

## **SOBRE LA NECESIDAD INELUCTABLE EN HERÁCLITO Y ESQUILO**

**ON THE INELUCTABLE NECESSITY IN HERACLITUS  
AND AESCHYLUS**

**Gustavo Fernández Pérez**  
*IES. María Zambrano (El Espinar)*

**Resumen:** *En las tragedias de Esquilo abundan motivos que atraviesan también los fragmentos de Heráclito: la ley eterna del cosmos, la justicia de Zeus, la inestabilidad de los asuntos humanos, la admonición a la medida, la distancia entre dioses y hombres, o la identidad de los opuestos. El propósito de este trabajo es hilvanar unas notas al respecto, prestando especial atención al himno a Zeus del Agamenón de Esquilo.*

**Palabras clave:** *Heráclito, Esquilo, ley divina, sabiduría, prudencia.*

**Abstract:** *There are motifs in Aeschylus' tragedies that also run through Heraclitus's fragments: the eternal law of the cosmos, the justice of Zeus, the instability of human affairs, the admonition to measure, the distance between gods and men, or the identity of opposites. The purpose of this paper is to outline some notes in this regard, paying special attention to the hymn to Zeus from Aeschylus' Agamemnon.*

**Keywords:** *Heraclitus, Aeschylus, divine law, wisdom, prudence.*

## 1. INTRODUCCIÓN: EL PRINCIPIO ÚLTIMO DETRÁS DE LA REALIDAD

Esquilo es el poeta de Zeus y de la justicia que representa; una justicia asociada a “la piedad debida a los dioses” y al orden natural de las cosas, alterado, las más de las veces, por una *falta* que debe ser reparada. En sus obras encontramos que la vida de los hombres está sometida a lo ineluctable: “Las cosas ahora están como están y acabarán en lo que ya ha decretado el destino” (*Agamenón*, 68)<sup>1</sup>; y, a la vez, que son ellos mismos quienes, en el ejercicio de su libertad, atraen nuevas culpas sobre su casa. Así, Agamenón decide matar a su hija, Ifigenia, para obtener vientos propicios, sin reparar en los límites que impone la medida; Clitemnestra, a su vez, venga la muerte de su hija; y Orestes y Electra la de su padre<sup>2</sup>. Todos ellos, en suma, se encuentran ante la necesidad de elegir y eligen, sin menoscabo de la intervención divina, y todos ellos saben que “no hay alternativa libre de males”:

Grave destino lleva consigo el no obedecer, pero grave también si doy muerte a mi hija –la alegría de mi casa– y mancho mis manos de padre con el chorro de sangre al degollar a la doncella junto al altar. ¿Qué alternativa está libre de males? ¿Cómo voy yo a abandonar la escuadra y a traicionar con ello a mis aliados? Sí, lícito es desear con intensa vehemencia el sacrificio de la sangre de una doncella para conseguir aquietar los vientos. ¡Que sea para bien! (*Agamenón*, 205-216)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Todas las traducciones del dramaturgo griego están tomadas de ESQUILO, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1986 (trad. cast. B. Perea).

<sup>2</sup> Lo trágico de estos hechos es obra de los dioses y de los hombres por igual. Esta “doble causalidad”, nos dice Lesky, es uno de los rasgos propios del teatro de Esquilo. Cfr. A. LESKY, *La tragedia griega*, Barcelona, Acontilado, 2001, p. 136. Por ello, sus personajes sienten la necesidad de dar razón, a menudo en largos discursos, de los motivos de sus acciones y de las fuerzas divinas que las precipitaron. En el fondo, se alude a la incapacidad humana para reconocer lo correcto y obrar en consecuencia. La voluntad humana tropieza de continuo con un orden divino que le recuerda sus limitaciones y le conduce a la ruina. Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, Ariel, 1986, pp. 16-17. Ahora bien, la falta del hombre, como ya subrayara Aristóteles, no es moral, sino intelectual (Cfr. *Poética*, XIII, 1453a), algo que también destaca Heráclito cuando habla de la tozudez de los hombres para entender la ley del cosmos (22 34 B DK). En esta misma línea se sitúa Nietzsche cuando recuerda que la distancia entre el ser humano y los dioses es inmensa, de modo que “apenas existe la culpa, solo una falta de conocimiento sobre el valor del ser humano y sus límites”. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1995, p. 247.

