *logos*.

Finalmente, hemos mostrado que la enseñanza de Heráclito, no es clara, sino oscura y enigmática; que no está totalmente dada, sino que supone un reto el volverla clara. Por tanto, es claro que no se trata de una doctrina que podamos repetir y aplicar a la vida sin más. Por el contrario, hemos visto que exige un trabajo intelectual para lograr dilucidar su verdadero sentido oculto.

En este orden de ideas, en los fragmentos de Heráclito el lector se ve aludido y en tanto que es así, supone a un oyente que está en posibilidad de entender sus palabras. Por

esto, nos hemos permitido ver en los fragmentos de Heráclito un diálogo. Llegados a este punto tendimos el primer lazo entre la figura de Heráclito y lo que Hadot piensa como ejercicios espirituales. Es decir, qué de las acciones que Hadot tematiza como ejercicios espirituales se encuentran ya en Heráclito.

Hadot no se ocupa de Heráclito. En cuanto se refiere a los helenos Hadot se ocupó de Sócrates, Platón y Aristóteles, estudiando primordialmente el pensamiento helenístico. Por tanto, pensar en encontrar en la obra de Hadot referencias directas a Heráclito es un trabajo poco menos que inútil. Por eso mismo, nos hemos contentado con hacer un recorrido por el pensamiento de Hadot encontrando los lugares comunes que existen con los fragmentos de Heráclito. Así, para hablar del diálogo como un ejercicio espiritual hemos retomado el diálogo socrático y el platónico buscando en estos ejemplos la definición de diálogo espiritual y poder señalar los símiles que existen con nuestra interpretación de los fragmentos de Heráclito como un diálogo.

En cuanto al diálogo socrático hemos notado que la impronta decisiva que tiene radica en girar todo tema de investigación hacia el propio interlocutor, haciendo que éste dé cuenta de sí mismo. Esto podrá resumirse en el conócete a ti mismo y cuida de ti mismo que siempre están presentes en todos los diálogos donde se veía inmerso Sócrates. Por otro lado, en los fragmentos de Heráclito hemos notado la importancia que le concede a este conocerse a sí mismo. Por tanto, en este punto el diálogo socrático y el de nuestro sabio de Éfeso convergen.

Hadot piensa que para que un diálogo sea tomado para un ejercicio espiritual debe prometer alguna mejora para los interlocutores. En este orden de ideas, Hadot pensó que la mejora que promete el diálogo socrático a aquellos que los practican es ganar conocimiento de ellos mismos para que, en efecto, puedan cuidar de sí mismos. Si esto es así y hemos mostrado que tanto en Sócrates como en Heráclito está presente dicho conocimiento. Entonces, fácilmente podemos hacer extensiva la mejora del diálogo socrático a lo que hemos propuesto como el diálogo heraclíteo. Por tanto, la mejora que promete el diálogo heraclíteo es hacer ganar conocimiento sobre nosotros mismos y por esta misma razón es posible tematizarlo como un ejercicio espiritual.

Después Hadot, dice del diálogo platónico que en tanto que es escrito y que adopta la forma de un debate entre tesis opuestas su mejora es un incremento en el pensamiento puro por medio de la dialéctica. Así entendemos por qué Hadot tematiza este ejercicio como un ejercicio del pensamiento puro y, por ende, también es espiritual. Para Platón este ejercicio que ataña al pensamiento puro aleja a los hombres de la tiranía de los

apetitos sensibles, encaminando su alma a un bien ulterior. Como ya hemos señalado esto tiene un correlato en los fragmentos en los que Heráclito compara a los hombres vulgares con animales como algo indigno de nosotros. Así la mejora que promete el diálogo platónico, a saber, mostrar el camino para comportarnos como hombres, está también en Heráclito, lo que corrobora nuestra tesis de que es posible leer los fragmentos de este pensador como un ejercicio espiritual.

En última instancia retomamos lo dicho por Colli, al respecto de la politicidad de Heráclito. Notamos como es que Heráclito intentó dejar el ámbito de la *polis* de los hombres y que fracasó y cedió al impulso de comunicarse con los hombres. Sin embargo, no por esto renunció totalmente a su personalidad y su pensamiento. Por el contrario, encontró la forma de reafirmarlo en la manera enigmática de expresarse.

Así, cuando pensamos en la relación que Heráclito tiene con la ciudad, esto es su politicidad, nos equivocamos si pensamos que es un ser misántropo que intenta abandonar a los hombres y, por ende, a la *polis*. Más bien, como hemos señalado, es un pensador movido por un sentimiento totalmente político, ocupado por llevar a los hombres a que se den cuenta del lugar que le es propio dentro del mundo. Para nuestro pensador griego, los hombres comparten el mundo con los dioses y esto los fuerza a tomar una forma de vida que le sea propia a los hombres que son mortales pero que comparten con los dioses este mundo.

Capítulo IV: Heráclito y su estudio de la naturaleza

En los capítulos pasados se fue construyendo una interpretación de Heráclito desde la postura de los ejercicios espirituales tal como los entiende Pierre Hadot. Primero se investigó la relación de Heráclito consigo mismo desde las dimensiones del cuidado de sí. Con ello, se dio cuenta de la presencia de los ejercicios espirituales individuales en las actitudes de Heráclito respecto de sí mismo.

Después, se abordaron los ejercicios espirituales realizados en comunidad, y, por tanto, en su momento nombramos como políticos. Los cuales se hallan ya presentes en Heráclito en su muy peculiar actitud de maestro de sus coetáneos. Ahora, un tema pendiente sería el estudio de la física como ejercicio espiritual.

Pues bien, Hadot, en un ensayo que versa sobre las *Meditaciones* de Marco Aurelio, se ocupa de hacer una exposición de cómo es que la física puede ser vista como un ejercicio espiritual. En el presente capítulo, y como preámbulo, se tratará de ver qué es aquello que hace que este estudio de la física se convierta en un ejercicio espiritual. Posteriormente, se abordarán las sentencias de Heráclito, así como la voz de distintos intérpretes de éste para mostrar nuestro punto, a saber, que en Heráclito el estudio del mundo o de la naturaleza tiene serias similitudes con aquello que hace que el estudio de la física sea un ejercicio espiritual.

Hadot comienza por reconocer el tono pesimista que se halla en las *Meditaciones* del emperador romano, expresándolo en una meditación Hadot cita: “[...] Lo que ha gozado, pues, de mayor aprecio en la vida, es vacío, podredumbre, ruindad, perros que se muerden mutuamente, pícaros que se pelean entre sí que tan pronto ríen como lloran” (V, 33). Hadot atribuye este pesimismo a la necesidad de mirar y valorar la cosa en sí misma sin ningún agregado que haya nacido de la convención humana. Dicho de otra forma, el aparente pesimismo de Marco Aurelio no es otra cosa que el esfuerzo por mirar las cosas tal cual son en la naturaleza.

Hadot piensa que las *Meditaciones* es un texto que responde a un género literario y cuya finalidad no es la mera exposición de su vida. Las *Meditaciones* pretenden dejar en el autor y el lector una enseñanza de índole filosófica que oriente su vida (2006, p. 116). En este punto se intentará encontrar las similitudes del pensamiento de Marco Aurelio con el de Heráclito. Nuestra pretensión no persigue más que apoyar la tesis en la que se piensa que entre Heráclito y Marco Aurelio, en lo que respecta al estudio de la

naturaleza, existen algunas similitudes, las cuales habilitan el estudio de Heráclito desde la perspectiva de los ejercicios espirituales.

Visto así, ver en el texto un eco de la personalidad de su autor es un error metodológico, pues en estas meditaciones en las que Marco Aurelio, más que quejarse de la vida, pone en práctica varios ejercicios espirituales. Hadot muestra especial interés por aquel que “consiste en hacerse una representación mental exacta, «física», de cosas o acontecimientos” (2006, p. 117). Esta representación mental exacta de la que se habla se ve explicitada en la siguiente meditación:

[...] fijar y describir siempre el objeto cuya imagen se presenta al espíritu, de suerte que le vea siempre lucidamente, tal como es por naturaleza, desnudo, uno bajo diversos aspectos; y decirse a sí mismo su nombre y los nombres de los elementos que lo conforman y en cuáles se desintegrará. (Marco Aurelio, III, 11)

Esta cita invita a pensar en la sentencia que tradicionalmente apertura los fragmentos de Heráclito:

[...] de hecho, aunque todas las cosas surgen de conformidad con este *logos*, ellos se asemejan sin embargo, a los que carecen de experiencia, cuando tratan de experimentar estas palabras y acciones que voy explicando yo, escindiendo cada cosa según su naturaleza trascendente y el manifiesto tal como es. (Heráclito, 14 [A 9]; 22 B 1)

Aunque el tono de ambos pensadores discrepa mucho entre sí, es posible notar en ambos la disposición de representarse las cosas tales cuáles son y de nombrarlas por su verdadero nombre. En otras palabras, tanto en Heráclito como en Marco Aurelio existe una disposición tan fuerte por atender aquello que aparece, el mundo que los rodea, que dicha atención al mundo constituye una decisión metódica que guiará todo su pensamiento.

Ahora bien, el estudio de la física, como ejercicio espiritual no termina en una decisión que oriente todo pensamiento o indagación ulterior. En un segundo momento, se procederá, según Hadot, a hacer una división cuantitativa en partes constituyentes dependiendo de la naturaleza del acontecimiento (2006, p. 118). Esta acción de dividir el acontecimiento en partes constitutivas se aprecia en Marco Aurelio cuando nombra los elementos constitutivos de la cosa. Por otro lado, se encuentra en Heráclito al escindir las cosas en su naturaleza trascendente y manifestarla tal cual es.

La última parte del estudio de la física como ejercicio espiritual versa sobre la relación que tiene la cosa o el acontecimiento con el universo situándola en el flujo causal de éste (Hadot, 2006, p. 118). De suerte tal que se ve implicada una transformación en la valoración de las cosas, pasando de una visión humana y, por tanto, pasional, a una visión cósmica y, se puede decir, racional. En este punto la similitud entre el pensamiento de

Marco Aurelio y Heráclito es impresionante, ambos creen que los hombres se equivocan al valorar sobremanera ciertas cosas. El emperador romano lo expresa de la siguiente forma:

La mayoría de los objetos de que se admira el vulgo se reducen a ciertos géneros universales, a aquellas substancias dotadas de una sola forma y de una naturaleza, [...]. Los hombres de mediana esfera tienden a los seres que poseen alma sensitiva, como los rebaños de ganado mayor y menor. Los hombres de más honor se inclinan a los seres dotados de alma racional, pero no en cuanto es al alma universal del mundo, sino de la que se aplica preferentemente a las artes o a alguna forma de ingenio; o, simplemente, gustan de poseer un crecido número de esclavos. Mas el hombre que aprecia debidamente su alma racional, en cuanto es universal y social, dejado aparte cualquier otro cuidado, procura guardar, ante todo, en su alma aptitudes y movimientos conformes a la razón al bien común; y para que su semejante consiga este fin. (Marco Aurelio *VI*, 14)

Para el caso de Marco Aurelio la manera en que describe las cosas, con aparente pesimismo, está fuertemente marcada por la exigencia de situar todo en una importancia no humana, sino universal.

