

## Algunos aspectos de la concepción del tiempo en Heráclito

**Andrés Budeguer**  
**Universidad Nacional de Tucumán**  
**Argentina**

### *1. Introducción y delimitación del problema*

El propósito del presente trabajo consiste en analizar la concepción del tiempo que hallamos en algunos de los fragmentos de Heráclito de Éfeso, filósofo presocrático que vivió a finales del siglo VI a.C.<sup>1</sup> Sus reflexiones acerca de este tema distan mucho de ser sistemáticas.<sup>2</sup> Los textos conservados, comúnmente denominados “fragmentos”, suelen presentar graves problemas de interpretación, en gran medida, dado que el autor se expresa de manera deliberadamente ambigua en diversas ocasiones. De aquí, precisamente, que ya los antiguos lo apodasen σκοτεινός, “oscuro”.<sup>3</sup> Las expresiones polares y analogías presentes en su pensamiento (Bernabé, 2009), sumada a la cuestión de la autenticidad de los fragmentos, hacen que cualquier interpretación del autor sea siempre discutible.

La noción central del pensamiento heraclíteo es el λόγος. No en vano, Guthrie ha afirmado que el filósofo “fue un profeta poseedor de la ley divina que la mayoría de los hombres era incapaz de captar” (Guthrie, 1984: 458). Las reflexiones heraclíteas, pues, no

---

<sup>1</sup>Los datos transmitidos acerca de la vida de Heráclito de Éfeso resultan verdaderamente escasos. Diógenes Laercio afirma que alcanzó su madurez en la sexagésima Olimpiada (IX.1; 2007: 457), es decir, en 503 – 500 a.C. Es probable que perteneciese a una familia aristócrata y sus relaciones con sus conciudadanos no fuesen nada buenas. Las diversas anécdotas transmitidas permiten imaginar una personalidad algo extraña, caracterizada por un gusto por el aislamiento y la soledad. Acerca del valor de la misantropía en Heráclito, ver Moyal (1989). Sobre la vida de Heráclito, pueden considerarse Bernabé (2019: 165 – 167), Cordero (2018: 13 – 21), Cornavaca (2008: 163 – 164), Eggers Lan & Juliá (1978: 318 – 320), Guthrie (1984: 380 – 395) y Kirk et al. (2017: 245 – 247). Acerca del contexto histórico y cultural del pensador y las condiciones bajo las cuales elaboró sus reflexiones, véase García Quintela (1992: 13 – 25).

<sup>2</sup>Una opinión similar mantiene Aguilera Quiroz (2019: 9) cuando afirma que el concepto de tiempo en la filosofía presocrática “no ha sido tratado por los propios filósofos llamados presocráticos de un modo consciente y sistemático”. Podemos realizar esta misma afirmación, naturalmente, para muchas otras nociones filosóficas; por ejemplo, la cuestión del placer (Nieva, 2012: 20). Esto no implica que no podamos intentar una reconstrucción de estas categorías a partir de los fragmentos conservados.

<sup>3</sup>Cordero (2018: 25) ha argumentado a favor de un valor metodológico de la oscuridad heraclíteo. Desde este punto de vista, el hecho de que el efesino no se exprese claramente implica una decisión consciente y una toma de posición respecto del modo en el cual hemos de acceder al conocimiento. Una posición semejante adopta Rivera (2006: 12) al valorar la oscuridad del efesino, afirmando que “Lo oscuro de Heráclito es la caverna de donde intenta salir. Sus palabras, en cambio, son esplendentes”. Otras consideraciones sobre el estilo oracular de Heráclito pueden hallarse en Chitwood (1995) y Hopkins (2008).

tomaron al concepto de “tiempo” como un objeto central de reflexión, sino que hicieron alusión a él de modo accesorio. En este estudio buscaremos explicitar algunas claves que permitan comprender mejor esta noción en la obra conservada del efesino.

## 2. *El fragmento 30 y la eternidad del κόσμος*

La noción de tiempo suele discutirse en el pensamiento de Heráclito a propósito del fragmento 30:<sup>4</sup> “A este mundo, el mismo de todos, no lo hizo ni uno de los dioses ni uno de los hombres, sino que siempre era, es y será fuego siempre viviente, que se enciende según medida y se extingue según medida” (Cornavaca, 2008: 201).<sup>5</sup> Este es un fragmento en el cual Heráclito expone su concepción del κόσμος. De aquí, precisamente, que Aristóteles hubiera ubicado a nuestro pensador entre los primeros físicos.<sup>6</sup> En general, la literatura especializada ha puesto el acento en la cuestión del fuego heraclíteo al leer el texto. Dado el objeto de nuestra investigación, sin embargo, quisiéramos concentrarnos en la noción de κόσμος. En el texto hallamos una relación entre el tiempo, por medio de los verbos principales (ἦν, ἔστιν, ἔσται) y el κόσμος. Un aspecto sumamente discutido en este punto es la cuestión de *qué valor asignarle* al verbo “ser” en el fragmento.

Hay quienes han afirmado, al interpretar el fragmento, que la expresión ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται debería de poseer valor existencial (“siempre *existió, existe y existirá*”). Otros, en cambio, han adjudicado a la expresión una función puramente copulativa (“*fue, es y será siempre*”). Cordero (2018: 161) ha sugerido que la significación existencial del verbo “ser”

---

<sup>4</sup> La primera edición sistemática de los fragmentos de Heráclito, y de los presocráticos en general, de donde hemos tomado la numeración adoptada en el presente estudio, es la de Diels y Kranz (1952). Para el texto griego y las traducciones hemos seguido la edición preparada por Cornavaca (2008), con algunas observaciones y anotaciones de Graham (2010), Kahn (1979) y Marcovich (1967, 1968).

<sup>5</sup> El fragmento nos llega a través de Clemente de Alejandría en su *Stromata* (V. 104. 2): “κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν πάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα”. La autenticidad del texto se encuentra entre las menos discutidas en los fragmentos de efesino (Eggers Lan, 1984: 78). El único término que no aparece en los manuscritos de Clemente y sí se incluye en la edición de Diels y Kranz es τόνδε (este), que se suple a partir de los escritos conservados de otros dos pensadores, Plutarco (s. I d.C.) y Simplicio (s. VI d.C.).