<sup>3</sup> Esta idea se repite en *Las Coéforas* (335-340). Ya en las obras de Homero se vislumbra cómo la acción humana se ve constreñida por dos fuerzas: una divina, manifestada en la inspiración (*daimon*), y otra interna, moldeada por el carácter y las motivaciones humanas (*ethos*). Esta dicotomía adquiere una relevancia especial en la tragedia, donde las decisiones del héroe, aunque en apariencia contrarias al destino, colaboran en última instancia con su cumplimiento, hasta el punto de querer lo que, desde el punto de vista divino, está forzado a hacer. Cfr. G. A. SEECK, *Die griechische Tragödie*, Stuttgart, Reclam, 2000, p. 226. Heráclito se hace eco de este problema en uno de sus fragmentos: “El carácter (*ethos*) un genio divino (*daimon*) para el hombre” (22 B 119 DK). Para el presocrático, lo que la mitología considera decisivo en el decurso de la vida humana, el destino, no depende de nada ajeno a la propia actitud vital. Cfr. A. GARCÍA CALVO, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los*

Y una vez uncido “el yugo de la ineluctable necesidad”, llega la funesta locura y la desmesura y, finalmente, se aprende por medio del sufrimiento (*Agamenón*, 179; 1564). Por ello, en *Los Persas* (820), *Los Siete contra Tebas* (425) y *Las Suplicantes* (395), por poner algunos ejemplos, se aconseja a los hombres “ajustar sus pensamientos a la propia medida”, para alejar la insolencia y la ruina de su horizonte.

Heráclito, por su parte, es el pensador de la eterna mudanza de las cosas y, al tiempo, de la ley inmanente que las ajusta desde siempre. El jonio no identifica esa ley con Zeus, como el poeta eleusino, pero sabe que sus atributos son muy similares: es eterna y necesaria y gobierna sobre todas las cosas, garantizando la justicia entre los opuestos. A este respecto, nos dice: “Una sola cosa, lo único sabio, quiere y no quiere que se le dé el nombre de Zeus” (22 B 32 DK)<sup>4</sup>, algo que remite de suyo al himno a Zeus del *Agamenón* de Esquilo (160-193), sobre cuya ambigua invocación volveremos, donde se presenta a un dios *sabio* y garante del orden del cosmos.

Por de pronto, Heráclito se revela como un pensador trágico por su extraordinaria capacidad para enfrentarse a las contradicciones del cosmos<sup>5</sup>. Desde su punto de vista, las cosas se entrelazan unas con otras por medio de conflictos y desacuerdos constantes, aunque esto no implique la ausencia de un orden subyacente (22 B 80 DK; 22 B 53 DK). La discordia visible oculta una “armonía invisible”, un equilibrio que emerge del vaivén y la lucha entre los opuestos (22 B 125 DK) y que arraiga en un *logos* que ajusta y gobierna “todas las cosas por medio de todo” (22 B 41 DK).

*restos del libro de Heráclito*, Zamora, Lucina, 1985, p. 325. Según Platón, no es el *daimon* quien nos selecciona, sino que nosotros escogemos un camino de vida que asumimos como propio: “la responsabilidad es del que elige, no hay culpa alguna en la divinidad”. PLATÓN, *República*, X, 617e. Homero ya dijo algo parecido: “Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos los que traen por sus propias locuras su exceso de penas” (*Odisea*, I, 33-36).

<sup>4</sup> Todas las traducciones de Heráclito están tomadas de A. MEDINA, G. FERNÁNDEZ (eds.), *Heráclito. Fragmentos*, Madrid, Encuentro, 2015.

<sup>5</sup> Desde sus primeros escritos Nietzsche se opone firmemente al platonismo y a sus derivaciones, identificándose con la visión de Heráclito: un mundo en constante conflicto y una valoración de lo transitorio y lo inestable. Esto lleva a Nietzsche a calificar su pensamiento como “trágico”, porque, a pesar de reconocer un orden subyacente en el cosmos, la tensión no desaparece nunca. Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 78-79. Sin embargo, surge la pregunta de si el griego realmente defiende un devenir que excluye completamente la permanencia, como argumenta el alemán. Cfr. F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999, pp. 56-60. Para Heráclito, aunque todas las cosas están sujetas a un cambio constante, el devenir es solo la manifestación visible de un orden invisible que la mayoría de las personas no percibe. En otras palabras, el devenir representa la faceta dinámica de una ley eterna que rige el cosmos. Lo que sugiere el jonio es que esas realidades en constante movimiento, como sucede con el flujo de un río, están gobernadas por una “armonía de tensiones opuestas”, pero no niega la presencia de determinaciones estables en la naturaleza (22 B 51 DK). Sobre esto, Cfr. G. FERNÁNDEZ, “Nietzsche lector de Heráclito: a propósito del saber trágico”, en *Estudios Filosóficos* 193 (2017), pp. 489-505.