Para el caso de Heráclito, a diferencia de Marco Aurelio, no existe un pasaje que sintetice el tema por completo. Sin embargo, es posible construirlo rememorando ciertos fragmentos. Por ejemplo, el tema de primar la razón universal sobre el intelecto humano está patente cuando el oscuro escribe:

Y con respecto a esta expresión, que es verdadera, los hombres siempre se han mostrado cortos de inteligencia, tanto antes de prestarle atención como después de haberla escuchado. De hecho, aunque la realidad entera surge en conformidad con esa expresión, todos parecen carecer de experiencia cuando se empecinan en poner a prueba las palabras y acciones que yo mismo trato de explicar separando cada cosa según sus orígenes y exponiéndola tal como es en sí misma... (14 [A 9]: 22 B 1)

Este ha sido uno de los fragmentos más citados dentro de la obra del Efeso. De hecho, ha sido paradigmático y con él se abre un tema muy estudiado en el pensamiento de Heráclito, a saber, la distinción entre hombres despiertos y hombres dormidos. Lo que define a un hombre como despierto es la atención que preste a la razón universal por la cual suceden todas las cosas. Esta idea se ve corroborada si tenemos en mente que para el oscuro “Los que están despiertos tienen un mundo único y común, pero entre los durmientes cada uno se retira a un mundo propio” (14 [A 100]; 22 B 89). Esto mismo se afirma cuando leemos “...los que escuchan no a mí, sino lo que yo digo, la sabiduría consiste en reconocer que todas las cosas son, en realidad, una sola” (14 [A 3]; 22 B 50). Está claro, pues, que para Heráclito los sabios ejercen su pensamiento en la esfera del todo y, por ende, son tematizados como despiertos.

Heráclito también explicita el papel de los durmientes: éstos son los que como hombres desinteresados en el flujo universal de las cosas piensan que poseen una inteligencia propia. En este orden de ideas, el Oscuro escribe: “De hecho los mejores escogen una sola cosa por encima de todas las demás: la gloria imperecedera de los mortales. Pero la mayoría se hincha hasta reventar, como las bestias de manada” (14 [A 77]; 22 B 29). Entonces, es importante reconocer que los mejores constituyen una minoría que no sucumbe ante los apetitos pasionales emparentados con el comportamiento de las bestias.

La mayoría de la que habla el fragmento está compuesta por los dormidos, que a pesar de escuchar las palabras del sabio eligen no atenderlas. Sobre ellos escribe: «El que, después de haber oído sigue sin entender es como si fuera sordo. Así se recoge en el dicho: "aunque presente, está ausente"» (14 [A 86]; 22 B 34). Heráclito también dice: “Los que (ya) duermen son (los) artífices de lo que ocurre en el mundo y ayudan a producirlo” (14 [A 98]; 22 B 75). Llegados a este punto, una breve sentencia clarifica la postura de Heráclito frente a los que considera durmientes: “Obrar y hablar exactamente como los que duermen” (14 [A 96]; 22 B 73), la traducción en la edición de Diels-Kranz reza: “No conviene obrar y hablar como dormidos, pues aún entonces creemos obrar y hablar” (14 [A 96]; 22 B 73). De esto se sigue que para Heráclito el actuar como un durmiente no es algo digno de un hombre, sino que pertenece a la esfera de las bestias.

Así las cosas, hemos visto que para Marco Aurelio el estudio de la física representa una atención a los acontecimientos para aprender a valorarlos en su justa medida y en consonancia con el todo. Esto es lo que, a la vista de Hadot, constituye el interés del emperador filósofo por la física. También hemos visto cómo es que esa atención a los acontecimientos se encuentra en Heráclito y por ello es lícito pensar que en la obra de éste es posible ver su interés por la naturaleza y su estudio como un ejercicio espiritual.

La concepción de la naturaleza de Heráclito es uno de los temas más discutidos e interesantes entre los eruditos. De hecho, podría decirse que es el tema esencial de su pensamiento y que se entrelaza con temas antropológicos y teológicos. Por tanto, el siguiente apartado abordará el mensaje de la divinidad en este mundo, el cual se oculta en la naturaleza.

Ya hemos visto cómo es lo que Hadot piensa como propio del ejercicio espiritual de investigar la física se encuentra en la atención de Heráclito hacia la naturaleza. Ahora, parece pertinente indagar sobre qué es eso que se le muestra a Heráclito en su atención a la *physis*¹⁷. Al respecto de aquello que se muestra a Heráclito en su atención a la naturaleza Heidegger piensa que son los dioses y que, por ello, el sabio de Éfeso se encontraba en una relación de especial cercanía con ellos.

De hecho, Heidegger comienza su libro *Heráclito* (2012) con una reflexión preparatoria basada en dos historias que perduran hasta nuestros días. Al filósofo de la selva negra no le interesa averiguar si las historias son ciertas en el sentido de saber si realmente ocurrieron. Por el contrario, él piensa: «[las historias] Deben llevarnos a reconocer el “evento biográfico” y la “personalidad biográfica” como lo inesencial. Las “historias” llaman nuestra atención sobre el ámbito a partir del cual es dicha la palabra de Heráclito» (Heidegger, 2012, p. 26). Por lo tanto, Heidegger no quiere recrear el perfil psicológico de Heráclito, más bien intenta dar cuenta de los aspectos del pensamiento del Efesio que se manifiestan a través de estas historias.

Por el momento sólo nos abocaremos a la primera historia.

Por ello es necesario no rechazar puerilmente el estudio de los seres más humildes, pues en todas las obras de la naturaleza existe algo maravilloso. Y lo mismo que se cuenta que Heráclito dijo a los extranjeros que querían hacerle una visita, pero que, cuando al entrar lo vieron calentarse frente al horno, se quedaron parados (los invitaba, en efecto, a entrar con confianza, pues también allí estaban los dioses (Aristóteles, *Partes de los animales*, 645a 16-24).

Más adelante nos ocuparemos de la segunda historia. Sobre esta historia se seguirá la interpretación de Heidegger lo que permitirá dar entrada al estudio de la física en el filósofo de Éfeso. Desde el comienzo cita de Aristóteles demarca el contexto de las palabras del efesio, éste es, a saber, que en todo aquello que es obra de la naturaleza hay algo de asombroso y, por tanto, no es prudente rechazar de forma anticipada ni a las creaciones más humildes de la naturaleza.

Heidegger comienza su interpretación retomando justo la actitud de los extranjeros que iban de visita a la casa del pensador y escribe:

¹⁷ *Physis* ha sido un concepto central en la filosofía griega, habitualmente se traduce por «naturaleza» sin ser del todo suficiente, puesto que la *physis* para un griego no es sólo el entorno natural que lo rodea. *Physis* proviene del verbo *phyo* que se traduce como crecer o brotar. Según el pensamiento órfico *Physis* es una de las diosas primordiales, la Madre Naturaleza. Martin Heidegger retoma la palabra en este sentido y la describe de la siguiente forma: “... lo que surge a partir de sí mismo en lo abierto y libre y que, en este surgimiento permanece y aparece, dándose a lo libre en el aparecer, aunque siga siempre siga regla” (2012, p. 46). En el presente trabajo *physis* es aquello que aparece ante nosotros, puesto que así es como Heráclito hace referencia a la naturaleza.

Quienes desean visitar al pensador esperan verlo quizás justo en el instante en que se halla sumergido en la profundidad, todo “pensativo”, no para que ellos sean tocados por el pensar, sino sólo para poder decir que vieron y escucharon a quién es considerado un pensador /2012, p. 17).

Heidegger señala ese interés superficial de la mayoría por ir al encuentro con los pensadores. Ese morbo de verlo «todo pensativo», se desvanece y los deja decepcionados al encontrarlo haciendo algo cotidiano, calentándose frente al horno donde se hace el pan.

En este punto Heidegger más que sólo reconocer la invitación de Heráclito, ve que en la historia hay algo más: un mensaje oculto a simple vista, a saber, la presencia de los dioses. En este orden de ideas el autor de *Ser y tiempo* escribe:

La esencia de los dioses, tal como apareció para los griegos, es precisamente este aparecer en el sentido de un mirar compenetrado hasta tal punto que, atravesándolo y sobrepasándolo, es lo propio extraordinario lo que se expone en la dimensión de lo ordinario. Aquí también, dice Heráclito, junto al horno donde me caliento, actúa lo extraordinario en lo ordinario. (2012, p. 28)

Entonces, según el filósofo alemán, la invitación de Heráclito a entrar a su domicilio, ese «También aquí están presente los dioses» es una invitación al estudio de lo que aparece, de todo aquello que es familiar y que nos rodea. Si es que en lo ordinario se presencia lo extraordinario. Entonces no es muy complicado decir que, en la *physis*, que es todo aquello que crece, nos rodea y a la cual pertenecemos, está presente lo extraordinario.

Es posible sustentar esta hipótesis con el siguiente fragmento: “La experiencia de la realidad inmediata es el valor supremo...” (14 [A 15]; 22 B 112), en esta sentencia es claramente visible que la experiencia cotidiana es realmente importante para Heráclito. Pero, podría pensarse que en este punto hay una contradicción grave cuando recordamos el fragmento: “Ojos y oídos son testigos perversos para [la] gente de carácter grosero” (14 [A 36]; 22 B 107) en la que claramente la vista y el oído son denostados. Sin embargo, no se trata de que estos sentidos sean denostados en sí mismos. Más bien sólo son testigos poco fiables para la «gente grosera», aquellos que anteriormente hemos tratado como durmientes y mayoría. Así, cuando se lee: “A decir verdad, la mayoría de los que se ocupan de tales cuestiones no las perciben automáticamente, incluso si las han percibido directamente, no las reconocen en sí mismas, sino que las presentan a sí mismas en su manera” (14 [A 93; 22 B 17]), se advierte que el problema no está en la vista o el oído sino en la atención que los hombres prestan a éstos.

Así las cosas, mientras para la mayoría la vista y el oído son testigos poco fiables, para Heráclito, en cambio, son confiables en grado sumo y por ello escribe: “Lo que más aprecio es lo que se refiere a la visión, a la audición y al conocimiento directo” (14 [A

23]; 22 B 55). Con ello vemos cómo es que la idea Heidegger de que para Heráclito lo extraordinario se encuentra en lo ordinario, está apoyada por el aprecio que éste tiene por el conocimiento directo.