<sup>6</sup> De acuerdo con Aristóteles y la sistematización que aparece en *Metafísica*, los físicos estaban interesados en la búsqueda de los primeros principios y las causas primeras de la realidad, a la que denominaron *φύσις* (*Metafísica* A.3. 983b7). En este sentido, afirma Aristóteles: “Pues bien, de los primeros que filosofaron, los más pensaron que los únicos principios de todas las cosas eran los principios de la especie de la materia. En efecto, eso en que todos los entes consisten, y de lo que primariamente se originan, y en lo que finalmente se disuelven cuando se destruyen, en tanto que la substancia de ella se conserva por más que cambie en sus afecciones: eso dicen que es el elemento y el principio de los entes” (2022: 39).

(εἶμι) es indudable en el fragmento. Asignarle un valor copulativo sería un error. También Kirk (1962: 310) reconoce que sería extraño que Heráclito abandonase el sentido existencial, dado que este venía siendo utilizado desde los tiempos de Homero. El uso copulativo, para estos intérpretes, debería ser descartado por completo.

En contra de Cordero y de Kirk, Eggers Lan (1984: 88), siguiendo la interpretación de Kahn (2003: 80), ha sugerido algunas objeciones a la disyuntiva mencionada *in supra*. Según Kahn, la dicotomía entre un uso copulativo y otro existencial del verbo εἶμι implica una distinción equívoca. La cópula puede especificarse en términos sintácticos “S es P”, pero los usos llamados *existenciales* (referentes a la existencia o inexistencia de una entidad) no pueden especificarse recurriendo a categorías sintácticas, dado que “la noción de existencia es esencialmente léxica o semántica, no sintáctica” (Eggers Lan, 1984: 88). La distinción entre un uso copulativo y existencial no puede ser aplicada, pues se encuentra viciada desde un comienzo, produciendo así confusiones conceptuales.<sup>7</sup>

Creemos que las apreciaciones de Kahn enriquecen notablemente nuestra comprensión del fragmento. Las expresiones verbales de εἶμι, cuyo valor hemos discutido, ponen énfasis en la continuidad del κόσμος en el tiempo. A nuestro modo de ver, empero, las afirmaciones de Kirk no han perdido fuerza aun: dada la significación que el sintagma tenía ya desde tiempos homéricos, sería extraño que Heráclito abandonase tal sentido primigenio y lo reemplazase por un uso copulativo —*pase* el intento de Kahn por descartar o minimizar la distinción. Estas apreciaciones, sin embargo, han de ser matizadas, dado que no existía en el pensamiento griego del siglo VI a.C., propiamente, un reconocimiento de la mentada distinción. En términos de Kirk: “cierto es, sin embargo, que las distinciones entre los diferentes usos del verbo *ser* no se encontraban aun propiamente reconocidas” (1962: 310). ¿Qué valor atribuirle, entonces, al verbo εἶμι en la sentencia heraclítica? A partir de la breve discusión que hemos consignado, creemos que lo correcto es atribuirle un valor existencial y, en

---

<sup>7</sup>Kahn(2003: 80) afirma: “Es posible especificar los usos de *ser* como cópula en términos sintácticos solamente, haciendo referencia a la forma de la oración *N es φ* con ciertos valores definidos para *φ*. Pero los usos existenciales de εἶμι no pueden especificarse de esta manera, ya que dependen del *significado* del verbo: la noción de existencia es esencialmente léxica o semántica, no sintáctica. La dicotomía verbal cópula o existencial no se puede aplicar en la práctica porque está viciada en principio por una confusión entre criterios sintácticos y semánticos. La suposición tradicional ha sido que los usos de la cópula son aquellos en los que el verbo carece de significado, mientras que los usos existenciales son simplemente aquellos en los que el verbo tiene "significado propio" y no es "una mera cópula". Sin embargo, en lo que respecta al verbo griego, ambas suposiciones son falsas. [...] Por lo tanto, cualquier descripción basada en la dicotomía copula/existencial es necesariamente incoherente”.

consecuencia, seguir la traducción de Cordero: “Este orden, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los hombres ni de los dioses, sino que siempre existió, existe y existirá” (Cordero, 2018: 161; 204).

Lo que Heráclito afirma en la primera porción del fragmento, en consecuencia, es que el κόσμος es eterno; existió, existe y existirá. ¿Y la contraposición entre los hombres y los dioses al comienzo del texto? Bernabé (2019: 197) la interpreta como sigue:

se trata de refutar una idea que otros sostienen («no...sino»), si bien parece evidente que nadie habría postulado que el mundo fue creado por un hombre. La razón de la mención es que se trata de una «expresión polar» [...] es probable que Heráclito usase el recurso tradicional para poner de manifiesto que tan absurdo es considerar que fue un dios quien hizo el mundo como lo sería creer que fue un hombre.

No es que Heráclito esté poniendo en pie de igualdad la opinión de aquellos que consideran que al κόσμος lo generó (ἔποίησεν) o bien un dios o bien un hombre. Utiliza el recurso de la polaridad para poner de manifiesto el *absurdo* de creer que este κόσμος ha sido creado. Estas apreciaciones, por otro lado, fortalecen nuestra elección de otorgarle a los verbos un valor existencial, en detrimento de su valor como cópula –naturalmente, como han señalado los intérpretes partidarios de esta interpretación,<sup>8</sup> esta elección implica colocar un punto después de la primera porción (Cordero, 2018: 162).

La cuestión de la medida tiene también suma importancia en la concepción heraclítica del κόσμος.<sup>9</sup> El fuego se enciende y se apaga de acuerdo con medidas determinadas, y su conversión en otros elementos no es, por decirlo de alguna manera, caprichosa. En este sentido, Bernabé (2019: 198) ha afirmado que el hecho de que Heráclito haga referencia a *medidas* “tiene como consecuencia que en el curso de las conversiones del fuego en otros elementos materiales no hay pérdida de materia”. A partir de estas apreciaciones podemos sugerir que el tiempo del cual Heráclito nos habla *es un tiempo que se expresa en el κόσμος*, remite a él como

---

<sup>8</sup> El mayor partidario de esta interpretación en años recientes ha sido Ramnoux (1968).