En otro sentido, Heráclito es un pensador trágico porque reflexiona sobre la necesidad y la inconstancia de las cosas desde la óptica de una interdependencia universal. A este respecto, y aunque el cosmos pueda parecer quebradizo e inestable examinado desde estos parámetros, si uno está *despierto* y es capaz de intuir la urdimbre y la trama cósmica, entenderá que en modo alguno se nos presenta un mundo entregado al desorden y al azar (22 B 1 DK). En otras palabras, solo el individuo *adormecido*, cuya visión de conjunto es restringida y limitada, separa lo uno y lo múltiple y juzga el curso de los acontecimientos desde una lógica bipolar (22 B 67 DK). Para el presocrático, sin embargo, todo sucede como debe suceder y con eso basta. En la naturaleza no hay nada accesorio, pues todos los opuestos trabajan en su ajuste (22 B 102 DK). Tampoco existe una meta o un fin; solo una sucesión de ciclos que asegura su eterna renovación, algo que comparte el jonio con la tragedia y con los cultos agrarios griegos<sup>6</sup>.

Por último, es importante destacar que Heráclito exhorta a los seres humanos a observar la ley del cosmos y a ser conscientes de los límites que impone. Aquí también reside la tragedia del héroe en las obras de Esquilo, como es bien sabido: de un lado, la imprudencia lo lleva a enfrentarse, desde su individualidad, con lo universal y necesario, lo que acarrea su ruina; de otro, esa misma caída le enseña su grandeza, al reconocer, aunque sea a través del sufrimiento, la justicia divina que le permite mantenerse firme en medio de las desgracias y, de alguna manera, abrirse camino a través de ellas. Entendemos, por tanto, que la relación entre ambos autores es pertinente: sea porque Esquilo ha sido considerado un pensador de la justicia divina o un “poeta cósmico” similar a los presocráticos<sup>7</sup>, o por su tratamiento de los opuestos como aspectos inseparables de una misma realidad, enfoque que comparte con el jonio<sup>8</sup>. Nosotros vamos a detenernos especialmente en el primero de esos aspectos: la ley del cosmos y el desconocimiento humano de la misma, buscando semejanzas de fondo.

## 2. ZEUS Y EL ORDEN NATURAL DE LAS COSAS

Zeus, “padre de los dioses y de los hombres”, es, ante todo, el encargado de garantizar el orden y la justicia en las tragedias de Esquilo, persiguiendo la desmesura. Esto se aprecia desde su primera obra, *Los Persas*, donde se asocia la ruina de Jerjes con su insolencia y con la justicia de Zeus: “Arriba está Zeus,

---

<sup>6</sup> Cfr. D. W. GRAHAM, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 115.

<sup>7</sup> Cfr. B. DEFORGE, *Eschyle, poète cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, pp. 33-34.

<sup>8</sup> Cfr. R. SEAFORD, “Aeschylus and the Unity of Opposites”, en *Journal of Hellenic Studies* 123 (2003) 123-141 y N. SCAPIN, *The Flower of Suffering: Theology, Justice and the Cosmos in Aeschylus’ Oresteia and Presocratic Thought*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, p. 62.

juez riguroso, que castiga los pensamientos demasiado soberbios" (829-830)<sup>9</sup>. No obstante, donde mejor se aprecia es en el himno a Zeus del *Agamenón*:

Zeus, quienquiera que sea, si así le place ser llamado, con este nombre yo le invoco.

Ninguna salvación me puedo imaginar, al sopesarlo todo con cuidado, excepto la de Zeus, si esta inútil angustia debo expulsar de verdad de mi pensamiento.

Ni siquiera aquel que antes fue grande y que audacia sobrada tenía para luchar solo contra todos, ni siquiera de él se dirá que un día existió. El que después hubo nacido desapareció al tropezar con un vencedor definitivo. Así que, si alguno entona cantos triunfales en honor de Zeus, conseguirá la perfecta sabiduría.

Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento. Del corazón gotea en el suelo una pena dolorosa de recordar e, incluso a quienes no lo quieren, les llega el momento de ser prudentes. En cierto modo es un favor que nos imponen con violencia los dioses desde su sede en el augusto puente de mando (160-184).