Hasta ahora se ha hablado de cómo es que la atención que tiene Heráclito en lo ordinario, en la naturaleza, le ha develado la presencia de lo extraordinario, es decir de los dioses. Como ya se ha apuntado, y siguiendo a Heidegger, la estancia de lo extraordinario dentro, u oculto, en lo ordinario se emparenta con la frase “también aquí habitan los dioses” de Heráclito. De suerte tal que, la presencia de los dioses en los fragmentos de Heráclito no es algo al azar, sino más bien un resultado de su estudio de la física. En este orden de ideas, la aparición de los dioses en los fragmentos si bien es limitada, posee un significado profundo en el pensamiento del oscuro, pues no sólo se trata de la figura de los inmortales de su cultura, sino de auténticos seres que actúan y convienen en nuestro mundo.

En el siguiente apartado, se abordará la imagen de Artemisa en el pensamiento de nuestro sabio griego, con ello se persigue dar cuenta de cómo es que lo extraordinario habita en lo ordinario y que Heráclito se sirve de la figura de la diosa para enunciar su actitud frente a la naturaleza. Más aún, en la imagen de Artemisa también se encuentra una referencia a la teoría de los opuestos según la cual se produce nuestro mundo. De suerte tal, que una de las diosas principales en los fragmentos de Heráclito resulta tener una relación íntima con el pensamiento de nuestro autor y no sólo hace referencia a la deidad de Éfeso sin más.

Tras los pasos de Artemisa

Para adentrarnos al estudio de la *Physis* en Heráclito es oportuno reconocer el papel que ocupa una diosa en su pensamiento Artemisa. Lo primero que hay que responder es, según Heidegger, si es que el interés de Heráclito por Artemisa es genuino o circunstancial, habida cuenta de que en Éfeso existía un templo a esta diosa, lo que devela que Artemisa es una diosa especial para los efesios. Nuestro filósofo alemán piensa que, en realidad, la relación que existe entre Heráclito y esta diosa es más que una relación entre un ciudadano y una diosa de la ciudad.

Heidegger comienza por reconocer que Artemisa también recibe el nombre de Diana, lo que devela su especial relación con la caza. La importancia de esto radica en la atención que supone esta actividad. En efecto, cuando hablamos de casería pensamos en

la atención del cazador hacia la presa. Por un lado, esta atención puede ser pasiva, el cazador puede esconderse y aguardar a que su presa aparezca. Pero, si la espera se alarga a un grado tal que el cazador desfallezca y se retire, éste nunca sabrá si es que su presa hizo acto de presencia. En este sentido es posible recordar: “El que no espera lo utópico, jamás llegará a descubrirlo, porque está embotado para la búsqueda y no encuentra ningún camino” (14 [A 63]; 22 B 18), con el cual se hace patente que el pensamiento de Heráclito está marcado por la espera, por la apertura a que algo suceda, en este caso lo utópico o la aparición de la presa.

Por otro lado, la caza también puede referir una búsqueda activa, es decir sacar de sus escondrijos a los animales, el cazador se vuelve un atento espectador del hábitat de su presa, pues espera cualquier señal que le devale la presencia de su premio. En este punto, se puede primero de la actuación de la naturaleza por medio de los animales pues, en efecto, ellos gozan de esconderse y dejar tras ellos rastros, Heráclito dice respecto de la naturaleza: “... le gusta pasar desapercibida” (14 [A 92]; 22 B 123). Es posible decir que en los animales la *physis* devela su acto gustoso de ocultarse y, así, el ocultarse de los animales en realidad se torna algo natural. En un segundo punto, podemos hablar del acto decidido del cazador al permanecer en la estricta atención a la *physis* para percatarse de la presencia de su presa.

Así que, la espera y atención que supone la actividad de la cacería estrecha la relación entre Artemisa, diosa de la caza, y el pensamiento de Heráclito. Ahora es posible advertir que la relación entre Artemisa y Heráclito no puede ser exclusivamente la que nace entre la diosa patrona de una ciudad y un ciudadano de la misma.

Heidegger, también hace notar que a Artemisa le llaman la Φωσφόρος la portadora de luz (2012, p. 45). La relación de Heráclito con la luz también es interesante: “... el rayo impera sobre toda la realidad” (14 [A 82]; 22 B 64), Eugen Fink, en un seminario con Heidegger sobre Heráclito, hace aquí una precisión importante:

El rayo, contemplado como fenómeno natural. Significa la irrupción de un relámpago luminoso en la oscuridad de la noche. Así como el relámpago brilla por segundos y en la claridad de su aparición luminosa muestra el contorno de las cosas, de la misma manera en un sentido más profundo, el rayo hace aparecer la diversidad de las cosas como un conjunto articulado. (2017, p. 13)

Según esto, el rayo muestra el contorno de las cosas por unos segundos, para después sumergirnos de nuevo en la oscuridad. En estos segundos, por míseros que sean, fuimos capaces de estar presentes en el aparecer de las cosas. Así, después de un prolongado tiempo en la penumbra, presenciamos lo imposible. De suerte tal que, la luz del rayo se

muestra como un fenómeno capaz de mostrarnos el mundo circundante. El fragmento de Heráclito, de hecho, le concede al rayo la cualidad de gobernar las cosas.

En este punto es apremiante preguntar cuál es la relación entre el rayo y la diosa Artemisa, ésta como ya hemos apuntado se conoce como la portadora de luz y, precisamente en la interpretación que hace Heidegger del fragmento 14 [A 82]; 22 B 64 el rayo adquiere el papel de la luz que gobierna todas las cosas, de hecho, Heidegger recomienda relacionar el rayo con el fuego (2017, 13). De manera que la luz del rayo está emparentada con la diosa que la porta, quizás esto dote de sentido el fragmento: “Hay una sola cosa que no quiere y, a la vez, quiere ser llamada con el nombre de Zeús, la sabiduría” (14 [A 84]; 22 B 22), el que uno de los dioses más importantes para los griegos, Zeús, se relegado y robado de su rayo por Artemisa la portadora de luz.

Para adentrarse en la idea griega del rayo Heidegger recomienda leer el fragmento: “La sabiduría consiste en una sola cosa: conocer la razón que gobierna la realidad entera por medio de todos sus elementos” (14 [A 73]; 22 B 41), él reconoce que existe una relación entre «la sabiduría» y el rayo. Además de esta relación, el filósofo de la Selva Negra advierte que cuando pensamos el rayo, en el pensamiento de Heráclito, hay que hacerlo teniendo en cuenta el fragmento 14 [A 9]; 22 B 1 y, específicamente la siguiente parte: “[...] De hecho, aunque la realidad entera surge en conformidad con esa expresión...” en la que debemos entender el surgimiento «γίνομένων» en un sentido amplio, no sólo en su contexto animal-vegetativo, sino que.

Si Heráclito piensa —escribe Heidegger—, al hablar de γίνομένων, en γένεσις, no quiere decir con ello «devenir» en sentido moderno, es decir con el significado de un proceso sino que, pensado en griego, quiere decir «llegar a ser», «aparecer como presencia» (2017, p. 17)

Así las cosas, cuando hablamos de génesis en Heráclito debemos entender el surgimiento, no sólo de manera natural, sino en general como las cosas alcanzan a ser y, en ese sentido, se muestran a nosotros.

Ahora bien, se ha dicho que el rayo que lo gobierna todo se corresponde con la sabiduría. Para nuestro sabio efesio, la sabiduría consiste en conocer la razón que gobierna la realidad a través de sus elementos y ésta es la expresión bajo la cual surgen todas las cosas. Si esto es así, podemos entender al rayo como un clarificador que permite percibir el surgir de las cosas en el mundo, de hecho, Fink expresa esto de la siguiente manera: “Al movimiento del rayo que trae a luz las cosas corresponde el movimiento del λόγος que las hace surgir y organiza, gobierna y determina todo” (Heidegger, 2017, p. 19).

Llegados a este punto debemos preguntarnos qué es lo que tiene que ver el rayo con Artemisa. Pues bien, si recordamos que el movimiento del rayo lo hemos entendido como un traer a la luz, en el contexto de un surgir, un aparecer, y tenemos en cuenta que Artemisa es la portadora de luz, es notoria la cercanía entre el rayo y ella, en cuanto portadores de luz. Si el rayo, de forma similar que el *logos*, se encarga de traer las cosas al aparecer y acontecer, entonces es posible que el *logos* o la expresión bajo la cual surgen todas las cosas sea la misma acción de Artemisa. Por tanto, si se es bastante arriesgado en esto, uno podría sugerir que en el fragmento 14 [A 84]; 22 B 32: “Hay una sola cosa que no quiere y, a la vez, quiere ser llamada con el nombre de Zeus, la sabiduría.”, la sabiduría de la que se habla es de la de Artemisa, que gobierna todas las cosas a través de sus elementos constitutivos.

Para Heidegger el juego pertenece a la Φύσις y, en tanto que Artemis es una diosa de la naturaleza este juego le pertenece de una forma singular. Así, la lira de Artemisa, y de su hermano Apolo, representa el juego de cuerdas y éste juego aparece también en el arco cuya acción es muerte. En este orden de ideas

La cazadora —escribe Heidegger— que busca lo viviente, para que éste encuentre la muerte, porta las señales de juego y muerte: lira y arco. Su otra señal, la “antorcha”, es la señal de la muerte como lo que no se desaparece y extingue. (2017, p. 46).

Por tanto, Artemisa es la diosa que se presenta en lo viviente, en la Φύσις. Pero, también es esa diosa que presenta la muerte. Su imagen está marcada por la contradicción entre lo vivo y lo muerto. Artemisa, según Heidegger, es una diosa en la que la contienda, otra diosa de nombre Ἐρις (2017, p.46), está presente.

La relación que Heráclito tiene con Artemisa no es una relación impropia, como la que podría sostener un efesio con la diosa de su ciudad. La diosa de la caza va tras lo viviente para llevárselo, por acto de sus flechas, hacia lo muerto. Por tanto, en su actividad se realiza el juego de la contienda, y en ella surge y reina la diosa Ἐρις.

Artemisa y su hermano Apolo son deidades de primer orden el pensamiento de Heráclito, tan es así que Giorgio Colli apertura el nuevo ordenamiento que da a los fragmentos con el siguiente: “El señor cuyo oráculo reside en Delfos, ni descubre ni esconde, sólo insinúa” (14 [A 1]; 22 B 93). Sobre el arma de Apolo y su hermana, el arco, también escribe Heráclito, que “En realidad, el nombre del arco es «vida», aunque su acción es muerte” (14 [A 8]; 22 B 48), de lo cual se sigue que la contienda y la contradicción marcarán especialmente el pensamiento de Heráclito sobre la naturaleza, cosa que se ve expresada en estos dos dioses como la relación entre la lira y el arco.