<sup>9</sup> Cordero, (2018: 162), siguiendo a Ramnoux, ha ido en contra de la interpretación de Eggers Lan. Según su concepción, el fragmento 30 no afirma que el mundo sea eterno, sino que hay un *orden* o una combinación que fue, es y será. Las cosas han estado siempre dispuestas de una manera, y es esta disposición de la cual predicamos la continuidad en el tiempo. Discutiremos este punto *in infra* de modo breve.

medida de la eternidad. Queda, sin embargo, un último punto a tratar en la interpretación del fragmento; a saber, el sentido que Heráclito le otorga al término *κόσμος* y sus múltiples significaciones en la Grecia arcaica.

Antes de considerar otros textos conservados, quisiéramos hacer algunas alusiones al sentido del término “κόσμος” en el fragmento 30. El término tiene un sentido inicial de arreglo ordenado, constitución o formación dispuesta de acuerdo con ciertas normas.<sup>10</sup> A partir de aquí, podemos inferir que el sentido principal que tiene el *κόσμος* en Heráclito es el de un *mundo ordenado*, y no un mundo a secas. El principal problema con el que nos enfrentamos para interpretar el término es que este no figura en ninguno de los otros fragmentos conservados de Heráclito.<sup>11</sup> De acuerdo con Kirk (1962: 313), la mayoría de los usos filosóficos del término anteriores al siglo IV tienen el sentido principal de “orden”, con independencia del concepto de “mundo”, con el que suele emparentarse.

De acuerdo con la reconstrucción que Kahn propone del término (1960: 219), a quien seguimos, no podemos hallar una etimología clara del mismo: “κόσμος no tiene una etimología digna de ese nombre, y el significado original de la palabra debe extraerse de su uso en los textos”. En la literatura arcaica, *κόσμος* y su verbo (*κοσμέω*) denotan un arreglo o disposición de un conjunto de partes; en consecuencia, en sus inicios, el término parece haber tenido un sentido eminentemente físico. Bajo estos esquemas, la equivalencia apropiada es la siguiente: *κόσμος* = orden, *arreglo ordenado*. Este sentido puede encontrarse en Heródoto y Homero. Posteriormente, ya en la época clásica, el término adquiere fuertes connotaciones estéticas, pero jamás pierde su estrecha relación inicial con la noción de un orden determinado. Estos usos son, propiamente, no filosóficos:

La riqueza peculiar del término radica en su capacidad para denotar un arreglo concreto de belleza o utilidad, así como la idea más abstracta de un *orden* moral y social. Podemos suponer que fue, en primer lugar, el sentido físico de *arreglo o*

---

<sup>10</sup>Diggle (2021: 826 – 827) le otorga cuatro sentidos principales; a saber: a) arreglo ordenado; b) adorno; c) orden de las cosas; d) título de un funcionario cretense. De estas acepciones, la que mayor consonancia tiene con el uso heraclíteo es c). Más allá de la amplitud semántica del término, estamos de acuerdo con Kirk cuando afirma que, antes del siglo IV a.C., carece de sentido pensar al término *κόσμος* con independencia de alguna clase de ordenamiento, por contraposición a la mera espontaneidad (Kirk, 1962: 311).

<sup>11</sup> Encontramos, ciertamente, algunas excepciones –el término figura en los fragmentos 75, 89 y 124. Sin embargo, siguiendo la posición de Kirk (1962: 312), estas partes parecen haber sido añadidas posteriormente y, en consecuencia, no podemos afirmar que pertenezcan propiamente a Heráclito. Una discusión breve de estos fragmentos puede hallarse en los análisis de Kahn al respecto (Kahn, 1960: 226).

*disposición ordenada* lo que llevó al uso de κόσμος para designar el orden natural del universo, pero la “bondad” del orden estaba ya inmediatamente implicada (Kahn, 1960: 222).

Con los pensadores presocráticos, a partir del siglo VI a.C., el término comienza a adquirir matices que podríamos llamar *filosóficos*, en el sentido de que implicaron especulaciones no solo acerca de la φύσις, siguiendo la interpretación aristotélica,<sup>12</sup> sino que sugirieron las primeras especulaciones propiamente metafísicas. Si bien el término conserva la mayor parte de las connotaciones que había adquirido en los poemas homéricos, comienza a significar *arreglo de todas las enteso todas las cosas*, una disposición en la cual cada cosa tiene su lugar y sus límites concretos. Con el correr de los siglos, por otro lado, las sugerencias estéticas del término irán *in crescendo*, y la noción de belleza irá asociándose estrechamente con la de orden.<sup>13</sup> Cuando Heráclito utiliza el término, en consecuencia, este se encontraba ya asociado a diversos sentidos, y su amplitud semántica era ya manifiesta –Heráclito, dicho brevemente, *no inventa* el término o su uso.

Podemos concluir entonces que, partir de Heráclito, e incluso en autores posteriores, el sentido de *orden universal* es el que prima. En el fragmento 30, de acuerdo con la interpretación de Kahn (Kahn, 1960: 225), el término ha de significar las transformaciones organizadas de la naturaleza en su sentido más amplio. A diferencia de la mayor parte de órdenes (*e.g.* sociales, legales, culturales, físicos), *este* orden –de aquí la presencia del acusativo τόνδε– no un producto ni humano ni divino –ya hemos sugerido que esta es una clara expresión polar. No creemos que existan razones de peso, en consecuencia, para abandonar la clásica traducción de κόσμος por orden en el contexto heraclíteo.

De acuerdo con la interpretación más reciente de Finkelberg (1998: 115), no hay razones de peso por las cuales debamos creer que el término κόσμος refiere al mundo. La traducción propuesta es *secuencia ordenada*. El autor anota: “Si por κόσμος Heráclito hubiese

---

<sup>12</sup>Cf. Nota 6.