Como se desprende del texto, la figura de Zeus supera, con mucho, a la del resto de los dioses. No solo representa la justicia y la prudencia, sino, a la vez, la sabiduría y el sentido último de lo que acontece en el mundo. Por otro lado, encontramos también en este pasaje la esencia misma de la tragedia griega: "aprender por medio del sufrimiento". Pero lo que más nos interesa destacar, dado nuestro propósito, es el asombroso parentesco de los primeros versos del himno con uno de los fragmentos más enigmáticos de Heráclito:

Una sola cosa, lo único sabio, quiere y no quiere que se le dé el nombre de Zeus (22 B 32 DK).

Heráclito nos dice, de entrada, que la auténtica sabiduría, superior a todas las demás, no puede llamarse Zeus, aunque comparta sus rasgos esenciales. Acaso debiera ser llamada así, porque el *logos* representa, como el dios, el saber verdadero y el principio rector de todo lo existente. Sin embargo, para evitar confusiones, es mejor que no lo sea, ya que la tradición mitológica describe a los dioses con unos atributos antropomórficos que van de lo impúdico a lo moralmente censurable, como ya apuntara Eurípides.

A pesar de todo, Heráclito no parece haberse apartado demasiado de la concepción del mundo y de lo divino que Esquilo elogia en sus obras. Al igual que los dioses griegos conforman un conjunto diverso que converge en la

<sup>9</sup> A este mismo respecto, Cfr. *Los Siete contra Tebas* (485); *Las Suplicantes* (395); *Agamenón* (370; 465; 1561); *Las Coéforas* (311; 789); *Las Euménides* (390); y *Prometeo Encadenado* (360).

figura de Zeus, la naturaleza de los presocráticos conjuga en su seno la multiplicidad y el gobierno de la unidad. Por decirlo de otro modo, los primeros filósofos parten del estudio de la naturaleza y llegan, desde el plano de la inmanencia, a la intuición de lo divino<sup>10</sup>. Esto se debe a que no tienen una experiencia alejada o distante de los dioses, sino cercana y circundante, donde “el conocimiento de la naturaleza lleva cada vez más adentro en el conocimiento de lo divino”<sup>11</sup>.

Por otra parte, pensamos que Kirk tiene razón al decir que el principio de todas las cosas, que “quiere y no quiere llamarse Zeus”, no es otra cosa que el *logos*, “lo único sabio”, la ley que atempera el devenir y armoniza la lucha entre los opuestos<sup>12</sup>. Lo que Heráclito sugiere es que, a pesar de nuestra tendencia natural a percibir las cosas como inconexas o contrarias entre sí, el sabio es capaz de discernir que, *detrás* de sus múltiples manifestaciones y aparentes contradicciones, subyace una unidad o identidad fundamental (22 B 123 DK)<sup>13</sup>. También Esquilo invita a los hombres a no dejarse atrapar por las apariencias para atisbar la verdadera realidad: “Muchos mortales estiman las apariencias con preferencia a la realidad, y así la justicia conculcan” (*Agamemón*, 787-789).

En el primer fragmento del libro heraclíteo, el más extenso que nos ha legado la tradición, hallamos los rasgos principales de esta ley eterna, que tanto se asemeja a Zeus:

De este *logos* que es siempre, los hombres se muestran incapaces de comprensión, antes de haberlo oído y una vez que lo han oído, porque, aunque tales cosas acontecen de acuerdo con este *logos*, ellos se asemejan a inexpertos cada vez que se ejercitan en palabras y obras semejantes a las que yo expongo, distinguiendo cada cosa según su naturaleza y explicando cómo es. Pero al resto de los hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que olvidan cuantas hacen mientras duermen (22 B 1 DK).

<sup>10</sup> Cfr. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, FCE, 1978, p. 37.

<sup>11</sup> W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 21-22. López Eire destaca que los griegos iniciaron su camino en la filosofía no solo por el simple *asombro* ante la naturaleza, como a menudo se menciona, sino por su profunda admiración “ante lo divino de la naturaleza”. Cfr. A. LÓPEZ EIRE, “El lenguaje sobre Dios en la Grecia antigua”, en VV. AA., *Lenguajes sobre Dios*, Salamanca, SCLF, 1998, p. 147. Aristóteles también subraya esta conexión entre la naturaleza y lo divino en los jonios al referirse al concepto de “lo ilimitado” en Anaximandro: “Por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna [...] y es lo divino, pues es inmortal e imperecedero, como afirma Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos”. ARISTÓTELES, *Física*, III, 4, 203b 10-15.