De manera tal, que en el arco de Apolo y la relación existente entre lo vivo y Artemisa, subyace una relación de tensión, de contienda, misma que se impondrá en todo el pensamiento de Heráclito. Tan es así, que está contienda entre lo vivo y lo muerto que podemos ver tanto en el arco de Apolo y en la acción de la cazadora Artemisa recibirá su propio nombre, pues, dentro del pensamiento del Efesio *'Epiç*, la diosa de la contienda tiene un lugar especial en lo que respecta al funcionamiento del mundo. De esta manera Artemisa y su acción nos arrojan a hablar de otra diosa y su intervención en nuestro mundo o cosmos.

El surgimiento de la realidad: el juego de los opuestos.

Hemos apuntado que Artemisa es la diosa que busca lo viviente y que su aparecer trae la muerte. Así, nuestra diosa representa uno de los juegos de contrarios elementales en el pensamiento de Heráclito, la relación entre vida y muerte. Pero más aún, la acción de la cazadora Artemisa permite que reine otra diosa en el mundo, la dichosa *'Epiç*, pues en cuanto lo viviente no halle su camino hacia la portadora de luz éste seguirá vivo y la contienda no se llevará acabo. Por ende, el papel de Artemisa es de primer orden en el pensamiento de Heráclito, pues ella, en su cacería, es la encargada de generar la contienda entre lo vivo y lo muerto.

Cuando se habla de contienda en el pensamiento de Heráclito se puede recordar el siguiente fragmento: “*Pólemos* es el padre de rodas las cosas, el rey universal, que presenta a unos como dioses y a otros como hombres, a unos como esclavos y a otros como libres” (14 [A 19]; 22 B 53). Es claro el papel que ocupa la guerra como padre de todas las cosas, esto se confirma cuando leemos: “Y si es necesario que estalle la guerra, y la justicia sea objeto de contienda, y todo suceda según los viejos vaticinios” (14 [A 7]; 22 B 80) en el cual se aclara que la guerra es algo necesario para que suceda la justicia.

Así pues, la guerra ocupa un papel importante en el pensamiento de Heráclito, sin embargo, nosotros no hablamos exactamente de la guerra y la lucha, sino de *'Epiç*. Según Heidegger hay que reconocer que la guerra y la lucha son sólo manifestaciones de la contienda (2012, p. 47). Aquello que debemos pensar cuando hablamos de la contienda es el juego, la relación esencial en la cual se da toda contienda.

Entonces, en el pensamiento de Heráclito el juego es algo esencial. Ahora se indagará sobre el juego que reina sobre la realidad y, en ese sentido ayuda a producirla. Precisamente Colli inaugura un capítulo sobre Heráclito de la siguiente manera: “La

multiplicidad tiene para Heráclito un valor real, no aparente. La afirmación parece paradójica, si se la compara con la concepción habitual, que atribuye al filósofo la teoría del eterno fluir y de la coincidencia de los opuestos” (2009, p. 182). Así el juego no se da en el pensamiento de la coincidencia de los opuestos, sino en la relación entre los opuestos que no terminan por sintetizarse nunca.

Las individualidades que son las partes constituyentes del juego son, de hecho, aquello que Heráclito se dispone a enunciar tal cuales son. Según nuestro comentarista italiano cuando Heráclito escribe:

[...] De hecho, aunque la realidad entera surge en conformidad con esa expresión, todos parecen carecer de experiencia cuando se empecinan en poner a prueba las palabras y acciones que yo mismo trato de explicar separando cada cosa seguir según sus orígenes y exponiéndola tal como es en sí misma... 14 [A 9]; 22 B 1

Deja en claro su intención, que es explicar cada cosa según sus orígenes. En este orden de ideas, Colli concluye: “La finalidad vital del filósofo se expresa en el «que escindo cada cosa según su naturaleza trascendente»; reside en el discernimiento de la realidad según sus elementos discretos constitutivos, a través de la estructura íntima de cada cosa” (2009, p. 182). Entonces, desde el principio vemos que la idea del monismo que termina sintetizando perfectamente a las individualidades esenciales en un solo ser, acabando así con el juego no se sostiene, pues la intención de Heráclito es explicar las individualidades en su esencia y la relación entre ellas.

Más adelante Colli aclara que el campo de la realidad y, por ende, el trabajo de la filosofía, es doble, por un lado, conocer la realidad de las cosas mediante sus elementos constitutivos y otra es expresar esta verdad en una forma estable (2009, p. 184). De hecho, en el mismo fragmento 14 [A 9]; 22 B 1, al principio, aclara que los hombres son incapaces de entender una expresión que relate la verdad sobre la realidad: “Y con respecto a esta expresión, que es verdadera, los hombres siempre se han mostrado cortos de inteligencia, tanto antes de prestarle atención como después de haberla escuchado.”, esta expresión es la de Heráclito, que enuncia cada cosa según cuál es, esa es la labor del filósofo: comprender la realidad y, posteriormente, enunciarla.

Otro punto de apoyo de la multiplicidad lo encuentra Colli en: “Aunque todas las realidades que existen se convirtieran en humo, la nariz no dejaría de reconocerlas como distintas unas de otras” (14 [A 48]; 22 B 7), de donde se sigue que, aunque todo se volviera aparentemente uno, la nariz, es decir un órgano más íntimo, seguiría percatándose de multiplicidad de las cosas (2009, p. 185). Así, estamos una vez más frente al tema de la

apariencia, pues, aunque las cosas parecieran unificarse, una experiencia más íntima y profunda de éstas nos develaría la individualidad de cada cosa.

Se trata, pues, de la individualidad de las cosas. En otras palabras, la multiplicidad de la realidad se devela al hombre en tanto que éste esté atento a una experiencia íntima y personal con la realidad. En este orden de ideas, Colli resalta el famoso fragmento: “A los que se bañan en los mismos ríos se refrescan siempre en aguas diferentes...” (14 [A 44]; 22 B 12) en el que piensa que se habla de una realidad estable, el río, que sería la unidad de lenguaje, para mentar una aquello que, a fuerza de estar más atentos, develaría que las aguas siempre son otras. Lo mismo sucede el fragmento 14 [A 48]; 22 B 7 antes citado, la multiplicidad se devela al hombre en cuanto éste se permita experimentar las cosas que le rodean de una forma íntima y profunda a diferencia de como lo hace la mayoría.

Así, la única diferencia entre los hombres se da dentro de los mismos, mientras unos se manejan desde los estándares de la mayoría y lo que ésta les dicta, otros prefieren ir más allá y seguir profundizando en su vivencia de la realidad. Colli piensa que la experiencia cotidiana, en efecto, es fuente del conocimiento, sin embargo, por sí misma es insuficiente para construirlo, se precisa de una actitud del hombre para extraer de la experiencia sensible lo esencial que nos ofrece (2009, pp. 187-188).

Esto podría clarificar una aparente contradicción entre dos fragmentos. El primero reza: “La intuición no es fuente de una sólida experiencia, porque de ser así, se la habría enseñado por una parte a Hesíodo y a Pitágoras, y por otra, a Jenófanes y a Hecateo”¹⁸ (14 [A 67]; 22 B 40), mientras que en el segundo leemos: “Es necesario que los que aman la sabiduría puedan dar testimonio de muchísimas cosas” (14 [A 102]; 22 B 35). A simple vista parece que Heráclito prima la mucha experiencia y por otro lado la censura y ataca. En realidad, poniendo un poco de atención, los fragmentos se muestran como dos pasos del mismo pensamiento. Pues, la experiencia sensible constituye la fuente del conocimiento, empero, no es suficiente para crearlo. Entonces, la mucha experiencia es una fuente fuerte de conocimiento, pero si no es acompañada por una interioridad interesada y atenta ésta no engendrará conocimiento. Así, estos dos fragmentos más que contradecirse parecen apoyarse en uno con el otro. Por tanto, es igual de nocivo para el

¹⁸ La traducción de Diels-Kranz reza: “La mucha erudición (polimathia) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aun a Jenófanes y Hecateo”, de ella podemos entender que lo que Colli traduce por intuición, se refiere a la mucha erudición de esta traducción. En ambos casos parece referir a la acumulación de experiencias sensibles.

hombre tener un sinfín de experiencias acumuladas, es decir mucha erudición, sin ponerles atención, como no preocuparse por ser hombres experimentados, de las dos formas la generación de conocimiento recae en el hombre y no en las cosas mismas.

Ahora es entendible que para Heráclito la multiplicidad tiene un valor real y que el monismo, que tradicionalmente se le atribuye, no embona del todo con su pensamiento. Sin embargo, las individualidades esenciales de las que hablamos si presentan relaciones entre sí. El Efesio da cuenta de ello cuando escribe: “Los elementos opuestos convergen, pero de sus divergencias brota la más bella armonía; de hecho, la realidad entera surge de la conformación” (14 [A 5]: 22 B 8), en efecto, existe una convergencia entre los opuestos. Pero la realidad surge de las divergencias entre ellos y no de la síntesis de los mismos. Así, el pensamiento de Heráclito se inclina más hacia la multiplicidad que hacia un discurso monista.

Otro paso en el que podemos ver qué tan importantes son los opuestos en el pensamiento de Heráclito es cuando éste escribe:

El dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre, y cambia de la misma manera que el fuego; cuando se extiende mezclado con otros elementos recibe diferentes nombres, según le plazca cada uno (14 [A 91]; 22 B 91)

En este fragmento parece claro que el dios está compuesto de la relación entre opuestos. De hecho, si recordamos a *Pólemos*, la guerra —de quien se dice que es el padre de todas las cosas—, se puede pensar la acción en la que prolifera este dios, a saber, la contienda y la tensión que impera en los opuestos.

Para terminar el tema de los opuestos siempre se puede recordar una de las tantas objeciones que Heráclito les imputa a los poetas:

Y Heráclito critica el verso del poeta: "Ojalá cese la disputa, lejos de los dioses y de los hombres". De hecho, no existiría la armonía si no hubiera agudos y graves, ni habría animales si no hubiera macho y hembra, que son opuestos (14 [A127]).

En la cual está claro que nuestro sabio de Éfeso piensa que los opuestos son piezas fundamentales en la constitución de la realidad.

Así las cosas, se ha visto como para Heráclito es de un orden capital obtener conocimiento directamente de las experiencias del mundo sensible para obtener conocimiento. Sin embargo, éstas no bastan por sí mismas para crear el conocimiento, se precisa de una actitud del hombre, en palabras de Colli, de una interioridad activa, para extraerlo. También hemos visto como la experiencia sensible nos muestra que la realidad, que intentamos unificar en un discurso coherente es múltiple y que es imposible reducirla

a la unidad. De hecho, para el Efesio la realidad se da en la confrontación que libran los opuestos entre sí.

EL papel del conocimiento en el pensamiento de Heráclito.

Giorgio Colli en *Filosofos sobrehumanos* (2009) hace de Heráclito un pensador místico en cuyo pensamiento se hallan en perfecta equivalencia tres términos: dios, mundo y alma (p.52). Si esto ha de ser así, conocer uno de éstos nos llevará, por añadidura, a conocer a los otros dos.