<sup>13</sup> Estas connotaciones estéticas, entre otros factores diversos, fueron las que llevaron al pensamiento romano a traducir κόσμος por “mundus”, término asociado a lo elegante, refinado o exquisito. A partir de esta observación puede constatarse que el vocablo español “mundo” no refleja, al menos completamente, las intenciones griegas, sino más bien las reinterpretaciones latinas de la cosmovisión griega. Este suceso, naturalmente, puede aplicarse a diversos términos reinterpretados por los romanos y, posteriormente, recibidos por la mayor parte de las lenguas romances (*e.g.* φύσις por *natura* o τέχνη por *ars*).

querido referir al orden del mundo, debería haber clarificado este uso, dado que esta no era una aplicación usual de la palabra” (1998: 116). Por otro lado, sugerir que Heráclito refiere al mundo, implicaría que, a su vez, niega que este fue creado por alguno de los dioses o alguno de los hombres. Esta sería, cuanto menos, una afirmación extravagante: ningún texto griego conservado hasta el *Timeo* de Platón sugiere que el mundo fue generado por un creador.<sup>14</sup> En consecuencia, esta idea habría sonado por lo menos extravagante. Este es un segundo punto de apoyo, aunque algo más endeble, que nos lleva a preferir la traducción de κόσμος por orden, en detrimento de las más usuales.

La equivalencia “κόσμος = orden”, por lo tanto, parecería más adecuada que la comúnmente utilizada “κόσμος = mundo”, de acuerdo con las apreciaciones de Kirk, a las cuales adherimos. Recién con Empédocles, en el siglo V, el término adquiere un nuevo significado (técnico) en el que interviene la noción de mundo. A partir de estas valoraciones, nos parece sensato concluir que el sentido de κόσμος como mundo en Heráclito es, cuanto menos, incierto. Al referir a *este orden* (κόσμον τόνδε), por lo tanto, el acento no hemos de ponerlo en el demostrativo –como si este fuese uno de todos los órdenes posibles que hallamos en el universo. No es posible dissociar, en consecuencia, la noción de κόσμος de la noción de “orden” en el pensamiento cosmológico de Heráclito.

La observación de Cordero, en relación con lo que hemos venido sugiriendo hasta ahora, resulta interesante: traducir κόσμος por orden es, de acuerdo con la evidencia disponible, la opción más acertada, y preferir “orden cósmico” sería, cuanto menos, redundante (Cordero, 2018: 162). El fuego, aspecto material del κόσμος y medida del tiempo, otorga continuidad al ordenamiento del mundo. El tiempo se expresa como eternidad *de acuerdo con* medidas determinadas. El κόσμος, en tanto ordenamiento universal, ha existido, existe y existirá. Esta es, siguiendo a Eggers Lan, (1984: 111), la fórmula heraclítica de la *continuidad temporal*. La conclusión del fragmento, de alguna manera, apunta a señalar la eternidad del κόσμος.

Antes de considerar otros textos heraclíticos, quisiéramos hacer una breve referencia a la interpretación que Martin Heidegger, uno de los mayores pensadores del siglo pasado, sugiere sobre el fragmento del efesino (*cfr.* Heidegger, 2012, 2014, 2018 y Heidegger y Fink,

---

<sup>14</sup>Lloyd (1966: 273, n. 3) aboga por una visión semejante: “Es sorprendente que en el fragmento 30, Heráclito niegue que el orden del mundo sea producto de 'cualquier dios o mortal'. [...] Esta es una negación tan explícita que parece estar dirigida contra algún mito o teoría específica. Sin embargo, tenemos considerable dificultad para identificar esto con certeza a partir de nuestras evidencias disponibles”.

2017).<sup>15</sup>Para el autor alemán, la primera porción del fragmento ha de ser interpretada como el establecimiento de una profunda *diferencia ontológica* –recordemos que Bernabé la había asimilado a las expresiones polares. Así, Heráclito afirma que dioses y hombres son seres (*Seiendes*) que contrastan por entero con el *κόσμος*. De alguna manera, haciendo pie en algunas de las principales categorías heideggerianas, podría decirse que la diferencia fundamental entre el *κόσμος* y el hombre radica en la *arbitrariedad* del ser. En contraste con las entidades particulares, el *κόσμος* (léase, la *φύσις*) no es algo que pueda ser producido o manipulado *arbitrariamente*, al antojo de cierta entidad.

El *κόσμος* está más allá de toda determinación humana. Yendo en contra de las sugerencias de E. Fink, reconocido filósofo alemán y el otro interlocutor del curso (dictado en el semestre 1966/7), Heidegger atisba la siguiente lectura del texto (2017: 89):

Usted –Fink– se deslinda de la lectura más ingenua y más llana, y prefiere la más difícil. Si leemos el fragmento 30 de manera llana, entonces se trata de una afirmación acerca del *κόσμος*: este no ha sido producido por ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será un fuego eternamente viviente. Entonces el *κόσμος* es algo que es.

Acertadamente, Heidegger propone relacionar el fragmento 30 con el 124, que afirma lo siguiente: “como una barredura de cosas esparcidas al azar, el más bello *κόσμος*” (Cornavaca, 2008: 281). A partir de este binomio de textos, el pensador alemán pone en estrecha relación al tiempo heraclíteo con el *fuego siempre viviente*. Esta es una conjunción que, por lo demás, muy pocos autores han seguido en la lectura del efesino, y parecería, en base a los textos conservados, legítima, e incluso, deseable: “Un fuego fenoménico tiene su duración en el arder. El ardor del fuego es un acontecimiento *en* el tiempo” (2017: 79). En un seminario

---

<sup>15</sup> Desafortunadamente para nosotros, en las porciones del seminario de 1966/7 dedicadas al análisis y exégesis del fragmento 30 (2017: 70 – 97), es Fink quien mayormente toma la palabra. Heidegger discute fuertemente sus interpretaciones, abogando por una comprensión *existencial* de la filosofía heraclíteo e intentando mostrar hasta qué punto, incluso en nuestro convulso presente, los fragmentos del efesino representan un enorme desafío intelectual y, quizás también, espiritual, en el sentido en que implican adquirir una actitud de escucha y recepción para con aquello que Heráclito tiene para decirnos. Al respecto, *cf.* el fragmento 50 (Cornavaca, 2008: 219): “Después de haber escuchado no a mí sino al *lóγος*, es sabio reconocer que todo es uno” (*οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἕν πάντα εἶναι*). Esto refuerza la ya mencionada idea de Guthrie de que Heráclito sería solo un profeta del *λόγος*. Un muy buen estudio de este seminario –que no incluye el análisis de los fragmentos aquí tratados– puede hallarse en la compilación de Sallis y Maly (1980).

anterior, de 1926 –un año antes de la publicación de *Ser y tiempo*– leemos lo siguiente: “El fuego es *solo* una forma de manifestación de la razón universal” (2014: 78). Parece claro que por “razón universal” Heidegger nos remite aquí al *λόγος*, sugiriendo, tal y como lo anotamos *in supra*, que es esta en verdad la noción central del efesino. Creemos que estas observaciones de Heidegger, aunque breves y crípticas por momentos –tal y como ocurre, pues, con las afirmaciones heraclíteas–, pueden echar algo de luz sobre nuestra comprensión de la filosofía del presocrático.