<sup>12</sup> Cfr. G. S. KIRK, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, p. 394. A este respecto, Cfr. A. DROZDEK, *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 37.

<sup>13</sup> Cfr. H. G. GADAMER, “Estudios heraclíteos”, en *El inicio de la sabiduría*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 48-49 y A. DROZDEK, “Heraclitus’ Theology”, en *Classica et Mediaevalia* 52 (2001), p. 51.

En este famoso pasaje, el término *logos* alude, en primer lugar, al discurso de Heráclito, que traduce el *discurso* de la naturaleza, y que los seres humanos no logran comprender ni *antes* ni *después* de haberlo oído. En segundo lugar, denota la *medida* o *razón* según la cual todo deviene en el cosmos<sup>14</sup>. En otras palabras, Heráclito fundamenta su discurso en la ley que emana de la propia naturaleza, cuyo isomorfismo mutuo se presupone en el texto. Así, la misma medida o razón que la naturaleza emplea para disponer y alterar todas las cosas que acontecen en su seno es la misma que el discurso heraclíteo intenta revelar y explicar. Si bien, la mayoría de los hombres, de entendimiento adormecido, no son capaces de intuir este hecho ni en el mundo físico ni en el propio discurso del filósofo presocrático<sup>15</sup>.

Lo que destaca el fragmento es la falta de lucidez de los seres humanos para comprender la ley natural que gobierna todo lo que hay. Para el griego, si los hombres fueran conscientes de la norma que rige el cosmos, actuarían en armonía con ella. Sin embargo, sus acciones evidencian justo lo contrario: se asemejan a sonámbulos que, aunque tengan los ojos abiertos, deambulan por la vida sin darse cuenta del sentido último de las cosas.

El término *logos*, por tanto, alude a una ley cósmica universal, cuyas notas son semejantes al Zeus de Esquilo, pues su gobierno regula tanto el decurso del universo como la propia vida humana<sup>16</sup>. Heráclito sostiene que el *logos* debe ser buscado en el mundo físico, como reflejo visible de la trama invisible que lo sostiene. Pero también *detrás* del mundo físico, a fin de comprender el principio divino e inmanente que unifica las oposiciones y teje la armonía del cosmos. Comprenderlo, no se olvide, es la puerta de entrada a un mundo único y común donde las disonancias se tornan intervalos consonantes y el desajuste se convierte en *justicia* para aquellos que están atentos y despiertos (22 B 80 DK). El *logos*, en consecuencia, es el sentido y el fundamento del mundo, la norma que todo lo determina y cuya comprensión hace que todo sea comprensible. Otra cosa es que los más lo ignoren, se queja el jonio de continuo, incluso después de escuchar estas razones<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> El *logos* se entiende como una palabra o razón que refleja el significado más profundo del universo, según el discurso de Heráclito. Esta razón eterna e inmanente ajusta y armoniza la diversidad del cosmos. Cfr. W. J. VERDENIUS, "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides", en *Phronesis* 11 (1966), p. 11.

<sup>15</sup> Estar *despiertos* implica estar receptivos y atentos a lo que nos rodea, abiertos a lo *inesperado* (22 B 18 DK). Platón buscaba justamente esto al adoptar el diálogo como la forma misma del filosofar. En el diálogo, no se trata de memorizar datos de manera repetitiva, como ocurría con los poemas homéricos en la educación tradicional griega. Al contrario, se trata de mantener al interlocutor en un estado de vigilia constante, escuchando cada palabra y evitando quedarse dormido. Cfr. H. G. GADAMER, *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 67-68.

<sup>16</sup> Cfr. H. FRÄNKEL, *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, 1993, p. 349.

<sup>17</sup> Cfr. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, "El sistema de Heráclito: Estudio a partir de léxico", en *Emérita* 41 (1973), p. 12.

Este término, por último, de traducción extremadamente compleja y por eso optamos por transliterarlo, se refiere al comportamiento y a la constitución de la naturaleza en tanto que es y puede ser pensada, cuyas notas esenciales son la verdad, la medida y la eternidad. No obstante, para atrapar por completo el alcance de la intuición heraclítica de la misma, se debe añadir otra nota: la divinidad. No es casualidad que la literatura griega, desde Homero hasta los poetas trágicos, haya caracterizado a los dioses como los *siempre vivientes*, algo que trasponen los presocráticos a la naturaleza y, por extensión, a la norma rectora que prevalece en sus cambios (22 B 30 DK)<sup>18</sup>.