Para sostener la primera equivalencia, aquella que equipara al alma con el mundo exterior, se remite a los siguientes fragmentos: “Para las almas, convertirse en agua es la muerte, y para el agua es muerte convertirse en tierra; pero el hecho es que de la tierra brota el agua, y del agua surge el alma” (14 [A 53]; 22 B 36). En el fragmento se encuentra implícito que aquello que da muerte al alma es el agua, por extensión es posible pensar al alma más cercana al fuego. Pero, aún hay más. Si se lee:

Transformaciones del fuego: primero, el mar; luego, una mitad del mar se convierte en tierra, y la otra mitad se transforma en el hálito de fuego b) La tierra se disipa como mar; y en esa misma expresión se determina la naturaleza que tenía antes de transformarse en tierra. (14 [A31]; 22 B 31)

La primera transformación del fuego es el mar, es entendible que se refiere al agua, igual que en el alma, el fuego encuentra su primera transformación en el agua. De esta interpretación Colli concluye

[...] de modo inequívoco la igualdad entre el alma y el fuego, y dado que para Heráclito el fuego significa el principio de todas las cosas, esta igualdad quiere decir coincidencia entre la interioridad del hombre y el mundo exterior (2009, p. 53).

Así es como se ha consolidado la primera equivalencia, la que existe entre el alma y el mundo exterior. Luego, entonces, el conocimiento del alma, esa indagación infinita, se corresponde con el conocimiento del mundo exterior. En este sentido Heráclito escribe: “Por mucho que te esfuerces, y aunque recorras todos los caminos, no podrás descubrir los límites del alma: así de profunda es la expresión que le concierne” (14 [A 55]; 22 B 45)

La segunda equivalencia existe entre el hombre y dios. Una vez más una parte del fragmento 14 [A 9]; 22 B 1 le da pie a Colli para pensar en esto: “[...] yo mismo trato de explicar separando cada cosa según sus orígenes y exponiéndola tal como es en sí misma...” que en conjunto con el siguiente fragmento: “La sabiduría consiste en una sola

cosa: conocer la razón que gobierna la realidad entera por medio de todos sus elementos” (14 [A 84]; 22 B 32), hacen de Heráclito un sabio que conoce la razón que gobierna el mundo. Por último, el fragmento: “Hay una sola cosa que no quiere y, a la vez, quiere ser llamada con el nombre de Zeús, la sabiduría” (14 [A 84]; 22 B 32), de donde se entiende que el hombre sabio es equiparable a un dios, aunque esto para él resulte hasta cierto punto irrelevante.

En este orden de ideas, la igualdad entre el alma del hombre y dios no se da entre cualquier alma, sino sólo aquella que pertenece al sabio. Así “Heráclito establece una distinción fundamental entre los hombres mediocres y los hombres que se transforman en dioses por el conocimiento” (Colli, 2009, p. 55). Si hemos de seguir a Colli en esto, el conocimiento de las cosas inmediatas según sus elementos constitutivos lleva a los hombres a abandonar la esfera de la mediocridad para alcanzar la gloria que le es propia. El siguiente fragmento: “De hecho los mejores escogen una sola cosa por encima de todas las demás: la gloria imperecedera de los mortales. Pero la mayoría se hincha hasta reventar, como las bestias de manada” (14 [A 77]; 22 B 29) corrobora esto.

Es en este sentido que Heráclito puede decir: “Lo que más aprecio es lo que se refiere a la visión, a la audición y al conocimiento directo” (14 [A 23]; 22 B 55) tradicionalmente se piensa que el Oscuro está aquí contradiciéndose puesto que también escribe: “La intuición no es fuente de una sólida experiencia, porque de ser así, se la habría enseñado por una parte a Hesíodo y a Pitágoras, y por otra, a Jenófanes y a Hecateo” (14 [A 67]; 22 B 40). Sin embargo, estos fragmentos se pueden interpretar como complementarios. Por un lado, el primer fragmento habla del conocimiento proveniente de los sentidos, aquel que nos muestra el mundo directamente, la intuición. La diferencia es la interioridad de la que hemos estado hablando anteriormente, la experiencia del mundo es el sustrato para que el conocimiento germe, pero éste no crecerá por sí sólo necesita de nuestro aliciente, nuestra atención. Es por eso que nuestro sabio puede detestar a Pitágoras y Hecateo, pues para él ellos son meros compiladores de experiencia. En cambio, él mismo Heráclito, busca la experiencia para convertirse en sabio, de suerte que en el siguiente fragmento podemos encontrar una culminación para este tema: “Es necesario que los que aman la sabiduría puedan dar testimonio de muchísimas cosas” (14 [A 102]; 22 B 35).

Colli propone que todo hombre puede convertirse en dios mediante el conocimiento (2009, p. 56), interpretación que apoya en los siguientes fragmentos: “El sentimiento es la realidad en la que todas las cosas se relacionan entre sí” (14 [A 14]; 22

B 113)¹⁹, si entendemos sentimiento no como una afección del alma, sino como la capacidad que tienen nuestros sentidos de ser afectados por el exterior, entonces se puede pensar que el sentido del fragmento se dirige hacia a hacer común a todos la capacidad de sentir el mundo, el otro fragmento: “Todos los hombres pueden tener la suerte de reconocerse a sí mismos y experimentar lo inmediato” (14 [A 50]; 22 B 116). Así todo hombre tiene en sí mismo la potencia de nacer dios mediante el cultivo del conocimiento.

La importancia del cambio de hombre-mediocre a un hombre-dios Colli lo encuentra en el siguiente texto de Heráclito: “Inmortales mortales, mortales inmortales; vivos en la muerte de aquellos, pero en la vida de aquellos muertos” (14 [A 43]; 22 B 62), en que el cambio queda patente: unos viven en la muerte de los otros y viceversa. Aquí también es posible constatar la armonía de los opuestos, puesto que el convertirse en hombre-dios, supone nuestra muerte como hombre vulgar. Pero también es posible decaer y pasar de ser dioses a hombres mediocres, de suerte tal que la tensión entre estos opuestos determina nuestra existencia.

Cuando Heráclito habla a los hombres lo hace de forma oscura y en breves sentencias porque a él no le importa volver su experiencia íntima con su alma, con lo divino y con el mundo un discurso político, en el sentido de público, perfectamente entendible y detallado. El sabio de Éfeso sabe perfectamente que debe actuar en consonancia con la naturaleza, con el mundo, y la razón universal que opera en él. Por eso, siguiendo en ello al dios del oráculo de Delfos Heráclito no descubre, ni esconde, sino que a lo sumo lanza insinuaciones, esperando que los hombres tomen en sus manos las retadoras palabras de éste y lleguen por sus propios medios a la sabiduría.

De manera tal que el conocimiento de la física en Heráclito, devela la acción de nuestros conciudadanos del mundo, los y las diosas. Así las cosas, el estudio de la física, del mundo aparente, lleva al Efesio a dar cuenta de una realidad oculta en lo aparente, usando las palabras de Heidegger, y con ella, el papel del hombre en esta relación entre mortales e inmortales. Por tanto, el estudio de la física, como un ejercicio espiritual no se trata de un mero ejercicio teórico, sino que, representa un estudio práctico, en el sentido griego. Es decir, que este estudio del mundo no es un acto meramente contemplativo, sino que al mostrar el lugar del hombre nos proporciona el conocimiento necesario para llevar nuestra vida como es debido. Esto es, vivir según nuestro papel en el cosmos.

¹⁹ La traducción de Diels-Kranz: “común a todos es la inteligencia”

La física en Heráclito

Hablar de física en la actualidad casi siempre refiere al estudio de las magnitudes y fuerzas que operan en nuestro mundo, abundan las discusiones sobre materia, energía, etcétera, y no hay nada de malo ni reprochable en ello. Sin embargo, con las precisiones que hemos hecho sobre el concepto de *Φύσις* en el contexto griego. Pero, sobre todo en el pensamiento de Heráclito, deberíamos preguntarnos que implica para el Efesio el estudio de ésta.

Pues bien, de la *Φύσις* hemos dicho que es insuficiente traducir por nuestro concepto de naturaleza. La palabra griega tiene en su etimología el verbo «φύω», crecer, de ella se dice que era la diosa Naturaleza. Heidegger, por su parte, entiende la *Φύσις* en este sentido de surgir. En su texto sobre Heráclito escribe de ella: “lo que surge a partir de sí mismo en lo abierto y libre...” (2017, p. 46). Así, todo aquello que surge de sí es algo físico. Para un griego como Heráclito quien dice que también aquí habitan los dioses es del todo natural que éstos sean también materia de estudio cuando hablamos de indagar la *Φύσις*.

El estudio de la física para Heráclito no se inclina hacia lo que hoy entenderíamos como un conocimiento científico del mundo natural, en el recorrido de sus indagaciones físicas él encuentra a la divinidad hablándole y también se halla a sí mismo. Así, el pensamiento antropológico y teológico de Heráclito se haya en sus indagaciones sobre ésta. Por tanto, el tema de la *Φύσις* no es un tema de mera erudición o estudio, sino que se trata de un aspecto vital y que, si no se experimenta, si no se siente, no tiene sentido alguno.

El conocimiento inmediato, como se ha tematizado antes es de orden vital para Heráclito, pero no por el simple hecho de conocer, sino que al aprehenderlo devela la acción de la divinidad. No se trata de una acción trascendente en el que puede reconocer este mundo como obra de entidades metafísicas. Por el contrario, en el mundo el sabio de Éfeso reconoce la acción de los dioses y su presencia en la realidad. Así las cosas, el conocimiento de la naturaleza le permite a Heráclito intuir y descubrir que «también aquí habitan los dioses».

Ahora bien, también este conocimiento le permite a nuestro sabio el indagarse como parte del mundo y, de hecho, encuentra su lugar en el cosmos, la naturaleza de su alma y también su poder, es decir la reconoce que el papel del hombre, puede tratarse de un papel mediocre, que se piense asimismo como autosuficiente y con una inteligencia

propia o, puede entenderse como un ser que mediante el conocimiento alcanza la gloria que le corresponde. Por tanto, se trata de un hombre despierto que se sabe en el mundo, que reconoce su lugar y su poder.

Así las cosas, cuando hablamos de la física en Heráclito podemos advertir que está muy cercana a lo que Hadot propone como un ejercicio espiritual, vale decir, una actividad que ayuda al hombre a mejorarse a sí mismo y, para decirlo con sus propias palabras, aumentar su ser. Por tanto, el pensamiento de Heráclito sobre la física es mucho más que un mero estudio, se trata de crear conocimiento más que obtener información y datos. La diferencia entre el conocimiento y la acumulación de datos es explicada por Byung Chul-Han (2017), la información se vuelve deformadora, incapaz de generar un cambio de conciencia en el ser que la obtiene. Por el contrario, al conocimiento le es intrínseca la transformación de quien se esmera en conseguirlo, gracias a él siempre se entra en la realidad con una nueva visión de la misma, adquiere un nuevo significado (pp. 7-8).