En un curso bastante anterior, dictado en 1943 –titulado “El inicio del pensar occidental. Heráclito”– Heidegger propone poner el acento en *αείζων* (2012: 186 y ss.), término que había sido traducido por Cornavaca como *siempre viviente*. De acuerdo con el pensador alemán, la expresión inicial “κόσμον τόνδε” tiene un sentido preminentemente estético, pero no en el sentido en que solemos entender “estética” en el vocabulario filosófico habitual: “Aquí se nombra κόσμος en un sentido preeminente, el adornar, lo mismo cuyo adornar, esto es, el ensamble despejador, esencia todo lo que adorna” (2012: 187). Posteriormente, se afirma que “Por decorado entendemos el ensamblaje que en cada caso es puesto de manifiesto, ἁρμονία φανερόη, en oposición a ἁρμονία ἀφανής” (2012: 187). Heidegger no menciona expresamente, en esta porción del texto, el fragmento de Heráclito al cual alude, aunque, por los términos utilizados, hay una clara indicación al fragmento 54, que afirma: “La armonía invisible es más fuerte que la visible” (Cornavaca, 2008: 223)<sup>16</sup>. Entre ambos textos heideggerianos hay una distancia de más de dos décadas, aunque, al menos en lo que concierne al fragmento heraclíteo que nos hemos propuesto analizar, puede muy bien afirmarse que Heidegger mantiene una misma interpretación, que es, por supuesto, profundizada y reconsiderada con el paso de los años.

Si considerásemos al κόσμος sola y exclusivamente *en referencia a sí mismo*, afirma Heidegger, no podríamos apreciarlo en todo su esplendor. De aquí, precisamente, la fructífera interpretación que realiza el autor del ya mencionado fragmento 124 –que, en apariencia, entraría en contradicción con la filosofía heraclíteo. Así, leemos:

Si sólo consideramos el adorno que aparece limitado a sí mismo, nunca nos apropiaremos del adorno en su univocidad. Éste no se deja deducir de lo

---

<sup>16</sup> Anteriormente, Heidegger sí había discutido el fragmento de manera breve, poniéndolo en relación con el concepto griego de φύσις (2012: 163): “ἁρμονία ἀφανής φανερόης κρείττων”.

adornado simplemente dado. Sólo se deja entrever en la mirada del ensamble inaparente. Heráclito dice que el adorno originario no es hecho ni producido por ninguno de los dioses ni de los hombres. La φύσις se encuentra por encima de los dioses y de los hombres. Todo modo de consideración metafísica, sea la que parte de dios como causa primera, o del hombre como el medio de toda objetivación, fracasa frente a lo que da que pensar dicho fragmento. Antes de todo ente y antes de todo origen del ente a partir del ente, esencia el propio ser. Éste no es un hecho, y por eso no posee ningún comienzo determinado en un ahora y en ningún fin que corresponda a su propia consistencia. El único κόσμος pensado en el pensar esencial, el adorno originario, dicho κόσμος es tan diferente del “cosmos” pensado modernamente y representado popularmente, que no podemos mencionar ninguna medida para esa diferencia (2012: 187 – 188).

Heidegger, como lo sugiere Capobianco (2016), se toma muy en serio las sentencias heraclíteas, llevándolas hasta sus últimas consecuencias. De alguna manera, tomando algunas de las categorías de su propio pensamiento, que ya se encontraba desarrollado por entero para esas décadas, Heidegger sugiere que el *ser ahí* (*Dasein*), como el κόσμος, implica el despliegue temporal de los seres *independientes* del ser humano, tal y como lo sugeríamos *in supra*. El ser heideggeriano no es, pues, ninguna entidad suprema (en términos del pensador alemán, una entidad “ontoteológica”), pero tampoco se relaciona con el *Dasein* de modo que dependa de él. El ser, es, pues, un proceso temporal autónomo que se despliega y manifiesta por sí mismo. Esta visión, pues, subraya la ya mencionada *independencia* del κόσμος. Estas afirmaciones pueden rastrearse tempranamente en la obra de Heidegger, y no deja de resultar sorprendente la influencia que en su obra tendría la figura de un autor, aparentemente, tan distante para nosotros, como Heráclito de Éfeso.

Claro que, a partir de estas observaciones y esbozos, no hemos pretendido agotar todas las facetas o abordajes posibles del texto, sino solo las que hemos juzgado relevantes para nuestra investigación. Las interpretaciones heideggerianas pueden muy bien generar algo de escozor en el ámbito de los estudios clásicos, pero creemos que es relevante mostrar cómo las sentencias heraclíteas *dieron mucho que pensar* incluso a autores que no fueron (exclusivamente) filólogos clásicos. Somos conscientes, pues, de que un estudio concienzudo y

pormenorizado de la interpretación heideggeriana de la obra de Heráclito requeriría un estudio independiente. Pasemos ahora a considerar el fragmento 52, uno de los más enigmáticos y complejos textos conservados del efesino.

### 3. El fragmento 52 y la noción de αἰών

El fragmento 52 es uno de los más enigmáticos y bellos pasajes del efesino; el mismo reza: “El tiempo vital es un niño que juega tirando los dados; el reino de un niño”.<sup>17</sup> Este orden no fue hecho (ἐποίησεν) por ninguno de los dioses o ninguno de los hombres, sino que es eterno. Con lo dicho, ¿cómo interpretar la intrincada noción de αἰών que figura en el fragmento 52? A ojos de Cordero (2018: 164), este es, sin lugar a dudas, el fragmento más enigmático de Heráclito. Conscientes de esta dificultad, quisiéramos, sin embargo, ofrecer algunos elementos hermenéuticos (mínimos) que faciliten la comprensión de las afirmaciones heraclíteas. El primer problema que se plantea al enfrentarnos con el texto es, naturalmente, la significación que hemos de atribuirle a αἰών en el fragmento.