En resumen, se trata de la norma divina que se manifiesta en la naturaleza en general y en cada una de sus transformaciones particulares, unificando en una uni-multiplicidad relacional lo que aparentemente no es más que “un montón de basura esparcido al azar” (22 B 124 DK).

### 3. EL SABER DE ZEUS Y LA IGNORANCIA DE LOS HOMBRES

La esencia profunda de las cosas, como se ha mencionado anteriormente, no se limita únicamente a la tensión y el conflicto entre los opuestos (22 B 53 DK), sino que también abarca la unidad relacional que los equilibra (22 B 51 DK). Heráclito lamenta que la mayoría solo perciba lo primero, ignorando obstinadamente lo segundo. El filósofo jonio, como abanderado de una verdad profunda y de gran trascendencia, aspira a que los hombres *despierten* y lleguen a comprenderla. Esta verdad, a la que denomina *logos*, se oculta en la estructura entreverada, aunque mudable y paradójica, de la naturaleza, y se refleja en la integración del ser humano en la misma, algo que, bien comprendido, conduce a la verdadera libertad y al ideal del sabio: el conocimiento de lo necesario y de los límites impuestos por lo inevitable.

Es crucial señalar que Heráclito, al igual que Esquilo, vincula el conocimiento adecuado con la prudencia en la acción, algo que en ambos casos es supervisado por las Erinis (22 B 94 DK). En este sentido, el pensador jonio parece prefigurar las enseñanzas de los poetas trágicos: su profunda meditación sobre el ser humano y su lugar en el mundo; la tensión insuperable entre saber e ignorancia, carácter y destino; el reconocimiento de una fuerza impersonal e inexorable que todo lo gobierna; y, por último, la sabiduría del límite, que

---

<sup>18</sup> Esto nos recuerda, sabido es, que el “paso del mito a la razón”, tal como lo presentan los manuales al uso, no fue ni tan radical ni tan abrupto: “más bien se trató de modos de pensar nuevos, filosóficos, junto a, y a veces mezclados con, la mitología”. D. C. LINDBERG, *Los inicios de la ciencia occidental*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 50. Ahora bien, las cosas, aun siendo las mismas, ya no se ven de la misma manera: “Así, aunque el contenido material de la filosofía jónica coincide casi por entero con el de algunos trazos de las cosmogonías clásicas, se trata, sin embargo, de dos visiones completamente distintas”. X. ZUBIRI, *Introducción a la filosofía de los griegos*, Madrid, Alianza, 2018, p. 126.

insta a los hombres a buscar un equilibrio entre sus propios deseos y las demandas de la realidad, sin intentar competir con los dioses<sup>19</sup>.

Se trata, en última instancia, de reconocer la limitación onto-epistémica del ser humano y de actuar en consecuencia, ajustando la propia vida a las pautas eternas de la naturaleza. El papel de la inteligencia en este proceso es dejar ver la conexión del hombre con la naturaleza, es decir, la relación fundamental entre lo natural, lo humano y lo divino, ya sea representada por el *logos* o por Zeus. Aquellos que viven en un estado de perpetuo letargo no se reconocen como parte de este vasto entramado y por ello actúan impulsados por la insensatez. Sin embargo, Heráclito nos recuerda que “ser sensato (*sophronein*) es la máxima virtud” y que la sabiduría radica en “decir la verdad y actuar de acuerdo con la naturaleza” (22 B 112 DK). La norma eterna del cosmos, por tanto, es también una norma ética para el ser humano; en otras palabras, conocer la verdad exige vivir conforme a ella, aun sabiendo, como nos recuerdan ambos autores, que estamos ante algo “insondable” para el ser humano (22 B 45 DK; *Agamenón*, 1058).

En esta misma línea, Esquilo aborda el tema de la dificultad, pero no de la imposibilidad del conocimiento humano en relación con lo divino, e identifica a Zeus, como hace Heráclito con el *logos*, con “la perfecta sabiduría” (*Agamenón*, 175). También igual que el *logos*, Zeus aparece como el principio último de la realidad, que gobierna por medio de contraposiciones y antítesis. Se trata de “un principio retributivo por el que todos los elementos del universo, entre ellos el hombre, están sometidos a un conflicto perpetuo”<sup>20</sup>.

Las semejanzas entre ambos autores aumentan si se tiene en cuenta que Esquilo también usa la metáfora de los *dormidos* para referirse a los hombres que viven ajenos a la ley de Zeus, en un mundo propio, semejante al de los sueños:

¿Estoy gritando a sordos y en vano digo palabras inútiles a gente dormida?  
(*Las Coéforas*, 882)<sup>21</sup>.