Si recordamos que para Heráclito el conocimiento no es mera acumulación de experiencias o informaciones, sino que además demanda la existencia de un carácter interior de estricta atención al otro. Entonces podemos ver lo mucho que se asemejan las ideas que Han y Heráclito tienen sobre el conocimiento. Así la física, según nuestro sabio heleno no se circunscribe al ámbito de las meras explicaciones informativas. Por el contrario, su práctica lleva al actor a una transformación liberadora que perfecciona su ser para tomar la forma de vida que nos corresponde según el ordenamiento del mundo. Recordemos que, para Heráclito el conocimiento de la realidad manifiesta nos devela la presencia de los dioses y que somos capaces de convertirnos en uno de ellos, dejando atrás nuestra vida como meros vulgares y accediendo a la mayor gloria que nos es permitida según el ordenamiento del mundo.

Concluyendo, el estudio de la física no es una tarea meramente teórica o contemplativa. En ella Heráclito tiene un interés práctico: el descubrimiento de la vida que, en tanto que hombre es propia. Por consiguiente el conocimiento que obtengamos de dicho estudio, no tiene un valor meramente informativo, sino que adquiere una dimensión realmente importante en nuestra vida cotidiana, pues gracias a él es que conseguimos transformar nuestra vida desde la impropiedad de vida propuesta en la ciudad humana hasta la participación en la ciudad divina que es el mismo mundo que nos rodea.

Conclusiones

Para Pierre Hadot los ejercicios espirituales implican una forma de vida que, como ya se ha visto, se emparenta con vivir de una forma filosófica. Esto significa que aplicar a nuestra vida los ejercicios espirituales no es otra cosa que practicar la filosofía. La pregunta que resulta obligatoria es ¿A qué llamamos vivir de manera filosófica? La cuestión acepta más de una respuesta. De hecho, ésta se dará según lo que se entienda por filosofía. Siendo este el caso, Hadot la entiende como una estricta atención al orden de las cosas haciéndote vivir de acuerdo a este orden para conseguir la felicidad, o la imperturbabilidad del ánimo. De tal suerte que Hadot actualiza la concepción que se tenía de la filosofía principalmente en la época helenística. Por tanto, en la presente tesis vivir de forma filosófica se tomó como una actividad de resignificación de un sinfín de prácticas cotidianas que normalmente pasan desapercibidas para los hombres.

En este orden ideas, los ejercicios espirituales exigen una atención especial a las prácticas que normalmente realizamos y por esto constituye un ejercicio de primer orden. Así las cosas, la atención es una rasgo que puede convertir cualquier práctica en un ejercicio espiritual. Por ejemplo, la lectura, uno puede leer tres libros por mes a una velocidad impresionante y, al concluir cada libro, no recordar la trama o los tópicos de éste o bien se puede leer un solo libro, con la atención totalmente enfocada a la problemática que presenta, estar con todo nuestro ser a la espera de aquello que el libro quiere decir y al concluirlo se habrá extraído alguna cosa que será de importancia para nuestra vida que se guardará dentro nuestro como si de oro se tratara. Como es posible notar, la atención que pongamos en la lectura es lo que hace que la mera acción se convierta en un ejercicio espiritual.

Por lo tanto, el vivir de una forma filosófica bajo la óptica de los ejercicios espirituales significa, ante todo, vivir en un estado de continua atención a nuestros actos para que éstos al realizarse otorguen alguna ganancia para nuestra vida. De suerte tal que, la presente tesis procuró hacer una interpretación del pensamiento de Heráclito prestando atención a aquello que él pensaba ganar para sí mismo en todas las prácticas que se dejan ver a través de sus fragmentos.

Uno de los principales problemas que se tuvieron que atender es que el concepto de ejercicios espirituales parece popularizarse en la época del pensamiento helenístico con las escuelas socráticas menores. El mismo Hadot hace referencia principalmente a pensadores de esta época como Epicuro y Marco Aurelio. Sin embargo, él también

explicita que los ejercicios espirituales se hallaban ya en Sócrates. El presente trabajo pretendió mostrar que los ejercicios espirituales, tal como los entiende Hadot, se encuentran ya en Heráclito a pesar de que el concepto de ejercicios espirituales no se encuentre explícitamente en los fragmentos que nos llegan del Efesio.

Así pues, la atención que se presta a los actos cotidianos los convierte en ejercicios espirituales y éstos operan una conversión en aquel que los practica. En este punto Hadot recuerda la división entre los hombres que impera en las filosofías de las escuelas helenísticas. Los cínicos para conseguir la imperturbabilidad de ánimo buscan evitar el mal orientando todos sus actos según lo dicta la naturaleza, ellos juzgan que aquello que corrompe a los hombres son sus propias convenciones y, en ese sentido, abandonan las normas de la ciudad que son las normas de los hombres, proclamando como hombres inauténticos a aquellos que se rigen por las convenciones de la vida en las ciudades. Los estoicos, por su parte, siguen una vía menos regia para la consecución de la virtud moral, es decir que ellos mediante los ejercicios espirituales planean limpiar su pensamiento, su juicio y sus acciones puesto que piensan que el bien y el mal no existen como tal en la naturaleza, sino que habitan en el juicio humano. Así, se distinguen de los vulgares que se entregan a las convenciones humanas que atribuyen el bien o el mal a las cosas y no al propio juicio. En todo caso los ejercicios espirituales representan una conversión del ser que las practica.

Así las cosas, como ya se ha señalado la presente tesis no intenta mostrar que los ejercicios espirituales se encuentran ya en pensadores precedentes a las escuelas helenísticas, aunque el propio Hadot mencione en su obra a estos ejercicios ya se encuentran en Sócrates y Platón, Mejor dicho intentamos interpretar un pensamiento anterior, en este caso el de Heráclito, a través de esta forma de concebir la filosofía como ejercitación espiritual, el objetivo de esto no es encontrar el verdadero sentido de lo que dejó dicho el Oscuro, sino que, a lo sumo, encontrar un camino en el estudio de este pensador que no ha sido muy recorrido y que, sin embargo, nos puede clarificar muchas de las oscuras sentencias de nuestro pensador griego.

Así pues, si de lo que se trata es de hacer una interpretación del pensamiento del Efesio bajo los supuestos de los ejercicios espirituales se tomó la decisión de dedicar un capítulo a cada uno de los tres grandes tópicos de la obra de éste. El primero corresponde a lo que algunos pensadores, como Werner Jaeger llamaron la antropología de Heráclito; el segundo responde al tratamiento de la vida pública en la ciudad del Efesio, pensadores como Rodolfo Mondolfo y Giorgio Colli reconocen aquí un impulso político en nuestro

pensador. El último de los capítulos se encarga de lo que podría llamarse la física de Heráclito, aunque como se verá, y como señaló Heidegger, este estudio de la *physis* dista mucho de parecerse al estudio de la física contemporánea. Este ordenamiento obedeció a una decisión metodológica, pues como ya se dijo en su momento estos tópicos se encuentran íntimamente unidos en el pensamiento del Efesio y no siguen un orden establecido, sino que aparecen ser simultáneos. Así las cosas, en el presente trabajo se mostró que el pensamiento de Heráclito puede ser visto como un solo camino que va desde temas antropológicos y de fuero interno pasando por temas políticos, de la vida en común con otros hombres; hasta el estudio del mundo que nos rodea como física o viceversa.

Una sentencia de Heráclito nos clarifica muy bien el tránsito por su propio pensamiento señalando que “El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo” (14 [A 33]; 22 B 60). No hay nada que nos pueda decir que esta sentencia hace referencia a esto específicamente. Pero, la imagen que nos presenta ilustra a la perfección la naturaleza del pensamiento de Heráclito que se puede recorrer en ambos sentidos y el camino no deja de ser el mismo. La vía que seguimos en esta tesis va del aspecto antropológico de Heráclito hacia su estudio de su física. Esto es tanto como decir que partimos de lo particular hacia lo más general.

Así las cosas, uno de los pilares que descubrimos en el pensamiento antropológico de Heráclito es la atención que prestemos a nosotros mismos. Puesto que, si atendemos a nuestra existencia corporal daremos cuenta que somos mortales y que esto es el rasgo distintivo entre los hombres y los dioses. Al mismo tiempo, se advierte nuestra diferencia con animales y plantas, aquellos seres con los que compartimos la categoría de mortal. Entonces, de pronto, advertimos que nuestro lugar en el mundo no corresponde exactamente a los dioses, pero que tampoco encaja a la perfección con la categoría de mortal. Heráclito deja ver este punto cuando hace comparaciones implícitas o explícitas con los animales en los que siempre parece decirles a sus contemporáneos que no es digno de ellos, hombres, actuar como animales. Por otro lado, también se encarga de ridiculizarlos con comparaciones con los dioses. De estas distinciones que son las más visibles en el pensamiento de Heráclito se puede advertir cuál es el lugar del hombre en el cosmos u orden del universo, a saber, el punto medio entre mortales e inmortales.

Como se vio en el primer capítulo cuando el Oscuro se atiende a sí mismo da cuenta de su lugar en el *cosmos*, en tanto que hombre, como en un punto medio entre mortales e inmortales. Así las cosas, esta atención hacia sí mismo le devela a Heráclito

que el hombre puede vivir de una determinada forma atendiendo la razón que lo gobierna todo y, de esa manera, asemejarse a la divinidad o, por el contrario, puede elegir ignorar esta razón universal y abandonarse a una vida en la que saciemos todos nuestros apetitos como si de bestias se tratase.

En última instancia la atención que prestemos a nosotros mismos nos pondría en condición de llevar a cabo en nosotros mismos una transformación. Colli comenta que para el Efesio gracias al conocimiento que tiene de sí lleva a cabo una transformación que lo lleva del estado más animal hacia un estado divino. Hadot escribió que el filósofo que pone en práctica estos ejercicios espirituales internos, persigue llevar a cabo una transformación de sí en la que se deje atrás el yo individual para formar parte de un todo cósmico. De suerte tal que la conversión que tiene Heráclito, en la que deja tras de sí su incivilidad para participar en el ordenamiento del *cosmos* es muy similar con lo que Hadot tematiza como dejar atrás la existencia individual.

Esta conversión que se lleva acabo sobre uno mismo puede ser tildada como un ejercicio reflexivo, en el sentido de que se trata de una acción que alguien ejecuta sobre sí mismo. En este punto nuestro Heráclito parece haber perdido todo interés en la vida política, por ejemplo, renuncia a gobernar Éfeso, lo que era su derecho; aún más, abandona a los efesios para vivir en la montaña. En una primera instancia se podría decir que la ejercitación espiritual de atenderse a sí mismo mermó todo interés en la vida política. Sin embargo, esto no es del todo cierto, como hemos visto Heráclito abandona su ser individual para vivir dentro de un orden cósmico y dentro de éste se encuentran las ciudades y, por añadidura, los otros hombres, pero también, como él mismo diría los dioses. Pues bien, ya se ha dicho que el conocimiento eleva al hombre al plano de lo divino. Entonces, de alguna forma su vida se volvió común a la de los dioses, quizá por eso les diga a unos extraños que se presentan en su domicilio ‘también aquí habitan los dioses’ y, quizá también, por eso se rumorea que él mismo dejó su libro a los dioses aludiendo a que sólo ellos le entenderían. Estas historias sobre el Efesio permiten dar cuenta de que no se trata que Heráclito abandone del todo la vida política, es decir la vida en común, sólo que la comunidad a la que él alude no es exactamente la humana, sino la divina.