Keizer (2000), a quien seguimos, ha proporcionado una muy completa revisión del término. A lo largo de su historia, el vocablo ha adquirido los matices más variados. Inicialmente –por ejemplo, en *Iliada* XVI 453– designaba algo similar al concepto de vida o “fuerza vital”. En los textos homéricos, el término está lejos de designar algo siquiera cercano a lo que entendemos por “tiempo”. Paulatinamente, el término comienza, a partir de ese significado originario, a referir a “duración de la vida” –así aparece en algunos de los textos de Esquilo. Coincidimos con Donegana (2020: 258) cuando afirma:

La evolución del término parece mostrar un progresivo grado de abstracción que parte de la noción de “vida”, pasa por la de “duración total de una vida” y, a partir del contraste con la duración de una vida finita, llega a ser utilizado en expresiones que dan a entender un tiempo infinito. Un paso más en este paulatino proceso de abstracción se puede observar en la concepción platónica de eternidad como presente inmutable.

---

<sup>17</sup> El fragmento proviene de una cita de Hipólito de Roma (s. II – III d.C): “αἰών παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιληῆς”. Estas enigmáticas palabras, aunque breves, fueron suficientes para generar las interpretaciones más diversas. Creemos que este es un complemento a la noción heraclíteica de tiempo.

Ciertamente, es Platón, con su concepción del tiempo como imagen móvil de la eternidad (εἰκὼν κινητός) en *Timeo* 37d, el primero en sugerir que el tiempo cronológico (χρόνος) no sería sino una imagen de lo eterno. El sentido técnico que el término adquiere a partir de Platón es, de alguna manera, irrelevante para nuestras consideraciones, dado que no se encuentra presente en las reflexiones de los presocráticos (Kahn, 1979: 228).

¿Qué es lo que el fragmento afirma, en verdad, si es que afirma algo en absoluto? Tradicionalmente, el fragmento ha sido interpretado en términos cosmológicos y antropológicos (cf. Donegana, 2020: 259).<sup>18</sup> De acuerdo con la primera interpretación, αἰὼν haría referencia al tiempo del universo y, en consecuencia, debería ser interpretado como un principio regulativo del κόσμος eterno. Esta interpretación aparece con claridad en las observaciones de Robinson (1996: 116 – 117), quien, poniendo el texto en estrecha conexión con el fragmento 53 (“Guerra es el padre de todos y el rey de todos”), afirma que su significación es claramente cosmológica. Mondolfo (2007: 225) abraza también esta lectura, basándose sobre todo en la presentación que Hipólito hace del texto y otros elementos contextuales del fragmento; así, afirma: “es evidente, pues, que atribuía al fragmento un significado cósmico, y en el cosmos veía el juego del niño y su reino”.

Recientemente, en cambio, han sido numerosos los intérpretes que han sugerido una lectura antropológica del fragmento. Ramón Cornavaca, al comentar brevemente el texto, sugiere que “Si bien la dimensión predominante es la antropológica (tiempo de vida-niñez), no se puede excluir la perspectiva cosmológica, al menos de manera implícita” (Cornavaca, 2008: 220). De este comentario breve se infiere, pues, la decisión del filólogo de traducir αἰὼν por *tiempo vital*. También Cordero abraza una lectura marcada por la cuestión antropológica (Cordero, 2018: 164). En la presente comunicación, nosotros quisiéramos defender una interpretación eminentemente antropológica.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Esta disyuntiva en cuanto a la atribución de significados había ya sido notada muy tempranamente, a mediados del siglo pasado, por Rodolfo Mondolfo (2007: 223): “Pero, justamente sobre el problema del significado, que es más esencial, las opiniones se dividen entre la atribución de un significado cósmico y la de un significado humano [antropológico]”. Nosotros buscaremos defender una interpretación eminentemente antropológica del texto. Para esta aproximación, nos hacemos eco de las oportunas palabras de Kahn: “Su verdadero tema no es el mundo físico, sino la condición humana, la condición de mortalidad. Pero mediante su participación en el ciclo de vida eterno de la naturaleza y también por su capacidad para dominar este patrón en la cognición, la estructura de la *psyche* es ilimitada” (Kahn, 1979: 23).

<sup>19</sup> Para una interpretación alternativa de la disyuntiva, cf. Donegana (2020: 261). De acuerdo con la visión sugerida por Donegana, Heráclito intenta describir en el fragmento una experiencia que supera la sucesión lineal, de modo que no sería válido decantarnos por alguna de las dos opciones de la disyuntiva.

De todos los textos conservados de Heráclito, este es el único en el cual aparece el término αἰών, de modo que, tal y como ocurría en el caso de κόσμος, las conexiones que logremos realizar entre los textos serán siempre limitadas y conjeturales. Creemos que es posible, sin embargo, realizar algunas hipótesis y conjeturas verosímiles.

Para los lectores posteriores, sobre todo considerando que fue Hipólito quien transmite el fragmento, αἰών estaría asociado con cuestiones trascendentes a la vida humana, e incluso místicas. Sin embargo, creemos que, dado que aún nos encontramos en usos arcaicos del término, sería un error interpretar el vocablo en un sentido puramente cosmológico, dejando de lado u oscureciendo la referencia a cuestiones propiamente humanas. En consecuencia, compartimos completamente la afirmación de Glenn Most en relación con la significación del término en el fragmento: “Pero, dadas las limitaciones del uso lingüístico griego arcaico, Heráclito mismo solo puede haber querido decir algo no acerca de la divinidad o de principios universales, sino más bien sobre la vida concreta perteneciente a los seres humanos reales e individuales” (Most, 2011: 106).