Sin duda, este pasaje pudiera estar firmado por el presocrático, quien distingue, como es sabido, dos tipos de hombres, los *despiertos* y los *dormidos*, según el grado de conocimiento que posean:

Para los que están despiertos, el orden del mundo es uno y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno propio (22 B 89 DK)<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. H. FRÄNKEL, *op. cit.*, p. 371.

<sup>20</sup> N. SCAPIN, *op. cit.*, p. 113.

<sup>21</sup> La metáfora del sueño y de la “mente dormida” se usa también en *Agamenón* (910) y en *Las Euménides* (105).

<sup>22</sup> En este asunto, se advierten claras similitudes con el “mito de la caverna” de Platón, especialmente en lo que respecta al contraste entre las apariencias y la realidad, la oscuridad y la

Según esta visión, el estado de vigilia o de sueño está relacionado con la atención que se preste al *logos*: con la posesión de un mundo propio (*idion*) o único y común (*hena kai koinon*), con la sabiduría o la ignorancia<sup>23</sup>. En otras palabras, quienes *duermen* no comprenden sus acciones ni los motivos que las ponen en marcha, mientras que los despiertos tienen plena conciencia de sus pensamientos y de sus actos, ya que están en armonía con el *logos*. Pero, ¿qué caracteriza a este mundo común que se manifiesta en la lucidez? Para Heráclito, lo que unifica al mundo es la conexión mutua de cada cosa con su opuesta. Intentar quebrar esta unidad, aunque sea por desconocimiento, es alejarse de lo común y dar el primer paso hacia la creación de un “mundo propio”. Por tanto, es necesario mostrar a la mayoría que, además del letargo placentero que nos lleva como náufragos a la deriva, existe una vigilia activa y atenta que nos conecta con un cosmos en constante movimiento y, al mismo tiempo, armonioso; que, más allá del criterio personal, está la *razón común* que nos permite entender las cosas en su interrelación<sup>24</sup>.

Heráclito, en suma, denuncia la situación en la que los hombres permanecen atrapados en sus propios mundos y creencias, incapaces de abrirse a la verdad y a la razón universal que todo lo gobierna, y que consiste en la unidad elemental de todas las cosas. Por ello dice que “presentes están ausentes” (22 B 34 DK), pues son como “sordos”; aunque oyen la voz de la naturaleza y experimentan sus efectos, no logran comprenderla: “no saben escuchar ni hablar”<sup>25</sup>. Los despiertos, en cambio, se reconocen como parte del mundo que buscan entender y saben que la armonía surge del desajuste y la tensión. El

luz, la ignorancia y el conocimiento. Sócrates frecuentemente contrasta el estado de vigilia con el estado de sueño, el “pensamiento del que está en vela” con el “pensamiento del que está dormido”, para describir a aquellos que no pueden distinguir las apariencias de lo que realmente es (*República*, V, 476d; VII, 520c; *Teeteto*, 208b). Por otro lado, no se olvide que Platón presenta a Sócrates como un hombre muy resistente al sueño en la escena final del *Banquete* (223d). De este modo, y quizás influenciado por Heráclito, introduce la imagen del “pensador en vela”, del pensador que distingue entre opiniones individuales y verdades universales. Salir de la caverna, matiza Zubiri, no consiste tanto en una “marcha hacia la luz”, sino en un “despertar a la luz”. Cfr. X. ZUBIRI, *op. cit.*, p. 128. Sobre este tema, Cfr. D. GALLOP, “Dreaming and Waking in Plato”, en J. P. ANTON & G. L. KUSTAS (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State of New York Press, 1971, pp. 187-201.

<sup>23</sup> Cfr. H. FRÄNKEL, *op. cit.*, p. 348.

<sup>24</sup> Según Kirk, incluso estando despiertos, los hombres no logran comprender el orden del cosmos, confundidos por las sensaciones que perciben. Lo único que notan es que todo está constantemente cambiando, sin entender que todos esos cambios y contrastes no son señales de muerte, sino la esencia misma de la vida. Cfr. G. S. KIRK, *op. cit.*, p. 341.