Heidegger comenta que en realidad Heráclito no es un pensador apolítico, que niega y abandona rotundamente la vida con los otros hombres, sino que el Oscuro se devela como un pensador político, pero su vida en común no se circumscribe en la ciudad de los hombres, ésta se cimenta en la comunidad con los dioses. Colli por su parte, piensa

que para Heráclito la política pierde todo interés frente al conocimiento. Sin embargo, el abandono a la política que nuestro pensador griego se propone no se consolida, y se siente, en tanto que griego, movido para hablar a los hombres y el odio con el cual se expresa hacia ellos es efecto de su profunda decepción por la vida que llevan.

Por tanto, parece ser que esta transformación que Heráclito operó sobre sí gracias a atenderse, se asemeja demasiado a lo que Hadot llamó ejercicios espirituales de índole interno. Heráclito habla de este tipo de atención a sí mismo como una suerte de conocerse o indagarse, en este orden de ideas se puede leer: “Traté de descifrarme a sí mismo” (14 [A 37]; Fr. 101), hay que prestar atención que el fragmento comienza con la palabra ‘tratar’ así que no está asegurada su buena culminación, sino que habla de una acción que tiende a la repetición, justamente como un ejercicio. Por último, el mismo Heráclito escribe “Todos los hombres pueden tener la suerte de reconocerse a sí mismos y experimentar lo inmediato” (14 [A 50]; Fr. 116). Y es con este fragmento que es posible salir del fuero interno y hablar de la vida y pensamiento de Heráclito en comunidad con los otros hombres, sus conciudadanos, puesto que hace participe a todos del mismo bien de conocerse a sí mismos y deja por completo a cada hombre la decisión de tomar el camino del autoconocimiento como él lo ha hecho.

Los fragmentos del efesio casi siempre suponen un escucha, es decir que las palabras que éste escribió, la mayoría de las veces, suponen a un lector o, en su tiempo, a un oyente que las atendiese con toda la seriedad que merecen. El primer fragmento que reza: “[...] De hecho, aunque la realidad entera surge en conformidad con esa expresión parecen carecer de experiencia cuando se empecinan en poner a prueba las palabras y acciones que yo mismo trato de explicar...” (14 [A 9]; 22 B 1), permite entender que el Efesio está justamente hablándole a otro u otros y esto es, de alguna manera, una forma de entablar un diálogo con sus conciudadanos. Según Hadot el diálogo es un ejercicio espiritual que se práctica en comunidad y, por tanto, se práctica dentro de la vida común de los hombres, es decir, que es algo inherente a la vida de la *polis*, la ciudad. Por esta razón, en el segundo capítulo del presente trabajo se ha buscado resaltar la característica dialógica de los fragmentos de nuestro sabio griego y mostrar la similitud que existe entre esta característica y los ejercicios espirituales que Hadot clasifica como ejercicios realizados en comunidad.

Uno de los principales problemas que salieron al paso en este momento de la investigación fue la contradicción que surge entre el Heráclito que intenta replegarse y atenderse a sí mismo, abandonando su ciudad e intentando vivir en la montaña. Giorgio

Colli, de hecho, comenta que la personalidad del Efesio es la personalidad más dionisiaca, y debido a esto, contraria a la política del mundo griego antiguo. De hecho, aquí para apoyar esta idea de que Heráclito no tenía consideración alguna por sus conciudadanos se puede rememorar la historia en la que él decide declinar su derecho al trono de la ciudad en favor de su hermano menor, de la misma forma el mismo dice acerca de la ciudad:

Los habitantes de Éfeso, concretamente los adultos, deberían ahorcarse y dejar la ciudad en manos de imberbes por haber expulsado a Hermodoro que valía más que todos ellos juntos y del que decían: entre nosotros no debe sobresalir ningún individuo aislado; y si eso sucede, que sea en otro lugar y que sobresalga en medio de otros (14 [A 117]; 22 B 121).

Aclarando que no siente mucho aprecio por sus conciudadanos quienes decidieron expulsar al mejor de ellos para ser justamente el mejor entre ellos. Otro punto que ayuda a sostener la nefasta actitud de Heráclito hacia los hombres son las expresiones en las que los compara con monos o animales aunado a sus críticas contra ciertos cultos que consideraba indignos de la vida que les era propia en tanto que hombres.

Así vistas las cosas no parece que fuera del interés de Heráclito dialogar con sus conciudadanos los efesios. ¿Cómo, entonces, se puede decir que Heráclito tenía una actitud política?; o, más aún, ¿Cómo proponer que la actitud política de Heráclito puede tener un símil con lo que Hadot entendió como ejercicios espirituales que se llevan a cabo en comunidad? Pues bien, nuestro filósofo francés tematiza este tipo de ejercicio que se realizan en comunidad persigue que todo el que participe obtenga una mejora para su ser. En este orden de ideas, el diálogo es erigido como una de los ejercicios espirituales más importantes que se realizan en comunidad.

Si esto es así, el símil que se pudo notar entre los ejercicios espirituales que se realizan en comunidad y el pensamiento del Efesio se dará en función del diálogo. Así las cosas, en el segundo capítulo de la presente tesis se señaló que los fragmentos de Heráclito tienen un tono en el que siempre se puede sentir que le está hablando a otro. El diálogo que Heráclito intenta entablar en sus fragmentos no parece muy ameno, de hecho, parece una continua ofensa y fustigación para sus conciudadanos. Giorgio Colli dice a este respecto que las palabras oscuras, lo sentencioso de sus fragmentos y lo duro de sus palabras son, en realidad, una venganza para los hombres por no poder abandonarlos a su suerte y tener la necesidad de comunicarse a sus conciudadanos a quienes ama y de quienes, al ver su forma de vida, se siente totalmente decepcionado.

Giorgio Colli comenta que los griegos que se involucran en la educación de sus conciudadanos son especialmente formadores de la espiritualidad de la misma. De suerte tal que un maestro, en el panorama heleno, es una figura de especial importancia cuando se trata de la espiritualidad de la ciudad. Por tanto, el maestro es una persona crucial en el panorama de los ejercicios espirituales que se realizan en comunidad.

El segundo capítulo se abocó a formar la imagen de Heráclito como un maestro, que enseña a través del diálogo. En este apartado se alcanzó a notar que en las palabras del Efesio se esconde una enseñanza cuyo objetivo es mostrar a los hombres cómo opera el *cosmos* y cuál es la vida que les corresponde en tanto que hombres. Al respecto Giorgio Colli menciona que el carácter griego y, por ende, político de Heráclito frustró su plan de retirarse de la vida de la *polis* por completo. Colli menciona que esta actitud de Heráclito que toma en contra de los efesios es un reflejo del intenso amor que tiene por los hombres, es este amor lo que lleva a Heráclito a la decepción al ver la forma en la que sus conciudadanos deciden vivir.

Ahora bien, los ejercicios espirituales que se practican en comunidad son, generalmente, aquellos que se realizan dentro de la ciudad. Así es complicado sostener que Heráclito los llevó acabo, pues se cuenta que él abandonó la ciudad, renegando de la vida en comunidad. Esto es cierto sólo si no se presta atención a aquello con lo que Heráclito se siente común. Heidegger, a este respecto, hace un esfuerzo loable por desentrañar aquello con lo que el Efesio hace comunidad. En un primer instante el filósofo de la selva negra se pregunta ¿Acaso renunciar la ciudad significa abandonarla? Él piensa que no se es así, por el contrario, el abandono de la ciudad humana devela que nuestro sabio griego se sentía en comunidad de algo más que el ámbito humano, a saber, el ámbito divino.

En este punto Heidegger resalta una historia en la que el sabio efesio les dice a unos extranjeros ‘también aquí habitan los dioses’. Para el filósofo de Friburgo es de suma importancia esta cercanía con los dioses, pues gracias a ella Heráclito puede abandonar el cuidado de la *polis* humana. De hecho, si se recuerda que él dejó su libro en el templo de Artemisa, entonces se entiende que la atención que presta a la cercanía que tiene con la divinidad cambia por completo su forma de vivir.

Así las cosas, el mensaje que se logra extraer en los fragmentos de Heráclito tiene que ver con el lugar que ocupa el hombre en el *cosmos* y, por ende, aquello que le es propio. En este orden de ideas se aboca a hablar del mundo y de la vida del hombre en éste. Esto da entrada a hablar no sólo de la forma dialógica de los fragmentos, sino

propriamente del mensaje que el Oscuro planea hacer llegar a los hombres. El mensaje como ya se ha dicho son los resultados de las investigaciones del Efesio sobre la razón que opera y produce el mundo y la cual advierte gracias a la atención que presta a la naturaleza.

Ahora bien, para entender aquello que hace de la física un ejercicio espiritual vimos como Hadot estudió especialmente la obra de Marco Aurelio. En sus *Meditaciones* este autor piensa que hacerse una representación mental exacta de cualquier cosa es hacerse una representación física de ésta. La representación mental exacta de la cosa implica conocerla tal cual es en la naturaleza esto significa, ante todo, eliminar de nuestra representación juicios o valoraciones venidas de la convención humana. Justamente en este punto es donde podemos encontrar una similitud crucial con el pensamiento de Heráclito, pues si se recuerda que él explica y cada cosa tal cual es, se debe entender que la explica según su naturaleza y evita decir de ella las valoraciones humanas. Aún más, Heráclito también presta atención a los elementos que constituyen la cosa de la misma forma que Marco Aurelio atiende de forma especial los elementos constitutivos de cada cosa. De esto se sigue que la actitud de Heráclito sobre la exposición de las cosas tal cual son tiene un correlato con la actitud de Marco Aurelio cuando estudia la física.

Según Hadot, el último paso del estudio de la física como ejercicio espiritual trata de ver la relación de la cosa o acontecimiento con el universo, situándolas en el lugar que le fue asignado por la razón universal. De manera que el interés de Heráclito por el lugar del hombre en el *cosmos* y su cercanía con los dioses bien puede tratarse de un estudio físico del hombre según lo dicho hasta el momento.