Heráclito afirma que el *tiempo vital* es un niño. Si quisiéramos otorgarle a la cópula un sentido existencial (ἔστι), incluso podríamos afirmar que *el tiempo vital existe (como) un niño*. En el texto griego, dos participios especifican la actividad de los niños: παίζων y πεσσεύων.<sup>20</sup> El primero, participio presente de παίζω, deriva directamente de “niño” (παῖς), y designa *la actividad de jugar*, típicamente asociada a los niños. En los textos homéricos, tiene el sentido de *actuar como un niño* (cf. Diggle, 2021: 1050). Por otro lado, el segundo participio (πεσσεύων, derivado de πεσσεύω), denota la clase de juego que el niño juega. No tenemos, en verdad, ninguna fuente que nos permita determinar cuál es, específicamente, el juego al cual se hace referencia. Creemos, en consecuencia, que la sugerencia de Fronterotta (2013: 372 – 375) de no indicar el juego en particular ha de seguirse. Determinar *de qué juego se trate* no es relevante aquí.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> πεσσεύων es la forma jónica generalmente aceptada en la recepción del texto, introducida sobre la base de la cita de Luciano en *Vitarum auctio* 14 (cf. Fronterotta, 2013: 373). Hipólito, en cambio, transmite el texto con el equivalente ático del término (πεττεύων). Todas las ediciones consultadas conservan la forma jónica, aunque toman el texto íntegramente del comentario de Hipólito de Roma (cf. Nota 15).

<sup>21</sup> Consecuentemente, al proponer su traducción del texto, Fronterotta no incluye referencia alguna a juegos particulares y traduce el texto como sigue: “El tiempo de la vida humana es un niño que juega moviendo sus piezas: a un niño pertenece el poder soberano”. Por las mismas razones expuestas *in supra*, creemos que la traducción de Cordero es incorrecta: “El tiempo de la vida es un niño que juega con piedritas. El reino es del niño” (Cordero, 2018: 207). Nada en el texto griego sugiere un juego *con piedritas*.

A partir de las observaciones consignadas en el párrafo precedente, podemos sugerir que Heráclito afirma que sea cual sea el juego que los seres humanos jueguen durante su *tiempo vital* (αἰών), no estarían haciendo nada más que jugar juegos de niños. Una interpretación semejante se encuentra contenida en Most (2011: 107), quien afirma:

Porque, en cualquier caso, Heráclito está diciendo que, sea lo que sea que los seres humanos sean durante el transcurso de toda su vida, en realidad no son más que niños jugando a juegos: y aun si ganan el juego y se convierten en reyes, lo hacen solo como niños, no como adultos pensantes y responsables (Most, 2011: 107).

La imagen del niño es, ciertamente, relevante para la interpretación que estamos sugiriendo. En los últimos siglos, sobre todo por influencia de algunas corrientes de la psicología y, más recientemente, la pedagogía, nuestras imágenes acerca de los niños han cambiado grandemente. Solemos pensar en ellos como seres inocentes, cargados de bondad, portadores de todas nuestras expectativas y deseos. En suma, ellos evocan en nosotros una imagen cargada de sentimientos tiernos y nostálgicos. Podremos haber heredado de los griegos muchísimos aspectos de nuestra cultura contemporánea, pero la concepción de la niñez no fue, ciertamente, una de ellas. Para los griegos, los niños eran algo así como adultos defectuosos, seres humanos incompletos que tenían que ser corregidos y que todavía tenían mucho por aprender.<sup>22</sup> Su visión de ellos era peyorativa, y esto se comprueba al considerar otros fragmentos en los cuales aparece el término (*cf.* Donegana, 2020: 265).

En el fragmento 70, *e.g.*, su posición acerca de los niños no podría ser más clara: “Heráclito consideró que son juguetes de niños las opiniones humanas”.<sup>23</sup> Su visión de los niños desde el punto de vista gnoseológico, en consecuencia, no era nada buena. Ahora bien,

---

<sup>22</sup> Para citar un ejemplo de la valoración que hemos descrito *in supra*, considérese aquella escena en la que Critias narra el encuentro entre Solón y un sacerdote egipcio. Allí, leemos: “¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo! [...] tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo. [...] Tomemos un ejemplo, lo que se cuenta entre vosotros de que una vez Faetón, el hijo del Sol montó en el carro de su padre y, por no ser capaz de marchar por el sendero paterno, quemó lo que estaba sobre la tierra y murió alcanzado por un rayo” (*Timeo* 22c – d). Seguimos la edición de F. Lisi (Lisi y Durán, 1992: 163). Heráclito es incluso más severo que Platón, pues no se dirige solo a los griegos, sino a todos los seres humanos.

<sup>23</sup> El texto contiene probablemente tan solo una reminiscencia de algunas ideas que pudo haber transmitido Heráclito. Muy probablemente, no formó parte del libro de Heráclito en esta forma. Nos lo transmite J ámblico en su *De anima*: “παίδων ἀθύρματα νενομικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα”

podríamos preguntarnos por la segunda mitad de la sentencia: παιδὸς ἢ βασιληΐη. ¿Qué sentido tiene afirmar que el reino es propio de un niño, si hemos venido afirmando que la imagen heraclíteica de los niños es profundamente despectiva? Quisiéramos incluir algunas reflexiones que permitan una interpretación coherente del texto.

Si, como sugerimos al comienzo de la investigación, el λόγος es la noción más importante del pensamiento de Heráclito, entonces esta segunda parte parecería no tener demasiado sentido. El término βασιλεύς aparece por única vez en todos los fragmentos heraclíteos en el fragmento 53: “Guerra es el padre de todos y el rey de todos; y a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos, a otros libres”.<sup>24</sup> Siguiendo algunas líneas marcadas por Donegana (2020: 217), creemos que es conveniente poner en relación ambos fragmentos para desentrañar el sentido más plausible del texto. La guerra, Πόλεμος, es también una forma de organización de la realidad (“padre de todos/*todas las cosas*”), al igual que el λόγος. Al final del fragmento 52, se pone en relación a βασιληΐη con παῖς, pero esta conexión ha de ser interpretada como una construcción paradójica o una *expresión polar*: no es que, efectivamente, el reino corresponda al niño, sino que, paradójicamente (contrariamente), así opera αἰὼν.