<sup>25</sup> También dice Esquilo algo muy parecido: “En un principio, aunque tenían visión, nada veían, y a pesar de que oían, no oían nada [...] igual que fantasmas de un sueño” (*Prometeo Encadenado*, 485). Si el fragmento 22 B 1 DK se refiere a los hombres como “inexpertos”, en 22 B 34 DK se les asemeja a “sordos”, lo que nos lleva de inmediato al texto de San Mateo (13,13): “aunque vieran, no ven y aunque oyen, no escuchan ni entienden”. El fragmento termina con la conocida antítesis: “aunque presentes están ausentes”, que significa que los hombres “están presentes en el mundo y en lo que sucede, pero al mismo tiempo ausentes a la verdad de este mundo”. M. CONCHE, *Héraclite. Fragments*, Paris, PUF, 1986, p. 49.

hombre que ignora la interconexión de la naturaleza y se encierra en sí mismo, alimenta la ilusión de conocer la verdad, sin darse cuenta de que solo está ante una apariencia o simulacro de la misma.

El griego, para concluir, establece una distinción fundamental y constante entre los hombres “dormidos”, que viven en un mundo cerrado e incomunicado, y los hombres “despiertos”, que comparten una única realidad, compleja y paradójica. Al igual que en Esquilo, conocer la ley del mundo y participar de ella constituye la verdadera sabiduría. La tragedia consiste en ser arrastrados por ella sin saberlo, pues gobierna en todos los planos del cosmos, lo sepamos o no. Dicho de otro modo, solo contemplando el cosmos en su totalidad se pueden encajar todas las piezas de este gran enigma de origen divino. Finalmente, el sabio comprende, tras el periplo trágico de conflictos y concatenaciones, y después de mucho dolor, que “nada ha sucedido que no sea Zeus” (*Las Euménides*, 1045).

#### 4. CONCLUSIÓN: SOBRE FRAGILIDAD Y LUCIDEZ

Por de pronto, y salvando las distancias, hay al menos una tesis de fondo en la que coinciden Heráclito y Esquilo: la existencia de una justicia cósmica que, por lo general, no se entiende o se entiende mal. Se puede llamar Zeus o no a esa ley, pero, en ambos casos, presenta unas notas muy similares: es eterna y necesaria y gobierna sobre todas las cosas.

También se alude en ambos casos a la *somnolencia* de los más, incapaces de vislumbrarla, y se apuesta por un pensamiento en vela, que revele la trama del cosmos e invite a la prudencia.

La paradoja, o la tragedia, estriba en que el hombre, al tiempo que se ve arrastrado hacia la ruina por fuerzas que le sobrepasan y que no comprende, es el responsable de sus actos, de su ignorancia y hasta de su propia ruina<sup>26</sup>.

Sin duda, una de las principales lecciones de la tragedia tiene que ver con aprender a lidiar con lo irremediable. Y de eso trata justamente la filosofía de Heráclito, donde lo trágico radica en la determinación de aceptar el cambio constante y la pluralidad sin ambages, lo que implica, en primer lugar, desmantelar las categorías lógicas convencionales que proponen un cosmos con un fundamento único e inalterable.

Por otro lado, Heráclito se alinea con Esquilo al reconocer la vulnerabilidad del ser humano o, como lo expresa Nietzsche, “la herida eterna del existir”: la

<sup>26</sup> Cfr. J. DE ROMILLY, *La tragedia griega*, Madrid, Gredos, 2011, p. 67.

tensión que atraviesa toda vida humana, sea por lo inestable del destino o por lo incierto del conocimiento<sup>27</sup>.

Sirva con lo dicho para apuntar algunas conexiones entre las tragedias de Esquilo y la filosofía de Heráclito. No en vano, cuando el joven Nietzsche se refiere al presocrático como “un pensador trágico” o “de la época trágica de los griegos”, está pensando en una forma concreta de estar en el mundo, el “saber trágico”, que nos anima a encontrar gozo en la vida, incluso en las adversidades, y que se puede resumir en la famosa frase de Esquilo: “Tened alegría a pesar de los infortunios” (*Los Persas*, 840).

Lo que se pone aquí en juego, y con esto terminamos, es la relación profunda del hombre con la naturaleza, cuyas pautas han de ser las mismas que orienten su vida, algo que sirve tanto para Heráclito como para Esquilo, y que ha sido del todo olvidado en estos tiempos actuales de desarraigo y exilio de la naturaleza.

Gustavo Fernández Pérez  
IES. María Zambrano  
Sta. Quiteria s/n  
40400 El Espinar (Segovia)  
gfernandezpe@educa.jcyl.es

---

<sup>27</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, §18, ed. cit., p. 145. A este respecto, Cfr. N. LOREAU, *La voz enlutada. Ensayo sobre la tragedia griega*, Madrid, Avarigani, 2020, p. 184.