Este tipo de atención a las cosas genera en aquel que la práctica una transformación en la que abandona la visión humana, pasional y convencional de las cosas para tener una visión universal orientada según la razón por la cual suceden todas las cosas. Esta transformación en Heráclito se vuelve patente en un sinfín de momentos a lo largo de sus fragmentos, por ejemplo, cuando da cuenta que el hombre no es más que un mono si se le compara con un dios o cuando menciona que lo sabio es hacer caso a la razón que existe en sus palabras y no exactamente a él para poder advertir el mensaje que esconde su discurso.

Como se ha visto anteriormente para Heráclito es de suma importancia reconocer que el lugar del hombre no está tan alejado del lugar que tienen los dioses en el *cosmos*. De hecho, Giorgio Colli piensa que Heráclito como uno de los primeros pensadores místicos del mundo heleno encontró, mediante el conocimiento, una posible

transformación de los hombres en dioses que también podía suceder a la inversa. Una posible prueba de esta transformación como ya se ha dicho es la atención que Heráclito presta a los dioses. Según Heidegger Heráclito da cuenta de la esencia de los dioses griegos que es justamente aparecer en lo ordinario llenando y sobrepasándolo todo hasta el punto de constituir la experiencia de lo extraordinario en lo ordinario.

La transformación del mortal en dios de la que habla Colli se logra mediante el conocimiento que se adquiere de la estricta atención al mundo y de descubrir en él la acción del *logos* que lo gobierna todo a través de todo. Esto es, en palabras de Heidegger, poner atención a lo extraordinario que aparece, oculto, en lo ordinario. De suerte tal, que para Heráclito el estudio de la física le da la oportunidad de llevar a cabo en él mismo una transformación tan radical que lo volvería común a los dioses y así ocupar el lugar que le es propio dentro del *cosmos*.

La cercanía con los dioses es de tal importancia para Heráclito que en su estudio de la física le presta especial atención a Artemisa, puesto que la acción de ésta se encuentra continuamente en la naturaleza. Uno podría preguntarse si se trata de un interés especial por la diosa o si Heráclito la menciona varias veces debido a que ésta es la diosa de Éfeso. Heidegger apuesta por lo primero, para él una prueba de ello es que tanto la diosa de la caza como él presta una atención muy especial a la naturaleza.

Como se vio en el tercer capítulo esta atención puede manifestarse al menos de dos formas. Una paciente, pero alerta, a la espera del acontecimiento esperado como si se tratase de un cazador agazapado que espere el momento exacto en el que su presa pase delante de él para tomar cartas en el asunto. En este orden de ideas Heráclito puede decir que siempre se debe esperar lo inesperado. Por otro lado, la espera puede, en cambio, vivirse de una forma más activa, en la búsqueda, en este sentido hace un especial sentido la atención que presta a la naturaleza que le gusta pasar desapercibida. Por tanto, la atención que prima en el pensamiento de Heráclito es símil con la acción de Artemisa, la diosa de la caza.

A parte de la cuestión de la atención que une a Heráclito con Artemisa, también es posible la cercanía entre la diosa también se da en el ámbito de la luz. Como se notó en este capítulo Heráclito presta una especial atención la cuestión de la luz, sobre todo cuando habla del trueno como aquello que lo gobierna e ilumina todo. El trueno que ilumina todo nos muestra, por un momento, todo el mundo para luego desaparecer volviendo a sumirnos en la oscuridad. Así las cosas, el rayo es aquello que nos permite apreciar lo extraordinario dentro de lo ordinario. Heidegger resalta que Artemisa es la

portadora de luz, como lo dice su sobrenombre y, en este orden de ideas, es la diosa que posibilita la apreciación de lo extraordinario dentro de lo ordinario.

De suerte tal que la cercanía con los dioses, y especialmente con Artemisa se da en un contexto completamente físico. De lo cual es posible concluir que la atención del Efesio hacia la naturaleza le devela el lugar que le es propio al hombre, mismo que es cercano a los dioses. Por tanto, según lo dicho hasta el momento, los dioses para Heráclito no son entidades meramente metafísicas, sino que se relacionan con los hombres, incluso, como ya se ha visto, mediante el conocimiento los hombres pueden convertirse en dioses.

Otro punto de importancia capital en el pensamiento de Heráclito es lo que se ha llamado la teoría de los contrarios. En el capítulo se ha mostrado cómo es que Artemisa representa uno de los contrarios en la dicotomía entre vida y muerte y, es justo de este juego entre lo vivo y Artemisa, quien representa en la muerte, que surge una armonía que permanece oculta y que, según el Efesio, es más bella que la aparente. De hecho, Heráclito deja muy claro este juego de contrarios cuando se refiere al arco, cuya palabra es vida, pero su acción es muerte. De suerte tal que en la misma imagen de Artemisa es posible encontrar en la teoría de los contrarios de Heráclito.

La teoría de los contrarios devela la presencia de otra diosa, "Ερις, la contienda. De inmediato resuena en nuestra mente el pensamiento de nuestro sabio respecto de la guerra, de ella dice que es necesaria para que reine la justicia y que la guerra, en tanto que *Pólemos*, es el padre de todas las cosas. Sin embargo, siguiendo a Heidegger, se notó que la lucha y la guerra son sólo dos manifestaciones de "Ερις y que a ésta le es inherente el juego que es la relación esencial bajo la cual se genera el universo.

Colli piensa que la multiplicidad tiene un valor por sí misma en el pensamiento de Heráclito. En este sentido, nuestro comentarista italiano escribió que lo realmente importante en cuanto a los opuestos se refiere no son su síntesis en una unidad perfecta, sino la relación que existe entre éstos y que produce el mundo que vemos. En el presente trabajo se mostró que el pensamiento de Heráclito no puede ser tildado de ser un sistema monista, debido a que, y siguiendo en esto a Colli, lo que realmente le importa al Oscuro es discernir la realidad según sus elementos constitutivos a través de la estructura de cada cosa.

Así las cosas, la teoría de los opuestos ocupa un lugar central en el sistema de Heráclito, tan es así que incluso el pensamiento antropológico enuncia una relación entre opuestos, como ya hemos resaltado anteriormente el sabio de Éfeso escindía a los hombres en dos grandes grupos. El primero sería aquellos que atienden a la razón

universal y que él nombró los despiertos y el grupo contrario, los dormidos que está conformado por los hombres que deciden ignorar esta razón universal y prefieren creer que poseen una inteligencia propia y un mundo particular. Según nuestro sabio el único despierto es él, sin embargo, concede que todo aquel que decida hacer caso no a él, sino a su discurso que coincide con la razón universal que opera sobre el mundo pasará a ser un hombre despierto. Por tanto, la relación que existe entre los tipos de hombres es, una vez más, una relación de opuestos.

Concluyendo, la contienda impera sobre toda la realidad y pensar que esta se manifiesta únicamente mediante los la guerra y la lucha es una visión demasiado simplificada ya que, como ya se señaló en el presente trago, éstos no son más que dos manifestaciones de la diosa Ἐριç, cuya relación es el juego. De suerte tal que, el juego y el cambio de un opuesto por otro es aquello que produce la realidad y no un monismo perfecto en el que los contrarios terminen sintetizándose en un Uno perfecto sin distinción.

El último gran paso en la física de Heráclito tiene que ver con lo que Colli piensa que es el aspecto místico de su pensamiento. Según nuestro comentarista italiano, dios, el mundo y el alma son términos que se hallan en una perfecta equivalencia, de suerte tal que conocer uno de estos forzosamente te llevaría a conocer los otros dos, de hecho a este respecto podemos recordar las palabras de Heráclito: “El camino tanto hacia arriba como hacia abajo es uno solo y siempre el mismo” (14 [A 33]; 22 B 60), en donde se da a entender que no importa por donde se comience, el camino es el mismo y terminarás en los mismos lugares, para nuestro caso es indiferente comenzar por explorar el mundo, a dios o al alma, ya que es el mismo camino y de cualquier forma se acabará por intuir la equivalencia entre estos tres términos.

Así las cosas, para nuestro sabio de Éfeso es de vital importancia conocer la equivalencia entre el mundo mediante la física; la divinidad, que en palabras de Jaeger sería teología y; el alma humana que sería la antropología del pensamiento de Heráclito. Adquiriendo este conocimiento se reconoce que el lugar del hombre sería justamente convertirse en dios, que el alma que posee es equivalente, según Colli a la de los dioses. Si esto es así, el conocimiento de la física, de la divinidad y de uno mismo constituye al hombre como un despierto, en palabras del Colli, esto sería tanto como convertirse en un dios mediante el conocimiento.

Ahora estamos en posición de poder decir la interpretación del pensamiento de Heráclito a través de los ejercicios espirituales se sostiene. Al principio de este trabajo se

apuntaba que, tal vez, el principal problema era el anacronismo que existe entre los ejercicios espirituales y el pensamiento del Oscuro. En efecto, es anacrónico decir que los ejercicios espirituales existen ya en el pensamiento de Heráclito. Sin embargo, usar estos ejercicios como una herramienta metodológica permite crear lazos entre fragmentos que en un inicio parecían inconexos brindando así una interrupción con una coerción que facilita la comprensión del pensamiento del efesio y que abona una senda no muy explorada al estudio de nuestro pensador griego.

Además, cabe destacar que, en la filosofía estoica, pilar en el pensamiento de los ejercicios espirituales, constantemente se hace referencia a Heráclito. Esto no quiere decir que los estoicos comprendieron a la perfección el pensamiento del Efesio. A lo sumo es posible decir que aquello que el pensamiento posterior a Heráclito nombró como ejercicios espirituales se encontraba ya en Heráclito, aunque el término aún no haya sido acuñado.

En conclusión, no deja de ser un anacronismo decir que en el pensamiento de Heráclito se inscribe en la tradición de los ejercicios espirituales. Sin embargo, es posible y enriquecedor respecto de este pensador hacer una interpretación de sus fragmentos bajo la perspectiva de tales ejercicios. Esto es posible debido a que la concepción que existe en los ejercicios espirituales respecto de la filosofía es común con la que se encuentra en el pensamiento de Heráclito de Éfeso.

Bibliografía

- Chul-Han, B., (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Colli, G., (2009) *La naturaleza ama esconderse*. México D.F.: Sexto piso.
- _____. (2010). *La sabiduría griega III*. Madrid: Trotta.
- _____. (2011). *Filósofos sobrehumanos*. Madrid: Siruela.
- Empírico, S. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Daraki M. y Romeyer-Dherbey, G (1996). *El mundo helenístico: cínicos estoicos y epicúreos*. Madrid: Akal.
- Laercio, D (2010). *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid: Lucina.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Heidegger, M., (2012), *Heráclito*. Buenos Aires: El Hilo de Aridadna.
- Fink, E. y M. Heidegger (2017). *Heráclito*. México D.F.: FCE.
- Mondolfo R. (2ª ed, 1971). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México D.F.: Siglo XXI.
- Werner, J. (1945). *Paideia los ideales de la cultura griega*. México D.F.: FCE.
- _____. (1952). *Teología de los primeros filósofos griegos*. México D.F.: FCE.