Así como los niños operan sin sentido alguno, sin ningún orden aparente que podamos detectar, *así también αἰὼν* calcula cada uno de los acontecimientos. Si no apelamos a la paradoja y la ironía, que tanto complace a nuestro pensador, entonces hemos de desechar la segunda parte del fragmento como un agregado espurio. Creemos, sin embargo, que este es un recurso que debe utilizarse tan solo cuando no tengamos otra alternativa hermenéutica. Heráclito pone en relación analógica enunciados que son evidentemente contradictorios entre sí, y esto es lo que ha causado tanto dolor de cabeza entre los intérpretes. Con lo dicho, no pretendemos en absoluto resolver las controversias que los textos heraclíteos plantean, sino mostrar solo una de las líneas interpretativas posibles.

© Andrés Budeguer

---

<sup>24</sup> El fragmento nos es transmitido por Hipólito: “Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους”.

#### 4. Bibliografía

- Aguilera Quiroz, Sebastián. “Consideraciones sobre el tiempo en Heráclito de Éfeso”. *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Núm. 22, 2000, pp. 8 – 24.
- Aristóteles. *Metafísica* (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Traducción, notas e introducción: Eduardo Sinnott. Colihue Clásica, 2022.
- Bernabé, Alberto. “Expresiones polares en Heráclito”; en Hülsz Piccone, Enrique (Ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito*. Actas del «Segundo Symposium Heracliteum». Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 103 – 137.
- . *Fragmentos presocráticos* [edición bilingüe de los fragmentos; selección, introducción y notas por A. Bernabé]. Abada Editores, 2019.
- Capobianco, Richard. “Heidegger on Heraclitus: Kosmos/World as Being Itself”. *Epoché*, Vol. 20, Issue 2, 2016, pp. 465 – 476.
- Chitwood, Ava. “Heraclitus ἀινιγτήης. Heraclitus and the Riddle”. *Studi Classici e Orientali* (Pisa University Press), Vol. 43, 1995, pp. 49 – 62.
- Cordero, Néstor Luis. *Heráclito: uno es todo, todo es uno*. Ediciones Colihue (Filosofía), 2018.
- Cornavaca, Ramón. *Filósofos Presocráticos, Fragmentos I*. Losada (Colección Griegos y Latinos), 2008.
- Diels, Hermann y Walther Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker I – III* (6° Ed.). Weidmann, 1952.
- Diggle, James (Editor-in-Chief). *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge University Press, 2021.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción y notas: Carlos García Gual. Alianza Editorial, 2007.
- Donegana, Lucas. “Dos nociones de tiempo en el fragmento B 52 de Heráclito”. *Revista Hypnos*, Vol. 45, No. 2, 2020, pp. 254 – 273.
- Eggers Lan, Conrado y Victoria E. Juliá. *Los filósofos presocráticos. I*. Editorial Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 12), 1978.
- . *Las Nociones de Tiempo y Eternidad. De Homero a Platón*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1984.
- Finkelberg, Aryeh. “On the History of the Greek κόσμος”. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 98, 1998, pp. 103 – 136.
- Fronterotta, Francesco. *Eracrito, Frammenti* [edición italiana, comentada, de los fragmentos de Heráclito]. BUR rizzoli, Classici greci e latini, 2013.
- García Quintela, Marco. *El rey melancólico: Antropología de los fragmentos Heráclito*. Taurus Humanidades, 1992.
- Graham, Daniel W. *The Texts of Early Greek Philosophy, I* (The Complete Fragments). Cambridge University Press, 2010.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Historia de la filosofía griega I: los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Gredos, 1984.

- Heidegger, Martin y Eugen Fink. *Heráclito* [tomo XV de las *Obras completas* de Heidegger editadas por F.W. von Herrmann]. Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Heidegger, Martin. *Heráclito*. El hilo de Ariadna, 2012.
- . *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Waldhuter Editores, 2014.
- . *Heraclitus*. Bloomsbury Academic, 2018.
- Hopkins, Phil. “Weaving the Fish Basket: Heraclitus on Riddles and the Relation of Word and World”. *Epoché*, Vol. 13, Iss. 2, 2008, pp. 209 – 228.
- Kahn, Charles H. *Anaximander and the origins of greek cosmology*. Columbia University Press, 1960.
- . *The art and thought of Heraclitus* [edición inglesa, comentada, de los fragmentos de Heráclito]. Cambridge University Press, 1979.
- . *The verb «be» in ancient Greek, with a new introductory essay*. Hackett, 2003.
- Keizer, Heleen M. “«Eternity» revisited: A study of the greek word αἰὼν”. *Philosophia Reformata*, Vol. 65, No. 1, 2000, pp. 53 – 71.
- Kirk, Geoffrey Stephen. *Heraclitus: the cosmic fragments, a critical study*. Cambridge University Press, 1962.
- Kirk, Geoffrey Stephen; Raven, John Earle y Malcom Schofield. *Los filósofos presocráticos, historia crítica con selección de textos*. Gredos, 2017
- Lisi, Francisco y María Ángeles Durán. *Platón. Diálogos VI* (Filebo, Timeo, Critias). Editorial Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 160), 1992.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. *Polarity and analogy, two types of argumentation in early greek thought*. Cambridge University Press, 1966.
- Marcovich, Miroslav. *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*. Los Andes University Press, 1967.
- . *Heraclitus. Texto griego y versión castellana*. Talleres Gráficos Universitarios, 1968.
- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación* (13º Ed.). Siglo XXI Editores, 2007.
- Most, Glenn W. “Heraclitus Fragment B 52 DK (on OF 242)”; en Miguel Herrero de Jáuregui *et. al* (Ed.). *Tracing Orpheus*. De Gruyter, 2012, pp. 105 – 109.
- Moyal, George J.D. (1989). “On Heraclitus’s misanthropy”. *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 7, No. 2, 1989, pp. 131 – 148.
- Nieva, José María. (2012). “Heráclito o el placer de decir el mundo”; en Andrés Stisman (Ed.). *Lenguaje y Mundo*. Universidad Nacional de Tucumán, 2012, pp. 13 – 22.
- Ramnoux, Clemence. *Heraclite ou L’homme entre les choses et les mots*. Les Belles Lettres, 1968.
- Rivera, Jorge Eduardo. *Heráclito. El esplendente*. Bricklediciones, 2006.
- Robinson, Thomas M. *Heraclitus: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*. University of Toronto Press, 1996.
- Sallis, John y Kenneth Maly. *Heraclitean Fragments. A Companion Volume to the Heidegger/Fink Seminar on Heraclitus*. The University of Alabama Press, 1980.